

# The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (245 Sayfa)

Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

## --- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

## --- SAYFA 2 ---

Erken Mısır Hristiyanlığının Dünyası

## --- SAYFA 3 ---

CUA Erken Hristiyanlık Araştırmaları Genel Editörü Philip Rousseau, Andrew W. Mellon Erken Hristiyan Çalışmaları Profesörü Yayın Kurulu Katherine L. Jansen, Tarih Bölümü William E. Klingshirn, Yunanca ve Latin Bölümü David J. McGonagle, The Catholic University of America Press Francis Moloney, S.D.B., İlahiyat ve Dini Araştırmalar Okulu Timothy Noone, Felsefe Okulu Michael O'Connor, Semitik ve Mısır Dilleri ve Edebiyatları Uluslararası Bölümü Yayın Kurulu Pauline Allen, Avustralya Katolik Üniversitesi Lewis Ayres, Emory Üniversitesi Daniel Boyarin, California Üniversitesi, Berkeley Gillian Clark, Bristol Üniversitesi Angelo di Berardino, O.S.A., Istituto Patristico Augustinianum, Roma Hubertus R. Drobner, İlahiyat Fakültesi, Paderborn David W. Johnson, S.J., Cizvit İlahiyat Okulu, Berkeley Judith Lieu, King's College, Londra Robert A. Markus, Virginia Üniversitesi Frederick W. Norris, Emmanuel Din Okulu Éric Rebillard, Cornell Üniversitesi John Rist, Toronto Üniversitesi Linda Safran, Toronto Üniversitesi Susan T. Stevens, Randolph-Macon Kadın Koleji Rita Lizzi Testa, Perugia Üniversitesi Michael A. Williams, Washington Üniversitesi, Seattle

## --- SAYFA 4 ---

Erken Mısır Hristiyanlığının Dünyası Dil, Edebiyat ve Sosyal Bağlam David W. Johnson Onuruna Yazılar Düzenleyen: James E. Goehring ve Janet A. Timbie The Catholic University of America Press Washington, D.C. £

## --- SAYFA 5 ---

Telif Hakkı © 2007 The Catholic University of America Press Tüm hakları saklıdır Amerika Birleşik Devletleri'nde basılmıştır Bu yayında kullanılan kağıt, Amerikan Ulusal Bilgi Bilimi Standartları—Basılı Kütüphane Malzemeleri için Kağıdın Kalıcılığı, ANSI Z39.48-1984'ün minimum gereksinimlerini karşılamaktadır. ∞ Kongre Kütüphanesi Yayındaki Verilerin Kataloglanması Erken Mısır Hristiyanlığı dünyası: dil, edebiyat ve sosyal bağlam / James E. Goehring ve Janet A. Timbie tarafından düzenlenmiştir. P. santimetre. — (Erken Hristiyanlık dönemindeki CUA çalışmaları) Bibliyografik referansları ve indeksleri içerir. ISBN-13: 978-0-8132-1480-1 (kumaş: alkali kağıt) ISBN-10: 0-8132-1480-7 (kumaş: alkali kağıt) 1. Mısır—Kilise tarihi—İlk kilise, yaklaşık. 30-600. 2. Kipti Kilisesi—Tarih. I. Goehring, James E., 1950- II. Timbie, Janet. III. Johnson, David W., 1938- IV. Başlık. V. Serisi. BR190.W67 2007 281'72—dc22 2006010007

## --- SAYFA 6 ---

David W. Johnson'a, S.J. Akademisyen, öğretmen ve arkadaş olarak katkılarından dolayı minnettarız

**--- SAYFA 7 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 8 ---**

İçindekiler Giriş ix Kısaltmalar xiii David W. Johnson: Yayınlar xix I. Dil ve Edebiyat 1. Kıpti Kilise Tarihi: Bir Araştırma 3 Tito Orlandi 2. Kıpti Vaazlarında Retorik Yapı 25 Mark Sheridan 3. Sarabaitae ve Remnuoth: Kıpti Düşünceleri 49 Monica J. Blanchard 4. Shenoute'nin I Am Amazed kitabını Okumak ve Yeniden Okumak: 61 Nestorius ve Diğerleri Hakkında Daha Fazla Bilgi Janet A. Timbie 5. Kıpti ve Genel Olarak 72 Sorular ve İlgili Olaylar: Boole Yasalarına Dayalı Son Tanımlar Leo Depuydt II. Sosyal Bağlam 6. Mısır'daki İlk Hristiyanlık: Daha Fazla Gözlemler 97 Birger A. Pearson 7. Philo, Origen ve İlahi Konuşma Üzerine Hahamlar 113 ve Yorum Daniel Boyarin

**--- SAYFA 9 ---**

8. Pontuslu Evagrius'un 55. Mektubunda Yamyamlık ve Diğer Aile Sorunları Robin Darling Young 9. Pachomius ve Nag Hammadi'nin Varisleri 140 Kodeksler: Dışsal Temalar ve Edebi Yapılar Philip Rousseau 10. Manastırı Temiz Tutmak: Bir Temizlik Bölüm 158, Farshutlu İbrahim ve Shenoute'un Safılık James E. Goehring 11. Kothos Kültünü Aydınlatmak: Makarius Üzerine Methiye 176 ve Beşinci Yüzyıl Mısır'ında Yerel Din David Frankfurter Bibliyografya 189 Katkıda Bulunanlar 211 Genel Dizin 213 Kutsal Yazılar Dizini 225 viii içindekiler

**--- SAYFA 10 ---**

Giriş Bu makale koleksiyonuyla onurlandırılan David W. Johnson, S.J.'nin dikkate değer bir ilgi alanı vardır. Onu tanıyanlar, bilimkurgudan matematiğe ve Barry Gifford'un tüm eserlerine kadar okumalarının genişliğini doğrulayabilirler. Eski ve modern dillerdeki çalışmaları Rusça ve Japoncanın yanı sıra Yakın Doğu'nun çeşitli dillerini de içermektedir. Öğretme ve araştırma ilgi alanları hem Kıpti hem Süryanice'yi hem de Hristiyan Yakın Doğu tarihini kapsamaktadır. Ancak Mısır, çalışmasının odak noktası olmuştur; bu nedenle, yazılı katkı isteme ve bir makale koleksiyonu oluşturma zamanı geldiğinde, Mısır'daki Hristiyanlığın "dili, edebiyatı ve sosyal bağlamı"nı düzenleme ilkesi haline getirmek uygundu. Davete cevaben yazılan yazılar iki geniş gruba ayrılır: Birincisi, dil ve edebiyat; ve ikincisi, sosyal bağlam. Bu gruplar içerisinde çok çeşitli yöntem ve yaklaşımlar kullanılmaktadır. Edebiyat teorisinin Kıpti edebiyatına uygulanması gibi, modern sosyal bilimin araçları da bazen kullanılmaktadır. Bilgisayar tasarımı üreten bilgi teorisindeki aynı anlayışlar, sorunun Kıpti dilindeki yapısını da aydınlatıyor. El yazması inceleme ve çevirinin geleneksel yöntemleri de şaşırtıcı yeni bilgiler üretmek için tanıdık metinler üzerinde kullanılmaktadır. Bu makale koleksiyonunda temsil edilen çeşitliliğin, bu ödülü alan kişinin hayatında ve eserlerinde kanıtlanan Hristiyan Yakın Doğu'ya ilişkin geçmişteki bilim adamlarının başarılarına ilişkin muazzam entelektüel merakı ve derin bilgiyi ve saygıyı bir şekilde yansıttığı umulmaktadır. Birinci Bölüm, "Dil ve Edebiyat", önemli yeni bilgiler sağlarken önceki araştırmaların güçlü yanlarını vurgulayan makaleleri içermektedir. Tito Orlandi, yazarın bakış açısını izole ederek Kilisenin Kıpti Tarihini analiz ediyor.

### --- SAYFA 11 ---

Kullanılan kaynakların ve bunların Kıpti diline çevrilme yönteminin dikkatli bir şekilde incelenmesi yoluyla özel bir bakış açısı. Monica Blanchard, Cassian'daki "sarabaitlerin" (ve Jerome'daki ilgili "geriye kalanların") kimliğine dair sıklıkla tartışılan soruya, daha önceki tartışmalarda gözden kaçırılan etimolojik sorunların dikkatli bir incelemesiyle geri dönüyor. Ayrıca yayınlanmamış kanıtları da tartışmaya katıyor. Janet Timbie, Shenoute of Atripe'nin (I Am Hayret Ediyorum) bir söylemini koruyan el yazmalarını yeniden inceliyor ve yayınlanan baskının bazı kısımlarını düzeltiyor. Bu süreçte Shenoute'un Efes Konsili'nin (431) yazılı belgelerine erişimi ve bu belgeleri nasıl kullandığı gösterilmektedir. Yukarıdaki makaleler esas olarak metinsel eleştirinin geleneksel yöntemlerine dayanırken, Mark Sheridan bir grup Kıpti vaazının yapısını analiz etmek için retorik eleştirinin araçlarını kullanıyor. Sheridan, C. D. G. Müller'in öncü çalışmasını inceledikten (ve eleştirdikten) sonra, dört Kıpti vaazının dördüncü ve beşinci yüzyılların bazı Yunan eserlerinin retorik tarzını nasıl paylaştığını göstermeye devam ediyor. Leo Depuydt makalesine George Boole'un mantık üzerine çalışmasının Claude Shannon'ı bilgi teorisi alanını yaratan içgörülere nasıl yönlendirdiğini gösteren kısa bir tarihsel turla başlıyor. Depuydt daha sonra bu teorik içgörülerini Kıpti dilindeki soruların yapısına uyguluyor. Shenoute'un yazılarında çok belirgin olan retorik soru, bu derin yapısal analizle açıklığa kavuşturulmuştur. İkinci Bölüm, "Sosyal Bağlam", Kıpti araştırmaları ve Mısır'daki Hristiyanlık tarihi alanında en hararetle tartışılan noktalardan bazılarını ele alan makaleleri içermektedir. Katkıda bulunanlardan bazıları sorunlarına ışık tutmak için tek bir metne (Young, Frankfurter) veya küçük bir metin grubuna (Rousseau, Goehring) odaklanır. Diğerleri (Pearson, Boyarin) daha geniş konuları ele alıyor. Robin Young, Pontuslu Evagrius'un 55. mektubunun (bir keşişe tavsiye) yeni bir çevirisini sunuyor ve mektupta kutsal metinlerin dikkatli kullanımını açıklıyor. Evagrius'un bazı kavramlar için Clement ve Origen'e güvendiği gösterilmiştir; yine de Atasözlerini kullanarak Mısır'daki manastır üssü Kellia'da tamamen evinde olduğunu gösteriyor. David Frankfurter, Macarius hakkındaki Panegirik (editörlük yapan David Johnson) ile başlıyor, Panegirik 5'te kültüne saldırılan tanrı "Kothos"u tanımlıyor ve ardından Yukarı Mısır'daki pagan/Hristiyan geçişini anlamak için karşılaştırmalı kanıtlar getiriyor. Philip Rousseau, kısmen Michael Williams'ın çalışmasının yardımıyla, Theodore ve Horsiesios'un din derslerinde uygulanan yorum stratejilerini analiz ediyor

### --- SAYFA 12 ---

Bireysel Nag Hammadi kodekslerinin yapısının incelenmesi, Gnostisizmi Yeniden Düşünmek. James Goehring, Shenoute'un saflık hakkındaki fikirlerinin kalıcı etkisini ortaya çıkarmak için Farshotlu İbrahim'i (altıncı yüzyılda Pachomian başrahip) konu alan bir Beyaz Manastır el yazmasını Shenoute'nin belirli söylemleriyle karşılaştırır. Son olarak Birger Pearson ve Daniel Boyarin, Yahudi bağlamı ve Mısır'daki Hristiyanlık bağlantıları hakkındaki analizlerinde çeşitli metinler ve yazarlar hakkında yorum yapıyorlar. Pearson, birinci yüzyıldaki Hristiyanlığın az sayıdaki kanıtını ikinci yüzyıldan kalma daha iyi bilinen kanıtlarla ilişkilendirmekle ilgileniyor. Boyarin, alegorik yorumun gelişiminin İskenderiyeli Philo'dan Hristiyan mirasçıları Clement ve Origen'e kadar izini sürüyor ve ardından bu akımı biraz daha sonraki haham yorum yöntemleriyle karşılaştırıyor. Her iki akım da Yahudi bağlamından ortaya çıkıyor ve Boyarin'in dikkatlice tanımladığı farklı yöntemleri kullanarak aynı metinlerle - bazen aynı ayetle (örneğin, Şarkıların Şarkısı 1.2'deki öpücük) - boğuşuyor. Özetle, bu makalelerin Kıpti Çalışmaları ve genel olarak Geç Antik Çalışmalar alanında ön planda olan konuların bir örneğini temsil ettiğini umuyoruz. Hepsii metinlerin yakından okunmasına dayanıyor ve bu kesinlikle David Johnson'ın çalışmalarının güçlü yönlerinden biri. Önemli olduğu durumlarda eski metinlerden orijinal dilinde alıntı yapılır ve metnin kaynağı (yayınlanmış veya yayınlanmamış) gibi tüm çevirilerin kaynağı da belirtilir. Notların ve kaynakçanın doğruluğunun ve eksiksizliğinin bu cildi daha da kullanışlı hale getireceğini ve meslektaşımız David W. Johnson, S.J.'yi onurlandırmanın daha yeterli bir yolu olacağını umuyoruz. giriş xi

**--- SAYFA 13 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 14 ---**

Kisaltmalar AB Analecta Bollandiana ABD Anchor Bible Dictionary ACW Eski Hristiyan Yazarlar AJSL American Journal of Semitic Diller ve Edebiyatlar Akgwg Abhandlungen der königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel des yeni Forschung APF Arşivi für Papyrusforschung ve verwandte Gebiete ASAE Annales du Service des Antiquités de l'Egypte ASPTLA Geç Antik Çağda Felsefe ve Teolojide Ashgate Çalışmaları AttiLin Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Bilim ahlaki sınıfı, hikaye ve filoloji BEHE Yüksek Öğrenim Kitaplığı: Mısır Tarihi Kitapları BH Herder BHG Bibliotheca Hagiographica Graeca BHL Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis BHO Doğu Hagiografi Kütüphanesi BIFAO Doğu Français Archéologie Enstitüsü Bülteni BiM Muséon BRHE Kütüphanesi Edebiyat Tarihi Kitaplığı BSAC Bülteni la Société d'Archéologie Copte BSEP Kitaplığı Eğitim ve Papiroloji Çalışmaları xiii

**--- SAYFA 15 ---**

Budé Collection des Université de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé CBibCopte Cahiers de la Bibliothèque copte CGC Catalog général des antiquités égyptiennes du Caire du Caire CH Kilise Tarihi CMCL Corpus dei Manoscritti Copti Letterari CMP Günümüzdeki Kültürel Bellek CPG Clavis Patrum Graecorum CPJ Corpus Papyrorum Judaicarum CRINT Comppedia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum CSS Sistersiyen Araştırmaları Serisi CWS Batı Maneviyatının Klasikleri EI2 İslam Ansiklopedisi Yeni Baskı Enchoria Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie EPRO Études ön hazırlıkları ve orientales dans l'empire romain EVO Egitto e Vicino Oriente FCNT Kilisenin Babaları: Yeni Bir Çeviri Figurae Figurae: Ortaçağ Kültürünü Okumak FZPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie GBS Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft GGA Göttingische Gelehrte Anzeigen GLECS Dilbilimsel Dersler Grubu GM Göttinger Miszellen GRBS Yunan, Roma ve Bizans Araştırmaları HA Handbuch der Altertumswissenschaft HDR Harvard Din Dissertations HeyJ Heythrop Journal HKA Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft HPSMB Hieratische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz HTR Harvard Theological Review xiv a b b r e v i a t i o n s

**--- SAYFA 16 ---**

IEEE Elektrik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü, Bilgi Teorisi Üzerine İşlemler IFAO Institut Français d'Archéologie Orientale JA Journal asiatique JAC Jahrbuch für Antike und Christentum JBL İncil Edebiyatı Dergisi JCS Kipti Araştırmaları Dergisi JEA Mısır Arkeolojisi Dergisi JECS Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi JEH Kilise Tarihi Dergisi JHS Helen Araştırmaları Dergisi JHSex Tarih Dergisi Cinsellik JJP Hukuki Papiroloji Dergisi JJS Yahudi Araştırmaları Dergisi JRAfr Afrika'da Din Dergisi JRS Roma Araştırmaları Dergisi JSJ Yahudilik Araştırmaları Dergisi JSL Sembolik Mantık Dergisi JThS İlahiyat Çalışmaları Dergisi LCL Loeb Klasik Kütüphanesi MASP Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg MCopte Le Monde copte. MMAF Anılarının Kültürel İncelemesi, Caire Muséon Le Muséon'daki Fransız Arkeoloji Misyonu üyeleri tarafından yayınlandı. Revue d'études orientales Nclio La nouvelle Clío NHC Nag Hammadi Codex NHMS Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmaları OECS Oxford Erken Hristiyan Çalışmaları OLA Orientalia Lovaniensia Analecta OLZ Orientalistische Literaturzeitung OP Ara sıra Makaleler OrChr Oriens Christianus a b b r e v i a t i o n s xv

**--- SAYFA 17 ---**

OTM Oxford Teolojik Monografileri OTP Eski Ahit Pseudepigrapha, ed. James H. Charlesworth PAAAS Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi Bildirileri Par La Parola del Passato PDM Papyri Demoticae Magicae PG Patrologia graeca, ed. J.-P. Migne PGM Papyri Graecae Magicae (I – LXXI), ed. K. Preisendanz PO Patrologia orientalis P&P Geçmiş ve Bugün PSBA İncil Arkeolojisi Derneği PTS Patristische Texte und Studien RAC Reallexikon für Antike ve Christentum RAM Revue d'ascétique et de mystique RB Riggisberger Berichte RdE Revue d'Egyptologie RHR Revue de l'histoire de dins RivSO Rivista degli Studi Orientali RPap Papirologie Araştırmaları RSLR Rivista di Storia e Letteratura Religiosa SA Studia Anselmiana SAA Société Archéologique d'Alexandrie SAC Antik Çağ ve Hristiyanlık Çalışmaları SBLSCS İncil Edebiyatı Derneği Septuagint ve Aynı Kökenli Çalışmalar SBLSP İncil Edebiyatı Derneği Seminer Makaleleri SC Kaynaklar Chrétiennes ScrHier Scripta hierosolymitana SDAW Sitzungberichte der deutschen [1944'e kadar: preussischen] Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. SEAug Studia Ephemeridis Augustinianum SHR Dinler Tarihi Çalışmaları StAns Studia Anselmiana StPal Studien zur Paläographie und Papyrologie xvi a b b r e v i o n s

**--- SAYFA 18 ---**

StPatr Patristika StTGL Geistlichen Lebens StTh Theologie Studien StTh Studia Theologica SWGS Strassburg'daki Wissen Shaftlichen Gesellschaft Schriften der Amerikan Mühendisler Enstitüsü'nün TAIE İşlemleri Amerikan Filoloji Derneği'nin TAPA İşlemleri TCH Klasik Mirasın Dönüşümü TDSA Studio dell'Antichità Teubner Bibliotheca için Testler ve Belgeler Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana TS Metinleri ve Çalışmaları TTH Tarihçiler için Çeviri Metinler TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur VC Vigiliae Christianae VCSupp Vigiliae Christianae Supplement VetChr Vetera Christianorum WS Dünya Maneviyatı: Dini Arayışın Ansiklopedik Tarihi WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ZÄS Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde a b r e v i a t i o n s xvii

**--- SAYFA 19 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 20 ---**

David W. Johnson Yayınları "Kilisenin Kıpti Tarihinin Diğer Parçaları: Cambridge Or.1699R." Enchoria 6 (1976): 7-17, 3 tabak. "İskenderiye patriklerinin Arap tarihi üzerine ilave açıklamalar." OrChr 61 (1977): 103-16. Ed. İskenderiyeli Dioscorus'a Atfedilen Tkôw Piskoposu Macarius Üzerine Bir Panegirik. CSCO 415 (metin)-416 (çeviri), Scriptores coptici 41-42. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980. Orta Çağ Sözlüğü. Ed. Joseph R. Strayer. 13 cilt. New York: Scribner, 1982-89. Katkıda bulunulan makaleler: Evlat edinme; Arian, Arius, Arianizm; Doketizm; Eutyches; İskenderiyeli Eutychius; Maniciler; Monofizitizm; Nasturilik; Nestorius; Nubia Hristiyanlığı; İran, Hristiyan Kilisesi. "Kıpti Metinlerinde Kadıköy Karşıtı Polemikler, 451-641." The Roots of Egypt Christianity'de, ed. Birger Pearson ve James Goehring, 216-34. Philadelphia: Fortress Press, 1986. "Gnostisizm ve Maniheizme Kıpti Tepkiler." Muséon 100 (1987): 199-209. "Apa Zenobius'un Dosyası." Orientalia 58 (1989): 193-212. "Kıpti Versiyonları." Yeni Jerome İncil Yorumu'nda, ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer ve R.E. Murphy, 1102-3. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990. Oxford Bizans Sözlüğü. Ed. Alexander P. Kazhdan. 2 cilt. New York: Oxford University Press, 1991. Katkıda bulunulan makaleler: Afrika, Kıta; Aksum; Seylan; Çin; Etiyopya; Etiyopya Edebiyatı; Nikiu'lu John; Nil; Nubia. Kıpti Ansiklopedisi. Ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. New York: Macmillan, 1991. Katkıda bulunulan makaleler: Macarius of Tkôw, Saint; Nestorius. "Kebra Nagast'la Çıkmak: Başka Bir Bakış." Bizans'ta Savaş ve Barış'ta, ed. T. S. Miller ve J. Nesbitt, 197-208. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995. "Papa Timothy II Aelurus: Hayatı ve Mısır'da Hristiyanlığın Gelişimi İçin Önemi." Kıpti 1 (2002): 77-89. xix

**--- SAYFA 21 [Görsel / Boş] ---****--- SAYFA 22 ---**

Tito Orlandi Kıpti Dini Tarihi Bir Araştırma Kıpti çalışmaları sınırlı sayıda bilim insanı tarafından geliştirilmektedir ve bunların birçoğu Uluslararası Kıpti Çalışmaları Derneği'nin faaliyetleri aracılığıyla birbirini kişisel olarak tanır. Derneğin çeşitli üyeleri kaçınılmaz olarak daha sınırlı bir araştırma alanı seçiyor ve bu bağlamda, 1992'de Washington D.C.'de beşinci uluslararası kongresini düzenleyen ve bu cildin ithaf edildiği derneğin önde gelen üyelerinden biri olan David Johnson ile Kıpti tarih yazımına olan ilgimi paylaşma ayrıcalığına sahibim. Bu bağlamda ona, Kıpti-Arap muadili İskenderiye Patriklerinin Tarihi ile bağlantılı olarak hayranlık uyandıran bir şekilde ele aldığı Kilise Tarihleri hakkındaki en son fikirlerimin bir özetinden daha iyi bir saygı sunamayacağıma inanıyorum.<sup>1</sup> En azından konuya olan bağlılığımı takdir edeceğinden emin olarak, bu fikirleri onun kararına sunuyorum. 3 1. David W. Johnson, “İskenderiye Patriklerinin Tarihinin Kıpti Kaynakları” (Doktora tezi, Amerika Katolik Üniversitesi, 1973); David W. Johnson, “Kilisenin Kıpti Tarihinin Diğer Parçaları: Cambridge Or.1699R,” *Enchoria* 6 (1976): 7-17; David W. Johnson, “İskenderiye Patriklerinin Arap Tarihine Dair Ek Açıklamalar,” *OrChr* 61 (1977): 103-16.

**--- SAYFA 23 ---**

İskenderiye Kilisesi'nin Tarihsel Anıları Roma dünyasının muhtemelen en güzel ve prestijli şehri olan muhteşem İskenderiye, nispeten geç bir döneme, belki de ikinci yüzyılın başına kadar bir Hristiyan piskoposuyla övünmüyordu. Sonunda bir piskoposluk oluşturduğunda, yeni kurumun saray, tapınaklar, spor salonları vb. gibi şehrin diğer kurumlarında bulunan özelliklerin aynısını içerdiğine şüphe yoktur. Bunların arasında kurumun tarihi anılarını hem resmi belgeler hem de bir tür kronik üretimi yoluyla kaydetmek ve korumakla görevli bir ofis de yer alabilir.<sup>2</sup> İskenderiye patrikliğinin tarihiyle ilgilenen diğer sonraki yazarların yaptığı gibi, Caesarea'lı Eusebius da bu tür materyalleri Kilise Tarihi'nde kullanmıştır. Bunların arasında belki de en bilineni ve en önemlisi Sozomen olsa da, arşivden yararlanan diğer anonim kişiler arasında Historia acephala, Athanasius'un bayram mektupları dizini<sup>3</sup>, Passio Petri alexandri<sup>4</sup>, Passio Metrophanis et Alexandri'nin yazarları yer alıyor.<sup>5</sup> Kadıköy ihtilafının ıstıraplı zamanlarında, Mısırlı din adamları ve halk arasındaki çeşitli unsurların birbirine karşı çıktığı dönemde, patrik Timothy Aelurus (457-77), arşivde saklanan tarihi kayıtlara dayanarak Kilise'nin tarihini yazmasını emretti. Bu, İskenderiye patrikliğinin resmi yorumunun Hristiyan dünyasına aktarılmasına hizmet edecek ve Mısır'ın hem içinde hem de dışında Kilise'nin birliğine temel oluşturacağı umuduyla hizmet edecekti. Eser Yunanca yazılmış ve hızla Kıpti diline çevrilmiş olmalı. Yunanca metin ne yazık ki kaybolurken, Kıpti tercümesinin iki önemli tanığı ve ilgili Arap Patrikler Tarihi hayatta kalmıştır.<sup>6</sup> Kıpti tanıklara gelince, ilki, 4 t i t o r l a n d i 2'den uzun bir alıntıdır. Tito Orlandi, “Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV secolo,” *VetChr* 11 (1974): 269-312. 3. Annick Martin ve Micheline Albert, Histoire “acephale” et index syriaque des “Lettres festales” d'Athanase d'Alexandrie, SC 317 (Paris: Éditions du Cerf, 1985). 4.BHG 1502-3; BHL 6692-98; BHO 929-31; bkz. Clavis Patrum Copticorum 0527. Clavis Patrum Copticorum (bundan sonra CPC olarak anılacaktır) listesi <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl> adresinde bulunabilir (bağlantı: clavis). 5.BHG 1279-80. Bkz. Friedhelm Winkelmann, “Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri”, *StPatr* 7 = TU 92 (1966): 106-14; Friedhelm Winkelmann, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, SDAW, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 1965, no. 3 (Berlin: Akademie-Verlag, 1966). 6. Aşağıdaki not 9'a bakınız.



**--- SAYFA 24 ---**

Kipti Kilisesi tarihinin imparator Julian ile ilgili döneminden geliyor. Malzeme, yedinci ila sekizinci yüzyıllar arasında derlenen ve Decian şehidi Mercurius'un figürüyle ilgili bir grup metinde de yerini buldu.<sup>7</sup> Caesarea'daki ünlü bir tablodan kaynaklanan bir efsane, Julianus'un Pers seferinde öldürülmesini Mercurius'un hayalet görünümüne bağladı. Hikâyenin Timoteos tarihinde de yolunu bulduğu anlaşılıyor; buradan ilgili bölüm ilk olarak Passio metnine eklenmiş,<sup>8</sup> ve daha sonra bir dizi mucizeyle birlikte Caesarea'lı Acacius'a atfedilen yedinci yüzyıldan kalma Mercurium'daki Encomium'a yerleştirilmiştir.<sup>9</sup> İkinci Kipti tanık, altıncı yüzyılın sonlarına ait Kipti yazar Siout'lu Constantine'in bir vaazında geçmektedir. Söz konusu pasaj, Timoteos tarihinden birkaç cümleyi kelimesi kelimesine kullanıyor, ancak bunları çok farklı bir bağlama yerleştiriyor.<sup>10</sup> Athanasius'un hayatı üzerine altıncı ila yedinci yüzyıllara ait iki ek metin<sup>11</sup>, Timoteos tarihine daha az gerçek bir tanıklık sunuyor. Tarihten alıntı yapmasalar da, yalnızca tarihte bulunan olayları içerirler.<sup>12</sup> Timoteos Kilisesi tarihi, Hristiyanlığın Kadıköy bölünmesinin ardından Mısır'daki Kadıköy karşıtı Kilise için hem Yunanca hem de Kipti biçimleriyle ufuk açıcı bir eser haline geldi. Böylelikle Mısır ulusal Hristiyan bilincinin doğuşuna katkıda bulundu. Mısır Kilisesi kendisini evrensel Kilise'nin bir parçası olarak görmeye devam ederken, Kadıköy imparatorluk güçleri tarafından yapılan zulüm, evrensel Kilise içindeki özel kimliğini ve Hristiyanlığın gerçek öğretileri ve gelenekleri olarak algıladığı şeye olan sadakatının kökenlerini vurgulamak için giderek daha fazla kendi tarihine yönelmesine yol açtı. Bu süreçte imparatorluğun resmi doktrinine karşı çıkarak kendisini imparatorluk içindeki diğer birçok kiliseden ayırdı. Onuncu yüzyılda Arapça, Kipti kilisesinin yerel dili haline gelirken 57. Tito Orlandi, Studi Copti: 1) Un encomio di Marco evangelista; 2) Le fonti copte della storia dei patriarchi di Alessandra; 3) La leggenda di S. Mercurio, TDSA 22 (Milano: Cisalpino, 1968), 87–145; Tito Orlandi ve Sara Di Giuseppe Camaioni, Passione e miracoli di S. Mercurio, TDSA 54 (Milan: Cisalpino-Goliardica, 1976). 8. CPC 0432. 9. CPC 0002. 10. Tito Orlandi, “Claudio Martire e Anatolio di Laodicea: Un problema letterario fra III e VI secolo,” Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, ed. Cäcilia Fluck (Wiesbaden: L. Reichert, 1995), 237–45. 11. CPC 0108 ve 0408. 12. Tito Orlandi, Testi Copti: 1) Encomio di Atanasio; 2) Vita di Atanasio, TDSA 21 (Milano: Cisalpino, 1968).

## --- SAYFA 25 ---

Mısır Kilisesi'nde Timoteos tarihi, Arap Patrikler Tarihi (İskenderiye) (bundan sonra HPA olarak anılacaktır) için model ve ana kaynak olarak hizmet etti.13 HPA, daha sonra ilk Avrupalı bilim adamları tarafından Kıpti Kilisesi'nin tarihi için temel bilgi kaynağı olarak kullanıldı. 1677'de Histoire de l'Église d'Alexandrie<sup>14</sup>ü yayınlayan Johann Wansleben'in bu konuda yalnızca dolaylı bilgiye sahip olduğu görülüyor. Öte yandan Eusèbe Rénaudot, 1713'te Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum'da<sup>15</sup> bu kitabın büyük bir bölümünü Latince'ye çevirmiş ve Étienne Quatremère ise 19. yüzyılın başında Kıptilerle ilgili önemli çalışmalarında kullanmıştı.<sup>16</sup> Timoteos'un Kilise Tarihi'nin Yunanca versiyonu sonunda kaybolmuştu. Bununla birlikte, Kıpti versiyonu değişen uzunluklarda birçok parça halinde günümüze ulaşmıştır. Georg Zoega, bazıları oldukça büyük olan ilk birkaç parçayı 1808'de yayımladı.<sup>17</sup> Bunlar, orijinal olarak Atripe'deki St. Shenoute Manastırı'nın kütüphanesine ait olan Borgia koleksiyonundaki<sup>18</sup> bir kodeksten türetilmiştir<sup>19</sup> (Beyaz Manastır kodeksi FY; aşağıya bakınız). Zoega'nın Catalogus Codicum Copticorum Manuscriptorum'daki çabaları Kilise'nin Kıpti Tarihiyle ilgili ilk modern, bilimsel teması temsil etse de aslında parçalar hakkında çok az yorum yaptı. 1888'de Oscar von Lemm<sup>20</sup>, Bor-13. B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, PO 1, 2, 4 (101-214, 381-518); 5, 1 (1-215); 10, 5 (357-551) (Paris: Firmin-Didot, 1904-15). Diğer kodekslerin (daha iyi) baskıları ve tüm bilgiler için bkz. Johannes den Heijer, Mawhub İbn Mansur et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la kompozisyon de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie, CSCO 513, Subsidia 83 (Louvain: Peeters, 1989), xx, 238. 14. Johann Michael Wansleben, Histoire de l'Église d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites-Coptes (Paris: Chez la Veuve Clousier ve Pierre Promé, 1677). 15. Eusèbe Rénaudot, Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII (Paris: Franciscum Fournier, 1713). 16. Étienne Marc Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, et sur quelques voisines, 2 cilt. (Paris: F. Schoell, 1811); Étienne Marc Quatremère, Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte (Paris: Imprimerie Impériale, 1808). 17. Georg Zoega, Catalogus Codicum Copticorum Manuscriptorum qui, Museo Borgiano Velitris Advantur'da (Roma: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1810). 18. Bkz. Paola Buzi, Titoli ve autori nella letteratura copta. Studio storico e tipologico, BSEP 2 (Pisa: Giardini, 2005). 19. Tito Orlandi, "Atripe'deki St. Shenute Manastırı Kütüphanesi", Panopolis Üzerine Perspektifler: Büyük İskender'den Arap Fetihlerine Bir Mısır Kasabası, ed. A. Egberts ve ark. (Leiden: Brill, 2002), 211-31. 20. Oskar Eduardovich von Lemm, "Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens," MASP, VIIe serie 36, 11 (1888): 1-45. 6 t i o veya l ve d i



## --- SAYFA 26 ---

gia parçaları ve Rénaudot tarafından çevrilen HPA metni. Von Lemm'in çalışması yazarlık, kaynaklar ve özgünlük sorunlarını ele alıyordu. 1902'de Walter E. Crum soruyu tekrar ele aldı.<sup>21</sup> Daha önce yayınlanmış olanlarla aynı Beyaz Manastır kodeksine (FY) ait olan Tarih'in ek parçalarını ve ayrıca Tarih'in ilk bölümünün bazı kısımlarını koruyan ikinci bir Beyaz Manastır kodeksinden (HY; aşağıya bakın) diğer parçaları tespit etmişti. Yeni kanıtlar, iki ana el yazması arasındaki ilişkiyi değerlendirmesine ve tamamlandığında FY ve HY kodekslerinin aynı metni içerdiği sonucuna varmasına olanak tanıdı. Ayrıca HPA ile ilişkilerini kurdu, Caesarea'lı Eusebius'un Kilise Tarihi ile benzerliklerine dikkat çekti ve yazar olarak Timothy Aelurus'u, orijinal dil olarak da Yunanca'yı önerdi. Yirminci yüzyılın ilk yarısında, L. Saint-Paul Girard, Henri Munier ve Carl Wessely<sup>22</sup> tarafından FY kodeksinin ek parçaları yayınlandı, ancak aynı el yazmasından kökenlerini spesifik olarak belirtmediler. Yüzyılın ikinci yarısında dikkatler iki el yazmasının kodolojik analizi ve Kipti ve Arapça metinlerin yeniden inşası üzerinde yoğunlaştı. Tarih basımının 1968-70'de<sup>23</sup> yayınlanmasının ardından, Jean Gribomont (Kipti ve Arap metinleri arasındaki ilişki), Heinzgerd Brakmann (metnin birliği), David Johnson (Kipti tarihi ile Arap Patriklerin Tarihi arasındaki ilişki), Theofried Baumeister (araştırma tarihi) ve Johannes den Heijer (yine ve en kapsamlı şekilde, ilişki üzerine) tarafından önemli katkılar daha yapılmıştır. Kipti tarihi ile Arap Patrikler Tarihi arasında).<sup>24</sup> Şu anda, tüm Kipti kilise tarihi tarihinin en eksiksiz baskısı 7 21. Walter Ewing Crum, "Eusebius and Coptic Church Histories," PSBA 24 (1902): 68-84. 22. Louis Saint-Paul Girard, "Un fragment sahidique de la vie de Saint Arsene le grand precepteur des enfants de Théodose, anachorète a Scète et a Toura (vers 410)," BIFAO 30 (1931): 195-99; Henri Munier, Manuscrits coptes, CGC 74 (Kahire: IFAO, 1916); Carl Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts, 5 cilt., StPal 9, 11 12, 15, 18 (Leipzig: E. Avenarius, 1909-17), no. 241. 23. Tito Orlandi, Storia della Chiesa di Alessandria, TDSA 17 ve 31 (Milano: Cisalpino, 1968 ve 1970). Bkz. Tito Orlandi, "Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta", Studi in onore di Edda Bresciani, ed. S. F. Bondi (Pisa: Giardini, 1985), 363-84. 24. Jean Gribomont, "L'historiographie du trone d'Alexandrie avec quelques remarques sur S. Mercure S. Basile et S. Eusèbe de Samosate," RSLR 7 (1971): 478-90; Heinzgerd Brakmann, "Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte?" Muséon 87 (1974): 129-42; Johnson, Kipti Kaynaklar ve "Diğer Parçalar"; Theofried Baumeister, "Koptische Kirchengeschichte. Zum Stand der Forschung", Actes du IVE congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 Eylül 1988, ed. M. Rassart-Debergh ve J. Ries (Louvain-

### --- SAYFA 27 ---

tanıklar Corpus dei Manoscritti Copti Letterari'nin web sayfasında bulunmaktadır.25 Kilisenin Kıpti Tarihi Kilisenin Kıpti Tarihi (doğru başlık için aşağıya bakınız) bugün esas olarak iki parçalı kodekslerden bilinmektedir. Daha fazla ilerlemeden önce, aşağıdaki tartışmada kullanılan kodolojik terimlerin kesin anlamlarını belirtmek gerekir. El yazması, şekli konusunda daha fazla kesinlik gerektirmeden elle yazılmış metin içeren bir nesneyi ifade eden genel bir terim olarak kullanılır. Kodeks ise, birbirine bağlanıp bir kapak içine yerleştirilen satırlardan oluşan kitap anlamına gelir. Terim sayfası, ön (rekto) ve arka (verso) taraflarında bir sayfa içeren tek bir parşömen veya papirüs yaprağını belirtir. Çift sayfa, bir sayfanın bir parçasını oluşturacak şekilde katlanan birbirine bağlı iki sayfayı (dört sayfa) temsil eder. Parça terimi, aynı kodeksin tek bir sayfası veya bitişik sayfaları tarafından oluşturulan veya farklı tanıklardan bilim adamları tarafından yeniden oluşturulan sürekli metnin bir kısmını ifade eder. Beyaz Manastır kodeksi HY, çeşitli koruma durumlarında toplam on bir sayfayı (yirmi iki sayfa) temsil eden beş parça halinde günümüze ulaşmıştır.26 Son numaralı sayfayı (322) çok uzun bir boşluk takip ettiğinden, kodeksin orijinal uzunluğu bilinmemektedir. Hepsi sayfa numaralarını kaybetmiş on altı ek sayfa, boşluğun ardından bir yerden gelmiş gibi görünüyor. Aslında uzun boşluktan önceki ve sonraki sayfaların aynı kodekse ait olduğuna dair nesnel bir kanıt olmasa da, Crum ve diğer tüm bilim adamlarının takip ettiği bu sonuç, aynı Kıpti el ve sayfa düzenini paylaştıkları için haklı görünmektedir. Eserin sonunda yer alan bir kolofon, Basil'in kahya (oikonomos) olarak görev yaptığı dönemde keşiş Pirothe'nin (Philotheos) kodeksi Shenoute manastırına bağışladığını bildirmektedir.27 Ne yazık ki, Basil'in vekilharç olduğu tarih la-Neuve olduğundan: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1992), 2:115-24; den Heijer, Mawhub İbn Mansur ve "À propos de la traduction copte de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée: Nouvelle remarques sur les party perdues", Actes du IVe congrès Copte, 2185-93. 25. CPC 0200. 26. HY işareti, Atripe'deki Shenoute manastırının yeniden inşa edilmiş kodeksleri listesinden türetilmiştir. Bkz. Orlandi, "Manastır Kütüphanesi", 211-31. 27. Arnold van Lantschoot, Recueil des colophons des manuscrits chretiens d'Egypte, BiM 1 (Louvain: J.-B. Istas, 1929), no. LXXV. 8 t i o veya l ve d i

### --- SAYFA 28 ---

el yazmasının gerçek üretim tarihi de bilinmiyor. Kodeks, paleografik açıdan yine Crum ve van Lantschoot'u takip ederek dokuzuncu yüzyıla tarihlenebilir. Ayrıca eserin dördüncü ve onikinci bölümlerinin sonundaki yazmada, her biri metinden süslemelerle ayrılan iki aboneliğin varlığına da dikkat çekmek gerekir. Şöyle okuyorlar: "Kutsal Kilise'nin dördüncü [diğer: on ikinci] tarihinin sonu. Tanrı'nın huzurunda, amin."28 İkinci Beyaz Manastır kodeksi, FY, bazıları hasar görmüş toplam otuz iki sayfayı (altmış dört sayfa) temsil eden on parça halinde günümüze ulaşmıştır. İlginçtir ki, kitabın 67. sayfasında iki başlık ve bir dizin yer alıyor. Başlıklarda sunulan bilgiler çelişkili olsa da, hata açıklanabiliyor. İlk başlık sayfanın başında yer alır ve üstünde ve altında süslemelerle vurgulanır. Aslında bu, Tarih'in bir sonraki bölümünün içeriğini listeleyen "Kilise'nin onbirinci tarihinin içindekiler" dizini başlığıdır. Dizin başlığını, yine süsleme satırları arasında yer alan ve "Bölüm 10" (kefalaion i≠) yazan ikinci bir başlık takip etmektedir. Her iki başlıktaki sayılar uyuşmamasına ve bölüm terimi kafa karıştırıcı olmasına rağmen, karşılık gelen Mercurian alıntısındaki yazıt (aşağıya bakınız) on bir sayısını doğrulamaktadır. Daha da önemlisi, bilim adamları artık Kilise'nin Kıpti Tarihinin bölümlere ayrıldığını ve her birinin ayrı ayrı "tarih" ve hep birlikte "tarihler" olarak tanımlandığını kabul ediyorlar. Muhtemelen orijinal olmasa da, bölüm(ler) teriminin kullanımı da metnin tarihinin bir noktasında meydana gelmiş olabilir. FY el yazmasında tarih ve bölümdeki birbiriyle örtüşen iki alt bölümün birlikte görünmesi uzaktan da olsa mümkün. Tarih'ten tek bir sayfa (Viyana, Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K9620) üçüncü bir kodeksten günümüze ulaşmıştır, ancak hayatta kalan tek sayfa olduğu için kodeks hakkında çok az şey söylenebilir. Metnin kendisinin yeniden inşasına dönersek, öncelikle bu tür bir yeniden yapılandırmanın hayatta kalan kanıtların doğası gereği sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıdaki kodekslerde Kıpti metnin günümüze ulaşan parçalarının ötesinde, yeniden yapılanma, Eusebius'un Kilise Tarihi'nin Yunanca metni, şehit Mercurius'un Kıpti dosyası, Patriklerin Tarihi'nin Arapça metni ve Kıpti Kilisesi'nin indeksi temel alınarak yapılan paralelliklere ve varsayımsal eklemelere dayanmaktadır. tarihçe 9 28. Bkz. aynı eser. Yorumlar için.

### --- SAYFA 29 ---

yukarıda açıklanmıştır. İçeriği Kıpti tarihinin içeriğiyle paralellikleri koruyan diğer çeşitli metinler, Timoteos Tarihi'nin kompozisyonuna ilave dolaylı ışık tutabilir. Ancak kanıtları daha az doğrudan olduğundan, çeşitli parçaların ardındaki kaynaklar tartışılırken bunlar daha sonra ele alınacaktır. Sonuçta, Kıpti Tarihinin genel yapısına ilişkin nispeten iyi teoriler formüle etmek mümkün olsa da, kanıtların doğası birçok noktada anlatının ayrıntılı bir şekilde yeniden inşa edilmesini engellemektedir. Tarihin içeriğine ilişkin pek çok soru yanıtsız kalmaya mahkumdur. Tarihin metni iki ana bölüme ayrılmış gibi görünüyor. Neredeyse tamamı Eusebius'un Kilise Tarihi'nin ilk sekiz (ya da yedi?) kitabından alınan ilk bölüm, Diocletianus'a yapılan büyük zulmü kapsayacak şekilde genişletildi. İkinci bölüm büyük olasılıkla Diocletian zulmü ve Peter'in piskoposluğuyla başladı ve Timothy Aelurus'un patrikliğiyle sona erdi. Codex HY ya beş yüz sayfadan fazla gerektiren her iki bölümü de içeriyordu ya da aynı yazar tarafından üretilen iki ciltlik bir setin bir cildini temsil ediyordu. Öte yandan Codex FY, ikinci ciltte sayfalandırmanın yeniden başladığı iki ciltlik bir setin yalnızca ikinci bölümünü içeriyordu veya ikinci cildi idi. İki ana koddan (HY ve FY) paralel parçaların günümüze ulaşması durumunda metinlerin oldukça tutarlı olduğunu belirtmek önemlidir. Katiplerin kendilerini sıklıkla redaktör olarak gördükleri, acil ihtiyaçları karşılamak için kelimeleri veya ifadeleri değiştiren Kıpti el yazması geleneğinde bu düzeyde bir anlaşma alışılmadık bir durumdur. Aynı şey diğer iki el yazması (Viyana fragmanı ve Alıntı) için de söylenebilir. Uygulama, Tarih metninin, İncil ve Shenoute'un eserleri gibi güvenilir kabul edildiğini ileri sürüyor. Bu gibi durumlarda Kıpti yazıcılar, Batılı meslektaşlarının her zaman fiili uygulamasını olmasa da niyetlerini karakterize eden aynı sadakat ve doğruluğa bağlı kaldılar. Eserin ismine dönersek, hak ettiği titiz incelemeyi almadığını söylemek yanlış olmaz.29 Yukarıda da belirtildiği gibi, FY kodeksinde Tarih'te yer alan kitaplardan birinin indeksinde bir başlık yer alıyor. Şüphesiz diğer indekslerin her biri için Histo-29'un diğer kitaplarıyla benzer başlıklar mevcuttu. Ancak bkz. Orlandi, "Nuovi frammenti" ve Brakmann, "Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte?" 10 t o veya l ve d i

### --- SAYFA 30 ---

Eusebius'un Kilise Tarihi'ndeki kitaplara iliştilen indekslerin modelini takip ederek. FY kodeksinde korunan başlıkta nai Hw netvoop Hn tmeHmetoue nHistoria nt(e)k(klhsia) yazıyor ve bu da şu anlama geliyor: "Bu, Kutsal Kilisenin on birinci Tarihinin içeriğidir." Benzer bir ifade HY kodeksindeki bir kolofonda da geçmektedir. Üzerinde tmeHmn;t;snoouse n;HiÜstoriÜa yazıyor; e;touaab asjwk e;bol veya "Kutsal Kilisenin On İkinci Tarihinin Sonu." Bir el yazmasında (New York, P. Morgan Kütüphanesi M588, s. 16) bulunan Encomium in Mercurium'daki alıntının yazıtında da (yukarı bakınız) sesumane nan mpai Hn tmeHmhte mn tmeHmetoue nHistoria nteklhsia yazıyor ve bu da "Onuncu ve onbirinci Kilise Tarihinde anlatılıyor" anlamına geliyor ve ikinci bir el yazmasında (London, British Library Or. 6801, s. 28), tevphre nesshH Hn; tmeHyite n;Historia n;teklhsia veya "Mucize Kilise Tarihinin dokuzuncu kitabında yazılmıştır." Kanıtlardan, eserin (kitap dediğimiz) her bir bölümünün Kilise Tarihi olarak adlandırıldığı ve buna Birinci, İkinci (vb.) Kilise Tarihi olarak sayısal olarak tanımlandığı açıktır. Dolayısıyla eserin genel başlığı Kilisenin (On İki) Tarihi olmalıdır. Kilise Tarihleri'nin (bundan böyle HsC) ilk kısmı ile Eusebius'un Kilise Tarihi metni arasındaki kesin ilişki henüz açıklığa kavuşturulmamıştır.30 Bu bağlamdaki en büyük sorunlardan biri, iki metin arasındaki şaşırtıcı derecede anlamsal farklılıktır. Bu konu kapsamlı bir şekilde tartışılmış ve çeşitli açıklamalar önerilmiştir. İkinci bir zorluk, Eusebius'un metninin HsC'de görüldüğü şekliyle içerik ve yapısında meydana gelen değişiklikleri içermektedir. Bu sorun çok az ilgi gördü. Semantik farklılıklarla ilgili olarak Crum, çoğu durumda Kıpti metninin anlamının Yunanca metninkinden tamamen farklı olduğunu gözlemlemişti. Bunun en bariz açıklaması Kıpti tercüman(lar)ın Yunancayı yanlış anlamaları olsa da çözüm tamamen tatmin edici değil. Çok sayıda olan patristik metinlerin Kıpti çevirileri genellikle oldukça iyidir.31 Çeviri hataları ara sıra meydana gelse de, bir metnin büyük bölümlerinin tamamen yanlış anlaşılması alışılmadık bir durumdur. Kıpti s ik s i as tik tarih 11 30. Krş. den Heijer, Mevhub İbn Mansur. 31. Pek çok olası örnek arasında, zor metnin Nazianzus'lu Gregory'nin In Ecclesiastem (CPC 0197) çevirisine dikkat edin. Bkz. Tito Orlandi, "Gregorio di Nissa nella letteratura copta," VetChr 18 (1981): 333-39.

### --- SAYFA 31 ---

Aslında Crum, Kıpti metninin sadece Yunancanın bir çevirisi değil, onun yeniden işlenmesi olduğuna zaten işaret etmişti. Ancak yeniden çalışma, metni belirli bir ideolojik hedefe uydurmak için kasıtlı olarak yapılmış olsaydı bekleneneği gibi, gözlemlenebilir herhangi bir amaca uymuyor. Kıpti çevirmen(ler) Yunanca metinde bulunan gerçekleri değiştirip çoğunlukla yanlış hale getirirken, değişiklikler fark edilebilir bir kalıp izlemiyor. Metinlerin dikkatli bir analizi aslında sorunun tek tek kelimelerin çevrilmesinde değil, Kıpti cümlelerinin oluşumundaki düzenlemelerinin değiştirilmesinde yattığını gösteriyor. Sonuç olarak, Kıpti cümleleri Kıpti cümleleri kadar doğru olsa da, sadece Yunancanın anlamını aktarmada başarısız olmakla kalmıyor, aynı zamanda tatmin edici bir genel anlam aktarmada da sıklıkla başarısız oluyorlar. Bunun tek olası açıklaması<sup>32</sup>, antik çağda yaygın olmasa da bazı durumlarda kanıtlanmış olan özel bir çeviri yönteminin kullanılmasıdır.<sup>33</sup> Çeviri çabası iki aşamadan oluşuyordu. İlk olarak, Yunanca metin dikey olarak, her satıra bir kelime gelecek şekilde yazıldı ve karşılık gelen Kıpti terimleri sağ tarafa eklendi. İkinci aşamada, Kıpti sözcükler yeniden düzenlendi ve uygun Kıpti cümleleri oluşturacak şekilde gerektiği yerde çekimlendi veya çekimlendi. HsC durumunda iki aşama arasında bir şeylerin ters gittiğinden şüpheleniliyor. Elimizdeki Kıpti metni üreten kişi ya da kişilere doğru Kıpti sözcükler sağlanmış olmasına rağmen, bunları Yunanca metnin anlamını etkili bir şekilde yakalayacak şekilde düzenleyememişler. HsC'nin ilk bölümünün ne kadarının bu hatadan etkilendiğini bilmek imkansızdır, çünkü Crum'un gözlemlediği gibi, HsC, Eusebius'un Kilise Tarihi'nin yalnızca ilk yedi (veya sekiz) kitabını, yani Eusebius'un Decius ile Diocletianus arasındaki dönemi ve ardından Konstantin'e kadar olan büyük zulmü kapsayan materyalleri eklemesinden önce muhtemelen ilk baskısında var olan Kilise Tarihi'ni kullanır. Crum ayrıca, Kıpti versiyonu ile bugünkü haliyle Eusebian metni arasında, yukarıda tartışılan olayların neden olduğu farklılıklar dışında da önemli farklılıkların ortaya çıktığını kaydetti. Yedinci kitapta, örneğin 32. Tito Orlandi, "La traduzione copta di Eusebio di Cesarea, HE," AttiLin, 9. ser., 5 (1994): 399-456. 33. Bkz. Johannes Kramer'deki üç dilli metin, Glossaria bilingua in papyris et membranis reperta (Bonn: R. Habelt, 1983), 97-108 (no. 15); ve Walter Berschin'deki ortaçağ örneği, Medioevo grecolatino: Da Gerolamo Niccoló Cusano (Napoli: Liguori, 1989), 151-52. 12 t i to or l a n d i

### --- SAYFA 32 ---

Yeterince HsC, Eusebius'un Kilise Tarihi VII'sine karşılık gelen metinden sonra Mani'nin yaşamına ilişkin uzun bir açıklama ekler 31,2. 7. kitabın sonu da değiştirildi. Kilise Tarihi VII 30,22'ye karşılık gelen metin, HsC'de VII 32,3'ten hemen sonra görünür ve onu VII 32,5ff takip eder. Bunlar ve diğer küçük farklılıklar, Kilise Tarihi'nin bizzat Eusebius tarafından yapılan bir ön redaksiyonunu temsil ediyor olabilir veya daha sonraki İskenderiyeli redaktörlerin çalışmalarına bağlı olabilir. Her halükarda, İskenderiye patrikliğinin üçüncü yüzyılın sonuna kadar olan dönem için tercih edilen tarihçi olarak Eusebius'u seçmesinin nedeni açık olmaktan uzaktır. İznik'ten sonra Eusebius, Athanasius'unkine karşıt bir pozisyon aldı. Onun tarihinin aslında Arius tartışmasının başlamasından önce, yani dördüncü yüzyılın ilk yıllarında, hatta üçüncü yüzyılın sonunda, muhtemelen yazarın adı olmadan İskenderiye'nin tarihi arşivlerine dahil edildiğini varsaymak cazip gelebilir. Beyaz Manastır kodeksindeki HY Dördüncü Tarih aboneliğinde Eusebius'un adının belirtilmemesi dikkat çekicidir. Benim düşünceme göre Timothy Barnes, tarihin ilk baskısının aslında üçüncü yüzyılın sonunda yayınlandığını makul bir şekilde kanıtlamıştır.<sup>34</sup> Bu, HsC'nin neden anlayabildiğimiz kadarıyla Eusebius'un yalnızca ilk yedi (veya sekiz) kitabını kullandığını açıklayabilir. Aslında bu noktada Eusebius'un doktrinsel konumu ile İskenderiye'ninki arasında iyi bir uyum vardı. Tarihte, Roma ve İskenderiye en önemli iki piskoposluk makamı olarak ele alınmıştır; bu durum metnin diğer her yerde sahip olduğu otoriter konumu İskenderiye'de de hemen hemen aynı şekilde kazanmasına yol açmıştır. HsC'nin incelenmesindeki bir diğer önemli konu, Patrikler Tarihi ile onun arasındaki ilişkidir. Meselenin iki yönü var. Birincisi filolojiktir, yani Kıpti ve Arapça metinlerin paralel olduğu yerlerdeki uyumun derecesidir.<sup>35</sup> Bu tür noktalarda Arapça metin büyük ölçüde Kıpti metni sadakatle takip eder. Yukarıda gördüğümüz gibi, Kıpti metnin anlamının belirsiz olduğu yerlerde, Arapça çevirmenin açıkça sıkıntı içinde olduğu gerçeğinden de bellidir.<sup>36</sup> Özel isimlerde de bazı ilginç farklılıklar ortaya çıkıyor, özellikle de orijinal Kıpti metninin olduğu yerlerde. Eusebius'un Kilise Tarihi," GRBS 21 (1980): 191-201. 35. HPA'nın HsC'nin Kıpti versiyonunu tercüme ettiği kısımlar. 36. Bkz. den Heijer, Mavhub İbn Mansur, 166-71.

## --- SAYFA 33 ---

Yunanca biçimi (Latince'den) kolaylıkla kafa karışıklığına maruz kalabiliyordu. Örneğin Constans, Constantius ve Constantinus'un isimleri yanlışlıkla bir katip tarafından veya çeviride aynı pasajda geçtiğinde karıştırılmış olabilir; bu, Arapça ve özellikle Hristiyan-Arap ortaçağ grafik sistemlerindeki tutarsızlıkların kolaylaştırdığı bir hatadır. Ne yazık ki, benim baskıma yapılan yorumda, gelişmemiş olan sınırlı Arapçam, B. Evetts'in tek bir kötü taslağı temel alan HPA çevirisine güvenmek zorunda kaldığım anlamına geliyordu. Sorun Gribomont<sup>37</sup> ve kısmen den Heijer<sup>38</sup> tarafından incelenmiş olsa da, daha fazlasının yapılması gerekmektedir. Kıpti ve Arap metin geleneğine dair tam bir bilgi, Arapçanın elimizdekilerden farklı bir Kıpti metninin kullanımını gösterebileceği pasajların değerlendirilmesini mümkün kılacaktır. İkinci faktör, HPA'nın içeriği ve bunun, HsC'nin Kıpti parçasından önceki ve sonraki boşlukları doldurmak için kullanılmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, HPA'nın HsC'ye bağlı kısımlarını, ilk redaktör olan Ashmunein'li Severus veya Mawhub tarafından kullanılan diğer kaynaklara bağlı olan kısımlardan mümkün olduğunca ayırmak önemlidir. Burada, ilk yazarın (Severus veya Mawhub) kimliği sorusuyla bağlantılı olarak HPA üzerinde yürütülen redaksiyon çabalarının karmaşıklığını ortaya koyan den Heijer'in temel çalışmasını akılda tutmak önemlidir. El yazmaları arasındaki farklar artık yalnızca tek bir orijinal metnin varyasyonları olarak anlaşılamaz; daha çok, az çok bağımsız versiyonlar olarak görülmelidir. HPA'nın Kıpti ve Yunan kaynaklarına ilişkin olarak şu anda ben, David Johnson ve Johannes den Heijer arasında hatırı sayılır bir fikir birliği var. Önsözler ve Sacerdotium Christi burada bizi ilgilendirmiyor. Markos'un hayatıyla ilgili 1. bölümün kaynakları bilinmiyor, ancak bu tür Kıpti veya Yunanca metinler yeterince yaygındı. Bölüm 2, Markos'un şehitliği, Passio'nun Metaphrastic versiyonundan türetilmiştir. 3. Bölüm Annianus, Avilius, Cerdo, Primus, Iustus, Eumenes, Mark, Celadios, Agrippinus ve Julian hakkında yazarın basit bir Kronoloji temelinde lokus komünleriyle uydurmuş olabileceği çok kısa bildirimleri içermektedir. Demetrius hakkındaki 4. Bölüm, bir Kıpti vaazının ilk kısmı olan 37. Gribomont, L'historiographie du trone d'Alexandrie'deki Encomium'dan alınmıştır. 38. Den Heijer, Mevhub İbn Mansur. Bugüne kadarki en kapsamlı analizdir. 14 t i t o r l a n d i

## --- SAYFA 34 ---

Demetrius et Petrus.<sup>39</sup> Vaazın iki bölümünün başlangıçta bağımsız olduğunu belirtmek ilginçtir. HPA'nın yazarının, ilk bölümü Demetrius hakkındaki bölümü için, ikinci bölümünü ise metninin daha sonraki bir noktasında kullanarak, muhtemelen bu biçimde bunlara erişimi vardı. 4. bölümün ikinci kısmı ile 6. bölümün ilk kısmı (Heraklas, Dionysius ve Maximus), elbette birçok değişiklikte birlikte kabaca Eusebius'un Kilise Tarihi'nin 6. ve 7. kitaplarının ilgili bölümlerine karşılık gelir. Değişikliklerin bir kısmı HsC'nin korunmuş parçalarında da bulunuyor, bu da HsC'nin burada da kaynak olarak kullanıldığını gösteriyor (yani den Heijer). Öte yandan Arap yazarın okuduğu diğer Kıpti veya Yunanca metinleri takip ederek kendi bazı değişikliklerini yapmış olması da mümkündür. Theonas'ın hayatını içeren 6. bölümün son kısmı, onun adaylığıyla ilgili her yerden gelebilecek kısa bir açıklamayla başlıyor. Bununla birlikte, anlatımın çoğu, Petrus'daki Kıpti Encomium'unda yapılan birkaç değişikliğe karşılık gelmektedir. Alexandriae<sup>40</sup> ve Theonas'ın hayatından ziyade Peter'in piskoposluk öncesi kariyeriyle ilgilenir. HsC'nin Eusebius'tan tercüme edilen kısmı bu noktada sona eriyor ve ne yazık ki elimizde Petrus'un hayatından sadece bir parça bulunan orijinal kısım başlıyor. HPA, piskoposun kutsanmasına ilişkin her zamanki kısa açıklamalarından birinin ardından, elimizdeki Yunanca, Latince ve Kıpti (Bohairic ve Sahidic) dillerindeki Passio Petri metnini de dahil eder.<sup>41</sup> Bunu, yukarıda bahsedilen Demetrius et Petrus'daki Encomium'un ikinci kısmına karşılık gelen hagiografik bir efsane takip eder. Bunu, Passio Petri'nin yalnızca Sahidic versiyonda korunan bir kısmına karşılık gelen bir metin takip etmektedir. Bu pasajın, Athanasius tarafından "yayınlandığı" şekliyle bu makalenin başında bahsedilen İskenderiye patrikhanesinin anılarına karşılık geldiğine inandığımız "Fonte A"<sup>42</sup> adlı bir kaynaktan doğrudan gelmiş olması mümkündür.<sup>43</sup> Bu metin aynı zamanda Kıpti kilise tarihi 15 39'un bir kısmının kaynağı olarak da hizmet vermiştir. TBM 0155; E.A.T.W. Budge, ed., Coptic Martyrdoms vb. in the Dialect of Upper Egypt, Düzenlendi, İngilizce Çevirilerle (Londra: British Museum, 1914), 137-56. 40. TBM 0015; Henri Hyvernat, ed., Les Actes des Martyrs de l'Egypte lastikleri des manuscrits coptes de la Bibliotheque Vaticane et du Musee Borgia (Paris, Leroux, 1886-87); Tito Orlandi, "La versione copta (saidica) dell'Encomio di Pietro Alessandrino", RivSO 45 (1970): 151-75. 41. Bkz. yukarıdaki not 36. 42. Bkz. Orlandi, Studi Copti; den Heijer, Mawhub İbn Mansur, 130-32n9 tarafından kabul edilmiştir. 43. Bu noktanın tam olarak tartışılması bu makalenin kapsamı dışındadır.



### --- SAYFA 35 ---

Guarimpotus'un Latince versiyonunda bulunan Passio Petri'nin bir örneği.<sup>44</sup> Her halükarda, Achilles (bölüm 6'nın sonu), İskender (bölüm 7) ve Athanasius'un (bölüm 8) hayatları hem HsC'ye hem de zaman zaman başka türlü bilinmeyen Athanasius'un Hayatı gibi özel belgelerle ve Athanasius'un HsC'dekinden farklı eserlerinin bir kataloğuyla zenginleştirilen "Fonte A"ya bağlıdır. 9. ve 10. bölümler Peter II ve Timothy'den kısa bir söz içerir. Theophilus ile ilgili 11. Bölüm, ilk kısım olarak HsC'ye dayanmaktadır, ancak HsC'nin Anadolu Philip'le ilgili tuhaf olayı bildirdiği yerde, HPA bunu atlamaktadır. İki bağımsız hagiografik kaynağın kısaltılmış versiyonlarını kullanır: Cyril'e atfedilen bir vaaz biçiminde Kıpti dilinde varlığını sürdüren Relatio Theophili<sup>45</sup> ve yine Kıpti dilinde varlığını sürdüren Historia Horsiesi<sup>46</sup>. HPA'nın redaktörü tarafından bilinen HsC versiyonunun Anadolu Philip'in bölümünü içermemesi mümkündür. 11. bölümün sonuna HPA, başka türlü bilinmeyen Cyril'in Hayatı'ndan bazı bölümler ekler. Cyril ile ilgili Bölüm 12 neredeyse tamamen HsC'ye bağlıdır. HsC, Dioscorus ve Timothy Aelurus döneminde devam ederken, HPA bu noktada onu takip etmiyor ve bu iki önemli piskopos hakkında sadece kısa açıklamalar yapıyor. Arapça metnin HsC'den tercüme edildiği düşünülen ve dolayısıyla korunmadığı yerlerde bile Kıpti metnini temsil eden kısımlarının oldukça iyi tanımlandığı görülebilir. Tablo 1-1, HsC'ye ilişkin metinsel kanıtların mevcut durumunu ve bunun HPA ve Eusebius'un Kilise Tarihi ile olan ilişkisini sunmaktadır. Başlıktan (yukarı bakınız) ve Beyaz Manastır kodeksi HY'deki son abonelikten de anlaşılacağı gibi, metin, Timoteosçu son redaksiyonunda, Kilise'nin on iki "tarihi"nden oluşan bir birim olarak tasarlandı. Buradaki tarih terimi, beşinci ve altıncı yüzyıllarda çok popüler olan diğer edebi terim olan "plerofori"ye benzer olarak değerlendirilebilir. Modern bilim adamı, Eusebius'u temel alarak, bireysel alt bölümler için "kitap" terimini tercih edebilirken, orijinal terminolojiyi korumak daha iyi ve daha doğrudur. Ayrıca genel konunun Kilise olmadığını belirtmek önemlidir <sup>44</sup>. BHL 6692-93. <sup>45</sup>. TBM 0397; bkz. René-Georges Coquin, "Discours attribué au Patriarche Cyrille, sur la dédicace de l'église de S. Raphaël, rapportant les propos de son oncle Théophile", BSAC 33 (1994): 25-56. <sup>46</sup>. Walter Ewing Crum, ed., Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Philipps-Bibliothek, Cheltenham: Koptische theologische Schriften Strassburg, SWGS 18 (Strassburg: K. J. Trübner, 1915); bkz. Tito Orlando, "Due fogli papiracei da Medinet Madi (Fayum): L'istoria Horsiesi," EVO 13 (1990): 109-26. 16 t i t o o r l a n d i

### --- SAYFA 36 ---

Tablo 1-1. Kilise Tarihleri için Metinsel Kanıtlar Frg. Piskoposlar Bölümleri monb.hy monb.fy bl.6801 HPA Eusebius 1 Sapkınlıklar: s.n. = pn129.14.092 4.7.1-9 Menander, Basilides 2 Yazarlar: s.n. = pn129.14.144 4.29.4- 30.3 Tatian, Bardesanes 3 Piskoposluk verasetleri 319-322 = pn129.14.096-7 7.31.1-[30.22-3]- İmparatorluk verasetleri 32.9 Anatolius 4 Peter Arius ve Melitius 33-34 = wk.09605 5 İskender'in Arius İçin Mücadelesi 409 Athanasius Arius'un Ölümü s.n. = vb160.01 410 Athanasius Sürgünleri 53-60 = vb160.02-05 27-34 411 Jeruslu Cyril. 67-70 = vb160.06-07 35-38 412-415 Julian 71-74 = vb160.08-09 39-40 415-419 Jovian 75-76 = vb160.10 420-421 6 Theophilus Serapeum ve Canopus 83-86 = vb160.11-12 425-426 Anadolu Philip 87-90 = vb160.13-14 7 id. Arsenius 111-112 = pn129.13.46 [113-114] = pn129.13.81 115-116 = wk09407 8 id. Arcadius, 121-122 = wk09408 Honorius, sn. = wk09620 Alarichus 9 id. John Chrysost. 127-128 = pn129.13.57 129-130 = pn131.5.016 10 kimlik. İD. sn. = bl3581b.43 11 kimlik. İD. sn. = bl3581b.42 12 Cyril Contra Iulianum 163-170 = vb160.15-18 430 Nestorius 431-432 Efes 433-435 sn. = cc9242 sn. = su.024 436 sn. = nm664b.13+ 437-440 cu.1699r.4 13 id. Nestorius ve Shenute s.n. = cu1699r.1 Dioscorus Kalsedon s.n. = cu1699r.2 207-208 = pn129.14.72 Juvenal sn. = cu1699r.3 [209-210] = ob.d421 Timotheus Proterius s.n. = nm664b.14 sn. = pn129.14.098 211-212 = pn129.14.73

### --- SAYFA 37 ---

İskenderiye veya Mısır (o zamanlar aynı kabul ediliyordu) ama bir bütün olarak Kilise. Bu, aslında Eusebius'un Mısır Kilisesi'nin iç gerçekleri hakkında çok az şey söylediği ilk bölümde Eusebius'un kullanılmasıyla ve ayrıca çalışmanın Eusebius'a dayanmayan ikinci bölümünde uluslararası duruma sık sık yapılan göndermelerle kanıtlanmıştır. HsC'deki "tarihlerin" sürekli numaralandırılması, onun tek bir eser olarak görüldüğünü gösterirken, iki parçaya bölünmesi bazı ilginç soruları gündeme getiriyor. Kanıt yetersizliği nedeniyle şu anda yanıtlanamasa da, HsC'nin ikinci kısmı için kaynak listesine geçmeden önce bunları not etmek önemlidir. HsC'nin iki kısmı arasındaki en açık fark, kavramlarının doğasında yatmaktadır. Birincisi, halihazırda var olan bir metnin, Eusebius'un Kilise Tarihi'nin gözden geçirilmiş bir versiyonudur. İkincisi ise pek çok özel kaynaktan faydalanan, orijinal olarak tasarlanmış bir çalışmadır. İnsana, Eusebius'un Kilise Tarihi'ne aynı şekilde iki kitap "ekleyen" Aquileia'lı Rufinus'un daha önceki benzer çalışması hatırlatılıyor. Kıpti HsC'nin ikinci kısmının da benzer şekilde Eusebius'un mevcut "Mısır" baskısının bağımsız bir devamı olarak tasarlanmış olması mümkün müdür? Bu bağlamda, iki bölümün Kıpti çevirisinin hem kalite hem de yukarıda belirtildiği gibi yöntem açısından oldukça farklı olduğunu belirtmekte fayda var. İkinci bölümün Yunanca bir nüshasına sahip olmadığımız ve bu nedenle çevirinin doğruluğunu yargılayamadığımız doğru olsa da, Kıpti dili, ilk bölümün birçok yerindeki Kıpti dilinden farklı olarak oldukça tutarlı ve mükemmel bir şekilde anlaşılır. Durum pek açık değildir ve ikinci bölümün Kıpti versiyonundaki bazı özellikler sorunlu olmaya devam etmektedir. Redaktör(ler)in HsC'nin iki bölümü arasındaki geçişi nasıl başardığını tam olarak bilemiyoruz, çünkü Eusebius, Ecclesiastical History VII.32'den (Dionysius'un piskoposluğunda) ve ikinci bölümle başladığı varsayılan Beyaz Manastır kodeksi FY'nin (Petrus'un piskoposluğu) 33. sayfasından önceki materyalden hiçbir parça mevcut değil. Bazı hesaplamalara göre ikinci bölüm Tarih 9 ile başlıyordu ve bu da ilk bölümün sonunda Eusebius'tan sekizinci bölüme yer bırakıyordu. Ancak bu, redaktör(ler)in Eusebius'un Kilise Tarihi kitabının hangi baskısını kullandığı sorusunu karmaşık hale getirecektir (yukarıya bakın). Aslında bu bölümde redaktör(ler) tarafından kullanılan Eusebius versiyonundaki kitapların, Kilise Tarihinin hayatta kalan Yunanca elyazmalarındakilerle sayı ve kapsam bakımından örtüştüğünden bile emin olamayız. 18 t i to r l a n d i

### --- SAYFA 38 ---

Kaynaklar Tüm bu konuları akılda tutarak, artık mümkün olduğunca HsC'nin ikinci bölümünde kullanılan kaynakları gösterebiliriz.<sup>47</sup> Kanıtın doğası göz önüne alındığında, kaynakların kendilerini tanımlamak imkansız olsa da, diğer çeşitli tarihsel metinlerde bulunan paralelliklerden bunların doğası hakkında çıkarımda bulunulabilir. Burada izlenecek yöntem bu olacaktır. Parçalar 1-3 Bu parçalar, birincil kaynağı Eusebius'un Kilise Tarihi olan ve sınırlı ek materyalle zenginleştirilen HsC'nin ilk bölümüne aittir. 4. Parça İkinci bölümün ilk parçası, başpiskopos Peter, Melitius ve Arius arasındaki ilişkileri sunuyor. Sozomen (HE I.15) ve Passio Petri'nin raporunda ilginç paralellikler mevcuttur. Her üç metnin arkasında da muhtemelen ortak bir kaynak (aşağıya bakın) yatmaktadır. 5. Parça Bir sonraki parça Arius'un Konstantinopolis'teki ölümüyle başlıyor. Bazı Athanasius Mektupları'nda, Rufinus tarafından yazılan Eusebius'un Tarihi'nin devamı olan ve hagiografik Vita Metrophanis et Alexandri'de bu anlatıya paralellikler mevcuttur. Sokrates, Sozomen ve Theodoret aynı olayların farklı versiyonlarını sunarlar. Burada da ortak bir kaynak, muhtemelen 4. parçanın arkasında yatan aynı kaynak düşünülebilir. Kaynak, ilginç özellikleri, yani doğrudan bir Athanasian etkisini ve yine Athanasius'un etkisi altındaki siyasi broşürler olan Passio Petri ve Vita Metrophanis'e ilham verenler gibi hagiografik geleneklere yönelik bir eğilimi ortaya koymaktadır. Başka bir yerde bunların İskenderiye piskoposluğunun bir tür resmi Athanasian kroniğine dayandıklarını ileri sürmüştüm<sup>48</sup> ve burada bu kroniği HsC'nin bu bölümündeki kaynakla özdeşleştirmeyi öneriyorum. Aynı kaynak, Kıpti'nin as tik tarihçesi hakkında da bilgi veriyor 19 47. Sonraki bölüm için bkz. Orlandi, Storia della Chiesa ve Studi Copti, 53-86, bibliyografik referanslarla birlikte. 48. Orlandi, Ricerche su una ecclesiastica hikayesi. Bu tarihin bir kısmı yakın zamanda Etiyopyaca bir elyazmasında keşfedildi ve üzerinde çalışmalar devam ediyor.



## --- SAYFA 39 ---

Athanasius'un sürgünlerini kaydeden aşağıdaki bölümün arkasında ustalıkla yatıyor. Aynı şekilde, önde gelen dini tarihçilere karşı olan bazı menkıbe metinleri<sup>49</sup> ile de uyumludur. Bundan sonra olanlar daha tuhaf. Cazibesi kronolojik olmaktan çok hagiografik olmaya devam ediyor, ancak olaylar İskenderiye piskoposluğunun çıkarlarıyla örtüşmüyor. Bunlar arasında Kudüs üzerinde gökyüzünde ışıklı haçın ortaya çıkışı, Mürted'in amcası Julian hakkında bir efsane, Caesarea'lı Basil ile Mürted Julian arasındaki ilişki, Julian ve Kudüs tapınağı ve Julian'ın Aziz Mercurius'un hayaleti tarafından öldürülmesi yer alıyor. Aziz Mercurius'un<sup>50</sup> ve daha az ölçüde de Theodoret'nin hagiografik döngüsüyle örtüşmesi, muhtemelen İskenderiye'de iki kilisenin Kadıköy Konsili'nin kararlarına karşı birlikte mücadele ettiği sırada popüler hale gelen bir Antakya kaynağına işaret etmektedir. Athanasius ile imparator Jovian arasındaki ilişkiyi ele alan küçük bölüm, Collatio Ioviani et Luci ariani'de paralellikler bulduğundan, yine İskenderiye kroniğinden alınmış gibi görünüyor. Öte yandan, Athanasius'un eserlerinin kataloğu ve Theophilus'un daha sonra ortaya çıkacak kataloğu, redaktörün edebi ilgi alanlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, HsC'nin ikinci bölümünü, kaynağının karakterine uygun olarak, Eusebius'un Kilise Tarihi'nin böyle bir edebi ilgiyi içeren ilk bölümüyle aynı hizaya getirir. 6. Parça Theophilus'un Sarapis ve Canopus tapınaklarına karşı eylemlerini anlatan bu parçanın kaynağı da İskenderiye kroniği olmalı. Hikayeler birçok Kıpti hagiografik metinde paralellik göstermektedir.<sup>51</sup> "Theophilus'un döngüsünden"<sup>52</sup> türeyen bu metinler nispeten geç dönemlere (yaklaşık yedinci yüzyıl) ait olsa da, kesinlikle daha önceki geleneklere dayanmaktaydılar. 6. parçanın "Anadolu Piskoposu" Philip hakkındaki bölümünün başka hiçbir Yunanca veya Kıpti metinde paralelliği yoktur. Aslında bir dizi ilgi çekici özellik onu diğerlerinden ayırıyor. 49. Vita e Encomio di Atanasio; bkz. Orlandi, Testi Copti. 50. Bkz. yukarıdaki not 7. 51. Tito Orlandi, "Uno scritto di Teofilo alessandrino sulla distruzione del Serapeum?" Par 121 (1968): 295-304; Tito Orlandi, "Un frammento copto di Teofilo di Alessandria," RivSO 44 (1969): 23-26. 52. Tito Orlandi, "Cycles", The Coptic Encyclopedia, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 3:666-68. 20 t o veya l ve d i

## --- SAYFA 40 ---

Birincisi, Anadolu'da piskoposluk makamının mevcut olmadığı göz önüne alındığında Philip'in figürü bir uydurma gibi görünmektedir. İkincisi, imparator Valentinianus ve Valens, bu bölümde "ortodoks" olarak tanımlanıyor, ancak onların Arianizmin savunucuları olduklarını biliyoruz. Son olarak, bölüm HPA'da yok. Bütün bunlar, bu bölümün daha sonra yapılan bir ekleme olduğunu, belki de HsC'nin Kıpti versiyonuna daha sonraki bir yorumcu tarafından eklendiğini ve bu kişinin bunu kendisinin tanımadığı bir Arius kaynağından aldığını gösteriyor. 7-8. Parçalar Beyaz Manastır kodeksi FY'nin yaklaşık on yaprağına karşılık gelen uzun bir boşluktan sonra HsC, keşiş Arsenius'un hayatını anlatır. Arsenius, Mısır'da yalnız yaşam sürdüren ünlü bir münzevi olsa da, kariyerinin ayrıntılarının aslında İskenderiye/Mısır Kilisesi'nin tarihiyle çok az ilgisi vardır veya hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade uluslararası Kilise'nin tarihiyle bağlantılıdır; bu da HsC'nin kapsamının daha genel olarak tasarlandığını gösteren bir başka ipucudur. HsC tarafından anlatılan gerçekler (Theodosius'un büyük retor Arsenius'u iki oğluna ders vermesi için çağırması; Honorius'la kavgası; Mısır'da emekli olması ve Arcadius'la yazışmaları), George Hamartolos (Keşiş), John Zonaras (Epitome) ve Theophanes olmak üzere üç Bizans vakayinamesinde ve ayrıca daha geniş menkıbe geleneğinde önemli paralellikler bulur. Hepsisi ortak bir geleneğe dayanıyor gibi görünüyor ve bu, 9-11. Parçalar altında tartışılan John Chrysostom vakasıyla birlikte, HsC redaktörünün Hristiyan tarih yazımının ana akışı içinde çalıştığını gösteriyor. 9-11. Parçalar HsC'nin başlangıçta hayatta kalan elyazmalarında oldukça eksik olan bir sonraki bölümü, muhtemelen Athanasius'un eserlerinde olduğu gibi, Jerome'un De viris illustribus'una benzer bir edebi kaynaktan türetilen Theophilus'un edebi eserlerinin bir kataloğunu içeriyordu. Aynı kaynağın, kendisi de Theophilus'un kurbanı olan John Chrysostom'un eserlerinin bir kataloğuyla devam etmesi ve böylece redaktöre Theophilus'un yaşamının son döneminden bölümleri dahil etme fikri vermesi kesinlikle mümkündür. Redaktörün Theophilus'un hayatına ilişkin anlatımının katalogla başlaması dikkat çekicidir; bu onun normal uygulamasının aksine, kataloğu bir koptik kilisenin as tik tarih anlatımının sonuna yerleştirmesidir.

## --- SAYFA 41 ---

kişinin hayatı. Theophanes ve Zonaras'ta İskenderiye kökenli olmaktan ziyade uluslararası olan ortak bir kaynağa işaret eden iyi paralellikler mevcuttur. 12-13. Parçalar Redaktör, Cyril, Dioscorus ve Timothy Aelurus'a adanan son bölümler için İskenderiye kroniğine geri döndü. El yazmalarındaki bir boşluktan sonra, Cyril'in Julian'lı Adversus Galilaeos'a karşı yazdığı çürütmeye ilişkin HsC raporu, diğer Bizans metinlerinde bulunmayan ayrıntılar ve gözlemler de içeriyor. Daha sonra, görünüşe göre Elçilerin İşleri'nin İskenderiye-Mısır versiyonundan yararlanarak Efes Konsili'ni ele alıyor. Burada ayrıntılara giremesek de, 53 Yunanca ve Kipti kanıtları incelememiz, biri Shenoute ortamından, diğeri ise Pachomian çevresinden gelen, kendi arşimandritleri Shenoute ve Victor'a verilen rolle birbirlerinden ayrılan iki Mısır versiyonunun var olduğunu gösteriyor. Öte yandan HsC, ne Shenoute ne de Victor'dan bahsetmeden, Elçilerin İşleri'nin İskenderiye redaksiyonuna doğrudan bağlı görünüyor. Muhtemelen Kipti tercümesinde Shenoute ve Nestorius hakkında HPA'da bulunmayan bir ekleme bulmamızın nedeni budur. Yukarıda belirtildiği gibi, HPA'nın redaktörü, HsC'nin Dioscorus ve Timothy Aelurus hakkındaki kısımlarını bilmiyor gibi görünüyor. Bu, onun HsC'nin tamamlanmamış bir kopyasını kullandığına veya daha az olasılıkla, HsC'nin Cyril ile biten ve daha sonra Dioscorus ve Timothy'nin hayatlarını da içerecek şekilde genişleten ilk baskısını kullandığına işaret edebilir. Her halükarda, Kipti edebiyat geleneği HsC ile paralellik gösteren bir dizi metin içerir; en önemlisi, kendisi de Plerophory'lerin geleneğini takip eden pek çok metnin bir derlemesi olan Macarium'daki Encomium<sup>54</sup>, böylece bir kez daha olağan ortak kaynak olan İskenderiye kroniğinin kullanımını önerir. Tarihsel Değer Yukarıda özetlenen kanıtlar göz önüne alındığında, HsC'nin tarihsel değerini kısaca tartışmak faydalı olacaktır. Çünkü konu zor ve bir yere kadar 53. Krş. Orlandi'deki analiz, Storia della Chiesa, 113-16. 54. David W. Johnson, ed., İskenderiyeli Dioscorus'a Atfedilen Tkôw Piskoposu Makarius Üzerine Bir Panegirik, CSCO 415-16 (Louvain: Peeters, 1980). 22 t i t o r l ve d i

## --- SAYFA 42 ---

ödüllendirici değil, hiç kimse bu bağlamda metinden yararlanmaya istekli görünmüyor. Sonuç olarak önemli bir eser olan HsC, Kilise tarihinin yeniden inşasında büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Metnin doğasındaki filolojik zorluklar göz önüne alındığında, onun daha genel çalışmalarda neden bir rol oynamadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Bununla birlikte, HsC'nin diğer olağan kaynaklarla birlikte ele alınmasının beklendiği Hristiyan Doğu'nun uzmanlaşmış tarihlerinde bile neredeyse her zaman ihmal edilmesi üzücüdür. HsC'de saklanan hikayeler açısından, kilise tarihinde başka türlü bilinmeyen olayların kanıtlara dayanarak ortaya konması beklenemez. Başka metinlerde veya daha yetkili tarihçilerde bulunmayan gerçekleri veya olayları aktardığında bunların doğru olup olmadığını bilmek neredeyse imkansızdır. Plerophoriae kategorisine ait Kadıköy sonrası döneme ait diğer birçok tarihi Kipti metni gibi, HsC de genel olarak Mısır'ın gerçeklere ilişkin görüşü ve özel olarak İskenderiye patrikhanesinin resmi görüşü için değerli kanıtlar sağlar. HsC'de verilen versiyonların veya yorumların, kelimenin kısıtlayıcı anlamıyla sıradan veya popüler olmadığını belirtmek gerekir. Birkaç örnekte görülebileceği gibi argümanların seçimi açık değildir. Arian krizi durumunda tartışmayı hak eden çeşitli ayrıntılar ortaya çıkıyor. Örneğin Athanasius'un değişimleri ve sürgünleri, klasik dini tarihçilerin anlattıklarından bazı noktalarda farklıdır. Julianus'un saltanatını ele alan bölüm, "Julian şehitleri"nden ilham alan metin grubunu yaratan hagiografi ekolü ile yakınlığı göstermektedir. Aslında bu literatürün kökenini ve kapsamını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Benzer şekilde, Theophilus'un tapınaklara karşı eylemleri ve Pakhomialı keşişlerle olan ilişkisi de kısmen içeriden alınan bilgilerden kaynaklanıyor olabilir. Efes Konsili ile ilgili bölüm, konsilin resmi kararları başta olmak üzere, uluslararası kaynaklardan bildiklerimizle örtüşmektedir. Ancak aynı zamanda bu, Efes'teki kendi arşimandritlerinin Cyril'in yanında oynadıkları rol konusunda kısa süre sonra gerileyen Pachomians ve Shenouteanlara karşı çıkan Mısırlı bir tartışmanın kanıtlarını da gösteriyor. Dioscorus ve Timothy Aelurus'un sonraki dönemleri için HsC'nin önemli bir kaynak olarak kabul edilmesi gerektiği açık görünmektedir. HsC'nin düşük görüşü ve modern tarihçilerin onlara çok az ilgi göstermesi, onun esas olarak Kipti dilinde hayatta kalmasının bir sonucu gibi görünüyor. Kipti t i c c l e s a s t i k tarihçeden biri 23

**--- SAYFA 43 ---**

Bu tavrın Kıpti dilinin bilinmemesinden ya da metnin parçalı yapısının tanınmasından kaynaklanması durumunda belki anlayabiliriz. Öte yandan, eğer Kıpti belgelere duyulan genel güvensizlikten dolayı göz ardı edilmişse, bu yanlış algıyı düzeltmenin ve HsC'yi Kilise tarihinin yeniden inşasına dahil etmenin zamanı gelmiştir. Bunları görmezden gelmeye devam edersek, Hristiyan tarihinin çeşitli yönlerine ilişkin bilgimiz, olabileceğinden daha az zengin kalacaktır. 24 t i t o r l a n d i

**--- SAYFA 44 ---**

Mark Sheridan Kıpti Vaazlarında Retorik Yapı Her ne kadar son elli yılda önemli sayıda Kıpti vaazı<sup>1</sup> yayımlanmış olsa da, C. D. G. Müller'in<sup>2</sup> yayınlarından beri bu edebiyat biçiminin edebi ve retorik analizine çok az ilgi gösterilmiştir.<sup>2</sup> Bu nedenle sorunun Müller'in bıraktığı haliyle özetlenmesiyle başlamak faydalı olabilir. Yunanca vaazın (Predigt) gelişimini 25. yüzyıldan itibaren izledikten sonra 1. Modern İngilizce kullanımında (diğer modern dillerde olduğu gibi) “vaaz” ve “vaaz” terimleri arasında net bir ayırım yapılmaz (bkz. Oxford İngilizce Sözlüğü, s.v.). Bununla birlikte, Hristiyan antikitesinde “vaaz” terimi genellikle belirli bir metin temelli vaaz biçimine atıfta bulunur ve bunların iki türü ayırt edilebilir: tefsirsel vaaz ve tematik vaaz. İlk tipte vaiz, metnin anlamını, ondan alıntı yaparak ve sırasıyla takip ederek açıklamaya çalışır. İkinci tipte, metni çıkış noktası olarak alır ancak açıklamasında mutlaka metnin sırasını takip etmez. Bkz. T. Steiger, “Homilie,” *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, ed. Gert Ueding (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 3:1510–21. Bu makalede “vaaz” terimi, tüm antik vaaz veya kurgusal vaaz biçimleri için genel bir modern kategori olarak kullanılmış ve “vaaz” terimi, metin temelli vaazlar için ayrılmıştır. Bununla birlikte, antik çağda bile, en azından Kıpti dilinde, aşağıda belirtildiği gibi ayırımın her zaman bu kadar net olmadığını kabul etmek gerekir. “Vaaz”ın tarihi için bkz. M. Sachot, “Homilie,” *RAC* 16:148–75. Ayrıca bkz. Alexandre Olivar, *La predicación cristiana antigua*, BH 189 (Barselona: Editoryal Herder, 1991); Hughes Oliphant Old, *Hristiyan Kilisesi İbadetinde Kutsal Yazıların Okunması ve Vaaz Edilmesi*, cilt. 2, *Patristik Çağ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). 2. C. Detlef G. Müller, *Die alte koptische Predigt (Versuch eines Ueberblicks)* (Ph.D. diss., Heidelberg, 1953; Darmstadt, 1954); “Einige Bemerkungen zur 'ars praedicandi' der alten koptischen Kirche,” *Muséon* 67 (1954): 231–70; “Koptische Redekunst und Griechische Rhetorik,” *Muséon* 69 (1956): 53–72. Ayrıca bkz. C. Detlef G. Müller, “Koptische Homiletik,” *Kindlers Literatur Lexikon* (Zürich: Kindler Verlag, 1970), 6:5339–42, daha önceki görüşlerin daha kısa bir özeti.

**--- SAYFA 45 ---**

Beşinci yüzyıla ait Yeni Ahit (İskenderiyeli Cyril, Cyrruslu Theodoret)<sup>3</sup> Müller dört grup Kıpti "vaazını" araştırdı. Birinci grup İncil temaları üzerine vaazlar, ikincisi melekler üzerine vaazlar, üçüncüsü Meryem Ana'ya adanan eserler ve dördüncüsü azizlere adanan eserlerden oluşmaktadır. Tanımlanan veya analiz edilen vaazların toplam sayısı yirmi altı civarındadır. Bu vaazların çoğu, özellikle de birinci kategori, Bohairic lehçesindedir; bu, en azından mevcut biçimleriyle dokuzuncu yüzyıldan daha eski olmadıkları anlamına gelir.<sup>4</sup> Eğer atıf doğru olsaydı ve sözde yazıtlı olmasaydı, analiz edilenlerin en eskisi Athanasius'a atfedilenler olurdu. O zaman, önemli iç ve dış olayların Mısır Kilisesi'nin yaşamını etkilediği neredeyse beş yüz yıllık bir dönemle karşı karşıya olurduk. Genel sonuçlarında Müller, Kıpti vaaz, öğüt ve öykü sanatı için iki "direğin" önemine dikkat çekti (Ermahnungen ve Erzählungen).<sup>5</sup> Mısır'daki geniş kitleler için yorum ve spekülasyon hiçbir zaman kendi başına bir amaç olmadı. Aksine, vaizin temel kaygısı cemaatin ahlaki düzeyini yükseltmekti. Sonuç olarak Kıpti vaizin retorikle hiçbir ilgisi yoktu. Onun söylemi basittir, süs içermez ve Yunan vaazının retorik tarzında bulunabilecek türden kelimelerle her türlü oyundan kaçınır. Bunun tersine, Kıpti vaizin tanıttığı hikayeler Yunan vaazlarında eksiktir. Müller, elimizdeki vaazların düzenlendiğini ve ayinle ilgili kullanım için, manastırlardaki ayin ayinleri sırasında okunmak üzere ciltler halinde bir araya getirildiğini ve bir zamanlar var olan Kıpti edebiyatının yalnızca küçük bir kısmına sahip olduğumuzu gözlemliyor. Ayrıca, bu yazılardan bazılarının, gerçekten vaaz edilseydi iki saate kadar sürecektir çok uzun olduğuna da dikkat çekiyor, ancak bunun antik çağda normal olduğu konusunda ısrar ediyor. İki yıl sonra yayınlanan bir makalede Müller, gelişmenin taslağını çizdi.<sup>3</sup> Müller, *Die alte koptische Predigt*, 4–21. Yazarlar kronolojik sıraya göre ele alınmamaktadır. Böylece Caesarea'lı Eusebius, İskenderiyeli Cyril ve Theodoret'nin ardından gelir. 4. Bkz. Ariel Shisha-Halevy, "Bohairic", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 8:53-60, Bohairic'in bir edebiyat lehçesi olarak kökenleri hakkındaki eski tartışmalı sorunun çözümsüz kaldığını belirtiyor. Ancak İncil'den parçalar dışında onuncu yüzyıldan daha eski edebi el yazmaları yoktur. Lefort'a göre Bohairic'in edebi bir lehçe olarak kökenleri, dokuzuncu yüzyılda St. Macarius kütüphanesinin yeniden inşasında aranmalıdır. Bkz. L.-Th. Lefort, "Litérature bohairique," *Muséon* 44 (1931): 115–35. 5. Müller, *Die alte koptische Predigt*, 343. Sonuçlar Müller'de özetlenmiş ve tekrarlanmıştır, "Einige Bemerkungen zur 'ars praedicandi'."

**--- SAYFA 46 ---**

Yunan retoriği üzerine çalışmış ve Norden, Volkmann ve diğerlerinin analizlerine dayanarak,6 Yunan düzyazı retoriğinin aslında düzyazıya aktarılmış şiir olduğunu belirtmişlerdir. Daha sonra standartlaştırıldığı üzere, Yunan (ve Latince) retoriği üç ayrı kategoriye ayrıldı: toplantıya yönelik olan, mahkemelere yönelik olan (adli tıp) ve salgına yönelik olan.7 Daha sonra methiyeler ve methiyeler eklendi. Bunlar için, iç bölümleri ve çeşitli süslemelerin, karşılaştırmaların, kinayelerin ve figürlerin kullanımını içeren kesin kurallar geliştirildi. Müller, Kıpti dilinde hiçbir zaman retorik kılavuzları olmamasına rağmen, genç rahibin öğreneceği yerleşik bir vaaz kuralının olduğu konusunda ısrar etti. Bu, uygun bir giriş ve sonuç ile "tartışma" gibi birkaç tür söylemi içeriyordu, ancak Yunan retorik tarzının etkisi neredeyse sıfırdı.8 Kıpti vaiz, ahlaki öğütleri örneklemek için uzun hikayeler kullandı. Yunan retoriğinin ironi, alaycılık, kelime oyunları vb. gibi tipik özellikleri Kıpti vaazlarında yoktur ve eğer bulunurlarsa Mısırlı olmayanlar olarak kabul edilmelidir. Müller, Kıpti retoriğinin tarihini çizmenin bile zorluğunu kabul etmesine rağmen, manastır edebiyatı (manastır okurlarına yönelik) ile daha genel bir kamuya yönelik vaaz arasında ayırım yapmakta ısrar etti. Shenoute ilkinin ana temsilcisi olacaktı. Kıpti Kilisesi giderek bir manastır kilisesi haline geldikçe ve yalnızca keşişlere hitap eden eski söylem biçimi daha az yaygınlaştıkça, mucize hikâyesi bu alanı hızla fethetmiş gibi görünüyor.9 Elli yıl sonrasının perspektifinden bakıldığında, Müller'in öncü araştırmaları ve sonuçları bazı ciddi metodolojik sorunlar teşkil ediyor. Her şeyden önce, beş yüz yıllık bir süreçte üretilen eserlerin, tarihsel bağlamına oturtulma konusunda ciddi bir çaba sarf edilmeden yan yana getirilmesi, gelişimin tespit edilmesini ve bundan söz edilmesini imkansız hale getiriyor. Bohairic eserlerin tamamının kopyalanması gerekiyor 27 6. Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert / Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 cilt. (Leipzig: Teubner, 1923); R. Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer*, HKA 2, 3, 3d baskı, ed. Caspar Hammer (Münih: Beck, 1901). Daha sonra ikinci çalışmanın yerini Josef Martin, *Antike Rhetorik, Technik und Methode*, HA 2.3 (Münih: Beck, 1974) almıştır. 7. Bu ayrımlar aslında Aristoteles'e kadar uzanır. Aristoteles'in retorik teorisine ilişkin faydalı bir tartışma için bkz. George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2. baskı. (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999), 74-93; ayrıca bkz. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 3d baskı. (Stuttgart: Franz Steiner, 1990), §§59-65. 8. Müller, "Koptische Redekunst und Griechische Rhetorik", 58. 9. Age, 70-71.

**--- SAYFA 47 ---**

Sahidik literatürden ayrı ele alınmalıdır. İlki gerçekten de Sahidik'ten Bohairic'e aktarılan daha önceki literatürün tanığı olabilir, ancak özel bir analiz yapılmadan Bohairic, Arap Fetihinden önceki dönemin tanığı olarak kullanılamaz. Sahidik ve Bohairic'te karşılaştırılabilir parçalara sahip olduğumuz birkaç vaka, o kadar önemli bir yeniden çalışma göstermektedir ki, Bohairic versiyonunun Sahidic'ten ilham aldığını söylemek daha iyi olur.<sup>10</sup> Başka bir sorun, sahte epigrafik olan, yani kasıtlı olarak veya kazara aktarım yoluyla yanlış bir şekilde atfedilen büyük miktardaki materyalden kaynaklanmaktadır. Müller'in analiz ettiği vaazların çoğu bu kategorilere girmektedir. Bununla birlikte, bu tür çalışmaların (kasıtlı olarak yanlış atıf yapma) doğası gereği, en azından atfedilen kişiler tarafından hiçbir zaman sözlü olarak iletilmesi amaçlanmamıştır. Pek çok durumda, sahte atıf, yalnızca hatalı atıf veya aktarım hatalarından ibaret olamaz, çünkü kurgusal yazarlık, edebi eserlerin yapısında yerleşiktir. Aşağıda tartışılan Evodius'a atfedilen kompozisyonlar için de durum aynıdır. Kıpti dilindeki bu kadar geniş bir literatürün var olma nedenleri sorunu hiçbir zaman yeterince ele alınmamıştır.<sup>11</sup> "Vaaz" edebiyatının önemli bir kısmının bu kategoriye girdiği gerçeği göz önüne alındığında, edebi tür sorununu da ortaya koymak gerekir. Müller "Predigt" kategorisini tanımlamaya çalışmadı ve belki de bunun iyi bir nedeni vardı. Bunu tatmin edici bir şekilde yapmak mümkün olmayabilir.<sup>12</sup> Bununla birlikte, bu kategorideki farklı edebi türleri ve alt türleri ayırt etmek için biraz çaba gösterilmesi gerekmektedir. Müller'in analiz ettiği materyal, antik dönemde logos, Homilia, exeghsis, egkwmion, 10 dahil olmak üzere bir dizi etiketle adlandırılmıştı. Romalı Evodius'a atfedilen iki vaaz (Sahidic ve Bohairic) için de durum aynıdır. Bunların ilişkisi hakkında bkz. J. Mark Sheridan, "Roma Evodius'una Atfedilen Meryem Ana'nın Ölümü Üzerine Bir Vaaz", Yeni Bir Milenyumun Eşiğinde Kıpti Çalışmaları: Yedinci Uluslararası Kıpti Çalışmaları Kongresi Bildirileri, Leiden, 27 Ağustos–2 Eylül 2000, ed. Mat Immerzeel ve Jacques Van der Vliet, OLA 132–33 (Louvain: Peeters, 2004), 132:393–405. 11. Bu konuda son elli yılda ortaya çıkan en önemli çalışma Wolfgang Speyer, *Dieliterarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch Ihrer Deutung* (Münih: C.H. Beck, 1971). Ayrıca bkz. Wolfgang Speyer, "Fälschung, pseudoepigraphische freie Erfindung und 'echte' religiöse Pseudepigraphie", *Pseudepigrapha I*, ed. Kurt von Fritz (Vandouevres-Geneve: Fondation Hardt, 1972), 331–66. Evodius'un sözde epigrafik vaazlarının nedenlerine dair bir hipotez için 10. notta bahsedilen makaleme bakın. 12. Sachot (bkz. not 1), (makalesi için) "vaaz"ın işe yarar bir tanımını şöyle verir: "die Ansprache im Anschluß an die gottesdienstliche Verlesung biblischer Schriften" (s. 148). Böyle bir tanım, Müller tarafından analiz edilen kompozisyonların çoğunu hariç tutacaktır. 28 mark sher i dan



## --- SAYFA 48 ---

marturia, bios, polutia, kaqhkhssis.<sup>13</sup> Tüm bu terimlerin “vaaz” ya da “vaaz” (ya da Almanca'da Predigt) başlığı altında toplanıp gruplanmaması gerektiği sorgulanabilir. Edebi tür ve retorik üslup açısından bakıldığında, bunların ortak noktası, hepsinin bir şekilde ayinle ilgili kullanıma yönelik kompozisyonlar olmasıdır. Ancak edebi tür ve farklı türlerle ilişkilendirilen retorik üslup açısından oldukça farklı olabilirler. Müller'in kendisi de incelediği materyalin, vaazların gerçek metnini veya biçimini temsil etmediğinin farkındaydı.<sup>14</sup> Ancak, bunların büyük bir kısmının tebliğ için değil, daha ziyade ayinle ilgili bir bağlamda halkın okuması için materyal sağlamak amacıyla yazıldığını anlamamış (veya en azından açıkça belirtmemiş) görünüyor. Vaazlarda kullanılan dilin dikkatli bir analizi, bunların oluşturulduğu zaman dilimi ve yazarların amacı hakkında ipuçları sağlayabilir. Kıpti yazarların birçoğu doğru teolojik dil konusunda oldukça duyarlıydı. Örneğin, Shotep'li Rufus (altıncı yüzyılın sonu - yedinci yüzyılın başı) cemaatini uyarıyor: "O, sevgili bir oğuldur; hırsızlar veya hırsızlar inancınızın kapısına delik açıp soylularınızın zenginliklerini alıp götürmesinler diye zihninizin terminolojik bir güvenliğe ihtiyacı vardır."<sup>15</sup> Rufus ayrıca en azından Kalkedon sonrası terminolojiyi yansıtan bir dizi başka ifade de kullanır.<sup>16</sup> Benzer şekilde, vaazlar Romalı Evodius'a atfedilen endişeler, kesinlikle Kalkedon sonrası ve daha büyük ihtimalle Damianus (578-604) zamanına atfedilebilen endişeler sergiliyor.<sup>17</sup> Araştırmanın mevcut durumu, ilgili uzun zaman dilimi ve mevcut metinlerin ayrıntılı analizinin eksikliği göz önüne alındığında, Kıpti "vaaz"ının doğası hakkında genellemeler yapmak çok tehlikelidir. Yalnızca terminolojinin, edebi türün ve retorik üslubun ayrıntılı bir incelemesi, bu edebiyatın gelişimi ve onun coptic vaazları hakkında daha güvenilir bir genel bakış geliştirmeye yardımcı olabilir.<sup>29</sup> 13. Müller, *Die alte koptische Predigt*, 303-4. Müller'in kendisi de "Homilie" terimini metin temelli vaazdan daha fazlasını belirtmek için kullandı. Bunda eski kullanımı takip ediyordu. Bkz. s. 34-35, 83, 284. Kıpti dilinde metin temelli vaazların en yaygın tanımı logos gibi görünüyor. Matta'daki vaazların Shotep'li Rufus tarafından isimlendirilmesi logos'tur, ancak Luka'daki vaazlar exegHsis tarafından belirtilmiştir. Bkz. J. Mark Sheridan, Shotep'li Rufus: Matta ve Luka İncilleri Üzerine Vaazlar; Giriş, Metin, Çeviri, Şerh, *Unione Accademica Nazionale, CMCL (Roma: C.I.M., 1998)*, Kıpti indeksi, s.v. 14. Müller, "Einige Bemerkungen zur 'ars praedicandi,'" 268. 15. Sheridan, Rufus of Shotep, 232. 16. Age., 53-57. 17. Bkz. Sheridan, "Meryem Ana'nın Ölümü Üzerine Vaaz."

## --- SAYFA 49 ---

tarihsel işlev. Müller'in kendisi de, Kıpti kompozisyon yöntemleri ve retorik biçimleri hakkında daha kesin bilginin, kökene dair birçok tartışmalı sorunun çözülmesine ve birçok parçanın bir araya getirilmesine yardımcı olabileceğini belirtti.<sup>18</sup> Ancak, katkılarını yaptığından bu yana, somut analiz açısından çok az şey eklendi ve ne yazık ki, onun da gözlemlediği gibi, Kıpti metinlerinin yayınlanma şekli, parçaların retorik yapısını aydınlatmak yerine çoğu zaman karartıyor.<sup>19</sup> Gerçekten de, Müller'in El yazmalarında sunulan vaazlar, çoğu zaman yazarın kompozisyon yöntemleri ve eserin biçimini nasıl tasarladığı hakkında çok daha açıklayıcı olabilir. Bu makalenin geri kalanı, bu alandaki metodolojiyi geliştirmeye hizmet edebilecek bazı spesifik retorik analiz örneklerine ayrılacaktır. Athanasius'a Atfedilen İki Vaaz Müller tarafından incelenen vaazlar arasında editör tarafından Athanasius'a atfedilen "Lazarus'un Dirilişi"<sup>20</sup> ve Clavis'te<sup>21</sup> "dubia" altında sınıflandırılan De Lazaro e mortuis reuocato bulunmaktadır. Bu, tam anlamıyla metin temelli bir vaazdır.<sup>22</sup> Aslında karşılık geldiği bilinen bir Yunanca metin yoktur ve vaaz, Morgan'ın 855 tarihli koleksiyonunda yalnızca bir elyazmasında yer almaktadır.<sup>23</sup> Müller, vaazın içeriğini tanımlamış, ancak onun kesin retorik özelliklerine değinmeden, bunun güçlü bir Yunan etkisi gösterdiğini ve onun tipik Kıpti unsurları olarak gördüğü ahlaki öğütler ve kataloglar gibi eksik olduğunu gözlemlemek dışında. kötü alışkanlıklar.<sup>24</sup> Vaazın tipik Yunan retorik araçlarını kullandığına şüphe yoktur, ancak Kıpti vaazlarında neyin Yunanca neyin Kıpti olduğunu açıkça ayırt edip edemeyeceği daha zor bir sorudur. Kıpti dilinde retorik kılavuzları olmasa bile, klasik örneklerin çevirileri mevcuttu.<sup>18</sup> Müller, "Koptische Redekunst und Griechische Rhetorik," 54, 57. 19. Age, 58. 20. J. B. Bernardin, "The Resurrection of Lazarus," *AJS* 57 (1940): 262-90. 21. CPG 2185; Kıpti clavis 0049. 22. Yukarıdaki not 1'e bakınız. 23. L. Depuydt, Pierpont Morgan Kütüphanesindeki Kıpti El Yazmaları Kataloğu, *Aydınlatılmış El Yazmaları Corpus 4-5* (Louvain: Peeters, 1993), no. 170, 8 (s. 348). Taslak M595'tir, fols.108r-18r. 24. Müller, *Die alte koptische Predigt*, 90-97. 30 mark sher i dan

## --- SAYFA 50 ---

Basileios, Gregory Nazianzen, Nyssa'lı Gregory, Pseudo-Epiphanius<sup>25</sup> ve Konstantinopolisli Proclus'un vaazları gibi retorik üslupla ilgili çeviriler.<sup>26</sup> Bu çevirilerin tarihlendirilmesi elbette zordur, ancak bazıları muhtemelen dördüncü yüzyılın sonlarında veya beşinci yüzyılın başlarında mevcuttu. Lazarus hakkındaki vaaz, diğer Kıpti vaazlarında da bulunabilecek bir üslup özelliği olan ayrıntılı bir exordium (proemium) ile başlar. Genel olarak exordium'un amacı dinleyicilerin dikkatini işlenecek konuya çekmektir.<sup>27</sup> Bu exordium iki anaforadan oluşur<sup>28</sup>, bunlardan ilki İsa'nın bedeninin bölümleri ve eylemlerinin bir tanımını (ecphrasis) içerir: nba.l mpjoeis Henaktin nouoein ne > eurouoein enetHmpkake mnqaibs mpmou > plas mpç±ß eFmeH nwnH nouon nim ntapmou rjoeis ejwou > NCij m+peç±ß HenreFtanHo ne > evaFTtootou nouon nim nF;taHouo Eratou > nHolte m+peç±ß HenreFtanHo ne > evauqerapeue NneHio[me] > [108v] erepsnoF Haroo > neouerhte m+peç±ß HenreFkwte ne n+sa nesoou n+tauswrm+ eFkto mmoou eHoun etaulh etnanous > poueHsaHne m+peç±ß > oureFtalCo pe > evaFtalCo netsobH+ nF+kaqarize mmoou > mpaCse etnHoun erwF mpeç±ß > Henkollhron m+paHre ne n+reFTpouoein evaFTpouoein en+bal mpblle mmise > tCinCwvt mpeç±ß oureFTwnH+ te > aFCwvt epvhre n+techra > euFi mmoF ebol eFmoout aFTpwnH naF > tCij mpeç±ß oureFteHm+rwme epwnH te ü üaFei eFmoove eFtwHm+ n+neFapostolos eHoun etmn+tero n+nmphue ü ü c o p tic s e rm o n s 31 25. Age., 193, 217-23. Müller, Pseudo-Epiphanius vaazlarından birini analizine dahil etti; görünüşe göre bunun Yunancadan bir çeviri olduğunun farkında değildi ve üslubunun oldukça Yunanca olduğuna dikkat çekti. Pseudo-Epiphanius'un tarzına ilişkin gözlemler için bkz. Hendrik Stander, Nova et Vetera'daki "Stilistik Cihazlar ve Ps.-Epiphanius' Festal Vaazlarında Homiletik Teknikler". Thomas Patrick Halton Onuruna Patristik Çalışmalar, ed. John Petruccione (Washington: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1998), 96-114. 26. Bu yazarların Kıpti diline tercüme edilen orijinal vaazlarına ek olarak, onlara Kıpti dilinde başka kompozisyonlar da atfedilmiştir. Her iki türün listeleri için Tito Orlandi'nin Kıpti clavis'lerine bakınız (<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl/>) ve ayrıca Tito Orlandi, "Cycles", Atiya, Coptic Encyclopedia, 3:666-68. 27. Genel olarak exordium ve çeşitleri hakkında bkz. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, §§263-88; K. Schöpsdau, "Exordium", Ueding, Historisches Wörterbuch der Rhetorik, 3:136-40. 28. Anaforanın retorik aracı için bkz. C. Blasberg, "Anapher", Ueding, Historisches Wörterbuch der Rhetorik, 1:542-45.

## --- SAYFA 51 ---

tCinparage mpeç±ß ouHhu te eFparage de aFTpouoein eblle snau euHiteHih : ~ mmn+tvnHthF m+peç±ß Henatjihpe mmoou ne > aFvanHthF gar HaTou n+vo n+rwme euHkaeit > auwHe nTou n+oeik neiwt > aFTreuouw m throu ausl: ~ Rab'bin gözleri "karanlıkta ve ölümün gölgesinde" bulunanları aydınlatan ışık ışınlarıdır [Luka 1:79]. Mesih'in dili, ölümün hüküm sürdüğü herkes için yaşam doludur. Mesih'in elleri hayat verir, bu ellerle herkese yardım eder ve onları ayağa kaldırır. Mesih'in giysileri hayat verir, kanaması olan kadınları iyileştirir [krş. Mat. 9:20-22; Markos 5:25-34; Luka 8:43-48]. Mesih'in ayakları, başıboş koyunları arar ve onları iyi ağıla geri getirir [Yuhanna 10:16; Luka 15:6]. Mesih'in emri, cüzamlıları iyileştiren ve onları temizleyen bir şifacıdır [bkz. Luka 5:12; 17:11-19]. Mesih'in ağzındaki tükürükler şifa veren, ışık veren merhemlerdir ve bunlarla doğuştan kör olan adamın gözlerine ışık verir [Yuhanna 9:6]. Mesih'in bakışı hayat verir. Dul kadının oğluna ölüme götürülürken baktı ve bu ona hayat verdi [Luka 7:11-17]. Mesih'in eli insanı hayata davet edendir. Yürüyerek geldi ve havarilerini göklerin krallığına çağırdı [krş. Luka 7:12-14]. Mesih'in geçip gitmesi faydalıdır. Yanından geçerken yol boyunca iki kör adamın görüşünü gördü [krş. Mat. 20:29-34]. Mesih'in merhametleri sayısızdır. Çünkü aç olan beş bin adama acıyordu. Beş bin arpa ekmeğine ihtiyaçları vardı, hepsini yedirdi ve doydular [krş. Mat. 14:15-21; 16:9; Markos 6:35-44; 8:19; Luka 9:12-17; Yuhanna 6:5-13].<sup>29</sup> Rab'bin gözlerinden (mpjoeis) söz eden listedeki ilk madde dışında, tümünde m+peç±ß ifadesi yer alır, böylece bir anaforanın tekrarlayan özelliğini vurgular. İkinci anafora, İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelerin veya "güçlü işlerin" bir kataloğunu içerir: einaje ou > peuoeiv gar <n+>nakaat eivaje etbe nCom ntapeç±ß aaU Hmp-kosmos > mnnevphre throu etemn+rm+n+sarx+ nav+jihpe mmoou > oude mn+grammateus nspoudeos navjihpe mmoou > nF+sHalsou ejwwme > mmoou ntaur+hrp > mn+petshC > ntaFFi m+peFCloC [109r1] aFmoove 29. Bu vaazdaki metnin düzeni, vurgular ve çeviriler bana aittir ve Bernardin tarafından yayınlanan versiyona uymamaktadır (yukarıdaki not 20'ye bakınız). Metin, taslakla karşılaştırılarak kontrol edilmiştir. 32 mark sher i dan

## --- SAYFA 52 ---

mnndaimonion n+taFnojou ebol > mn+n+m+po n+taFtreuvaje > mn+n+al n+taFtreuswtm > mn+nCij etvouwou n+taFtalCooou > mn+qalassa n+taFmoove ebol Hijn+nesmoou n+qe n+oupetra n+wne > mn+tbwn+kn+te etm+peFCn+karpas n+taFtresvooue > mn+nHoeim n+qalassa n+taur+Hote HhtF+m+peFvaje auqb+bioou epesht. mn+tveere m+parcisonagwgos n+tasboCs+ asaHerats+ aswnH+ n+teretCij m+pentaFtamios amaHte m+mos : nal anjoou etbe n+Com n+tapecrestos aa u eanouonHou ebol : Ne diyeyim? Çünkü zaman, Mesih'in dünyada yaptığı büyük işler ve hiçbir insanın sayamayacağı tüm harikalar hakkında konuşmama izin vermiyordu. Bunları numaralandırıp kitap haline getirebilecek gayretli bir katip de yoktur [krş. Yuhanna 21:25]. Su şarap oldu [Yuhanna 2:2-11] ve yatağını toplayıp yürüyen topal adam [Mat. 9:1-8; Markos 2:1-12; Luka 5:17-26]; ve kovduğu cinleri; [çapraz başvuru, örneğin Markos 1:23-26; 5:1-13] ve dilsizi konuşturdu; [çapraz başvuru, örneğin Markos 7:32-35] ve duymasını sağladığı sağırın; [bkz., örneğin Markos 7:32-35] ve iyileştirdiği kurumuş elleri [Mat. 12:10; Markos 3:5]; ve suları üzerinde taş bir kayanın üzerinde yürür gibi yürüdüğü deniz [Mat. 14:22-36; Markos 6:45-52; Yuhanna 6:16-21]; ve meyvesini bulamayıp kuruttuğu incir ağacını [Markos 11:13, 20]; ve O'nun konuşmasıyla iyice korkup sakinleşen denizin dalgaları [Mat. 8:23-27; Markos 4:25-41; Luka 8:22-25]; ve Yaraticısının eli onu yakaladığında ayağa fırlayan, ayakları üzerinde duran ve hayatta kalan sinagog yöneticisinin kızı [Mat. 9:18-26; Markos 5:22-43; Luka 8:41-56]. Bunları Mesih'in yaptığı kudretli işler hakkında konuştuk ve açıkladık. Bu ikinci anafora şu eklemeyle çerçevelenmiştir: etbe n+Com n+tapecrestos aa u, "İsa'nın yaptığı büyük işlerle ilgili" ve listedeki öğelerin çoğu mN tarafından tanıtılmıştır. İki anafora birlikte Lazarus'un dirilişiyle ilgili büyük mucizenin anlatımına zemin hazırladı. Ancak, Mesih'in bedeninin bölümlerinin tanımını içeren ilki, Lazarus'un bedeninin daha sonra gelecek bölümlerinin tanımıyla bir tezat oluşturuyor. Vaazı ayın bağlamına yerleştiren, "Yuhanna'ya göre bugün İncil'de bize okunan söz"den bahseden bir geçiş pasajından sonra yazar retorik soruyu sorar: "Koptik vaizlerin gerçekte ne olduğu 33

## --- SAYFA 53 ---

bize okunan kelime?" ve Yuhanna 11:1-3'ten alıntı yaparak devam ediyorum. Daha sonra dinleyiciden/okuyucudan özellikle "Rab'bi merhemle mesheden" (Yuhanna 11:2) ifadesine dikkat etmesini ister. Bunu, bu Meryem'e hitaben kesme işareti biçiminde bir dizi antitez takip eder; bunlardan ilki şöyledir: w telnoC nvphre etov > n+to men artaHst+ n+ousocn; > anok Hw TnataHse m+pneH n+tesfPragis n+atbwl ebol Hm+paran mn+pran m+paeiwt mn+pepneuma n+Hagion > Ey okunan bu büyük mucize! Gerçekten sen beni bir merhemle meshettin; Ben de sizi kendi adıma, Babamın ve Kutsal Ruh'un adıyla kırılmaz mühür yağıyla meshedeceğim. Üç antitezin her biri, aynı fiilin birinci tekil şahısta tekrarlanması ve önünde anok Hw ifadesinin gelmesiyle dikkatli bir şekilde dengelenmiştir. Birinci ve üçüncü antitezlerde aynı fiil tekrarlanıyor. Daha sonra Yuhanna 11:3'ten tekrar alıntı yapılıyor ve ardından İsa'nın üçüne, yani Marta, Meryem ve Lazar'a duyduğu sevgiyi anlatan kısa bir ünlem metni geliyor. Vaazın geri kalanının yapısı aynı alıntı ve yorum modelini takip ediyor. Yorumların çoğu, alıntılanan ayetlerin bir cümlesi üzerine inşa edilen anafolar veya antitezler biçimindedir. Bunlardan bir kısmı kesme işareti şeklindedir.30 Tekniği açıklamak için bir örnek yeterli olacaktır. Yuhanna 11:14-16'yı alıntıladıktan sonra, Didymus'un "Kendimiz gidelim de onunla birlikte ölelim" demesiyle yazar, Didymus/Thomas'a hitaben şu kesme işaretini ekler: w qwmas n+av n+He ekr+Hote m+pmou erepwnH+ moove nm+mak > k+nasouwnF+ tenou je n+toF petounamooutF+ jin m+mon n+toF petHarpaze n+keoua ebol Hn+ tCij m+pmou : ouaHk+ n+swl w qwmas tatsabok eptupos n+taanastasis eTnaaaF m+pswnt+ thrF > amou nm+mal tatsabok epswma n+lazaros n+taFknos aFvev sTbwwn ebol mn+qw eTnamoute eteFyuch tatresbwk eHoun epeFswma n+kesop > ouAHk+ n+swl w didumos tatreqewri n+n+Cij n+lazaros mn+neFouerhte n+taumorou mn+n+HaCe mn+m+mr+re31 m+pmou: elnaT pwnH+ nau n+keson n+seHuperetei m+mol > moove nm+mal w didumos tatsabok en+bal n+lazaros eauvtam emn+ouoein n+Hhtou > elnaouwn m+moou n+kesop n+taT pouoein eroou > 30. Bkz. A. W. Halsall, "Apostrophe", Ueding, Historisches Wörterbuch der Rhetorik, 1:830-36. 31. Bayan şunu okur: mnnmmrre. 34 mark sher i dan

## --- SAYFA 54 ---

amou eptafos nm+mal w qwmas tatsabok ettapro eFvtam auw peFlas eFleFlwF emn+nibe  
 Hn+neFCb+va > elnaouwn n+teFtapro n+tatrepeFlas vaje auw n+taT pneuma eroF > amhitn+ nm+mal  
 thrt+n32 w namaqhths etouaab n+tetn+swtm+ erol elnamoute Hn+tesmh n+tamn+tnoute n+telazaros  
 swtm+ erol nF+moove nF+ei varol eFonH: auw n+terefJe nal aFmoove mn+neFmaqhts etreFbwk  
 varoF: Ah Thomas, nasıl oluyor da ölümden korkuyorsun, ne zaman? hayat seninle mi yürüyor? Artık O'nu  
 tanıyacaksınız çünkü aramızda idam edecekleri, diğerini ölümün elinden yakalayandır. Beni takip et  
 Thomas, sana her yaratık için gerçekleştireceğim Dirilişimin modelini göstereyim. Benimle gelin, size  
 Lazarus'un çürümüş ve kötü koku saçan cesedini göstereyim; ve tekrar bedenine girmesi için ruhunu  
 nasıl çağıracam. Beni takip et, Didymus, böylece Lazarus'un iplerle ve ölüm bağlarıyla bağlı ellerini ve  
 ayaklarını sana göstereyim; Bana hizmet edebilmeleri için onlara yeniden hayat vereceğim. Benimle  
 yürü, Didymos, sana Lazarus'un ışık kalmadığı için kapanan gözlerini göstereyim; bunları tekrar  
 açacağım ve onlara ışık vereceğim. Benimle mezara gel Thomas, sana ağzının kapalı olduğunu, dilinin  
 çürümüş olduğunu, burun deliklerinde nefes kalmadığını göstereyim; ağzını açacağım, dilini  
 konuşturacağım ve ona nefes vereceğim. Kutsal öğrencilerim, hepiniz benimle gelin ve tanrılığımın  
 sesiyle seslendiğimde beni dinleyin ve Lazarus beni duyacak, yürüyecek ve bana canlı olarak gelecektir.  
 Ve bunları söyledikten sonra öğrencileriyle birlikte onun yanına gitmek üzere yürüdü. Lazarus'un  
 cesedinin, vücudunun çürümüş farklı kısımlarına (gözler, ağız, dil vb.) vurgu yapılarak yapılan tasviri,  
 Lazarus'un daha sonra hayata döndürülen bedeninin tasvirine karşılık gelir. Aslında, ister İsa'ya ister  
 Lazarus'a ait olsun, vücut parçalarından ve bunların karşılık gelen iyi veya kötü kokularından söz  
 edilmesi, bütünü birbirine bağlamaya yardımcı olan bir ana motif oluşturur. Örneğin, İsa mezara  
 vardığında, Lazarus'un mezardaki durumunu anlattıktan sonra şu anafora eklenir: aFei de etmhte n+Ci  
 ihsous tapwqh etmeH n+wnH > ttapro etmeH n+sTnoubé > plas etTHote m+pmou > c o p tic s erm o n  
 s 35 32. Ms şöyle okur: Thtr.

## --- SAYFA 55 ---

pdunatos Hn+neFoueHsaHne > prave n+netr+hHbe > ptwoun n+nentauHe > tanastasis n+netmoout >  
 pswouH eHoun n+netjoore ebol > qelpis n+netemn+touHelpis: Ama tam ortasına İsa geldi, hayat dolu  
 depo, tatlı kokuyla dolu ağız, korkutan dil ölüm, emirlerindeki Kudret, kederlilerin sevinci, düşmüşlerin  
 dirilişi, ölümlerin dirilişi, dağılmışların meclisi, ümitsizlerin ümidi. Vaaz genel olarak Yuhanna 11'in metnini  
 takip ediyor gibi görünse de, bir bütün olarak yapının içine yerleştirilmiş bir dizi kiastik unsur vardır.  
 Vaazın merkezi Lazarus'un diriliş sahnesine ayrılmıştır. Yazar, Lazarus'a ve İsa'ya hitaben bir dizi kesme  
 işaretinden sonra, onun hayata dönüşünün tanımını, vücudunun her bölümünü tanımlayan bir anafora ile  
 bitirir: n+bal n+tauvtam etm+ouwn vaeneH auouwn n+kesop aumouH n+ouoein au- nau erwme nim >  
 n+tape n+taumors+ m+psoudarion asbwl ebol astajro n+kesop asproskunei m+pecristos > m+maaje  
 n+tautwm33 Hitn+teFve m+pmou auouwn n+kesop auswtm+ epecristos eFmoute eHoun eptafos  
 Hn+teFsmh n+noute > pvantF+ n+taFr+vm+mo epnibe n+wnH+ aFenergl n+kesop aFvwlm+  
 epeSTnoubé m+pecristos > plas n+taFkatootF+ ebol etm+vaje n+ouwHm+ aFkim n+kesop aFsooutn+  
 aFsmou epnoute > nespoutou n+tauvtam m+moou je n+neuvaje n+kesop auouwn nkesop auvaje  
 mn+pvhre mpnoute > pHht n+taFbwl ebol etm+vaje etm+meeue34 ev+tm+nau erwme esouwnF+  
 oude n+neFevaisqane etbe laau aFtajro n+kesop aFsou+n pentaFtamioF > 33. Bayan okur:  
 n+tautwoun. 34. Bayan şunu okur: eieemheue. 36 mark sher i dan

## --- SAYFA 56 ---

m+melos through n+tauloFleF aubwl ebol Hn+HhtF+ m+pkaH auwnH+ n+kesop auHuperhtei m+pswma > neouerhte n+tausonHou etm+treumoove eneH aubwl ebol n+kesop auw ausooutn+ audiakonei epecristos ihsous pvhre m+pnoute Hn+ouHupomonh: Hiç açılmayacak şekilde kapanan gözler yeniden ışıkla açıldı ve herkesi gördü. Peçeteyle bağlanan baş, kendini çözerek yeniden güçlendi ve İsa'nın önünde eğildi. Ölüm darbesiyle kapanan kulaklar yeniden açıldı ve Mesih'in ilahi sesiyle mezara seslendiğini duydu. Yaşam nefesine yabancı olan burnu yeniden çalışmaya başladı ve İsa'nın tatlı kokusunu kokladı. Artık konuşmayan dil yeniden hareket etti, gerindi ve Allah'a şükretti. Bir daha konuşmamak için kapanan dudaklar tekrar açıldı ve Tanrı'nın Oğlu ile konuştu. Konuşamayacak, düşünemeyecek, bir insanı göremeyecek, onu tanıyamayacak, hiçbir şeyi algılayamayacak kadar eriyen akıl, yeniden güçlendi ve onu yaratana tanıdı. Toprakta çürüyen ve eriyen tüm uzuvlar yeniden canlandı ve vücuda hizmet etti. Bir daha asla yürümeyecek şekilde bağlanan ayaklar tekrar çözülerek gerildi ve Tanrı'nın Oğlu Mesih İsa'ya sabırla hizmet edildi. Bu vaazın anılmayı hak eden diğer retorik özellikleri arasında, kalkış noktası olarak Yuhanna 11:46-50'yi alan Ferisiler veya (birbirleriyle karıştırılmış gibi görünen) yüksek rahiplere karşı dikkatle hazırlanmış bir polemik bölümü (psogos)35 ve bir dizi ünlem niteliğindeki "O" anaforası yer alır. Vaazın sonuç bölümü, ekteki listeye karşılık gelen bir mucizeler listesi içerir. Bu vaazın deneyimli bir vaiz tarafından bile doğaçlama bir şekilde verilebileceği şüphelidir. Retorik yapısı fazlasıyla karmaşıktır ve çok dikkatli bir kompozisyon gerektirir. Alıntılanan bazı pasajlardan görülebileceği gibi, İncil'den alıntılar ve imalarla doludur. Elbette vaaz yazılabilir ve daha sonra teslim edilmek üzere ezberlenebilirdi. Athanasius'a atfedilen bir diğer vaaz olan "İsa Mesih'in acıları ve yargı yerinin korkusu üzerine" benzer retorik feakoptik vaazlar içerir 37 35. Bu retorik şekil için bkz. Lausberg, Handbuch derliterarischen Rhetorik, §§61 ve 1129.

## --- SAYFA 57 ---

Vaazın kendisi daha kısa ve biraz daha az süslü, ancak "evlilik şölenine" davet şeklinde iki bölümden oluşan ayrıntılı bir ekordiumla başlıyor. Aptal bakireler gibi olmamanız ve "evlilik şölenine girmek için kendinizi hem içten hem de dıştan hazırlamanız" yönündeki ilk öğüdün ardından, yalnızca ilk üçünü alıntıladığım on antitezden oluşan uzun bir anafora tanıtılıyor [fol. 100v2]: nrmmao mmate ve netnkalei mmoou > alla tnkalei on nn+Hhke n+Hoout mmate an netn+kalei mmoou alla tn+kalei on nn+keHiome > nHenCinouwm an eujaHm netounakaau Harwtn > alla HNtrofh mp+n+i+k±+øñ+ netounakaau Harwtn+ etretetn+ji ebol n+Hhtou Sadece zenginleri değil, fakirleri de davet ediyoruz. Sadece erkekleri değil, kadınları da davet ediyoruz. Size kirli yiyecek sunulmayacak, ancak yemeniz için ruhi yiyecek sunulacak. Exordium'un ikinci bölümü yine evlilik şöleninin temasına dayanan bir dizi öğütten oluşur - kirli giysilerle gelmemek, başkalarının karılarına şehvet etmemek, diğer konuklara iftira atmamak vb. Exordium, Tanrı'ya, "bize konuşma sağlamak ve her birimizin kalbini açmak için Tanrı'nın ve O'nun biricik Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'in emirlerini tutabilmemiz için" Ruhunu göndermesi için yalvarma öğüdüyle sona erer. Vaazın geri kalanı, genel olarak metin tabanlı ve her biri "Babanın acı çektiği" üç zamandan birinin temasını içeren üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, Yaratılış'tan insanın yaratılışıyla başlayan (Yaratılış 1:26) ve kadının yaratılışından, Habil'in öldürülmesinden ve tufandan bahseden ve Baba'nın, bedeni gömüldüğünde Adem için üzülmesiyle sona eren bir dizi alıntıya dayanmaktadır. İkinci, daha uzun bölüm, Oğlu Yahudiler tarafından çarmıhta çarmıha gerildiğinde Baba'nın duyduğu acıya ayrılmıştır. Yuhanna İncili'ndeki kayıtlara dayanmaktadır ve "kanunsuz Yahudilere" karşı polemik içermektedir. Bu ikinci bölüm, Baba'nın kederi üzerine şu şekilde başlayan uzun bir anafolla sona ermektedir: anau Ce epeiwt eFqewrei m+peFvhre euTeibt+ naF eHoun epve m+pestauros 36. J. B. Bernadin, "A Coptic Vaaz atfedilen St. Athanasius," JTS 38 (1937): 113-29. Depuydt, Kipti El Yazmaları Kataloğu, no. 170, 7 (s. 348). Taslak M595'tir, fols. 100v-108r. CPG 2184: Tutkuyla. 38 mark sher i dan



## --- SAYFA 58 ---

anau epem+kaH n+Hht [fol.104v2] m+peiwt ereneFvhre aitei n+oukoulm+moou Hipestauros euT nAF n+ouHm+j+ mn+ousive > anau epeiwt erem+matol pwv n+n+Holte m+peFvhre ejwou eunej klhros ejn+teFhb+sw > İşte, gerçekten de Baba, Oğlunu çarmıhın tahtalarına çivilerken ona bakıyordu. Oğlu çarmıhta biraz su istediğinde ve ona sirke ve safra verdiklerinde Baba'nın derin üzüntüsüne bakın. Askerler, Oğlunun giysilerini aralarında paylaştıırken ve giysisi için kura çekerken, Baba'ya bakın. Babanın acılarını özetleyen kısa bir geçiş pasajının ardından vaaz, nihai kararın verildiği üçüncü bölüme geçiyor. Bu, kafirlerin güneşe, aya, yıldızlara, putlara, sopalara ve taşlara tapınmaları konusunda sorgulandığı karmaşık bir pasaj içerir. Bu ibadet nesnelerinin her biri daha sonra kafirlere karşı tanıklık etmek için yargı kürsüsü önüne gelir. Vaaz, son günde gerçekleşecek olan büyük bölünmeye ve Oğul, Baba ve meleklerin günahkarların yok edilmesinden dolayı duydukları acıya ilişkin son bir konuşmayla sona erer. Her ne kadar bu iki vaaz, metin temelli vaazın iki farklı biçimine ait olsa da, ortak bir yazarlığın hayal edilebileceği ayrıntılı bir özet, anaforanın sık kullanımı ve Yahudilere karşı polemik de dahil olmak üzere yeterli sayıda ortak retorik unsur içerirler. İkinci vaazın ilk bölümünün sonunda Rab'bin Lazar için ağlamasının, Baba'nın Adem için duyduğu acıyla karşılaştırılması, iki parça arasındaki başka bir bağlantıyı akla getiriyor: "Çünkü Kurtarıcımız, Beytanya'da Lazar için iyiliğiyle ağladığı gibi [Yuhanna 11:35], diğer yandan Baba, bedeni toprak altına gömüldüğünde Adem için bir kez daha yas tuttu." Romalı Evodius'a Atfedilen İki Vaaz Bu iki sözde epigrafik eserdeki retorik unsurları, Romalı Evodius'a atfedilen diğer iki sözde epigrafik kompozisyonla, Meryem Ana'nın ölümü üzerine bir vaaz (logos) ve Çile ve Diriliş üzerine bir vaaz (logos) ile karşılaştırmak öğretici olabilir.<sup>37</sup> Romalı Evodius, cop t ic s e rm o ns 39 37. İkincisi, Pierpont Morgan Kütüphanesi'nden Homiletica'da P. Chapman tarafından çevrilerek yayımlanmıştır: Büyük Basil'e, John Chrysostom'a ve Euodius'a Atfedilen Yedi Kıpti Homilies

## --- SAYFA 59 ---

Athanasius'un tanınmış tarihi figüründen farklı olarak, bu vaazların yazarı veya yazarları tarafından yaratılmış, var olmayan veya kurgusal bir kişidir. Bununla birlikte, niyet muhtemelen sözde epigrafikti, yani yazıların içeriğini yetkili bir kişiye, bu durumda Luka İncili'nde adı geçen "yetmiş havari" grubuna ait olduğu varsayılan bir kişiye atfetmekti.<sup>38</sup> Bu vaazlardan ilki, Meryem Ana'ya övgü temasıyla başlıyor: ouprepnw pe auw oudikaion pe > nim > Hi smou nim ntnjoeis thon teqew- dokos et etrenTtaio ouaab marla > tnpresbeuthste tpresbeue Haron nouoeiv nim nnaHrm pnoute > trrw mpge nos thrF nneHiome > auw tmaau mpr- ro nnrwou > pnjoeis i;ß peç±ß ~ Leydi'mize tüm övgüleri ve tüm kutsamaları sunmak bizim için uygun ve doğrudur. hepimizin kutsal Theotokos Meryem'i. O bizim için şefaathimizdir; tüm kadınların kraliçesi ve kralların kralının annesi olan Rabbimiz İsa Mesih olan Tanrı'nın huzurunda her zaman bizim için şefaath eder. Bunu, dünyevi bir kralın oğlu için hazırladığı düğün ziyafeti ile göklerde bu ziyafet için hazırlanan düğün ziyafetini karşılaştıran karmaşık bir özet takip ediyor. Dünyevi evlilik şöleninin uzun bir tasvirinden sonra yazar, geçiş yorumuyla göksel olanın tasvirine döner: auw nai throu vauwpe etbe ouveleet nte peikosmos : ~ kal gar varepeurave kotF euHhbe > mnnsa oukoul Hitm pmou :~ eie ouav nCot pe prave etporv nan ebol mpoou Hn tmhte nntagma throu nmphue: ~ naggelos mn narcaggelos > neceroubin > > mn nezerafin > > neqronos > > mn [n]m+mntC+ß > narch > mn neexousia > eurave eustolize > eucwreue Hn tveleet m+pvhre mprro > > Ve tüm bunlar bir gelin yüzünden oluyor bu dünya. Çünkü ölümden dolayı sevinçleri bir süre sonra mateme dönüşecektir. O halde bugün göklerin tüm hiyerarşisinin ortasında bizim için ne tür bir sevinç yayılıyor? Roma, ed. Leo Depuydt ve diğerleri, CSCO 524-25 (Louvain: Peeters, 1991), 524:79-106 (metin); 525:83-114 (çeviri). Bunlardan ilki, Stephen J. Shoemaker tarafından yayınlanmıştır, "The Sahidic Coptic Homily on the Dormition of the Virgin Attributed to Evodius of Rome: An Edition from Morgan MSS 596 & 598 with Translation", AB 14 (1999): 241-83. Ancak bu makalede alıntılanan "Dormition hakkındaki vaaz"ın çevirileri bana aittir. 38. Bu, iki vaazın başlangıcındaki alışılmadık derecede uzun yazıtlarda zaten açıkça görülmektedir; bunlar kurgusal unsurlar içermektedir (bir kilisenin Theotokos'a adanması, Evodius'un Roma'daki Peter'in halefi olması). 40 mark sher i dan



## --- SAYFA 60 ---

Melekler, başmelekler, kerubiler, yüksek melekler, tahtlar, egemenlikler, beylikler ve güçler [Kol. 1:16] seviniyorlar, giyiniyorlar ve kralın oğlunun evlenmesi için yola çıkıyorlar<sup>39</sup>. Exordium daha sonra Meryem Ana'ya övgüyle ve kralların (Davut ve Süleyman) ve peygamberlerin (Yeşaya, Hezekiel) ziyafete davet edilmesiyle devam eder. Bunlar açıkça ele alınmaktadır, çünkü her durumda onlara atfedilen bir metin, Meryem Ana'nın bir niteliğini tanımlamak için başvurulmaktadır. Exordium, vaazın açılışıyla birlikte bir ekleme oluşturan evrensel şu ifadeyle sona eriyor: "Tanrı'nın yarattığı bütün kadınlar arasında ne mutlu sana Ey Meryem." Bu ünlem aynı zamanda Meryem Ana'ya hitaben bir kesme işaretinin de başlangıcıdır; burada Evodius, yetişkin İsa hakkındaki kişisel bilgisini ve aynı zamanda onu bir çocuk olarak Meryem'le birlikte görebilme arzusunu vurgular: "Onları gözlerimle gördüm, ben Evodius, en küçüğü,<sup>40</sup> şu anda bu vaazda konuşan [exhghsis], ben ve atalarım, havariler ve yetmiş iki havari" (çapraz başvuru Luka 10:1). Bunu bir dizi üç anafora takip ediyor. İlki bu dilekleri ifade eder: alla Hnnal throu neiouwv pe > eairpempva nnau eroF > mpnau eFtalhu ejn noupat eFCwvt eHoun Hm pouHo > eFswFe eHoun eHra Hm pswbe > nte- Fmtnoute > > eiouwv enau ero w teHiaibe nattwlm > > EramaHte ntCij nmmanouhl pouvhre ervaje nmmaF erjw m [f. 21r, sütun. 2] mos je moove moove pavhre nqe nnvhre vhm throu etoutsabo mmoou emmoove > ntoF HwwF i=ß pajo- eis n+neFFeiouwH ouwH > Hn neFkoui nCop eFmoove eFjitaCse > nqe nnvhre koul through eiouwv enau ero w PaHo etneswF mpnau etFCwvt+ eHrai Ha pouHo Hws eFjw mmos ne je taloi ejw > w tamaau je aiHise eimoove:Ü eiouwv enau ero w teCroompe etnesos eFsooutn nteFCij ebol eFamaHte ntouekeibe nattwlm > eFT mmos eHoun eteFtapro notu :. Ama bütün bunların içinde, onu dizlerinizin üzerinde yükselmiş, yüzünüze bakarken, tanrısallığının kahkahasıyla yüzünüze gülerken görmeye layık olmayı diliyordum. Görmek istediğim sensin, ey lekesiz kuzu, oğlun Emanuel'in elini tutarken, onunla konuşurken, [f. 21r, sütun. 2], "yürü, yürü oğlum", tüm küçük çocuklara yürümenin öğretildiği gibi. Kıpti vaazları 41 39. Kıpti biçimi (eucwreue), "açıklama" (cwrevw) veya "dans" (coreuvw) olarak yorumlanabilir. 40. 1 Kor. 15:9; Ef. 3:8. Pavlus'un bizzat kullandığı terim Evodius için kullanılıyor.

## --- SAYFA 61 ---

O da, Rabbim İsa, tüm küçük çocuklar gibi küçük ayaklarıyla istikrarlı bir şekilde yürümeyecek, yürümeyecek.<sup>41</sup> Görmek istediğim sensin, ey güzel hazine, yüzünüze bakıp şöyle diyor: "Beni yanına al, ey annem, çünkü yürümekten yoruldum." Ey güzel güvercin, elini uzatıp tertemiz göğsünü tutup ilahi ağzına koyarken görmek istediğim sensin. İkinci anafora, Meryem Ana'nın güneşin, ayın, meleklerin vb. üzerinde yüceltildiği bir karşılaştırmalar dizisidir. Üçüncüsü, sadece birkaçını alıntılıdığım, kutsal metinlerden referans alan uzun bir başlıklar dizisidir: w tekloole etaswou eterepnoute talhu ejws > w pCelmaein n+noub eterepmanna Hhp n+HhtF+ > w teHedria nbrre > ntapeHmou etenHhts jwkr nnemYuch ntaubabe Hitm pprobe > w tkibwtos etouaab etereneplax nt diaqhkh HiHoun mmos :- Ey hızlı bulut [İsa. 19:1] bunun üzerine Tanrı dirildi. Ey içinde man saklanan altın vazo [İbr. 9:4]. Ey içindeki tuzun yavan ruhlarımızı tatlandırıldığı yeni su testisi [krş. Mat. 5:13] günah yoluyla. Ey antlaşma levhalarının bulunduğu kutsal sandık [İbraniler. 9:4]. Bu başlıklar dizisinin sonunda, "dinsiz Yahudi"ye hitap eden veya onu kınayan uzun bir kesme işareti başlar: ektwn tenou w peioudal nagnwmwn preFHwtb+ mpeFjoeis > > peireFrpeqo- ou n+neterpetnanouF naF Ü:Ü mareFei epeima m+poou nF+jivipe naF [f. 21v, sütun. 2] eFswtm eneimntmntre throu :- ntanh ebol Hm peFgenos vrpprofeteue mmoou Ha teiparqenos > mn pesjpo etsmamaat > > > - Şimdi neredesin, ey dinsiz Yahudi, Rabbinin katili [krş. Elçilerin İşleri 2:23, 36; 3:15; 4:10; 5:30; 10:39], kendisine iyilik yapanlara kötülük yapan bu kişi [krş. Luka 6:9, 11]? 41. Shoemaker, "Sahidic Coptic Homily" şu ifadeyi tercüme ediyor: "O.... . küçük ayaklarıyla adım atmaz." (261). Not 5'te (s. 280-81) tartıştığı (n+neFFeiouwH) fiilini 3. gelecek ve kusurlu olarak anlama sorununun (bunun için açık bir gerekçe yoktur) dışında, bu ifadenin gerçekte ne anlama geldiği sorusu da vardır. Burada bağlam dikkate alınmalıdır. İşin teolojik bir noktası var, yani İsa'nın tam insanlığı sorunu. Eğer bu ifade, İsa'nın tüm küçük çocuklar gibi yürümeyi öğrenmekte zorluk çekmediği anlamına gelecek şekilde tercüme edilmiş olsaydı, o zaman onun tüm insanlar gibi büyüdüğü 38. bölümde (Luka 2:52'deki ifadeyi kullanarak) ifade edilen fikre aykırı olurdu. 40-42. bölümler bu fikri açıklamaktadır. Bu nedenle şu tercümeyi önerdim: "O . . . küçük ayaklarıyla düzgün yürümeyecek." 42 mark sher i dan

## --- SAYFA 62 ---

Bugün buraya gelsin ve bu bakire ve onun kutlu doğumu hakkında kendi milletinden olanların önceden bildirdiği tüm tanıklıkları dinlemekten utansın. Kelimenin modern fakat eski olmayan anlamında bir eleştiri olan bu bölüm, vaazın orta kısmının tamamını kaplar ve Yahudilerin sözde görmezden geldiği kutsal metinlerdeki tanıklıklar veya onlara karşı tanıklık eden ve onları kınayan metinler şeklinde düzenlenmiştir. Çoğu, sanki bir mahkeme salonunda verilmiş gibi, sorular şeklinde Yahudilere yöneltiliyor. Kendi retorik alt bölümlerini içeren bu uzun iddianamenin sonunda “vaiz”, vaazın son üçte birini kaplayan Meryem Ana'nın ölümü temasına dönüyor. plhn marenkwnsw nna nteimin > > ntenkton eHral ejm pmegeqos [f. 23v.] nteiparqenos nreFjpepnoute n+tn+tamotn epeHoo m+pesjwk ebol ettaeihu:Ü jekas erempistos naswtm nseTeoou mpnoute :Ü - auw neTnajoou n+keoua an pntaFnaue eroou aFjoou erol > alla anok pntalnau eroou Hn nabal > auw alCmCwmou Hn naCij > je voutanHetpnau nHn-bal eHoue epswtm n;Hnmaaje:Ü - Ama gelin bu tür şeyleri geride bırakalım ve bu Meryem Ana'nın, Tanrı taşıyıcısının büyüklüğüne dönelim ve size onun asil son gününü anlatalım ki, inanlılar duysun ve Tanrı'yı yüceltsin. Ve anlatacağım her şey, onları gören ve bana söyleyen başka biri tarafından değil, onları kendi gözlerimle gören ve onlara kendi ellerimle dokunan benim; çünkü gözlerin görmesi, kulakların duymasından daha güvenilirdir. Aslında aşağıda, Meryem Ana'nın ölümüyle ilgili o zamana kadar geleneksel olan malzemenin yeniden anlatılması yer almaktadır.<sup>42</sup> Bu, müjdeyi tüm dünyaya duyurmak için dağılmalarından hemen önce havarilerine ve öğrencilerine İsa'nın bir kez daha görünmesini ve bu sırada annesinin ertesi gün gerçekleşeceğini duyurmasını içerir. Bununla birlikte, yeniden anlatımda bile yazar, İsa'nın annesini kendisini ölüme hazırlamaya davet etmesinden hemen önce eklenen aşağıdaki zıtlıklar dizisinde olduğu gibi, kendine ait retorik süslemeler ekler: w tamaau [f. 24r, sütun. 2] kan evje arerpyis nebot ertwoun Haro Hn toukalaHh etouaab > > anok Hw Tnatwoun Harol Hn nesplacnon n+tamntvnHthF c o p tic s erm o ns <sup>43</sup> <sup>42</sup>. Bu geleneğin en güncel incelemesi için bkz. Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition ve Varsayım*, OECS (Oxford: Oxford University Press, 2002).

## --- SAYFA 63 ---

auw evje arHloole mmol Hijñ <n>oupat mn <n>ouCbol > > - anok Hw Tnatalo Hijñ ouqronos eFHaeoou eFHiounam mmol mn paeiwt n+nagaqos > evje arsoulolt n+Hntoeis m+peHoo n+tarjpol n+HhtF+ > arkw mmol Hn<ou>ouomF + aueHe > mn oueiw rHaibe erol anok Hw Tnaskepaze mmo Hijñ netnH nnezerafn : - auw evje araspaze mmol Hn toutapro ve<r>>sanouvt Hn touerwte mpar- qenikwn > > anok Hw Tnaaspaze mmo mpmtto ebol mpaeiwt etHnnmphue > auw paeiwt natmo ebol Hn poeik mme > Ah annem, beni kutsal rahminde gerçekten dokuz ay taşımış olsan bile, ben kendi adıma seni merhametimin derinliklerinde taşıyacağım ve eğer beni dizlerinin üzerinde ve kollarıyla emzirirsen, ben de seni benim ve iyi Babamın sağında görkemli bir taht üzerine oturtacağım. Beni doğurduğun gün beni kundağa sarsan, yemliğe yatırsan [Luka 2:7] ve bir öküzle eşiğin gölgesinde kalsan [İşa. 1:3], ben de sizi Seraphim'in kanatlarıyla koruyacağım. Ve eğer beni ağzınla öptün ve bakire sütünle beni emzirdin, ben de seni göklerdeki Babamın huzurunda kucaklayacağım ve Babam seni gerçek ekmekle besleyecektir [Yuhanna 6:32]. Vaaz, Meryem Ana'nın ölümünün, bedeninin gömülmeye hazırlanmasının, ışıktan bir araba üzerinde yeniden ortaya çıkışının (ya da ruhunun), meleklerin gelip bedenini götürdüğü mezara kadar bedeniyle birlikte geçit töreninin ve Tobe ayının yirmi birincisinde onun ölüm bayramını kutlama emriyle öğrencilerine güvence vermek için İsa'nın son kez ortaya çıkışının anlatılmasıyla sona erer. Hutbenin o tarihte okunmak üzere yazıldığı açıktır. Romalı Evodius'a atfedilen diğer vaaz, bununla pek çok ortak noktaya sahiptir, ancak retorik açıdan bakıldığında dikkate değer farklılıklar gösterir.<sup>43</sup> Meryem Ana vaazında olduğu gibi, bunda da kurgusal unsurlar içeren alışılmadık derecede uzun bir yazıt vardır. Evodius, Petrus'tan sonra "Roma'nın ikinci patriği ve başpiskoposu" olarak anılır ve vaazın, <sup>43</sup>. Claudius'un konsolosluğu sırasında "Yahudi ve başrahip Didymus"u vaftiz ettiği gün Diriliş bayramında verildiği söylenir. Dilsel benzerliklerin bir özeti için "Meryem Ana'nın Ölümü Üzerine Bir Vaaz" başlıklı makaleme (yukarıdaki not 10) bakın. <sup>44</sup> mark sher i dan

## --- SAYFA 64 ---

imparator. Claudius diğer tüm Yahudileri kovduğunda Didymus'un sınır dışı edilmekten kurtulduğu söyleniyordu. Bu kayda değer kronoloji hatası, yazarın Nero'nun hükümdarlığı sırasında Peter ve Paul'un ölümleriyle ilgili Eusebi geleneklerine aşına olmadığını ya da imparatorların kronolojisi konusunda kafasının karıştığını düşündürmektedir.<sup>44</sup> Önceki vaazında olduğu gibi, Evodius vaazında kendisini anlattığı olayların görgü tanığı olarak sunar: "Aksine, bu olmak üzereyken ben de oradaydım" (#4).<sup>45</sup> Bunun çarpıcı özelliklerinden biri kompozisyon, içinde kullanılan hukuki dilin miktarıdır. Açılış cümlesinde "Romalıların her zaman adaleti tesis etme geleneği vardır, çünkü onlar insanlığı severler" ifadesi yer alır ve yazar, Romalıların da kutsal yazılardan yararlandığını öne sürer gibi görünür. "Romalıların kanunları" (nnomos nneHrwmaios) ifadesi birçok kez (#1,4,46,51) ve "Romalıların tüm kanunları" (tnomoqusia thrs nneHrwmaios) ifadesi bir kez geçmektedir. Roma hukuk uygulamaları olumlu bir şekilde tasvir ediliyor: "Romalıları tüm adaletin ayakta kalması için çabalıyorlar" (#23); "O şehirde kanunlar uygulanıyor" (#25). Pilatus ellerini yıkayacağını açıkladığında şöyle demesi sağlanır: "Çünkü halkımın yasalarını koyanlar Solon ve Dracon'dur. Halkıma şu emri veriyorlar: Suçlayıcılar birinin suçunu kanıtlamak için ayağa kalktığında, yargıcın bir hüküm vermesine izin vermeyin, çünkü o sorumluluğa layık olacaktır ve o kişinin kanı tanıkların başına gelecektir." Evodius şöyle devam ediyor: "Romalıların bilge adam Musa'nın öğretisinde buldukları ikinci ifade" (#46). Vaazın büyük bir kısmı, İsa'nın duruşmasının hukuki bir incelemesi gibidir; burada yazar, Yahudilerin suçlamalarına karşı çıkıyor ve onları asılsız suçlamalar getiren kanunsuz kişiler olarak tasvir ediyor. Evodius, Pilatus'un huzurunda İsa'nın bulunduğu yere vardığında şunu belirtir: "O [Pilatus], Romalıların kanunlarına uygun olarak ilk önce savcıların [kathgoros'un] konuşmasını emretti. Aslında vaazın [tarch nqupoqesis] başında Romalıların tüm adaletin ayakta kalması için çabaladıklarını söylediğimi hatırlıyorum. Çünkü savcılar çok sayıdaydı ama gerçek bir suç bulunamadı." Burada çevirmen bu ifadeyi tarch nqupoqesis, "vaazın başlangıcı" olarak çevirmiştir. Bununla birlikte, kopya sözcüğü 45 44'te kullanılmaktadır. Bkz. Eusebius HE 2.22 (SC 31:83-85). İskenderiye Patriklerinin Tarihi, Petrus ve Pavlus'un ölümüyle ilgili değildir. Petrus, Yükselişten sonraki on beşinci yılda Markos'u İskenderiye'ye gönderir. Bkz. B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, PO 1, 2, Arapça metin, B. Evetts tarafından düzenlenmiş, çevrilmiş ve notlanmıştır (Paris: Firmin-Didot, 1910), bölüm I, bölüm. 1, s. 140. 45. Rakamlar Depuydt'un baskısındaki rakamlardır (bkz. yukarıdaki not 37).

## --- SAYFA 65 ---

uljovqesi'nin Latince'de "neden" olarak tercüme edilen teknik hukuki bir anlamı vardır.<sup>46</sup> Dolayısıyla hukuki bir sürece atıfta bulunur, bu da yazarın kendisini hukuki bir süreçle ilişkilendirdiğini ve hukuki (adli) retorik açısından düşündüğünü anladığı izlenimini güçlendirir. Bu, Evodius'un Yahudilere kesme işaretiyle kendi retorik sorusuna verdiği yanıtla daha da vurgulanıyor: "Neden Mesih'i kınıyorsunuz, ey Yahudiler? Bana suçu söyleyin. Onun savunması için sizinle konuşan benim" (#17). Aslında hutbe aynı zamanda İsa'nın savunulması ve Yahudilerin kovuşturulmasına yönelik bir davadır. Kutsal Yazıların Kullanımı ve Kompozisyon Tekniği Vaazın yaklaşık yarısında (#40), yazar varsayımsal bir itirazda bulunur: "Kardeşlerden biri bana 'Kutsal Müjde'nin sözlerine bir şeyler ekledin' diyecek." Aşağıda yazarın kompozisyon yönteminin uzun ve ayrıntılı bir açıklaması ve gerekçesi yer alır: Kralın mor kumaşı için sağlanan yün, karışımları ona uygulanmadan önce ona boyanarak kullanışlı hale getirilebilir. giysi haline getirilmek ve dilediği gibi giyilmek. Ancak işlenip rengarenk karışımlarla boyandığında son derece parlak hale gelir ve parlak bir elbise haline gelir, böylece kral onu giyer. Böylece çoban olarak atanacak kişi, onların sözlerine göre davranıp onları açıkladığında kutsal İnciller fazlasıyla aydınlatılmış olur. Ve dinleyenlerin kalbinde çok parlaktılar. Gerçekten de kral, elbiselerine güzelce işlenmiş örgüler eklenirse kusur bulmayacak, ancak bunları fazlasıyla ekleyenleri övecek ki, herkes üzerindeki örgülerden dolayı elbiseyi övebilsin. Bu nedenle, eğer kutsal müjdelere birkaç süsleme eklersek, Rab İsa bizde bir kusur bulmayacak, fakat bizi daha çok övecek ve onlar aracılığıyla meyve verenleri kutsayacaktır. Gerekçe, kilise geleneklerinin belirlediği, İncillerde ele alınmayan pek çok konunun olduğu gözlemiyle devam ediyor; ayrıca Yuhanna 21:25'te İsa'nın yaptığı ancak İncillerde yer almayan pek çok şeyin bulunduğu atıfta bulunuluyor. Aslında bu yazarın kompozisyon tekniği 46'nın üzerine nakış yapmaktır. Bkz. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, bölüm 73. Tez ve hipotez arasındaki ayrım açıkça Hermagoras'a kadar uzanmaktadır. Bkz. Kennedy, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition, 99. 46 mark sheridan

### --- SAYFA 66 ---

müjdenin sözleri. Bir örnek onun yöntemini açıklamaya hizmet edecektir. Pilatus'un sorusunu İsa'ya aktardıktan sonra, "Nerelisin?" (Yuhanna 19:9) "Evodius" şöyle devam ediyor: Yargıç, kendi adına yanıt vermediğini görünce, dünyanın otoritesine göre tehditkar bir şekilde konuştu: "Neden benimle konuşmuyorsun? Benim bir vali olduğumu ve benim yetkime göre sana karşı hareket etmem için bana teslim edildiğini bilmiyor musun? Seni serbest bırakmak istersem, bana kimse karşı çıkamaz. Ve seni çarmıha germek istersem, bana karşı çıkabilecek kimse yok" [krş. Yuhanna 19:10]. "Bana gelince, ben günahsızım, ey vali ve onu arındırıcaya kadar tüm dünyanın günahları için ölmek istiyorum. Oluşturduğum şeyin, onları engelleyen kimse yokken hızla krallığa doğru yürümesi için yükü üzerime çekmek istiyorum. Babam sana bu yetkiyi verdi, ey vali ve ben sana itaatsizlik etmeyeceğim, ey vali. Ben itaatkar bir Tanrıyım ve onun iradesi yüzünden kendimi alçalttım" [krş. Yuhanna 19:11]. Bu nakış veya genişletme tekniği vaaz boyunca tekrarlanır. Özet ve Sonuç Yukarıda tartışılan dört vaaz veya vaazda, kutsal yazılarla ilişki kurmanın dört farklı yoluna dikkat çektik. Athanasius'a atfedilen ilk vaaz, Origen'in oluşturduğu, metinden kısa alıntılar yaparak ve ardından yorumlar sunarak oluşturulan klasik modeli takip etmektedir.<sup>47</sup> Bu durumda Yuhanna 11'in çoğu alıntılanmıştır. Yine Athanasius'a atfedilen ikinci vaaz, Yaratılış ve Yuhanna metinlerinin yorum için hareket noktası olarak kullanılması anlamında metne dayalıdır. Evodius eserlerinin ilki olan üçüncü kompozisyon, kutsal metinlerden çok sayıda alıntı ve ima içermesine rağmen aynı anlamda metne dayalı değildir. Çıkış noktası, kutsal metinlerden ziyade kıyamet geleneğinde anlatılan bir olay olan, Meryem Ana'nın ölümüne odaklanan övgüdür. Metin temelli vaazdan ziyade methiye türüne aittir. Yine Evodius'un dördüncü vaazı, İsa'nın yargılanmasına ilişkin kendi anlatısının temeli olarak tutku anlatısını kullanır, ancak onu yorumlamak veya yorumlamak yerine onu işleyip genişletir. Bu son vaaz, adli retorik geleneğine büyük bir yakınlık göstermektedir. Bu vaazların dördünde de, coptic vaazları gibi geleneksel retorik figürler ve araçlardan yoğun bir şekilde yararlanılmıştır <sup>47</sup> 47. Bkz. Sheridan, Rufus of Shoteh, 37-38. Rufus'un vaazları, Origen'in İncil'deki bir kitabın lectio Continuosa'sına dayanarak vaaz verme uygulamasını takip eden, Kıpti dilinde bilinen tek vaazlardır.

### --- SAYFA 67 ---

ayrıntılı exordium, kesme işareti, anafora ve antitez olarak. Görünüşe göre Kıpti dilinde orijinal olan bu kompozisyonlar, dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarındaki Yunan eserlerinin yüksek retorik üslubuyla belirli bir aşinalık sergiliyor ve beşinci ve altıncı yüzyılların Kıpti edebiyat kültürüne tanıklık ediyor. Edebi türler ve retorik araçları, kinayeler vb. kullanımları bakımından vaaz veya vaaz gibi geniş bir kategoriye giren tüm edebi kompozisyonların yalnızca ayrıntılı bir analizi, sonuçta bu malzemenin beş yüz yılı aşkın bir süreye yayılan bir tarihinin yazılmasını mümkün kılacaktır. Editörler ve çevirmenler antik retorik biçimlerini dikkate alsalar ve antik yazarların, modern yazarlar gibi bir tema geliştiren düzgün bir şekilde organize edilmiş paragraflar açısından düşünmediklerini akılda tutsalardı, bunun yerine ek, kesme işareti, anafora ve kompozisyona eklenebilecek tüm diğer geleneksel retorik araçları açısından düşündüklerini akılda tutsalardı bu daha kolay olabilirdi.<sup>48</sup> Aslında, bu alanda yapılması gereken neredeyse her şey var. Bu makalenin amacı, görevin karmaşık doğasına ilişkin birkaç ipucu sunmaktır. <sup>48</sup> Bu bağlamda, daha sonraki Yunan retorik eğitiminde progymnasmata çalışmasının veya kompozisyondaki ön alıştırımların öneminin altını çizmek faydalı olabilir. Bu alıştırımların çeşitli listeleri eski yazarlar tarafından verilmektedir. Bkz. Kennedy, Klasik Retorik ve Hristiyan ve Seküler Geleneği, 52-73. Kennedy şunu gözlemliyor: "Sonraki Yunan edebiyatının çoğu, daha büyük eserler için yapı taşları olarak kullanılan anlatı, tez, synkrisis ve ecphrasis gibi yapısal birimler açısından analiz edilebilir" (53). Modellerin Yunanca olması nedeniyle bunun burada analiz edilen Kıpti vaazları için de geçerli olması hiç de şaşırtıcı değil. Şimdi ayrıca bkz. George A. Kennedy, çev. giriş ve notlarla birlikte, Progymnasmata. Yunanca Düzyazı Kompozisyonu ve Retorik Ders Kitapları (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003). 48 mark sher i dan

## --- SAYFA 68 ---

Monica J. Blanchard Sarabaitae ve Remnuoth Kipti Düşünceleri Jerome (Epist. 22.34)<sup>1</sup> ve Cassian (Conlat. 18.4,7)<sup>2</sup> bağımsız olarak Mısırlı keşişlerin üç farklı sınıfını listeliyor. Her liste, onaylanarak not edilen iki sınıfı içerir. Jerome ilk önce Kipti dilinde sauhes olarak adlandırıldığını söylediği cenobitleri (coenobium) adlandırır.<sup>3</sup> Ankoritler (anachoretæ) Jerome'un 49 1. Jerome, Epist'idir. 22.34 (CSEL 54:196-97). 2. Cassian, Conlat. 18.4 (CSEL 13:509, 513). SC 64:14'te yeniden basılmıştır. 3. Sauhe'ler için bkz. Walter Ewing Crum, A Coptic Dictionary (Oxford: Clarendon Press, 1939), 373b-74a; Werner Vycichl, Dictionnaire éty-mologique de la langue copte (Leuven: Peeters, 1983), 202'de "soouH'lar; soouaH'lar". 202. soouH'lar, "cemaat, koleksiyon", Yunanca ejklhsiva (1 Korintliler 16:19) ve sunagwghv (Obad. 13) sözcüklerini farklı şekillerde tercüme eder. Anlamları arasında manastır cemaati duygusu da yer alıyor. Crum, E. A. W. Budge'da Apa Onophrios'un Sahidic Life'ında, Kipti Şehitlikleri vb. Yukarı Mısır Dialektinde, Düzenlenmiş, İngilizce Çevirilerle (Londra: British Museum, 1914), 210 (Kipti): eivooop de HN ousoouHs; m;monocos Hm;ptoo Nvmoun Nte qhbaeis pran de Nqeneete etm;mau pe erhte, ve 460 (İngilizce): "Bir zamanlar Thebaïd'in Shmûn dağında keşişlerin yaşadığı bir yerde yaşadım. Ve o manastırın adı Erête idi." Crum, Émile Amélineau tarafından düzenlenen ve tercüme edilen bu Hayat'ın Bohairic versiyonunda, "Voyage d'un moine égyptien dans le désert", Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 6 (1885: 175), soouHs kelimesinin değiştirildiğine işaret ediyor abht: naivop pe Xen ouabht mmonacos Xen pqov vmoun Xen fmarhs sabol neHrit (175 üst) ve: "J'étais (auparavant) dans une laire de moines dans le nôme de Schmaun, dans le Sahid, en dehors de Ehrit." Sahidic Life, B.M.'den geliyor. Oryantal hayır. 7027, A.M. tarihini taşıyor. 721, H. 395 [yani MS 1004]. Bkz. Bentley Layton, Britanya Kütüphanesi'nde 1906 Yılından Bu Yana Edinilen Kipti Edebiyat El Yazmaları Kataloğu (Londra: Britanya Kütüphanesi, 1987), 192-93. Bohairic Life, Vatikan Kipti 65'te yer alıyor, fols. 99-120v, sabah tarihli Adolphe Hebbelynck ve Arnold van Lantschoot'a göre 695 [yani MS 979], Codices Coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani (Vatikan Şehri: Bibliotheca Vaticana, 1937), 1:472.

## --- SAYFA 69 ---

ikinci sınıf rahipler. Cassian'ın listesinde ayrıca üç sınıftan ilk ikisi olarak kenobitler (coenobitae) ve ankoritler (anachoretæ) yer alıyor. Hem Cassian hem de Jerome, Jerome tarafından remnuoth ve Cassian tarafından sarabaitae olarak adlandırılan üçüncü, biraz itibarsız bir keşiş grubunu tanımlıyor. Jerome ve Cassian bu terimleri Kipti sözcükler olarak sunuyor. Her iki terim de büyük ilgi ve spekülasyonlara yol açtı; hiçbirisi mevcut Kipti manastır metinlerinde yer almıyor.<sup>4</sup> 1994 yılında, Ann Arbor, Michigan'daki Bizans Çalışmaları Konferansı'nın yirminci yıllık toplantısında bu makalenin daha kapsamlı bir versiyonunu sundum. Remnuoth ve sarabaitae için önerilen, dilsel açıdan tatmin edici olmayan çeşitli Kipti etimolojilerini inceledim. Çoğu, "manastır cemaati, manastır" anlamına gelen Kipti auht, abht kelimesini içeriyordu. Ayrıca, ilk olarak Paul Ernst Jablonski<sup>5</sup> tarafından kalıntılar için ve Walter Ewing Crum tarafından sarabaitae<sup>6</sup> için önerilen daha ikna edici çözümlere de dikkat çektim. 1994'ten bu yana pek çok bilim adamı bu soruyu inceledi. Bu makalede, Katolik Üniversitesi Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün koleksiyonundan alınan yayınlanmamış materyaller de dahil olmak üzere, kanıtların gözden geçirilmesinden başkalarının da yararlanabileceği umuduyla önceki sonuçlarımı son çalışmalarla birleştiriyorum. Jablonski, kalıntıyı Kipti kökenli adam, N-genitif belirtici ve tek veya bir kelimesinin bir bileşiği olarak tanımladı; dolayısıyla rmnouwt = Yunanca monavz-wn.<sup>7</sup> Çalışması 1757'deki ölümünden yaklaşık elli yıl sonra, 1804'te yayınlandı. Jablonski'nin tezi, içinde oua ouwt, yani 4 ifadesinin bulunduğu logia veya sözler içeren Thomas'ın Kipti İncili'nden tesadüfen destek aldı. Conlat'ta Cassian tarafından açıkça böyledir. 18.7: ". . . nullorum olmayan bir tefekkür paulatim longa incuria et temporis oblitteratione subtracto emersit istud Sarabaitarum cinsi, qui ab eo, quod semet ipsos a coenobiorum congregationibus sequestrarent ac singillatim suas curarent gerektirir, Aegyptiae linguae özel Sarabaitae nuncupati sunt. . (CSEL 13.2.7). Aşağıdaki not 16'ya bakınız. 5. Paul Ernst Jablonski, Pauli Ernesti Jablonskii Opuscula, ed. Iona Guilielmus te Water (Lugduni Batavorum: Luchtmans, 1804-13), 1:229. Jablonski'nin bir Kiptilog olarak modern bir değerlendirmesi için bkz. J. Helderma, "Jablonski en Te Water. Twee Koptologen uit de tijd van de 'Verlichting'", Phoenix 30 (1984): 54-62. 1912'de Spiegelberg'in öğrencisi Adolf Jacoby, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes'de "Der Name der Sarabaiten" adlı kısa bir makale yayınladı. 2] (1912): 15-16. 5. notta Jacoby, Spiegelberg'in Jablonski'nin önerdiği etimolojiyi kabul ettiğini anlatıyor. Spiegelberg'in Koptisches Handwörterbuch'u (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1921) yazım kurallarını içermemektedir. Bkz. sayfa 2, 11. 6. Aşağıdaki not 11'e bakın. 7. Jacoby'nin, Jablonski'nin önerdiği kalıntı etimolojisine ilişkin 1912 tarihli notu, neredeyse hiç ilgi görmemiş gibi görünüyor. Jablonski'nin etimolojisinin açık ve kısa bir şekilde incelenmesi ve sunulması Werner Vycichl'e aittir. Bkz. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, 173-74. 50 m o n i c a j . b l a n c h a r d



## --- SAYFA 70 ---

“tek bir”<sup>8</sup> Yunanca monacov~ sözcüğüyle birlikte ortaya çıkar.<sup>9</sup> Bu logia, Yunanca konuşulan gelenekteki monacov~, monavzwn ve Süryanice konuşulan gelenekteki ih.idayâ sözcüklerinin çeşitli anlam tonlarını ayıklamak amacıyla incelenmiştir.<sup>10</sup> Walter Crum, sarabaitae'yi özgün bir Kipti sözcüğü olan sarakwte, sarakote'nin bozulması olarak anlamıştır.<sup>11</sup> Bu sözcük, Dördüncü yüzyılın ortasından on dördüncü yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan Kipti metinleri. Latince gyrovagus ve Yunanca kukleuthv~ bu anlam aralığı içerisinde.<sup>12</sup> sarabaita e and remnu oth 51 8. Kipti sözcüklerle ilgili olarak bkz. Crum, Coptic Dictionary, 494a. 9. Bakınız, örneğin Log. 16 ve 23, Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Till ve Yassah 'Abd Al Masîh, The Gospel Göre Thomas: Coptic Text Founded and Translated (Leiden: Brill ve New York: Harper & Row, 1959), 11–13 (Günlük 16), 18–19 (Günlük 23). Çevirmenler, sayfanın altındaki bir notta Yunanca ve Kipti sözcükler arasındaki bağlantının altını çiziyor. 19: “tek bir”; s. 2'deki monacov ile aynı anlamdadır. 84, 4. 10. Paul-Hubert Poirier, Aphrahat'ın Gösterisi XVIII'de Kipti oua ouwt ile Süryanice ih.idayâ arasında korelasyon kurmuştur. Bkz. "L'Évangile selon Thomas (log. 16 et 23) et Aphraate (Dém. XVIII, 10–11)," Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux, Cahiers d'Orientalisme 20 (Cenevre: Patrick Cramer, 1988), 15–8. Ayrıca bkz. A. F. J. Klijn, "The 'Single One' in the Gospel of Thomas," JBL 81 (1962): 271–78. İh.idayâ hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sidney H. Griffith, "'Singles' in God's Service: Düşünceler on the Ihidaye from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syryan," The Harp 4 (1991): 145–59; Sidney H. Griffith, "Keşişler, 'Bekarlar' ve 'Mutabakatın Oğulları': Süryanice Çileci Terminolojisi Üzerine Düşünceler", Eulogêma: Robert Taft'ın Onuruna Çalışmalar, S.J., ed. E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer ve E. Velkovska, SA 110 (Roma: [Centro Studi S. Anselmo,] 1993), 141–60; Sidney H. Griffith, "Suriye Kilisesi'nde Asketizm: Erken Suriye Manastırcılığının Hermeneutiği", Asceticism'de, ed. Vincent L. Wimbush ve Richard Valantasis (New York: Oxford University Press, 1995), 220–45. Yunan monacov'u hakkında bkz. Françoise E. Morard, "Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle: Influences bibliques et gnostiques", FZPhTh 20 (1973): 332–411; Françoise E. Morard, "Encore quelques réflexions sur monachos", VC 34 (1980): 395–401. 11. Crum, Kipti Sözlüğü, 354–55. Hugh G. Evelyn-White da aynı sıralarda bu bağlantıyı kurdu. The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn (New York: Metropolitan Museum of Art, 1926–33), 2:15n1 adlı eserine bakın: "Cassian'ın üçüncü sınıf keşişleri olan Sarabaitae -Jerome'un Remoboth'u- hiçbir disipline veya organizasyona sahip değildi ve düşük şöhrete sahiplerdi; muhtemelen onlar şehirlerin dışında yaşayan eski münzevilerin değersiz halefleriydi ve Cassian ve Jerome tarafından bu keşişlere verilen adlara gelince, ilki kesinlikle Kipti sarakwte'ye, yani 'İskenderiyeli adam'a eşittir, yani 'haydut', 'b' k'nin bozulmasıdır." Kipti sarakwte'yi Latince sarabaitae olarak yanlış duymak/yanlış yazmak mümkün olabilir. Bkz. Francis Thomas Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Bizans Periods (Milan: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1976, 1981), 1:68, 76–86, Kipti K ve Latin B arasındaki değişim hakkında.

12. Sarakwte için iki etimoloji öne sürülmüştür. Crum, Werner Vycichl, Wolfhart Westendorf ve Peter Nagel bunu, "dönmek, dolaşmak, yoldan çıkmak" anlamına gelen bir fiil olan sa + eire "yapmak" + kwtē'den oluşan bir bileşik form olarak listeliyor; J. Černý bunun yerine swre'nin "dağılmak, yayılmak, dağıtmak" anlamına gelen participium coniunctum biçimini öneriyor. Bkz. Crum, Coptic Dictionary, 316 (sa) ve 354–55 (sarakwte); Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, 196; W. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1965, 1977), 194; J. Černý, Kipti Etimolojik Sözlüğü

## --- SAYFA 71 ---

Edebi olmayan kaynaklar üzerinde yapılan dikkatli çalışmalardan dolayı erken dönem Mısır manastırcılığına ilişkin yeni algılar ortaya çıkmıştır.13 Yerel Mısır belgesel materyallerine daha fazla ilgi gösterildiği için Jerome ve Cassian'ın kategorileri gözden geçirilmiştir. Terimlerin anlamlarındaki aralıkları ve değişimleri vurgulamak amacıyla erken dönem manastır terminolojisinin bulunduğu coğrafi, tarihi ve teolojik bağlamları belirlemek için çaba sarf edilmiştir.14 Geçtiğimiz on yılda Kıpti Mısır'da manastır terminolojisine büyük bir ilgi olmuştur. Jürgen Horn (1994), Antoine Guillaumont (1995), Ugo Zanetti (1997), Christian Cannuyer (2001) ve Malcolm Choat'ın (2004) katkıları sarabaitae ve kalıntının anlaşılması için çok önemlidir.15 Kalıntı tartışmaları için okuyucuyu Horn, Guillaumont ve Choat'a havale ediyorum.16 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 161: "lafzen 'etrafta dolaşan kişi', krş. gyrovagus, kukleuthv~." 13. Bakınız, örneğin, E. A. Judge, "The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism," JAC 20 (1977): 72-89; E. A. Judge ve S. R. Pickering, "Mısır'daki Kilise ve Cemaatin Papirüs Belgeleri," JAC 20 (1977): 47-71; ve Ewa Wipszycka tarafından yazılan aşağıdaki beş makale: "Fonctionnement de l'Église égyptienne aux IVe-VIIIe siècles (sur quelques faces)," Itinéraires d'Egypte: Mélanges Offerts au père Maurice Martin s.j., ed. Christian Décobert, Bibliothèque d'étude 107 (Kahire: IFAO, 1992), 115-45; "Les ordres mineurs dans l'église d'Égypte du IVe au VIIIe siècle," JJP 23 (1993): 181-215; "Le monachisme égyptien et les villes," Travaux et mémoires 12 (1994): 1-44; "Les communautés monastiques dans l'Égypte Bizans," Valeur et distance: Identities et sociétés en Égypte, ed. Christian Décobert (Paris: Maisonneuve et Larose, 2000), 71-82; "A jnacwrhthv~, ejrhmith~, e[kleisto~, ajpotaktiko~." Sur la terminologie monastique en Égypte, JJP 31 (2001): 147-68. 14. James E. Goehring bir dizi önemli makaleye katkıda bulunmuştur: "Karanlık Bir Camın İçinden: Erken Mısır Manastırcılığındaki jApotaktikoiv(aiv)'in Çeşitli Görüntüleri", Disursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature'de, ed. Vincent L. Wimbush, (Atlanta: Scholars Press, 1992), 2:25-45; "Yaşanan Çöl: Erken Hristiyan Mısır'da Edebi Üretim ve Ascetic Space", JECS 1 (1993): 281-96; "Melitian Manastır Organizasyonu: Pachomian Originality'ye Bir Zorluk," StPatr 25 (1993): 388-95. artık rahatlıkla Asketics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism, SAC (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999) adlı eserinde toplanmıştır. 15. Jürgen Horn, "Tria sunt in Aegypto genera monachorum: Die ägyptischen Bezeichnungen für die 'dritte Art' des Mönchtums bei Hieronymus und Johannes. Cassianus", Quaerentes Scientiam'da: Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag, ed. Heike Behlmer (Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1994), 63-76; Antoine Guillaumont, "Les 'Remnuoth' de saint Jérôme," Christianisme'de d'Égypte: Hommages à René-Georges Coquin, CBibCopte 9 (Paris: Peeters, 1995), 87-92; Ugo Zanetti, "Arabe serākūdā = copte sarakote = 'gyrovagues' dans la vie de s. Jean de Scété," AB 115 (1997): 280; Christian Cannuyer, "L'identité des sarabaites, ces moines d'Égypte que méprisait Jean Cassien," Mélanges de science religieuse 58 (Nisan-Haziran 2001): 7-19; Malcolm Choat, "Mısırlı Keşişlerin 'Üçüncü Tip'ini Aramaya Filolojik ve Tarihsel Yaklaşımlar", Yeni Bir Binyılın Eşiğinde Kıpti Çalışmaları: Yedinci Uluslararası Kıpti Çalışmaları Kongresi Bildirileri, ed. Mat Immerzeel ve Jacques Van der Vliet, OLA 132-33 (Louvain: Peeters, 2004), 133:857-65. Horn, "Tria sunt in Aegypto genera monachorum," 67-71; Guillaumont, "Les 'Remnuoth' de saint Jérôme," 87-92; Choat, "Filolojik ve Tarihsel Yaklaşımlar," 858. Choat, Maniheist Homilies'te rm;Nouwt'u listeler (Hom. 92.2 okuma rm;Nouwt e-, rm;Nouwte) ve Kephalaia I (98.20) Bkz. 52 m o n i c a h a r d.

## --- SAYFA 72 ---

Sarabaitae kelimesi daha problemlidir. Cassian bunun Mısırcı bir kelime olduğunu açıkça belirtmesine rağmen Kıpti metinlerinde bu transkripsiyonla eşleşen hiçbir kelime bulunamadı. Kıpti auht, abht ile başarısız bağlantı örnekleri Horn'un makalesinde bulunabilir.<sup>17</sup> Horn, sarabaitae için 1987'de Anthony Alcock tarafından geliştirilen bir etimolojiyi destekledi.<sup>18</sup> Şüphesiz Mısır kökenli bir kelimedir ve ben şu etimolojiyi öneriyorum: sa "insan (of)" ve rauh "topluluk, mahalle." Sonuçta ortaya çıkan \*sarayh biçiminin, -ai çoğul ekini verecek bir biçimde \*sarabhv~ haline gelmiş olması mümkündür. Genel olarak sarabaitae'nin Jerome'un bahsettiği kalıntının eşdeğeri olduğu düşünülmektedir (Epistula 32 [sic]).<sup>19</sup> Alcock, türetilmiş Kıpti isim sa + tamlama belirtici n- + Kıpti isim rauh ile oluşan bir bileşiğe atıfta bulunmaktadır.<sup>20</sup> Crum tarafından sa için listelenen ilk anlam "adamı"dır; ancak Kıpti kelimesinin önemini anlamak için listelenen ikinci ve üçüncü anlamları da okumak gerekir: "yapıcı" ve "tacir". Kesinlikle ticari bir anlamı var. Crum, sa ile birlikte görünen otuz dokuzdan fazla değiştirici ismi listeler. Cam, et, salatalık, sarımsak, tuz, balık, domuz, bakır, bız, çuval, katran, zift gibi hepsi yapılan, satılan veya ticareti yapılan malzemelerdir. Başka bir deyişle, bir örnek vermek gerekirse, santbt bileşiğini "balık adamı" olarak tercüme edersek, bu "balık adam"ın aslında "balıkçı" anlamına geldiği anlayışıyla olur.<sup>21</sup> sa aynı zamanda ahlaki nitelikleri ifade eden bileşiklerde de yine "iş yapma", "dağıtıcı olma" anlamında karşımıza çıkar. Kıpti dilindeki rwme, "adam" kelimesi rm-n-, rem- "adamı" biçimindedir ve "ait olma" anlamına gelir. Görünüşe göre Alcock sa'yı "adamı" olarak tercüme ediyor. Ancak sa, s arab aita e ve rem u th 53 ile karşılaştırılmalıdır. Ayrıca İain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Leiden: Brill, 1995), 102. 17. Horn, "Tria sunt in Aegypto genera monachorum," 72-75. 18. Anthony Alcock, "Mısır Manastırcılığı Üzerine İki Not", *Aegyptus* 67 (1987): 189-90. Daha yakın zamanda Alcock'un etimolojisine Ewa Wipszycka'nın 1994 tarihli "Le monachisme égyptien et les villes" adlı çalışmasında atıfta bulunulmuştur, 5. 19. Alcock, "Mısır Manastırcılığı Üzerine İki Not" 189. 20. Sa ile ilgili sözcüksel girişler arasında Crum, *Coptic Dictionary*, 316a; Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, 181; Černý, *Kıpti Etimolojik Sözlüğü*, 144; Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, 173. Ayrıca bkz. Bentley Layton, *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary: Sahidic Dialect*, 2d ed., *Porta linguarum orientalium n.s.*, cilt. 20 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), 88: "'yapımcı, satıcı.' Bazı zanaat ürünleri (çoğunlukla edebi olmayan metinlerde) ve kötü alışkanlıkların isimleriyle birleşir." 21. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, 181'deki sa girişi altında listelenen bu tür bileşiklerin uzun listesine de bakınız.

## --- SAYFA 73 ---

rwme'nin farklı bir biçimi, yani reF - (fiil aracı). Örneğin, sanjioue ve reFjioue (Yuhanna 10:10) = klevpth~ = hırsız. psanjioue ma- Fei etbe laue;22 preFjioue meFei etbe laau.23 rm- biçimi, Alcock'un burada sunduğu değiştirici isim olan rauh, yani rmrauh ile çok yaygın bir bileşik oluşturur.24 Kıpti rauh sözcüğünün temel anlamı "kasabanın bir mahallesi" veya bir mahalledir. Alcock'un "topluluğun adamı" olarak önerdiği bileşik sözcük Kıpti dilinde görülür, ancak "komşu" anlamına gelir.25 İngilizce "topluluk" sözcüğü manastıra ilişkin imalarla doludur; ve rauh, Kıpti metinlerinde manastır bağlamında görülür.26 Rauh'un uygun manastır anlamı olsa bile, sarauh değil rmrauh, "manastıra/topluluğa ait olan" olarak tercüme edilir. Sarakwte'nin bilinen en eski örneği olan sarakote, bir Kıpti Maniheist mezmur kitabında bulunur. Bir grup mezmurun başlığında, yalmoi sarakwtwn'da geçmektedir. Bunlar 1938'de C.R.C. Allberry tarafından düzenlendi ve tercüme edildi.27 Allberry, sarakwtwn formunun, Yunanca sarakwtoiv veya sarakw'tai'de beklenebilecek şekilde, Yunanca çoğuluna benzediğini belirtti; ancak Yunancada böyle bir kelimenin olduğuna dair hiçbir kanıt bulamadı. Crum'un Kıpti sözlüğünde "gezgin" veya "serseri" tercümesiyle birlikte sarakwte kelimesini buldu; ancak sözcüğün bu anlamından rahatsızdı ve hâlâ Yunanca bir biçim arıyordu, "Fakat bu pek böyle bir biçim oluşturamaz ve pek tatmin edici de değildir 22. Herbert Thompson, The Gospel of St. John'un En Eski Coptic Manuscript'e Göre: Edited with a Translation (London: British School of Archaeology in Egypt, 1923), 20. 23. Hans Quecke, Das Johannesevangelium Saïdisch: Metin der Handschrift PPaulau Rib.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569 (Roma: Papyrologica Castrocaviana, 1984), 145. 24. Crum, Coptic Dictionary, 306. Luka 1:58'de şöyle geçmektedir: "komşular" = oji perivoikoi. 25. Örneğin, Luke 1:58: auswtm; de nCi nesrm;rauh nm; nesrm;ralte, Hans Quecke, Das Lukasevangelium Saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib.-Nr. Schrift M 569 (Barcelona: Papyrologica Castrocaviana, 1977), 103. Ayrıca bkz. George William Horner, The Coptic Version'da F'de nh etXenpkwT; Kuzey Lehçesinde Yeni Ahit, Giriş, Kritik Cihaz ve Literal İngilizce Çevirisi ile, Cilt II, S. Luke ve S. John'un İncilleri, Bodleian Kütüphanesi'nde düzenlenmiştir. (Oxford: Clarendon Press, 1898), 26. Bkz. Horn, "Tria sunt in Aegypto genera. monachorum," 79-81. Ayrıca bkz. Cannuyer, "L'identité des sarabaïtes", 15-16. 27. C.R.C. Allberry, ed. ve çev., A Manichaean Psalm-Book Part II (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938). 54 m o n i c a j . b l a n c z o r

## --- SAYFA 74 ---

28 1967'de Peter Nagel başlığı yeniden inceledi. Nagel, sarakwtwn'un Yunanca çoğuluna benzediği konusunda Allberry ile aynı fikirdeydi, ancak aynı zamanda mezmur kitabındaki diğer mezmur gruplarının başlıklarında karışık Yunanca/Kipti ifadelerine de işaret etti. yalmoi sarakwtwn, morfolojik olarak Yunanca bir yapı iken, sözlüksel olarak şu ifadeyi kullanan bir Yunanca-Kipti birleşimiydi. Kipti kelime sarakwte Ve burada ayinle ilgili bağlamda en iyi şekilde "hacılar" olarak çevrilebilir. Başlık "Hacıların Mezmurları" olarak okunmalıdır.29 Paris B.N. Şehitler yılı 1105, yani MS 1389 tarihli Kipti MS 44'te de sarakwte kelimesi geçmektedir. Kodeks, Kipti-Arapça bir dini ölçek, yani kilise kitaplarındaki Arapça tercümeli Kipti ve Yunanca kelimelerin bir sözlük veya kelime listesi içerir. Aynı zamanda Yûhannâ es-Sammanûdî tarafından yazılan bir gramer önsözü ve bunu takip eden anonim bir Sahidik Kipti, Yunanca ve Arapça sözcük dağırcığı içerir.30 Çoğul nsarakwte, mparasitos (fol. 64r, 77v, 99r) kelimesiyle bağlantılı olarak Arapça ar-rah.h.âlin (gezin) kelimesiyle birlikte dört kez görünür. (ajcluvo-ei~), kasvetli, karanlık (fol. 90r) ve neclwn (ejnovclhsi~, can sıkıntısı) (77v).31 Anonim söz dağırcığının daha önceki bir kopyası Paris B.N. Kipti ms. 43, iki tarih taşır: Şehitlerin 1012'si, yani MS 1296 ve MS 1026, yani MS 131032 Crum, fol'de sarakotte olarak yazılan bu kelimenin görünümünü aktarır. 73. Crum ayrıca fol'de mparasitos nsarakoste'yi de buluyor. Paris B.N.'nin 189'u. Kipti ms. 45, on dördüncü yüzyıla ait bir el yazması. Bu farklı bir kelime dağırcığıdır ve burada Arapça açıklama aba°in? gibi görünüyor. Crum, Arapça arba°in'i kırkinci sırada, sanki tessarakosthv için sarakosthv olarak öneriyor.33 o ile değil w ile yazılan sarakote, Sahidik Kipti kafiyeli sarabaita e and rem n u oth'ta geçiyor 55 28. Allberry, Maniheist Mezmur Kitabı, xxii ve n. 7. 29. Age, xix-xxiii, 133; P. Nagel, "Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen psalmbuches", OLZ 62 (1967): 123-30. Ayrıca bkz. Nils Arne Pedersen, Studies in the Sermon on the Great War: Investigations of a Manichaeian-Coptic Text from the Fourth Century (Aarhus: Aarhus University Press, 1996), 372-74. 30. Henri Munier, La Scala copte 44 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Tome Premier: Transcription, Bibliothèque d'études coptes 2 (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1930). 31. Bkz. Crum'un önerisi, Coptic Dictionary, 354: neclwn (l.? keclwn kuklwi`n). 32. Aynı eser. Paris B.N.'nin açıklamasına bakın. Kipti mesajı. 43, 44, 45, André Mallon, "Catalogue des Scalae coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris," Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth 4 (1910): 57-90. 33. Crum, Coptic Dictionary, 354. MS'nin folyoları ve metinlerinin karşılaştırılması. 43 ve 44, Henri Hyvernat'ın yayınlanmamış not defteri "B. Hayır. CUA'daki Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün (ICOR) araştırma koleksiyonlarında Copte 43, 44". Paris B.N. Coptic Mss. 43 ve 45'i görmedim.

## --- SAYFA 75 ---

Triadon olarak bilinen on dördüncü yüzyılın başlarına ait bir şiir. Orijinal 732 numaralı dörtlüklerden 428'i, şu anda Napoli'de bulunan tek bir el yazması halinde günümüze ulaşmıştır.34 Arapça'nın Kıpti Hristiyanların dili olduğu bir dönemde yazılan şiir, Kıpti dilini ve Kıpti Hristiyan geleneğini övmektedir. Arapça tercümesi de yanındadır. Şiirdeki dahili kanıtlara göre Triadon 1322 yılına tarihlenmektedir. Dahili kanıtlar ayrıca eserin bir Kıpti keşiş tarafından bestelenmiş olabileceğini de göstermektedir.35 Stanza 471, sarakwte/sarakote'nin anlamı ve sesi üzerine ilginç bir oyun içermektedir. Kıpti dilindeki kelime oyunu duyulabilir: "Beni gören herkes 'Bu bir rmarakote' diyor [yani Rakote'li bir adam, İskenderiye'nin Kıpti ismi.].36 Nasıl bir sarakote gibi oldum? Tüm meue [düşüncelerimi/kavramlarımı/prensiplerimi] etra- [yani kendim için] kwt'e'yi (etrafta dolaşmayı/dolaşmayı) bir şehirden diğerine göre bir kenara bıraktım. İncil'in sözü."37 Triadon'da sarakwte'yi tercüme eden Arapça kelime rahhâlin'dir, ölçek elyazmalarındakiyle aynı kelime, Paris B.N. Kıpti 44 ve 43. Bu 34. Triadon nispeten az çalışılmış bir Kıpti [ve Arapça] metni olmaya devam ediyor. Bazı satırlar Georg Zoega tarafından Catalogus Codicum Coptorum Manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris Advantur (Roma: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1810), 642'de yayımlandı. Mevcut Kıpti metnin tamamı ve Arapça çevirisi Oscar von Lemm, Das Triadon: Ein sahidisches Gedicht mit tarafından yayımlandı. arabischer Übersetzung (St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences, 1903). Ayrıca bkz. Marius Chaine, "Le Triadon: Son auteur, la date de sa kompozisyon," Bulletin de l'Association des Amis de l'Art Copte 2 (1936): 9-24. Peter Nagel, Kıpti metnini 1983 yılında Almancaya tercüme etti: Das Triad- on: Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts, Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1983/23 (K7) (Halle [Saale]: Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1983). 35. Stanza 687'de şairin çağdaşı olan keşiş Barsûm'dan bahsedilmektedir. Aziz Barsûm veya diğer adıyla Çıplak Barsûma, 1250 yılında Kahire'de padişah el-Melik el-Sâlih'in dul eşinin sekreteri olarak görev yaptı. Münzevi oldu, Müslüman yetkililer tarafından tutuklanıp serbest bırakıldı ve hayatının son on yedi yılını Kahire'nin güneyindeki Dayr Şahrân manastırında geçirdi. Arap Jacobite Synaxary'ye göre 1033/MS 1317'de öldü. Bkz. René-Georges Coquin, "Çıplak Barsum, Aziz", The Coptic Encyclopedia, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 2:348-49. Stanza 532, Paskalya kutlamaları için 1322'den 1489'a kadar altı yıla denk gelen bir tarih verir. Barsûm için bilinen tarihleri referans olarak kullanırsak, en iyi tarih seçimi Barsûm'un ölümünden beş yıl sonraki 1322'dir. Bkz. Chaine, "Le Triadon," 11-5. 36. Bkz. Evelyn-White'in yukarıdaki 11. notta "haydut" tanımı. 37. Ne Chaine'nin Fransızca tercümesi ne de Nagel'in Almanca tercümesi bu oyunu yakalayamıyor: "Tous ceux qui me voient disent: c'est un Alexandrin. Et comment suis-je devenu semblable à ces Marchands ambulants? Ai-je mis toutes mes préoccupations à errer de ville en ville selon la parole de l'Évangile?" (Chaine, 17). "Ein jeder, der mich sieht, sagt: Das ist einer aus Alexandria! Wie bin ich denn 'Vagabunden' gleich-geworden? Ich habe in allen meinen Gedanken beschlossen, umherzuziehen von Stadt zu Stadt gemäss dem Wort des Evangeliums" (Nagel, 77).56 m o n i c a j . b l a n c h a r d



## --- SAYFA 76 ---

Arapça konuşulan dünyada bir takım anlamlar üstlenen bir terimdir. “Gezgin, gezgin” olarak tercüme edilebilir. İslam çevrelerinde ise hadis ve rivayetlerini aktaracak otorite bulmak amacıyla İslam topraklarını dolaşan alimleri, dindar ve iyi niyetli kişileri tanımlamak için kullanılır. Aynı zamanda İslam'da hac için kullanılan teknik kelime dağarcığının bir parçası haline gelir.<sup>38</sup> Sarakwte kelimesi, yedinci yüzyılın başlarından kalma parçalı bir Kıpti papirüs sayfasında, şu anda Pierpont Morgan Kütüphanesi M662B'de (12) görülmektedir. Bir rahibin atanması için bir yemin içerir. İlgili pasaj *oute eniporneue oute enikoinwnei mN monacos Nsarakwte oute eT qe nau Holws eHwn eHoun epaquiasthrion etale qusia eHrai Hi jwF*'dir. "Ne [putperestlik uygulayacağım?] ne de Sarakote rahipleriyle ilişki kuracağım ve ne de onların [Sarakote rahiplerinin] sunağıma yaklaşıp kurban sunmalarına izin vermeyeceğim."<sup>39</sup> Sarakwte, Pierpont Morgan Kütüphanesi'nin Mısır Fayyum'daki Başmelek Mikail Manastırı'ndan dokuzuncu-onuncu yüzyıla ait Kıpti elyazmasında yer alıyor. M634 el yazması Meryem Ana'nın erken yaşamına ilişkin hikayeler içermektedir. Bir pasajda (cilt 14b) sarakwte'ler Meliti rahipleri olarak tanımlanmaktadır.<sup>40</sup> Leo Depuydt'un Kıpti metni ve İngilizce çevirisi burada tekrarlanmaktadır: *sara baita e and rem n u oth* 57 38. I. R. Netton, "Rih.la", *EI2 VIII*, fasc. 139-40 (1994), 528; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Muslim Education*, Princeton Studies on the Near East (Princeton: Princeton University Press, 1992), 178. 39. Bkz. Theodore C. Petersen, *Unpublished notebook, Coptic Documentary Papyri in the Pierpont Morgan Collection*, belge 12 (Washington, D.C.: Catholic University of America, Institute of Christian Oriental Research, tarih yok); Leslie S. B. MacCoull, "Pierpont Morgan Kütüphanesinde Bir Kıpti Evlilik Sözleşmesi", *Actes du XVe congrès uluslararası de papyrologie*, ed. Jean Bingen ve Georges Nachtergaell (Brüksel: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1978-79), 2:116-23; Florence D. Friedman, *Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Century A.D.* ([Providence:]: Rhode Island School of Design, Museum of Art, 1989), 224; Martin Krause, "Ein Vorschlagsschreiben für einen Priester", *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, ed. Regine Schulz ve Manfred Görg, *Ägypten und Altes Testament* 20 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990), 195-202; Martin Krause, "Kıpti Papirologisi ve Epigrafi Araştırması Raporu", *Beşinci Uluslararası Kıpti Araştırmaları Kongresi Kararları*, Washington, 12-15 Ağustos 1992, ed. Tito Orlandi ve David Johnson (Roma: C.I.M., 1993), 1:77-95, özellikle bkz. 85-86; Leo Depuydt, *Pierpont Morgan Kütüphanesindeki Kıpti El Yazmaları Kataloğu*, *Corpus of Illuminated Manuscripts v.4-5*, Oriental Series 1-2 (Louvain: Peeters, 1993), 1:542-43 ve 2:443. Petersen ve Depuydt'tan Kıpti metni; İngilizce çevirisi Petersen tarafından yapılmıştır ve Depuydt tarafından "nor (will I) make it mümkün....." ifadesinden başlamaktadır. 40. Bärbel Kramer ve John C. Shelton, geçici olarak Jerome'un kalıntılarını eski Mısır Meliti manastır topluluklarının üyeleriyle ilişkilendirdi. Bkz. Bärbel Kramer ve John C. Shelton, *Das Archiv des Nephros und verwandte Texte*, *Aegyptiaca Treverensia* 4 (Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1987), 18-20.

## --- SAYFA 77 ---

tenou nCi mmeliTanos etHupoTce Ha melitos pparabaths nai etere nermnkhme moute eroou jnsarakwte nai etsthu ebol auw netsoouH nm- mau eneuma nvine etsooF ete neuma nvwpe ne mn ouon nim etkoinwnei nmmau Melitius'un altında hizmet veren Melitians günahkarlar, Mısırlıların "Sarakote" dediği kişiler, reddedilmiş insanlar ve meskenleri olan kirli kehanet yerlerinde onlarla birlikte toplananlar ve onlara katılan herkes.<sup>41</sup> sarakwT, İskenderiyeli Athanasius Kanonları'nın Arapça versiyonunun Macarius metninde Bohairic Kıpti açıklaması olarak karşımıza çıkıyor. Meletlilerle bağlantılıdır: "Şarkıcılar, Davut gibi ve Kutsal Ruh'ta değil, ağızları durdurulması gereken kafirlerin şarkıları gibi bilgelik olmadan şarkı söyleyen Meletius'un ve cahil sarakwti'nin yazılarını söylememelidirler."<sup>42</sup> Ugo Zanetti, Kıpti'yi temsil eden Arapça serākūdā'yı tanımlamıştır <sup>41</sup>. Leo Depuydt, Pierpont Morgan Kütüphanesindeki Kıpti El Yazmaları Kataloğu, 1:208-11 (M634 = no. 108). Henri Hyvernat bu pasajı yayınlanmamış "Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library - New York City"de (ciltli daktilo, 1933, Amerika Katolik Üniversitesi, Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü), I:143-44'te anlatır: "Fol. 14r. sütun 2-16v.: Hatip, Mısırlıların 'Mısırlıların dediği Meletyalılara' karşı çıkıyor" Sarakote ve onlarla kirli insan evlerinde, yani meskenlerinde buluşan ve sapkınlıklarını paylaşan herkesi.' Onları, Kutsal Teslis'i, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u kirliletmekle suçluyor; bunun için 'uçurum çukuru onları yutacak' ve Tanrı onları gazabıyla yok edecek; ayrıca bazı iğrenç ayinleri (ms.'nin kötü durumu nedeniyle her zaman açık değildir) uygulamakla suçluyor. Özellikle bazılarının (mezhepten değiller mi?) bunu yapmanın bir günah olmadığını düşünerek katıldıkları içkilerden (spondai) bahseder. Aynı zamanda göz tanıklarının inancından, iğrenç kurbanlarıyla bağlantılı olarak ibadet yerlerinde kullandıkları krypheion şeklindeki küçük somunlardan da bahseder. Çünkü Meletius onlara meskenlerinde sakladıkları ve hem kendilerinin hem de herkesin zararına olacak şekilde kirli kitaplar verdi. onları dinleyenler: "(Kitaplardan biri) Meryem Ana'nın Baba'dan gelen bir Dynamis (güç) olduğunu söylüyor. Biri, Meryem Oğlu'nun bir yaratık olduğunu" (eksik bir ifadeyle, "başka bir şey".) ve "sonunda" tüm Meryem'in doğaüstü (?) bir şekilde ele alındığını söylüyor. onlar ve onlara inananlar 'çünkü onlar Baba'yı, Oğul'u ve Kutsal Ruh'u (birbirlerinden) ayırıyorlar ve onları yasaklayan biz değiliz, itaatsizlik ettikleri ve kendilerini ondan ayırıp dinsiz babaları Meletius'un onlara öğrettiği yabancı bir doktrini benimseyen Katolik Kilisesi'dir. Bunu size yalnızca Melitianlar için değil, bu Meryem Ana'yı küçük düşürecek herkes için söylüyorum.'" <sup>42</sup>. Wilhelm Riedel ve Walter E. Crum, İskenderiyeli Athanasius'un Kanunları: Girişler, Notlar ve Eklerle Düzenlenen ve Çevrilen Arapça ve Kıpti Versiyonlar (Londra: Williams ve Norgate, 1904), 18 (Arapça), 24 (İngilizce). Yukarıdaki İngilizce çeviri bu eserden alınmıştır. Vatikan Arapça Koduyla temsil edilen Macarca metin için. 149 ve 150 (MS 1372) ve Paris B.N. 251 (1069'um,

yani, 1353 CE), bkz. aynı eser, x, xxviii-ix; ayrıca Wilhelm Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung,, 1900), 122. 58 m o n i c a j . b l a n c h a r d

## --- SAYFA 78 ---

sarakwte. Yedinci yüzyılda Scetis'in hegoumen'i Aziz John'un Hayatı'nın Arapça versiyonunda iki kez geçmektedir.<sup>43</sup> Une autre fois, un frère lui dit: "J'ai habité quelque temps en Haute Égypte, et j'y ai vu des gens que l'on appelle les 'Serākūdā' qui, après avoir fini de yemlik et de boire, quand c'est l'heure de la sainte adak topluluğu aux mystères alors qu'ils sont ivres." L'ancien lui dit: "Cette manière de faire est mauvaise et impure en asset de Dieu. . .".<sup>44</sup> À şimdiki donc, qu'ils entendent, qu'ils craignent et qu'ils prennent garde désormais, ces 'Serākūdā' et ceux qui pratiquent l'hypocrisie, qu'ils (se gardent) d'entrer dans le sanctuaire en état d'ivresse.<sup>45</sup> Özetlemek gerekirse: sarakwte kelimesinin dördüncü yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar uzanan yaklaşık sekiz Kipti belgesinde çeşitli şekillerde yazıldığı bulunmuştur; aynı zamanda on altıncı yüzyılda bir el yazması nüshasının Arapça transkripsiyonunda da görülmektedir. Kelimenin tasdiklerinin neredeyse tamamı Sahidiktir. En eski metin Maniheist metindir; geri kalanı Hristiyan. Yedi Hristiyan metninden beşinde sarakwte, manastır veya dini bağlamda karşımıza çıkar; ve bu metinlerden ikisi sarakwte terimini Meliti rahiplerine bağlamaktadır. Kipti-Arapça'daki üç ölçek sarakwte'yi paravsito (parazit, beleşçi) ile tanımlar.<sup>46</sup> Üç ölçekten ikisi sarakwte'yi Arapça rahhâlin (gezgin, gezgin) ile tanımlar; Triadon da öyle. Yalnızca Sarakwte'ye yapılan Maniheist referans açıkça olumludur. Pamin'in Sahidik Kipti Yaşamından bir kesitte Melitianlar ve sarakwte ile başka bir bağlantı daha vardır. Buradaki bağlantı Yunan kukleuth'udur: "Onlardan biri kutsal Katolik Kilisesi'nin ortodokslarından biriydi, diğeri ise Meletlilerin sapkınlığına mensup KEKLEUGHS'ydı [aynen böyle]. serākūdā," 280; Ugo Zanetti, "La vie de saint Jean higoumène de Scété au VIIe siècle", AB 114 (1996): 273-405. El yazması Aziz Macarius Manastırı'ndandır. Hom olarak belirlenmiştir. 35 ve 1265 am, yani 1549 m. tarihlidir. Bkz. s. 290-91. 44. Zanetti, "La vie de saint Jean", 306-7. 45. Age, 308-9. 46. Agapio Bsciai, "Novum Auctarium Lexici Sahidico-Coptici. II (n, o, p, q)," ZÄS 25 (1887): 58-73; bkz. 70. Bsciai bunu sarakwte ile ilgili olarak kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir: "Sunt illi qui pervagantur, gyrovagi, et tres voces, scilicet coptica, graeca et arabica, hunc sensum optime indicant. A voce sara in compos. pro swr et kwte, ut saraqhou a swr vb. Item cod. Paris. 44. 89 - habet Nocloh." 47. Émile Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe, et VIIe siècles. Texte copte publié et traduit, MMAF 4, fasc. 2 (Paris: Ernest Leroux, 1895), 740. Ayrıca bkz. H. Winlock, The Monastery of Epiphanius at Thebes (New York: [Metropolitan Museum of Art,] 1926),

## --- SAYFA 79 ---

havari Thomas, British Museum Ostrakon'daki havarilerin Kipti listesinde 50235.<sup>48</sup> Thomas bir kukleuthv~, bir gezgindir. Choat'a göre, bu bağlamda kukleuthv~ olumlu ya da en azından tarafsız bir anlama sahip olabilir.<sup>49</sup> Choat, Jerome'un kalıntısı ve Cassian'ın sarabaitae'sinin "üçüncü tür" manastırcılığın özel adlarından ziyade "geniş Hristiyan geleneği içindeki istismar terimleri" olduğunu ileri sürer.<sup>50</sup> Etiketleri alaycı terimlerle görmek bunların neden tarihsel kayıtlarda Jerome ve Cassian'ın yüklediği anlamlarla kullanılmadığını en iyi şekilde açıklar. Terminolojiyi daraltmaya yardımcı olmak yerine, kelime dağarcığında hem biçim hem de anlam olarak mevcut olan çeşitliliğe ve bunun arkasında dönemin daha geniş Yahudi-Hristiyan geleneği içindeki münzevi yaşam tarzlarının çeşitliliğine ilişkin bilgimize katkıda bulunurlar.<sup>51</sup> Metinsel ve belgesel kanıtların aynı zamanda farklı bir yoruma da izin verdiğini öne sürüyorum: bazı tanınmış manastır türleri ile ilişkilendirilen isimlerden istismar terimlerine doğru bir ilerleme. 1:125-26, ayrıca Crum, Coptic Dictionary, 354'te listelenmiştir. Edebi materyalden W. E. Crum sorumluydu. Görülen. 12 yukarıda kukleuthv~, gyrovagus ve sarakwte hakkında. 48. Malcolm Choat, "Havarilerin Kipti Listesindeki 'Gezgin Thomas'," Orientalia 74 (2005): 83-85. B.M.'nin menşei. Ost. 50235, Phoibammon manastırıdır, floruit 590 - MS sekizinci yüzyılın sonları. Bu referans için Janet Timbie'ye teşekkür ederim. 49. Choat, "Thomas the 'Wanderer'" 85. 50. Choat, "Filological and Historical Approaches", 863. 51. Age., 865. Gezgin keşiş tarihsel bir bakış için bkz. Daniel Caner, Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity, TCH 33 (Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2002). 60 m o n i c a j . b l a n c h a r d

## --- SAYFA 80 ---

Janet A. Timbie Shenoute'nin *I Am Hayret Ediyorum* Eserini Okuyup Yeniden Okumak Nestorius ve Diğerleri Hakkında Daha Fazla Bilgi Atriye'li Shenoute'un bir söyleminin metni ilk kez 1980'lerde Tito Orlandi'nin çalışması aracılığıyla bilimsel olarak dikkat çekti. 1982 tarihli makalesi "Shenute'nin Apokrif Metinlerine Karşı Bir İlmihal ve Nag Hammadi'nin Gnostik Metinleri"<sup>1</sup> az bilinen bir metne dikkat çekti ve o dönemde anlaşılır bir yaklaşım olan Gnostik referansları vurguladı. 1985'teki baskısı ve çevirisi Shenute contra Origenistas farklı içeriği vurguladı.<sup>2</sup> Metin kısmen önemlidir, çünkü beşinci yüzyıldan kalma bir manastır lideri tarafından Kipti dilinde yazılmıştır ve dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Mısır'ı rahatsız eden bazı teolojik tartışmaları açıkça ele almaktadır: Gnostisizm, Origenizm, Nasturi Kristolojisi, Maniheizm, vb. Metnin ve tercümenin 1985'te yayınlanmasının ardından, dördüncü ve beşinci yüzyıl teolojisi Hayret Ediyorum'dan önemli ölçüde yararlanmaya başladı. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*'da ve Clark, *The Origenist Controversy*'de, argümanlarını desteklemek için söylemden uzun alıntılara yer verdi ve diğerleri söylemden alıntı yaptı.<sup>3</sup> 61 1. Tito Orlandi, "A Catechesis Against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi," *HTR* 75 (1982): 85–95. 2. Tito Orlandi, ed. ve çev., *Shenute contra Origenistas: Testo con introduzione e traduzione* (Roma: Centro Italiano Microfiches, 1985). 3. Aloys Grillmeier, *Hristiyan Geleneğinde İsa*, çev. O. C. Dean (Londra: Mowbray, 1995),

## --- SAYFA 81 ---

Ancak, Hayret Ediyorum'un bazı bilimsel kullanımı, 1985 baskısına ve tercümesine bağımlılık nedeniyle tehlikeye atılmıştır. 1993'te Stephen Emmel, Shenoute'nin el yazması geleneğini inceledi ve *I Am Amazed*'in daha iyi bir yeniden inşasını mümkün kıldı (ve aynı zamanda Shenoute'un eserlerinin başlangıç listesinden doğru başlığı atadı).<sup>4</sup> Emmel'in kodolojik çalışması aracılığıyla yayınlanmış baskılardaki sorunlar ortaya çıkarıldı: (1) *I Am Amazed*'in metnine başka bir söylemden materyal eklendi, (2) *I Am Amazed*'in bazı kısımları (Codex HB 67/68, 77/78) Amélineau tarafından yayınlanmıştır ve bu materyalin yerleştirilmesi 1985 baskısındaki boşluğu kısmen doldurmuştur ve (3) İskenderiyeli Theophilus'un 401 tarihli bayram mektubuna Hayret Ediyorum metni içinde uzun uzadıya alıntı yapılmıştır.<sup>5</sup> Daha az belirgin olan bir sorun, elyazmalarının transkripsiyonundaki boşluklar ve yanlış okumalardan oluşmaktadır. Shenoute'un eserlerinin eleştirel baskıları henüz başlangıç aşamasındadır. Bununla birlikte, Katolik Üniversitesi Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün birçok önemli Kipti el yazmasının fotoğraflarından oluşan bir koleksiyonu olduğu için, Amélineau ve Orlandi yayınlarını fotoğraflarla karşılaştırdım, boşlukları doldurabildim ve eleştirel baskıdan önce bazı düzeltmeler yapabildim. Hayret Ediyorum, altı elyazmasında kısmen korunmuştur ve tamamı yaklaşık 150 elyazması sayfasını kapsamaktadır.<sup>6</sup> Bu toplam, İskenderiyeli Theophilus'un 401 tarihli bayram mektubunun çoğunun Kiptice tercümesine ayrılmış yaklaşık kırk altı sayfayı içermektedir.<sup>7</sup> Söylemin başlangıcı kaybolmuştur; dolayısıyla Shenoute ile özdeşleşme Emmel'in kodolojik yeniden yapılandırmasına, bu eserin bilinen Shenoute metinleri listesindeki konumuna ve üslup benzerliklerine dayanmaktadır. 62 ja n e t a . zaman b i e 2:167–228; Elizabeth Clark, *Origenist Tartışması* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 151–58; James Goehring, "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt", Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 196–218; Alberto Camplani, "Un Episodio della recezione de PERI EUCHS in Egitto" *SEAug* 57 (1997): 159–72. 4. Stephen L. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, CSCO 600 (Louvain: Peeters, 2004), 646–48. 5. (1) ile ilgili olarak Orlandi pars. 200–262, s. 16–20, Codex XY'deki başsız bir çalışmaya aittir; bkz. aynı eser, 599, 338–40. (2) ile ilgili olarak bkz. Émile Amélineau, *Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et transduction française* (Paris: Ernest Leroux, 1907), 1:332–35, Kipti metni ve HB 67–68, 77–78'in Fransızca çevirisi için. (3) ile ilgili olarak, bayram mektubu alıntısının kapsamı Stephen L. Emmel tarafından gösterilmiştir, "Theophilus's Festal Letter of 401 as Shenute tarafından alıntılanmıştır", *Divitiae Aegypti*, ed. Cäcilia Fluck ve ark. (Wiesbaden: Reichert, 1995), 93–98. 6. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, CSCO 600, 794–99. 7. Emmel, "Theophilus'un Bayram Mektubu."

## --- SAYFA 82 ---

Söylem, Shenoute'nin katıldığı 431'deki Efes Konsili'nden sonra, ancak muhtemelen 451 civarında Yukarı Mısır'da sürgünde olan Nestorius'un ölümünden önce yazılmıştır.<sup>8</sup> Bu söylemde, Shenoute çok çeşitli fikir ve uygulamalara saldırır: apokrif kitapların okunmasına dayanan çoklu dünyalara inanç, Arian benzeri Kristoloji, ruhların önceden var olduğuna inanç, Efkariya'yı yalnızca bir sembol olarak ele almak, Kutsal Ruh'un dirilişiyle ilgili şüpheler. Et, Origen'in yorumu, Nestorius'un hataları ve Mani'nin kötü inancı.<sup>9</sup> Origen'e ve ona atfedilen fikirlere, doğru ya da yanlış, saldırılar ve 401'deki bayram mektubunun eklenmesi, söylemin Dioscorus'tan Shenoute'ye, ondan Origenist bir rahibin faaliyetlerini durdurmasını isteyen bir mektup bağlamında okunabileceğini düşündürmektedir. Dioscorus şöyle yazar: "O [rahip] ne Şmin şehrinde [Panopolis] ne de Thebais Piskoposluğu'nun başka bir şehrinde, manastırlarda ya da çöldeki mağaralarda bulunmamalıdır."<sup>10</sup> Bu nedenle bu söylem Dioscorus'un piskoposluğu sırasında (444-54) yazılmış olabilir.<sup>11</sup> Orlandi bunu biraz daha önceye yerleştirir: 440 ve dolayısıyla Dioscorus'un mektubu ile söylem arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulamıyor.<sup>12</sup> Ancak Shenoute'nin 440'lardaki çeşitli heterodoks konumlara değinmek için bir belge arşivine güvendiği açıktır. Theophilus'un bayram mektubu dosyadan çıkarılmış ve eklenmiş olabilir. Henüz cevaplanmamış ilginç bir soru, Shenoute'nin mektubun mevcut bir Kipti tercümesini mi kullandığı, yoksa söyleme dahil etmek için kendi tercümesini mi üretmek zorunda olduğudur. İlk olarak I Am Amazed'in yayınlanan baskılarında iki küçük düzeltme sunulacak. Her ne kadar argümanın yönünü değiştirmeseler de, hayrete düşürüyorum 63 8. Nestorius'un kronolojisi için bkz. Michael Gaddis, "Nestorius", *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, Peter Brown ve Oleg Grabar (Cambridge: Belknap Press, 1999), 603-4. Shenoute'un kronolojisi ve zorlukları Heike Behlmer tarafından *De iudicio: Schenute von Atripe: De iudicio* (Torino, Museo Egizio, Kat. 63000, Kod. IV), *Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima—Monumenti e Testi 8* (Turin: Ministero per i Beni Culturele e Ambientali, 1996), LV-LX; Shenoute için muhtemel tarihlerin ca. 361/62-465. 9. Mani, Amélineau'da yayınlanan metnin bir bölümünde yer almaktadır, *Oeuvres de Schenoudi*, 1:333. 10. Herbert Thompson, "Dioscorus and Shenoute," *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier* göreceli à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie içinde des yazıtlar et belles-lettres le 27 septembre 1822, *BEHE* 234 (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, Édouard Champion, 1922), 373. 11. Dioscorus'un ölümü Kipti kaynaklarında 458 olarak sabittir; bkz. Martiniano P. Roncaglia, "Dioscorus I," *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 3:912-15. 12. Orlandi, *Shenute contra Origenistas*, 12. Dioscorus ve Shenoute arasındaki temas Clark tarafından da tartışılmaktadır, *Origenist Tartışma*, 151-52.

## --- SAYFA 83 ---

bu düzeltmeler Shenoute'un retorik etkisini güçlendiriyor. Parantez, yayınlanan metinden farklı olduğum yerleri işaretliyor ve düzeltilmiş metnime yansıttığı yerde çevirimin altını çiziyorum. Orlandi'nin metni okuması dipnotta verilmektedir. 311 (HB 20A = Orlandi: 22) je enna[Cwvt] ebol Hhtou nHenapokru-fon "Öyleyse apokrif mi arayacağız?"13 321 (HB 22B = Orlandi: 24) evaFCwrC de Hn nim. [h evaF nim nCorCs] eoumhve "Kim aracılığıyla tuzağa düşürüyor? Veya kalabalıklara nasıl bir tuzak kuruyor?"14 Paragrafın (321) tamamı bu düzeltmeyi desteklemektedir. İki soru ve iki cevaptan oluşuyor. "[Şeytan] kimi tuzağa düşürüyor? Ya da kalabalığa nasıl bir tuzak kuruyor? 'Biz öğretmeniz' diyenleri tuzağa düşürüyor. Pek çok kişiyi tuzağa düşürünceye kadar onları güvencediği, tuzak dolu bir metindir." Nestorius ile ilgili bölümlerde daha ciddi düzeltmeler yapılabilir. İlk olarak, Shenoute'un Nestorius hakkında söyleyeceği her şeyin bir özeti, düzeltmeleri bağlamına oturtacaktır. Oğul'un önceden var olduğunu savunduktan sonra (461-63. paragraflar),15 Shenoute, Nestorius'a, "karanlığın hükümdarının düşünceleriyle bağladığı kişi", "Efes'te gerçekleşen sinod"u ikna edemeyen kişi olarak saldırır. Shenoute'a göre Nestorius, Mesih hakkında şöyle demiştir: "O, Tanrı'nın içinde yaşadığı bir adamdır" (464).16 Daha sonra Nestorius'a kutsal metinlerden bir dizi argüman atfeder, hepsi aynı noktaya değinir: "O [Nestorius] şöyle konuştu: 'Eski ve yeni Kutsal Yazıların tamamını araştırırsanız, onların çarmıha gerileni Tanrı olarak adlandırdığını göremezsiniz'" (465). Ve ayrıca, "İsa öğrencilerine şöyle dedi: 'Bana dokun ve bir ruhun, bende gördüğünüz gibi kemikleri ve etleri olmadığını görün.'. Eğer o bir tanrı ise, şöyle derdi: 'Bana dokun ve benim bir ruh ve tanrı olduğumu görün'" (465).17 Bu nedenle, Shenoute'ye göre, Nestorius, Luka 24:39'u, aynı amaçla, Luka 24:39'u kullandı. Origenistas, 22) parantez içindeki metin için pwHt okuyor. Metni Orlandi paragrafına ve Bentley Layton tarafından "Sosyal Yapı ve Erken Hristiyan Manastırında Gıda Tüketimi: Shenoute Kanonları ve Beyaz Manastır Federasyonu A.D. 385-465", Muséon 115 (2002): 54-55'te açıklanan kodeks alıntı sistemine göre aktarıyorum. Onun sistemini Shenoute'un söylemlerinin ihtiyaçlarına göre uyarlıyorum, böylece kodeks referansını yayınlanmış baskı takip ediyor. 14. Orlandi, Shenoute contra Origenistas (24), parantez içindeki metinde nevaFr nim nCorCs eoumhve yazıyor. 15. Aynı eser, 50. 16. Aynı eser. 17. Age, 50-52. 64 ja n e t a . zamanım var

## --- SAYFA 84 ---

Matta 27:46'dan alıntı ("Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" [470]).18 Meryem Ana'nın ana konusuna da değiniliyor: "Fakat o [Nestorius] aynı zamanda şunu da söyledi: 'Bu nedenle Bakire'nin bir tanrı doğurduğunu söylemek uygun değil.' Ve 'Karnında üç ay geçirenin [krş. Luka 1:56] bir tanrı olduğunu söylemeyeceğim. Ve o, azar azar büyüdü. 'Ve şöyle dedi: 'Küçük çocuğu al ve Mısır'a git' diye yazılmıştır' [Mat. 2:13] 'Tanrıyı al' demedi" (480).19 Shenoute buna şöyle yanıt verir: "Onun küfürleri çoktur!" (483).20 Yanıt olarak Shenoute, Nestorius'un argümanlarına kendi kutsal metinlerden alıntılarla yanıt veriyor. Luka 24:39'a döner: "Sadece, 'Bir adamın ellerine ve ayaklarına bakın' demedi. Ama bedeni tanrısallıktan ayırmadan, 'ayaklarım, benimkiler ve ellerim' dedi" (466).21 Shenoute ayrıca "tanrısallığın ondan ayrıldığını" kanıtlamak için 1. Yuhanna 1:1-10 (467) ve Yuhanna 19:37 (468)'den alıntı yapar. kesinlikle beden."22 Nestorius'un Matta 27:46'yı ("Tanrım, Tanrım") kullanımına 1 Kor. 2:8: "Fakat elçinin şu sözleri onun bilgisizliğini kanıtlıyor: 'Çarmıha gerdikleri kişi yücelik sahibidir.' . . . 'O, tanrıyla birleşmiş bir adamdır' demedi" (471).23 Matta 2:13 ("küçük çocuğu al") Matta 1:23 ile yanıtlanır: "Yazıldığı gibi, 'Bakire hamile kalacak ve bir oğul doğuracak ve onun adını taşıyacak' Bu nedenle Meryem Ana'nın doğurduğu kişi bir tanrıdır. Dolayısıyla atalarımızın söylediği gibi Tanrı'yı doğuranın Meryem olduğunu itiraf etmek gerekir" (481-82).24 Shenoute'nin cevaplarında ima edilen nokta Nestorius'un kutsal metinleri kullanmasının çok seçici olduğudur; Tek bir pasajın zorlama bir şekilde yorumlanması uğruna tüm pasajlar göz ardı edilmiştir.25 Hayret Ediyorum'un Nasturi bölümlerindeki birkaç paragrafta yapılan düzeltmeler, el yazması fotoğrafları okumalarıma dayanmaktadır. Metnin bazı bölümleri ş en o u te s l am a m a z e d 65 18. Age., 52. 19. Age., 56. 20. Age. 21. Age., 52. Sahip olunan belirleyici zamir noui, konuyu vurgulamak için Shenoute tarafından kutsal metinlerdeki alıntıya eklenmiştir. 22. Aynı eser. 23. Aynı eser. Shenoute ayrıca Elçilerin İşleri 3.15 ve Phil'den de alıntı yapıyor. 471. paragrafta 2.6. 24. Age., 56. 25. Kutsal metinlerin yorumlanması bağlamı olarak sıradan konuşmaya başvurulması için aşağıda tartışılan 472. paragrafa bakınız.



## --- SAYFA 85 ---

okunması çok zor çünkü bir sayfadaki mürekkep o sayfanın arkasına akmış. 469 (DQ 61=Orlandi: 52) auw je tmtnoute bwk epjise [askat-sarx Hipve].26 Shenoute, düzeltmeyle birlikte Nestorius'un şöyle öğrettiğini belirtir: "Tanrıya haykırıran, 'Neden beni terk ettin?' (Mat. 27:46) tendir. Kutsallık doruğa çıktı. Bedeni ağacın üzerinde bıraktı." Tanrısallık ya da tanrısallık doğa, bedeninin acılarına maruz kalmadı. 470 ((DQ 61=Orlandi: 52) aFjoos gar HnneFshai je pai etvw ebol je panoute panoute etbe ou akkaat nswk Touwvt naF HwwF mn tmtnoute ebol je aFhwtr [nmmas].27 Bir edatın nesnesi olan düzeltilmiş zamir, kafa karışıklığını ortadan kaldırır. Shenoute, "O [Nestorius] yazılarında şöyle dedi: "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" diye bağırarak kişi [Mat. 27:46], tanrısallığa katıldığından beri ona tapıyorum." nmmas'taki dişil zamir, İsa'nın dişil bir isim olan tmtnoute ile birleştiğini açıkça ortaya koyuyor. Kıpti pasajı, ancak anlamını büyük ölçüde değiştirmeyin (DQ 61-62, DS 129=Orlandi: 52) ebol an je atefusis ntmtnoute mou alla ntaFmou Hntsarx nqe etshH je peçş aFvpHise kaigar eretmtnoute porj an epswma. [eFHipve. nqe mpai Hnoupardeigma ebol nHhtn] mh euvanmou- out nourwme evaujoos je aumeutourwme. mh evaujoos an je [aumeutprwme] thrF kaitoi nteyuch mou an.28 "Tanrısallığın doğası ölmedi ama bedendeydi. Yazıldığı gibi, Mesih 'bedeniyle acı çekti' [1Pe. 4:1]. Benzer şekilde, bizden bir örnekte, eğer bir adam öldürülürse, ruhun ölmemesine rağmen, yalnızca bedeninin öldürüldüğü söyleniyor mu? Origenistas, 52: mpateFmeH nve, burada alıntılanan metnin parantez içindeki kısmında okunur 27. Aynı eserde: nmmaF. 28. Aynı eserde, Orlandi'de eFhm pve Haqh mpai Hnoupardeigma ebol nHhtF bulunur. t a .

## --- SAYFA 86 ---

Bu düzeltme Shenoute'un argüman tarzının açık bir örneğini sunuyor. Nestorius'a karşı çıkarken kutsal metinlerden (1Pe. 4:1) alıntı yapar ve ebol nHhtn, "bizden" sözcüğüyle insan varoluşundan bir paralellik öne sürer. Shenoute'nin tipik özelliği, alaycı retorik soru yoluyla tartışmadır ve burada olumsuz bir yanıt beklenir: "Bir adam öldürülürse, bir cesedin öldürüldüğü söylenir mi?" 474 (DS 129, DQ 62 = Orlandi: 52) tai te qe mpjoeis aFmou Hnt-sarx [eFo de natmou Hntefmtnoute]. nteiHe gar ntaFjoos je aFkoinwnei esnoF Merhaba sarx. kata qe [ntanjoos nHaH nsop ve özür dileriz. ntaFrsarx de tş eimhti Hntparqenos. mh ntaFrrwme ve HnHhts nqe etFouavs HntCom nteFmtnoute. mh ntaujoos ve je, ebol Hnoup+n+a+ eFouaab'ı sunuyor. auw je oup+n+a+ eFouaab petnhu eHrai ejw].29 "Rab için de durum aynıdır; O bedende öldü ama O, tanrısallığında ölümsüzdür. Çünkü öyle dedi: 'kanı ve eti paylaştı' [İbraniler 2:14]. Birçok kez söylediğimiz gibi, 'Söz insan oldu' [çapraz başvuru Yuhanna 1:14].30 O, Bakire dışında nerede beden oldu? Olmadı mı? adam31 O'nun tanrısallığının gücüyle istediği gibi, 'Kutsal ruh aracılığıyla çocuk sahibi bulundu' [Mat. 1:18] ve 'Üzerinize kutsal ruh inecek' denmiyor mu? (Luka 1:35)? 473. paragraftaki "bizden" örneğinin amacı, Nestorius'un zorlayıcı yorumlarına sağduyulu bir alternatif sunmaktır. Bizde durumun nasıl olduğunu anlarsak, 474. paragrafta "Rab'bin de öyle" olduğunu anlarız. Bu paragraf özellikle elyazmalarında belirsizdir; yukarıdakiler daha sonraki çalışmaların değiştirebileceği önerilen okumaları içermektedir. Orlandi'de "ruhunun tamamında ölümsüzdür" ifadesinin yerine geçen "Tanrısallığında O ölümsüzdür" ifadesi, Shenoute'nin, İsa'nın ruhunun, h enoute'nin I am amazed 67 29 ile ilgili duygulardan kaçındığını iddia etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Orlandi'nin okuması benimkinden çok farklı ve okunması en zor olan yerlerde boşluklar bırakıyor. tai te qe mpjoeis aFmou Hntsarx eFo de natmou Hnteyuch t(hrs). ntei- O gar ntaFjoos je aFkoinwnei esnoF Merhaba sarx. kata qe entaFjoos nHaH nsop je (. . . . .) tsarx. ntaFrsarx etw(n) eimhte Hntparqenos. mh ntaF(. . . . .)H nHhts (. . . . .)e an. (. . . . .) nqe (. . . . .)vs Hnt(. . . . .) nteFmtnoute m(me. ntau)joos ve je (. . . . .) (. . . . .) ebol Hn oupn(eum)a eFouaab petnhu eHrai. 30. Belki bu ifade aynı zamanda Tomus ad Antiochenos 7 (PG 26:804): oj lovgo~ sa;rx ejgevneto'da olduğu gibi Athanasius'un açık bir ifadesine aşinalığı da göstermektedir. Benzer bir ifadeye İznik Konseyi ile ilgili Kıpti metinlerinde de rastlanır; bkz. Eugène Revillout, "Le Concile de Nicée," JA 7 (1875): 252. 31. Georg Zoega, Catalogus Codicum Coptorum Manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris Adservantur (Roma: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1810), 242. "Erkek ol" ifadesi (rrwme) İznik Konseyi'nin belgelerinin Kıpti versiyonunda bulunur.

## --- SAYFA 87 ---

ölümle. Shenoute'de ruh (yuch) çoğunlukla içsel düşünme ve hissetme kapasitesidir (gerçi bazen ruh/pneuma ile birbirinin yerine kullanılır), dolayısıyla İsa, tıpkı kan ve et paylaştığı gibi insanlarla da bir ruh paylaşır.<sup>32</sup> Shenoute bir Apollinarian değildir.<sup>33</sup> İsa'nın ilahi kalırken ete dönüştüğünü tespit eden Shenoute, Meryem Ana rolüne döner, Nestorius'a cevap verir ve başka bir alaycı retorik soruda kendi argümanını belirtir: "Ama nerede oldu?" Bakire dışında beden mi oldu?" Bir sonraki cümle çok belirsiz ama sanırım mh ile başlayan ve olumlu cevap bekleyen başka bir retorik soru daha var: "Tanrısallığının gücüyle dilediği gibi onun rahminde insan olmadı mı?" İki müjde alıntısı (Mat. 1:18 ve Luka 1:35) bu iddiayı desteklemektedir. Meryem, üzerine kutsal bir ruh indiği için teotokostur. 475 (DQ 62, DS 129=Orlandi: 54) [etbe pai Ce] ebol je pvhre vobe an epiwt. [oup+n+a+ pe piwt]. pe pvhre'de oup+n+a+. auw pnoute pe ebol Hmpnoute. auw pvhre pe ebol Hmpiwt ntaFjpoF.<sup>34</sup> "Bu nedenle, Oğul Baba'dan farklı olmadığına göre, Baba bir ruhtur, Oğul da bir ruhtur. Ve O, Tanrı'dan gelen Tanrı'dır. Ve O'nu doğuran Baba'dan gelen Oğuldur." Bu düzeltmeyle 474. ve 475. paragraflar arasındaki bağlantı netlik kazanıyor. Meryem'in üzerine bir "kutsal ruh" indiği için (474) ve Baba ile Oğul farklı olmadığı için (475), hem Baba hem de Oğul "ruh"tur. Shenoute, İncil'den alıntı yapmak yerine İznik dilini kullanır. Oğul "Tanrı'dan gelen Tanrı"dır ve Baba "onu doğurduğu için Oğuldur."<sup>35</sup> Daha sonra, 482. paragrafta Shenoute, Nestorius'un eleştirisine karşı Meryem'in statüsünü doğrular: "Bu nedenle, Meryem Ana'nın doğurduğu kişi bir tanrıdır. Ve bu nedenle, tıpkı atalarımızın söylediği gibi, Meryem'in Tanrı'yı doğuran kişi olduğunu itiraf etmek gerekir."<sup>36</sup> 32. Bu kullanım, Behlmer'in Behlmer baskısında fazlasıyla örneklendirilmiştir. Shenoute'nin De Iudicio'su. Shenoute'un kullanımını takip etmek amacıyla yuch (otuz dört kez) ve pneuma (on altı kez) için Yunanca dizin girişlerine (Behlmer, Schenute von Atripe, 313-14) bakın. 33. İznik doktrininin destekçisi ve Athanasius'un müttefiki olan Laodikya'lı Apollinaris (c. 310-90), aynı zamanda Mesih'in insan zihnine veya ruhuna sahip olmadığını da öğretmişti. 34. Orlandi (Shenute contra Origenistas, 54) parantez içindeki ilk bölümde etbe ou var. İkinci olarak, ode mpepiwt. 35. Felix Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil um Nicäa'da (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1920), İznik'in Kipti dilindeki belgelerinin çeşitli tanıklarını tartışıyor. 36. Orlandi, Shenute contra Origenistas, 54. 68 ja n e ta . zamanım var

## --- SAYFA 88 ---

483. paragrafın ardından, Hayret Ediyorum'un Orlandi baskısında on iki el yazması sayfalık bir boşluk vardır. Amélineau metnin bu boşluğa ait olan kısmını, toplam dört el yazması sayfası olarak yayınladı.<sup>37</sup> Aşağıdaki alıntıda Shenoute, Nestorius'tan alıntı yapıyor. HB 67=Amél.1: 332 Tnau erwtn eunthtn mmau noumntreFrHote eHoun tüm tetnsorm Hntpistis pegklhma [panlaos] ve tüm panreFTsbw (pe) jekas (. . . .) [nneisevFpHwb] epe- Houo h [ntaitCaeioF. pai de on panreFT(sb)w pe etH(. . . .)h je mp(ou)Cnpeouoeiv h mpounoei] etsabe thutn endogma etouoj.<sup>38</sup> "Ben [Nestorius] senin Tanrı'dan korktuğunu görüyorum, ama imanda yanılıyorsun. Suçlama insanları değil, öğretmenleri ilgilendiriyor . . . Konuyu çok küçümsediğimden ya da önemsizleştirdiğimden değil. Ama bu, size doğru öğretiyi nasıl öğreteceklerini bilmedikleri için... Bu pasaj, Hayret Ediyorum'daki Nasturi alıntıları tamamlıyor. Shenoute'nin dediği gibi, "O halde bunlar, o kişinin dinsizliğidir" nai men ne mmn-tasebhs mpetmmau.<sup>39</sup> Hayret Ediyorum'un metninde yapılan bu düzeltmelere dayanarak iki noktaya değinmek mümkündür. Birincisi, Grillmeier'in etkili olan Shenoute Kristolojisi hakkındaki değerlendirmesi kusurlu bir metne dayandığı için kusurludur. Grillmeier, Orlandi baskısındaki 473 ve 474. paragraflardan alıntı yapıyor ve kendi yorumunu ekliyor: "Eğer biri örneğin bir kişiyi öldürürse, o zaman 'Bir ceset öldürüldü' der mi? Ruh değil sadece beden ölse bile kişinin tamamının öldürüldüğü söylenemez mi?" (Sonra Mesih'e başvuru gelir. Şimdi şu beklenebilir:) "Böylece, eğer Mesih yalnızca bedeni nedeniyle öldürüldüyse, o zaman 'Tanrı' da öldürüldü, çünkü Mesih ayrılmaz bir şekilde Tanrı ve insandır." Ancak Shenoute, İsa'yla antropolojik karşılaştırmanın katı bir şekilde uygulanmasını sürdürüyor ve bu nedenle Nestorius'a karşı söylemek istediklerini kaçırıyor, bunu yaparken farklı bir şeyi, yani İsa'nın ruhuna ilişkin öğretisini dile getirse bile. 38. Age, 1:332. Alıntılanan metinde, parantez içindeki materyal, benim el yazmasını okumamın Amélineau'nunkinden farklı olduğu veya onu genişlettiği pasajları işaret ediyor. Parantez içindeki materyal, belirsiz bir metnin önerilen bir okumasıdır. Amélineau'nun tüm bu bilgileri içeren bir adı var. Pegklhma pa plaos ve pe alla pa nreFT sb. . jekas . . . . . nneisev . . . pHwb epeHouo h ntaFtCaeioF ödeme pa nreFT . . . pe etH . . . . Hh je m . . . . . n peouoeiv h mpoujnoei etsabe thutn epdogma etouoj. 39. HB 67 = Amélineau, Oeuvres de Schenoudi, 1:332. 40. Grillmeier, Hristiyan Geleneğinde İsa, 211.

### --- SAYFA 89 ---

474'ten bir başka alıntı, yine yorumla birlikte Grillmeier'de devam ediyor: "Böylece Rab de bedenlen öldü, halbuki tüm ruhuyla ölümsüzdü. Böylece [elçi] şöyle dedi: 'O, bedene ve cana katıldı'" (burada kastedilen muhtemelen İbraniler 2:14'tür. 473-74. paragraflar) aslında Mesih'in ruhu hakkında söylenecek çok az şey vardır, çünkü yukarıdaki düzeltilmiş okuma gösterir. Bunun daha çok Shenoute'nin Nestorius tarafından kullanılan argüman tarzına itirazlarıyla ve Shenoute'un sıradan konuşmanın geleneklerine dayanarak yaptığı karşı argümanlarla ilgisi var. Bir adamın ruhu ölümsüz olmasına rağmen öldüğü "söyleniyor"; benzer şekilde, tanrısallığı ölmese de Mesih'in öldüğünü söylüyoruz. Dolayısıyla Shenoute burada Kıpti Kilisesi'nin, İsa'nın insan ruhuna sahip olduğu yönündeki geleneğiyle uyumlu olmayan hiçbir şey söylememektedir.<sup>42</sup> İkincisi, Shenoute'nin Nestorius'tan yaptığı alıntılar için yazılı kaynaklara başvurmuş olması muhtemeldir. Shenoute, Efes Konsili'ne katıldı,<sup>43</sup> ancak on ila on beş yıl sonra bu söylemi hazırladığında, Nasturi materyallerden oluşan bir dosyaya güvenmiş gibi görünüyor (tıpkı Origenist karşıtı sözlerini düzenlemek için 401 tarihli bayram mektubuna güvendiği gibi).<sup>44</sup> Shenoute'nin Nestorius'a atfettiği kutsal metinlere dayalı argümanların birçoğu, Nestorius'un eylemlerde alıntılanan yazılarında bulunabilir. Efes Konsili'nin.<sup>45</sup> Hem Shenoute'nin Nestorius'a atfettiği "Tanrım, Tanrım" argümanı (470) hem de "çocuğu al" argümanı (480) konsil belgelerinde, özellikle de kanunlarda alıntılanan Nestorius Kitabı'nda bulunabilir.<sup>46</sup> Yukarıda düzeltilen Amélineau materyali, Shenoute'nin Nestorius'tan alıntı yaptığı ifadeyi içeriyordu: "Görüyorum ki sen Tanrı'dan korkuyorsun, ama Bu suçlama insanları değil, öğretmenleri ilgilendiriyor çünkü onlar size sağlam öğretiyi nasıl öğreteceklerini bilmiyorlardı."<sup>47</sup> Bu eski bir metnine çok yakındır. <sup>42</sup>. Age., 211 n. 112. <sup>43</sup>. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, CSCO 599, 8-9, Shenoute'un kendi yazılarından buna dair bol miktarda kanıt sunuyor. <sup>44</sup>. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, 209-10, bu soruyu bir dereceye kadar ele alıyor. <sup>45</sup>. A. J. Festugière, çev., Ephèse et Chalcédoine: Actes des Conciles (Paris: Beauchesne, 1982), 237-44. <sup>46</sup>. Age., 241, par. par. için 470 ve 237-38. <sup>480</sup>. <sup>47</sup>. HB 67 = Amélineau, Oeuvres de Schenoudi, 1:332. 70 ja n e t a . zamanım var

### --- SAYFA 90 ---

Nestorius Kitabı'ndan bir alıntı: "Görüyorum ki, inançlı halkımızın büyük bir dindarlığı ve ateşli bir şevki var, ama doktrinle ilgili konularda Tanrı'nın bilgisi konusundaki cehalet nedeniyle yoldan çıkmışlar. Hata inananların değil, -nasıl alçakgönüllü bir şekilde ifade edebilirim ki- size doktrini daha doğru bir şekilde öğretme fırsatı bulamayan öğretmenlerin hatasıdır."<sup>48</sup> Paralellik, Shenoute'nin Efes Konsili'nin yazılı kayıtlarına dayandığı sonucunu desteklemektedir. Hayret ediyorum'da Nestorius'u eleştirdiğinde. Shenoute bu alıntıları bu söyleme dahil etmek için bizzat Kıpti diline mi çevirdi? Yoksa İskenderiye'deki patriğin hazırlayıp dağıttığı Kıpti versiyonunu mu kullanmıştı? Hayret Ediyorum'un düzeltilmiş metni, gelecekte konseyin Yunanca eylemleri, diğer kaynaklardan alınan çağdaş Kıpti tercümeleri ve Shenoute'un bilinen eserleri arasında bir karşılaştırma yapmak için yeterli malzeme sağlayabilir. Theophilus'un 401 tarihli bayram mektubunun Yunanca, Latince ve Kıpti versiyonlarının incelenmesi de yararlı paralellikler sağlayabilir.<sup>49</sup> Hayret Ediyorum'daki Nasturi materyalde yapılan bu düzeltmeler, Grillmeier'in vardığı sonuçları değiştirmeyi ve popüler Mısır Kadıköy karşıtlığının gelişimine çok önemli bir tanık olan Shenoute Kristolojisi çalışmalarına yeniden başlamayı gerekli kılmaktadır. Shenoute'un söylemlerinin daha fazlası eleştirel baskılarda yer aldıkça, bu tür bir analiz mümkün hale gelecektir. s h en o u t e s l a m a m a z e d 71 48. Festugière, Ephèse et Chalcédoine, 244, çevirim. Friedrich Loofs'un (Nestoriana [Halle: Max Niemeyer, 1905], 283) Yunanca metni vardır: kai; prosevcw toi ~ h]metevroi~ dhvmoi~ eujlavbeian me;n pollh;n kekthmevnoi~ kai; qermotavthn eujsevbeian, ajpo; de; bu peri; ile; dovgma qeognwsiva~ ajgnoiva/ ojlisqaivnousi. sen de de; oujk e[glhma tw`n kanun`n. ajlla;--pw`~ a]n eujprepw`~ ei[poimi;- -to; mh; e[cein tou;~ didaskavlou~ kairo;n kavi ti tw`n ajkribestevrwn ujmi`n paraqevsqai dog- mavtwn. <sup>49</sup>. 401 tarihli bayram mektubunun parçaları Franz Diekamp tarafından Yunanca olarak muhafaza edilmiştir, Doctrina patrum de incarnatione verbi (Münster: Aschendorff, 1907), 180-83. Jerome mektubun tamamını tercüme etti; bkz. Jerome, ep. 96 (CSEL 55:159-81).

### --- SAYFA 91 ---

Leo Depuydt Kıpti ve Boole Yasalarına Dayalı Genel Son Tanımlarda Sorular ve İlgili Olaylar  
Nothwendigerweise steht das präs(ens) II für das präsens eines f r a g e s a t z e s, dessen interrogativ dem verbum folgt, z. B. . . efbhk tw n (wohin geht er?) — Ludwig Stern, Koptische Grammatik (Leipzig: Weigel, 1880), 213 (cf. 216 ve 220) Bu makale, George Boole'un düşüncenin doğası hakkındaki fikirlerini genel olarak dilbilgisine ve özel olarak da Kıpti ve Mısır dilbilgisine uygulama girişimidir. Bir argüman dizisi sunarken, “bilime ait olan istikrarlı büyüme karakterini” (Boole, Investigation [bkz. not 1], 2) taklit etme çabasıyla, son derece cimrilik tasavvur edilir. Tutumluluk, kavramları kişinin güvenle yapamayacağı alanlara genişletmekten kaçınmayı içerir. Belirli olgular ilk kez tamamen Boole'un tanımladığı düşünce yasalarına uygun olarak tanımlandı. Bu fenomenler soruyu, iki tür soru arasındaki ayrımı ve retorik soruyu içerir. Mevcut çabalar, yine Boole tarzında, karşılaştırmalı vurguyu ve durum ile öncül arasındaki ayrımı tanımlamak için bu yazarın başka bir yerde yaptığı girişimleri tamamlamaktadır. Koşul ve öncül çalışmasının kendisi de-72

### --- SAYFA 92 ---

Mısırlıların kesinlikle koşullara bağlı olan ve hiçbir zaman öncüllerden kaynaklanmayan fiil biçimleri sergilemesinden esinlenilmiştir. Bir örnek Orta Mısır dilindendir (Harf çevirisi amacıyla, Glif harf çevirisi yazı tipinin kullandığı kodları, o yazı tipine dönüştürülmeden önce gördükleri haliyle kullanacağım.) Koşul ve öncül arasındaki fark dolayısıyla Mısır'ın söz sistemi üzerinde derin ve keskin bir iz bırakır. Bir gözlem aşağıdaki argümanın temelidir. Herhangi bir dilin temel dilbilgisinin iki bileşeni olan karşılaştırmalı vurgu ve sorunun yakından bağlantılı olduğu bir gerçektir. Ludwig Stern'in Kıpti dilbilgisindeki epigrafın amacı bu önemli bağlantıyı anımsatmaktır. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, karşılaştırmalı vurgunun Boolean terimleri dışında başka bir şekilde tanımlanamayacağına kesin olarak inanan herkes, soru gibi ilgili dilbilgisi olguları için aynı terimlerle nihai bir tanım yapılmaya çalışılana kadar rahat edemez. “Son” ile ne kastedildiği aşağıda açıklanmıştır. Aşağıda sunulan cevaplar kısmen geçici olabilir. Ancak herhangi bir yanıtın aranması gereken yönün kesin olarak belirtildiğine inanıyorum. Bu yönde daha fazla düşünme burada teşvik edilmektedir. Aslına bakılırsa, bu makaleyi tamamladıktan sonra, Diğer Matematik: Mısır'da ve Genel Olarak Dil ve Mantık başlıklı farklı ama yakından ilişkili bir konu üzerine kitap uzunluğunda bir taslağı bitirdim. Bu yazının dört ana bölümü vardır. Birinci bölümde Boole'un fikirlerinin düşünce tarihindeki yeri kısaca özetleniyor. İkinci bölüm, bu makalenin bu cilde dahil edilmesiyle ilgili kısa bir özür niteliğindedir. Üçüncü bölüm, bu makalede incelenen olgunun ait olduğu entelektüel faaliyet alanının tanımlanmasıyla ilgilidir. Bu alan şimdilik insan aklının özel alanı olarak kalıyor. Bu alan için geçici bir isim olarak "başlangıçtaki düşünce" veya "önergelerin oluşumu" önerilmektedir. Son olarak dördüncü bölüm, bu makalenin başlığının duyurduğu şeyi yapıyor. Boole'un Düşünce Yasaları, Bilgi Kuramı ve Dil Çalışmaları 1854 yılında George Boole (1815-64), Düşünce Yasalarının İncelenmesi başlıklı muhteşem başlığını taşıyan çalışmasında, mantığı kalıcı olarak matematiğin bir parçası haline getirdi ve onu felsefeden tamamen ayırdı.<sup>1</sup> Bertrand Rusb o le' nin yasaları 73

## --- SAYFA 93 ---

Sell (1872–1970) bir keresinde saf matematiğin on dokuzuncu yüzyılın en büyük keşfi olduğunu ve Boole'un da onun kaşifi olduğunu yazmıştı. Boole yasalarıyla en yakından ilişkili matematik alanı, Blaise Pascal'ın (1623-62) öncülüğünü yaptığı olasılık teorisi; kendisi "'insanın büyüklüğü ve sefaleti' gibi daha dikkat dağıtıcı düşünceler yüzünden bilimin ilgi alanlarından henüz çekilmemişti."<sup>2</sup> Aslında zihin yasaları, kendimize rağmen her zaman nasıl düşündüğümüzü tanımlar. Düşünürken, şu anda bildiğimiz diğer şeyler göz önüne alındığında, belirli olayların gerçekleşme veya olmuş olma ihtimalinin ne kadar muhtemel olduğu ile açıkçası çok fazla ilgileniriz. Olasılık sayılarla ölçülür. Bu sayılar, olumlu ve olumsuz durumların toplamına göre olumlu durumların oranlarıdır; tüm durumlar eşit derecede mümkündür. Dolayısıyla zar atıldığında belirli bir sayıyı elde etme şansı 6'da 1'dir. Olasılık, olumlu durumların (1) olumlu ve olumsuz durumların toplamına (1 + 5) oranı olan 1/6 kesiriyle ölçülür. Boole'un içgörülerini, sürekli çalışmaya değer olmasa da Aristotelesçi ve skolastik mantığı geçersiz kıldı. Boole'un sözleriyle, [Skolastik mantık] bir bilim değil, kendi başına bir sistem oluşturamayacak kadar eksik ve mükemmel bir sistemin dayanabileceği temel olarak hizmet edecek kadar temel olmayan bilimsel gerçeklerin bir derlemesidir. Ancak bundan, okulların mantığının hiçbir haklı iddiası olmayan niteliklerle donatıldığı ve dolayısıyla dikkate alınmayı hak etmediği sonucu çıkmaz. Dilin gelişmesiyle ilişkilendirilen, felsefenin en büyük sorularına ve en ünlü kanıtlarına damgasını vuran bir sistem bütünüyle dikkate değer olamaz.<sup>3</sup>

1 e o d e p u y d t 1. Çalışmanın tam adı Mantık ve Olasılıkların Matematiksel Teorilerinin Üzerine Kurulduğu Düşünce Yasalarının Bir Araştırması'dır (Londra: Walton ve Maberly, 1854; yeniden basım, New York: Dover, 1951 ve 1958). Bu çalışmanın yöntemleri daha önceki The Mathematical Analysis of Logic, Being an Essay to a Calculus of Deductive Reasoning (Cambridge: Philosophical Library, 1847; yeniden basım, Oxford: Oxford University Press, 1948) kitabına göre "daha genel ve uygulama aralığı çok daha geniştir" (önsöze bakınız). 1854 Soruşturması, ilk olarak 1847 Matematiksel Analizi'nde sunulan ve "fikri ortaya çıktıktan birkaç hafta sonra yazılan", "entelektüel işlemlerle ilgili bir araştırma ilkesinin birkaç yıllık çalışma ve düşünmeyle olgunlaşan sonuçlarını" içerir. Her iki eser de George Boole'un Collected Logical Works (Chicago: Open Court, 1916) adlı eserinde yeniden yayımlanmıştır. Sembolik mantık tarihinde öne çıkan üç isim daha ortaya çıkıyor: Augustus De Morgan (1806–71), Charles Sanders Peirce (1839–1914) ve Friedrich Wilhelm Karl Ernst Schröder (1841–1902). De Morgan'ın çalışması Boole'ununkinden önce geliyor ve Boole bunu kabul ediyor. Ancak Boole'un ki yeni bir başlangıç ve ardından gelen her şeyin temelidir. İlginç bir şekilde, Virginia Klenk'in üniversite ders kitabında sembolik mantığın "büyük ölçüde yirminci yüzyılın bir icadı" olduğu söylenmektedir, Understanding Symbolic Logic (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983), 13. 2. Boole, Investigation of the Laws of Düşünce, 243. 3. Age., 241-42.

## --- SAYFA 94 ---

Birkaç on yıl boyunca Boole'un düşüncenin doğasına ilişkin teorisi bir tür gölge varoluşa yol açtı. Çölde ağlayan bir ses gibiydi. Soruşturma'nın ortaya çıkmasından birkaç yıl sonra, Charles Sanders Peirce (1839-1914) Boole'un fikirlerini Cambridge, Massachusetts'teki Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'ne bildirdi.<sup>4</sup> Peirce ayrıca Boole'un fikirlerini geliştirdi. Kısım Peirce sayesinde Boole'un mantığı en azından Amerikan üniversitelerinde öğretildi. Büyülenen lisans öğrencilerinden biri Claude E. Shannon'du (1916-2001). 1936'da Michigan Üniversitesi'nden yeni mezun olan ve Boole cebiri bilgisine sahip olan Shannon, Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'ne yüksek lisans öğrencisi olarak geldi. Cambridge'de Vannevar Bush'un (1890-1974) diferansiyel denklemleri çözmek için inşa edilmiş mekanik bir dev olan "diferansiyel analizörü" ile ilgilendi. Ancak arzu, millerin, dişlilerin ve disklerin hareketlerinin elektronik devrelerle değiştirilmesi idi. Shannon, Boole cebirinin potansiyelini gördü ve onunla çalıştı. Sonuç, "Şimdiye kadar yazılmış en önemli yüksek lisans tezlerinden biri" olarak selamlanan "Röle ve Anahtarlama Devrelerinin Sembolik Analizi" başlıklı bir makale idi (H. H. Goldstine, *The Computer from Pascal to Von Neumann*'da).<sup>5</sup> 1940'ta Shannon, hem elektrik mühendisliği alanında yüksek lisans derecesi hem de doktora derecesi aldı. MIT'den matematik alanında. Shannon ayrıca 1930'larda Alan M. Turing ile işbirliği yaptı. Bilgisayar çağı başlamıştı. Bilgi teorisi ve iletişim teorisi disiplinleri doğdu.<sup>6</sup> Yeni evrensel birim ikili rakamdı, kısaca "bit", bo o le's law s 75 4. Charles Sanders Peirce, "On an Improvement in Boole's Calculus of Logic (Sunucu 12 Mart 1867)," *PAAAS* 7 (1865-68): 250-61. 5. Claude E. Shannon, "Röle ve Anahtarlama Devrelerinin Sembolik Analizi," *TAIE* 57 (1938): 713-23; Claude Elwood Shannon: *Collected Papers*, ed.'de yeniden basılmıştır. N. J. A. Sloane ve Aaron D. Wyner (New York: Elektrik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü, 1993), 471-95. Önemli çalışma 1937 yazında yapıldı. Shannon'la yapılan bir röportajdan alınan aşağıdaki alıntı aydınlatıcıdır: "Sembolik mantığı o zamanlar Michigan'daki bir kurstan biliyordum ve Boole cebirinin röle devreleri ve anahtarlama devreleriyle ilgilenecek tek şey olduğunu fark ettim. Kütüphaneye gittim ve sembolik mantık ve Boole cebiri üzerine bulabildiğim tüm kitapları aldım [cf. Alonzo Church, "A Bibliyografya Sembolik Mantık", *JSL* 1, no. 4 (1936): 121-218, Shannon'ın yüksek lisans tezinin sonunda alıntılanmıştır; Boole, bibliyografyanın 547 numarasının 19'unda dört maddeyle listelenmiştir], ikisini birbiriyle oynamaya başladı ve yüksek lisans tezimi bunun üzerine yazdı. Röle devresi ile Boole cebri arasındaki bağlantı hakkında şunları söyledi: "Aslında bunu bir kez yaptığınızda önemsiz bir şey. Bağlantı asıl mesele değildi. Daha önemli ve daha zor olan kısım, ayrıntılar üzerinde çalışmak, anahtarlama devrelerinin topolojisinin, kontakların bağlanma şeklinin vb. Boole cebri ifadeleriyle nasıl bir araya getirileceğiydi. Bunu çözmek çok eğlenceliydi. Sanırım bunu yaratıcı bir şekilde hayatımdaki her şeyden daha fazla eğlendim. Konuşmak çok işe yaradı. Shannon, *Collected Papers*, xxv-vi (Omni dergisinden yeniden basılmıştır). 6. İletişim teorisinin klasik manifestosu Claude E. Shannon'ın *The Mathematical Theory of Communication* adlı eseridir; ilk kez *Bell System Teknik Dergisi*'nde (Temmuz 1948): 379-423'te yayımlanmıştır ve (Ekim 1948): 623-56; C. E. Shannon ve Warren'da küçük düzeltmeler ve eklemelerle yeniden basılmıştır.



## --- SAYFA 95 ---

ilk olarak John W. Tukey tarafından önerilen bir terim. Boolean cebiri ile Shannon'ın bu tür cebiri elektronik anahtarların seri veya paralel sayısız kombinasyon halinde organizasyonuna uygulamasının tamamen aynı olmadığı belirtilmelidir. Farklılıkların araştırılması, bilgisayarı beyinden ayıran şeyin ne olduğu konusunda ilginç gözlemler ortaya çıkarabilir. Ancak böyle bir araştırma bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Ne Boole ne de Shannon gramerle ilgilenmiyordu. Niyetleri hiçbir zaman dilbilimsel araştırma yapmak olmadı. Matematikçi Boole'da hakimiyet kurdu. Shannon'da elektrik mühendisi egemendi. Ayrıca Boole'un Araştırması'nı okurken dilin yapısına yönelik hassas bir yaklaşımla karşılaşılır. Bir örnek Boole'un işaret tanımıdır. Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) modern dilbilimin Magna Charta'sı olan Cours de linguistique générale'nin 1916'da ölümünden sonra yayımlanması, gösterge linguistique'i dilin temel birimi statüsüne yükseltti.7 Sanki bir şekilde artık moda değilmiş gibi, daha yeni dilbilimde işaretin ne kadar küçük bir rol oynadığını görmek sinir bozucu. Matematik teoremleri bir kez keşfedildiğinde sonsuza kadar geçerliliğini korur. O halde neden bu işaret bazen sadece geçici bir heves olarak görülüyor? İşaretin çarpıcı özelliklerinden biri Weaver, The Mathematical Theory of Communication (Urbana: University of Illinois Press, 1963); ayrıca Shannon, Collected Papers, 5-83'te. Weaver şöyle yazıyor: "Dr. Shannon, iletişim teorisinin temel felsefesinin çoğu için Profesör Norbert Wiener'e [sibernetiğin öncüsü (1894-1964)] büyük bir borçlu olduğunu kendisi vurguladı. Öte yandan Profesör Wiener, Shannon'ın anahtarlama ve matematiksel mantık üzerine ilk çalışmalarının bu alana olan ilgisinden önce geldiğine işaret ediyor" (3n1). Öncü 1930'lar ve 1940'lar hakkında daha fazla ayrıntı ve daha fazla kaynakça için, Dirk J. Struik, A Concise History of Mathematics, 4th rev.'deki son bölüme bakın. ed. (New York: Dover Yayınları, 1987), 214-17. 7. Standart eleştirel baskı Ferdinand de Saussure'dür, Cours de linguistique générale, Charles Bally ve Albert Sechehaye'nin ölümünden sonra 1916'da basılan Tullio de Mauro'nun eleştirel baskısı, Albert Riedlinger'in işbirliğiyle (Paris: Payot, 1972), de Mauro'nun giriş yazısı ve 1967 tarihli notları ile Louis-Jean tarafından İtalyanca'dan çevrilmiştir. Calvet. Keyfiliğe "(l')arbitraire" (100) ve sabitliğe ise "immutabilité" denir. De Mauro'ya (ix) göre, "Saussure voit dans l'arbitraire dusigne le principe temel de toute la réalité linguistique." De Mauro, Boole'dan işaretin keyfiliğiyle bağlantılı olarak bahseder, ancak aynı zamanda William Dwight Whitney'in (1827-94) eserlerinin bu noktada Saussure için daha doğrudan bir ilham kaynağı olduğunu öne sürer (442n137). Modern zamanlarda dil araştırmalarının nasıl Saussure'ün Kurslarına yol açtığı konusunda Hans Aarsleff'in değerli eseri From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) adlı eserine bakınız. Bu çalışmanın en büyük değeri Condillac ve John Locke'un modern dilbilimsel düşüncenin gerçek öncüleri olarak yeniden değerlendirilmesidir. Ne Boole'dan ne de işaretin sembolik mantıktaki yerinden bahsediliyor. Dilin temel birimi olarak işaretin önemi aynı zamanda savunulmaktadır.

"Champlion's Ideogram and Saussure'ssigne linguistique" adlı kitabımdaki senaryoların analizi, Orientalia 64 (1995): 1-11. 76 l e o d e p u y d t

**--- SAYFA 96 ---**

keyfilik ve sabitlik. İşaret keyfidir çünkü Fransızca konuşanlar chien ses biçimini, İngilizce konuşanlar ise köpek ses biçimini belirli bir hayvanla ilgili paylaştıkları genel düşünceye bağlarlar. İşaret sabittir çünkü chien keyfi olarak seçildiğinde, Fransızca konuşanlar tarafından anlaşılabilmesi için bu ses kalıbının söz konusu hayvanın zihinsel imgesine bağlanması gerekir. Önemli olan, dilsel göstergenin ne chien ses modeli ne de hayvanın zihinsel imgesi olmasıdır. Bu, ikisi arasındaki bağlantıdır, yani kişinin kendi zihninde ve başkalarının zihninde o hayvanın resmini tetiklemek için her zaman o ses modelini kullanma yönündeki zımnî anlaşmadır. Boole, keyfilik ve sabitlik arasındaki bu mükemmel dengeyi şu şekilde tanımlıyor. Her şeyden önce işaret keyfi bir işarettir. Bir kez kurulan çağrışımın kalıcı olması koşuluyla, belirli bir fikirle hangi belirli kelimeyi veya simgeyi ilişkilendirdiğimiz açıkça önemsizdir. Bizim devlet sözcüğüyle ifade ettiğimiz şeyi Romalılar da civitas sözcüğüyle ifade ediyorlardı. Ancak hem onlar hem de biz aynı kavramı temsil etmek için başka herhangi bir kelimeyi eşit derecede kullanabilirdik. İkinci olarak, her göstergenin aynı söylem veya akıl yürütme süreci sınırları içerisinde sabit bir yoruma sahip olması gerekir.<sup>8</sup> Ancak dilin yapısına dair içgörülerine rağmen Boole, sonuçta dille yalnızca düşünce aracı olarak ilgileniyordu. Boole'un cümle yorumlarında, arama fonetik, fonolojik, anlamsal veya sözdizimsel yapı için değil, amaçlanan mantıksal anlam içindir. Bu nedenle şöyle diyor: Verilerimizi kesin sembol diline çevirmeye çalışmadan önce, her şeyden önce kullandığımız kelimelerin amaçlanan anlamını tespit etmek gereklidir. Ancak düşüncenin doğruluğuna değer veren ve dilin doğru kullanımını onun hem aracı hem de koruyucusu olarak görenler için bu gereklilik bir kötülük olarak görülemez.<sup>9</sup> Cümlelerin kastedilen anlam arayışının bir örneği şöyledir. Şimdi evrensel olumsuz önermeler durumunu ele alalım; "Hiçbir erkek mükemmel varlık değildir." Şimdi açıkça görülüyor ki, bu durumda "insan olmayan" bir sınıftan söz etmiyoruz ve bu sınıfın tüm üyelerinin "mükemmel varlıklar" olduğunu iddia ediyoruz. Ama biz neredeyse "tüm insanlar" hakkında onların "mükemmel varlıklar olmadıkları" iddiasında bulunuyoruz. Dolayısıyla önermenin gerçek anlamı şudur: "Bütün insanlar (özne) (kopula) mükemmel değildir (yüklem)."<sup>10</sup> b o le's laws 77 8. Boole, Investigation of the Laws of Think, 26. 9. Age, 60-61. 10. Age., 62. Günümüzde özne ve yüklem yüklenen terimlerdir. Onlar hakkında çok şey yazıldı. Görünen o ki, onlar hakkında, öğrencilerin sayısı kadar teori var. saygı duyuyorum

## --- SAYFA 97 ---

Aynı şekilde, Shannon ve çalışma arkadaşları gramer kitapları yazmakla değil, düşünme makineleri inşa etmekle ilgileniyorlardı. Elbette, İngilizce yüksek lisans öğrencileri bilgi teorisini edebiyata uygulamaya çalışan makaleler yazdılar. Bu bağlamda, Shannon bir "topluluk etkisinden" şikayetçiydi. "Bilgi teorisi belki de fiili başarılarının ötesinde bir önem kazanmıştır" diye yakınıyordu.<sup>11</sup> Bu ağıt, Boole'un fikirlerini, dilbilgisi gibi, başlangıçta tasarlanmamış oldukları alanlara genişletmek isteyen herkes için bir uyarı görevi görmelidir. Buradaki tehlike, teorik bir şemanın, sorunun özüne nüfuz etmeden, bir sorunun çözümüne incelik cilası gibi yapıştırılmasıdır. Boole'un teorisi temel dilbilgisi sorunlarına, dilin günlük analizindeki sorunlara kesin yanıtlar sağlayabilir mi? Bu yazar yakın zamanda Boole'un fikirlerini iki yadsınamaz ampirik olguyu açıklamak için genişletmeye çalıştı: (1) vurgu (ya da karşıtlık ya da odak ya da buna ne demek istenirse);<sup>12</sup> (2) koşul (eFvan- Kıpti dilinde) ve öncül (evje) arasındaki ayrım, bir koşulun bir öncüle tabi kılınabileceği gerçeği dahil (evje eFvan'da olduğu gibi— . . . "eğer durum buysa: ancak bir öncül bir koşula tabi kılınamaz.<sup>13</sup> Artık geçerliliğini yitirmiş olan skolastik mantıktan kalma hayalet kavramlar olarak özne ve yüklem. Aynı şekilde Boole'a göre özne ve yüklem aşağıdakilerden başka bir şey ifade etmez: Özne ve yüklem terimlerinin anlamını şu şekilde genişlettiğimizi varsayalım. Konuyla herhangi bir olumlu önermenin ilk terimini, yani is veya are bağlacından önce gelen terimi kastedelim; ve yüklem derken ikinci terimi, yani bağlaçtan sonra gelen terimi kastetmeye karar verelim. (A.g.e., 59) Açıkça görülüyor ki bu tanımlar, "olmak" fiilinden önce gelen terimin ve ondan sonra gelen terimin mahiyeti hakkında hiçbir şey söylememektedir. 11. Bkz. George Johnson'ın New York Times'ta Claude E. Shannon'ın ölüm ilanı, 27 Şubat 2001, B7. Kaynak, Shannon'ın tek sayfalık bir makalesidir: "The Bandwagon," Radyo Mühendisleri Enstitüsü: Bilgi Teorisi Üzerine İşlemler (IEEE oldu) 2 (1956): 3; Shannon, Collected Papers, 462'de yeniden basılmıştır (ayrıca bkz. aynı eser, xxvii-viii). 12. Bkz. Leo Depuydt, "Mısırdaki ve Genel Olarak Kontrast ve Boole Cebirinde Düşünce Yasaları," GBS 2 (1999): 37-60. Bu makale yanlışlıkla (s. 42) Boole'un beş kızı olan karısı Mary (kızlık soyadı Everest)'in Sir George Everest'in kızı olduğunu belirtmektedir. O onun yeğeniydi. Boole, İrlanda'nın güney orta sahilindeki Cork'taki Queen's College'da ders verdi (Struik, Concise History of Mathematics, 176, yanlışlıkla Queen's College'ı Dublin'e yerleştirdi). 13. Bkz. Leo Depuydt, "Mısır'da ve Başka Yerlerde Koşul ve Öncül ve Genişletilmiş Boole Cebirinde Düşünce Yasaları," ZÄS 126 (1999): 97-111. Hatalar: (s. 102, alttan 5. satır) "sonra" için "daha" şeklinde okunur; (s. 110, satır 4) "1" için "0" (iki kez) okunur. Koşul ve öncül arasındaki farkı kavramaya yönelik ilk çabalarım, Heqanakhte Mektupları'ndaki  $xr=f\ sDm=f$ 'nin üç örneğini,  $xr=f\ sDm=f$  fiil formu olarak değil,  $xr=f$  "öyle diyor" artı olası  $sDm=f$  olarak yorumlama önerisiyle ilgiliydi. Üç örnekten biri (II, 35-36) 78 l e o d e p u y d t içerir

## --- SAYFA 98 ---

Öncelikle okuyuculara eleştiri için en uygun koşulları sağlamak üzere gerekli tüm unsurları sunarak bu iki genişlemeyi tamamen kendi kendine yeterli bir şekilde ortaya koymak için çaba gösterildi; ikincisi, genellikle argümanın amacı olarak adlandırılan, kanıtlanması gereken şeyi mümkün olduğunca keskin bir şekilde tanımlamak; ve üçüncüsü, argüman çizgisini, açıkça fark edilebilen ve birbirine sıkı sıkıya bağlı adımlarla, konunun kanıtına doğru yönlendirmek. Sonuçta ortaya çıkan karşılaştırmalı vurgu ve koşul ile öncül arasındaki ayrımın tanımları nihai olarak kabul edildi. Bu makalenin başlığında da yer alan "nihai" terimi, eleştirinin hoş karşılanmadığı veya önerilen çözümlerin, okuyucuya doğru olarak meydan okunarak sunulsa bile hatalı bulunmayabileceği anlamına gelmez. "Son", düşünce yasalarının zihinsel yetilerimizin mutlak sınırlarını tanımladığı yadsınamaz gerçeğini içerir. Bunların ötesinde bir düşünce yoktur. Bu düzeye indirilmiş bir tanım mutlak bir sınırı karşılamış demektir ve bu anlamda nihaidir. Daha yüksek düşünce tarzları hakkında Boole şöyle düşünüyor: "Mevcut yeteneklerimizle [onların gerçek doğasını] yeterince kavramamız imkansızdır, ancak ... . [yasalarını] yine de entelektüel spekülasyon nesnesi olarak araştırabiliriz."14 Üçten fazla boyutu olan uzaylar hakkında düşünmek bir dereceye kadar benzerdir. Ayrıca, n boyutlu uzayların matematiği pratik sonuçlar üretmiştir. Boole'un fikirleri temel dilbilgisi açısından daha fazla potansiyel taşıyor mu? Aşağıdakilerin amacı bunu yapmalarını önermektir. Ancak öncelikle olası bir yanılgıyı gidermek gerekiyor. Popüler görüşe göre Boolean cebiri, 1 ve 0, AÇIK ve KAPALI veya VE/VEYA/DEĞİL ile kolayca ilişkilendirilir. Bu çağrışımlar yanlış değildir. Ancak Boole'un teorisinin jr dizisinin doğası hakkında bize söylediklerinin özünü yakalayamıyorlar. . .  $xr=f$   $sDm=f$ .  $xr=f$  daha sonra jr tarafından sunulan önceki başlangıç cümlesinin içeriğini bir alıntı olarak işaretleyecektir. Bu yorumu desteklemek üzere, yakın zamanda yayımlanan aşağıdaki pasaj, kusurlu  $xr$  "say" fiilinin tam olarak böyle bir kullanımının açık bir örneğini içermektedir:  $jr$   $hAb=k$   $Hr=s$   $xrw=fy$   $sw$   $hAb=k$  . . . "Onun dediği gibi (yapacaksın) bunun hakkında yazdığında, o zaman . . yazmalısın." (Papyrus Illahun 10063, satır 4; editör: Ulrich Luft, Das Archiv von Illahun: Briefe 1, HPSMB 1 [Berlin: Akademie-Verlag, 1992]).

14. Boole, Investigation of the Laws of Thinking, 51. Aynı şekilde, neden bu şekilde düşündüğümüzü de, başka bir şekilde düşünmediğimizi de anlayamıyoruz. Boole şöyle yazıyor: "Belki de zihnin, kendisinin de tabi olduğu yasaların bilgisine erişmesine izin verilebilir; ancak bu yasaların temellerini ve kökenlerini anlaması, hatta çok sınırlı bir derece dışında, diğer ve akla uygun hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında bunların amaçlarına uygunluğunu kavraması da ona verilmiyor" (a.g.e., 11).

### --- SAYFA 99 ---

düşünce. Her şeyden önce Boole, arka planda onun tamamlayıcı sınıfını da dikkate almadan zihnin herhangi bir şeyi kavrayamayacağını veya onun hakkında akıl yürütemeyeceğini gösterdi. Bu nedenle, örneğin koyun(lar) hakkında, Boole notasyonuna göre koyun hariç hepsi, yani düşünce evreni (1) ile veya düşünebileceğimiz her şey eksi (-) koyun(lar) ile işlem yapmadan düşünemeyiz. Tamamlayıcı sınıfların örtülü varlığı düşüncenin temel dokusunu oluşturur. Zihinsel işlemlerin bu temel dokusunu kontrast, odaklama, kontrast vurgusu ya da her ne şekilde adlandırılıyorsa ondan daha iyi hiçbir şey açığa çıkaramaz. Bir karşıtlığa örnek olarak "koyunlar! (diğer bazı hayvanların veya benzerlerinin aksine)" verilebilir. Zihin, tamamlayıcı sınıfın tamamlayıcı sınıfını, yani  $1 - (1 - s)$  "koyun değil"i kavradığında odaklanır. Şimdi, bir sınıfın tümleyeninin tümleyeni açıkça orijinal sınıfın kendisidir. Boole notasyonu:  $1 - (1 - s) = 1 - 1 + s = 0 + s = s$ . Bu nedenle "koyun!" ("koyun değil") ifadesi de aynı gerçekliğe işaret ediyor. Ama "koyun!" Koyun sınıfı, bu sınıfı kendi tamamlayıcısının tamamlayıcısı olarak sunarak, düşünebileceğimiz diğer her şeyden açıkça ayrı tutulur. Kıpti ve Mısır dillerinde pek çok ikinci zaman ve yarık cümlelerle işaretlenen odaklanma veya karşıtlık vurgusunun toplam anlamı budur. Söz konusu karşılaştırmalı vurgu tanımının doğru olduğunun garantisi nedir? Nasıl kontrol edilebilir? Nihai teyidin bulunacağı düzeyin hâlâ erişilemez olduğunu kabul etmek gerekir. Bu ampirik gözlem düzeyidir. Bu biyolojik seviye veya beyin kimyasının seviyesidir. Bu düzey, bilinmeyen bir düzeyde kalır. Ancak önümüzdeki onyılların değişim getirmesi gerekiyor. Beyin biliminde muazzam ilerlemeler beklenebilir. Bu arada biz de Boole'un yaptığını yapmak zorundayız: yani bir ifadeden amaçlanan mantıksal anlamı çıkarmak. Bu bakımdan "koyun!" ünlemini anlamak bir bakıma kolaydır. "başka bir şey değil, koyun" ifadesinin eşdeğeri olarak. Açıkçası, "başka bir şey", "koyun dışında her şey" veya  $1 - s$ , düşünce evreni (1) eksi (-) koyun (lar) ile eşdeğerdir. O halde "başka bir şey değil"  $1 - s$ 'nin, yani  $1 - (1 - s)$ 'nin olumsuzudur. "Koyun olmayanın" "koyun"la aynı şey olduğunu anlamak için büyük bir zeka becerisi gerekmez. Belki de yukarıda önerilen vurgunun nihai tanımının lehine olan en güçlü argüman, bunun düşüncenin doğasına ilişkin evrensel olarak kabul edilmiş bir teoriye, yani ilk olarak Boole tarafından dile getirilen teoriye tamamen dahil edilebileceğidir. 80 l e o d e p u y d t

### --- SAYFA 100 ---

Bu teoremin en çarpıcı özelliği, düşüncemizde tamamlayıcı sınıfların her yerde bulunmasıdır. Karşıtlıklı vurgu, tamamlayıcı sınıfları adeta saklandıkları yerden çıkarır. Bilimdeki her şey deneyime dayanır. Ancak doğa kanunlarıyla düşünce kanunları arasında bir fark vardır. Doğanın yasaları tümevarımsaldır. Birçok ampirik gözlemden kaynaklanırlar. Bunun tersine, düşünce yasalarını oluşturmak için çok sayıda gözleme gerek yoktur. Boole şöyle yazıyor: "Zihin yasalarına ilişkin bilgi, temel olarak kapsamlı bir gözlem derlemesini gerektirmez. Genel gerçek, belirli bir örnekte görülür ve örneklerin tekrarı ile doğrulanmaz."<sup>15</sup> Ayrıca, "Mantığın genel gerçekleri, zihne sunulduğunda hemen onay isterler ve bu, Mantık Bilimi'ni oluşturmanın zorluğunu oluşturur."<sup>16</sup> Aynı şey, daha önce bahsedilen ve gelişen vurgu tanımı için de geçerlidir. Boole'un fikirleri. Tanımdaki idrak, "koyun"un yanı sıra düşünmekle de artmaz. diğer kelimelere veya ifadelere uygulanan karşılaştırmalı vurgunun birçok veya hatta herhangi bir spesifik örneği. Tüm düşüncelerimizin yüzeyinin hemen altında gizlenen tamamlayıcı sınıfların her yerde var olduğu Boole'un gelişim teoreminde de açıkça görülmektedir:<sup>17</sup>  $f(x) = f(1)x + f(0)(1 - x)$  X'in herhangi bir fonksiyonu veya x hakkındaki ifade bu formülle geliştirilebilir. Hem x'in hem de eki olan  $1 - x$ 'in varlığına dikkat edin. Bu mutlak temel teoremin analizi bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Boole, bu teoremin, analizin en verimli teoremlerinden biri olan Taylor teoreminin sadece bir çeşidi olduğunu gösteriyor. Buradaki değişiklik, teoremin yalnızca iki niceliği 1 ve 0 olan bir cebire uygulanmasıdır. Bilimsel Biyografi Sözlüğü için Boole üzerine yazdığı bir makalede T. A. A. Broadbent, Boole'un 1847 Analizi'nde (tam başlıklar için bkz. not 1) sunduktan sonra 1854 Araştırması'nda "MacLaurin teoremi" ile olan ilişkisini bıraktığını bildirir.<sup>18</sup> l e s kanunları 81 15. Age., 4. 16. Age. 17. Age., 72. 18. T.A.A. Broadbent, "Boole, George", Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles Coulston Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 297.

## --- SAYFA 101 ---

aksine, Boole 1854'teki önemli bağlantıyı koruyor ve hatta açıkça bunların özdeşliğine dair bir kanıt sunuyor.19 Sadece o, teoremi daha uygun bir şekilde "Taylor teoremi" olarak adlandırıyor. Teorinin ismine ilişkin olarak Struik şöyle yazıyor: Fluxions İncelemesinde (1742), [Colin] Maclaurin [1698-1746] . . . ünlü "Maclaurin serisi" ile ilgileniyor. Ancak bu dizi yeni bir keşif değildi, çünkü bir süre Kraliyet Cemiyeti'nin sekreteri olan Brook Taylor [1685-1731] tarafından yazılan Methodus Incrementorum'da (1715) yer aldı. Maclaurin, Taylor'a olan borcunu tamamen kabul etti. . . . Taylor, birçok üniversite kitabının "Maclaurin serisi" olarak adlandırmakta ısrar ettiği  $x = 0$  serisinden açıkça söz ediyor. . . . Taylor serisinin tam önemi, [Leonhard] Euler [1707-83] bunu diferansiyel hesabında (1755) uygulayana kadar anlaşılmamıştı. [Joseph-Louis] Lagrange [1736-1813] geri kalanı sağladı ve onu işlevler teorisinin temeli olarak kullandı.20 Teoremin zihin işlemlerine hakim olduğunu gösteren Boole'du. Apologia Bir bilim adamına ithaf edilen bir ciltte, o bilim adamının kişiliği ve eseriyle genel veya özel bağlantılar kurulması adettendir. Genel olarak, bu makalenin başlığındaki "Kipti" terimi, bu makalenin, ana uzmanlık alanı Kipti dili ve edebiyatı olan birinin kariyerini kutlayan bir ciltte yer almasını haklı çıkaracak gibi görünmektedir. Spesifik olarak, Profesör David Johnson'la ilk kez 1985 sonbaharında Yale kampüsünde H. J. Polotsky'nin dairesinde tanıştım, ardından Yale'i ziyaret ettim. Bu makalede ele alınan genel sorunlar o zamanlar zihnimde oldukça aktifti ve o zamandan beri beni defalarca meşgul etti. Daha sonra Peder Johnson doktora tezimin okuyucusu olarak görev yaptı. Pierpont Morgan Kütüphanesi'nin Kipti elyazmalarının bir kataloğu olan Yale için bir tez hazırladı ve bu çalışmanın kalitesini büyük ölçüde artırdı. Dar anlamda filolojiden, filolojinin kendisinin cevap veremediği temel dilbilgisi sorunlarına yanıt bulmak için ihtiyaç duyulan ölçüde sapsmış olduğumu ümit edebilirim. Bundan sonra anlatılanların amacı teorik spekülasyonlara dalmak değil, kesin cevaplar sağlamaktır. Bu hedefe ulaşıp ulaşılmadığına başkaları karar versin. Umarım adanmış kişi benim saygımın bir göstergesi olarak bu Boolean kaçamağı girişiminden hoşlanır. 19. Boole, Düşünce Yasalarının İncelenmesi, 72-73'e dipnot. 20. Struik, Concise History of Mathematics, 130, 133. 82 l e o d e p u y d t

## --- SAYFA 102 ---

Başlangıç Düşüncesi veya Önergelerin Oluşumu: Mantığın Bir Parçası Olmayan, Ancak Kısmen Boolean Terimlerle Tanımlanabilen, Düşünce Sürecini Değil Daha ziyade Dış Dürtülerden Kaynaklanan Düşüncenin Oluşumunu İçeren Bir Entelektüel Faaliyet Bölgesi. Neden karşılaştırmalı vurgu, koşul ve öncül arasındaki ayrım ve sorular Boole'un Soruşturmasında ele alınmıyor? Bu sorunun kısa cevabı, bilgisayarların (henüz) kendi başlarına soru soramamasıdır. Bir makine, ses kartı ve sensörlerle şafak vakti "Kalkma vakti geldi mi?" diye soracak şekilde programlanabilir. Ancak bu ifade kendiliğinden oluşan entelektüel bir merak eyleminin sonucu değildir. İfade, gerçekte bir soru olmaksızın yalnızca soruları taklit eder. Sorular, zihnin dışından gelen belirli dürtülere tepki verilmesini gerektirir. Soru sorma şekli hâlâ büyük ölçüde insanın ayrıcalığıdır. Boole zihnin mantıksal işlemleriyle ilgileniyordu. Bu işlemler, insan iradesinden bağımsız, değişmez yasalarla gerçekleştirilir - Boole'un dediği gibi, "özel veya keyfi bir şey değil, özü itibarıyla herhangi bir insan görüşüne bağlı olmayan bir "gerçek."21 Birkaç örnek aracılığıyla bu süreçlerin mutlak değişmezliğini okuyucuya aşılama faydalı olacaktır. Boole'un kalkınma için kullandığı ifadelerden biri Yahudi yasasıdır: "Temiz hayvanlar (x), hem toynağı bölen (y) hem de geviş getiren hayvanlardır (z)."22 Bu önerme,  $x = yz$  denklemiyle temsil edilebilir. Pek çok türetme mümkündür. Hepsi her zaman doğrudur. Ek sınıflar  $1 - x$  ("kirli hayvanlar"),  $1 - y$  ("toynağı bölmeyen hayvanlar") ve  $1 - z$  ("geviş getirmeyen hayvanlar") her yerde mevcuttur. Türetme örnekleri şu şekildedir:  $xy(1 - z) = 0$  "toynağı bölen (y) fakat geviş getirmeyen  $(1 - z)$  temiz hayvanlar (x) yoktur (= 0)";  $z = xy + v(1 - x)(1 - y)$  "geviş getirenler (z) ya toynağı (y) bölen temiz hayvanlardır (x) ya da ne temiz hayvanlar  $(1 - x)$  ne de toynak bölcüleri  $(1 - y)$  olan nesnelerin belirsiz bir kalıntısına (v) aittirler";  $x(1 - y) = 0$  "toynağı bölmeyen temiz hayvanlar (x)  $(1 - y)$  yoktur (= 0)";  $1 - y = (1 - x)z + v(1 - x)(1 - z)$  "toynağı bölmeyenler  $(1 - y)$  (=) ya geviş getiren kirli hayvanlardır  $(1 - x)$  (z) ya da temiz hayvanlar olmayan nesnelerin belirsiz bir kalıntısına (v) aittirler Düşünce. 22. Age., 84.



### --- SAYFA 103 ---

(1 - x) ya da geniş getirenler (1 - z)." Orijinal denklemden yapılan bu türetmeler kaçınılmazdır. Boole'u büyüleyen şey de buydu. Boole, düşüncenin yapısını yalnızca mantıksal işlemler zihninde ilerlediği sürece inceledi. Boole, zihnini "temiz hayvanlar hem toynakları bölen hem de geniş getiren hayvanlardır" gibi bir önermeyi nasıl aldığı ve bu ilk önermeden her türlü diğer önermeyi değişmez yollarla, gerçekliği kendi dışında hiç dikkate almadan nasıl çıkardığı ve yine de bildiğimiz gerçeklikle tamamen uyumlu olan türetmelerle sonuçlandığıyla ilgileniyordu. Bu, matematikte yaygın olan tımdengelimli düşünmedir. Uzun operasyonlar gerçeklikten bağımsız olarak gerçekleştirilir. Ancak nihai sonuç gerçeklikle örtüşmektedir. Ancak başka bir alan da ilgi çekicidir. Boole ona zar zor dokundu. Bunu tanımlamaya çalışalım. Bu alanın bir özelliği zihin ile zihninin dışındaki dünya arasındaki temastır. Bu temas dışarıdan zihne ulaşan dürtülerden oluşur. Zihninin dış dürtülere tepki verdiği açıktır. Gerçek şu ki, bu tepkilerden bazıları Boole'un tanımladığı düşüncenin doğasına tam olarak uygun şekilde açıklanabilir. Zihninin kendi dışında olana verdiği tepkilerin hangi kısmının bu şekilde tanımlanabileceği şu anda açık değildir. Yapılabilecek tek şey, kesinlikle kesin olarak değerlendirilmek üzere öne sürülebileceğini düşündüğü belirli örnekleri tedbirli bir şekilde tanımlamaktır. Burada incelenen alan ile Boole yasalarının alanı arasındaki ilişkiyi daha da açıklığa kavuşturmak faydalı olacaktır. Boole yasaları, halihazırda zihinde olan şey hakkında düşünmenin zihin içinde nasıl ilerlediğini açıklar. Yasalar düşüncenin mutlak sınırlarını tanımlar. Bu işlemler için "mantık" terimi kullanılabilir. Ancak öncelikle zihinde olanın oraya ulaşması gerekir. Bir başlangıç önermesinden önermeler türetebilmek için öncelikle bir önermenin olması gerekir. Dışarıdan bir dürtü zihne girdiğinde, bu, sağlam bir şekilde yerinde olan belirli bir yapı tarafından alınır. Bu yapının sınırlamaları vardır. Bu sınırlamalar bir dereceye kadar Boole yasalarında ima edilmiştir. Bu değişmez yapının göze çarpan bir özelliği, tamamlayıcı sınıfların her yerde bulunmasıdır. Özetle Boole yasaları, zihninin belirli, değişmez, sınırlı bir yapısının ışığında bir düşünce zincirinin nasıl ilerlediğiyle ilgilidir. Buna karşılık, bu makalede incelenen entelektüel faaliyet alanı, aynı değişmez yapının dışarıdan gelen dürtüleri nasıl alıp absorbe ettiğiyle ve 84 l e o d e p u y d t ile ilgilidir.

### --- SAYFA 104 ---

kaçınılmaz olarak onları sabit kanallara yönlendirir. Bu özümseme dilde ifadesini bulur. Bu ölçüde konu temel gramerle alakalı hale gelir. Başka bir yerde tanımlanan iki olgu, yani karşıtlık vurgusu ve koşul ile öncül arasındaki ayrım<sup>23</sup> şimdi bu doğrultuda yorumlanabilir. Karşılaştırmalı vurguyu veya "koyun" ile "koyun!" arasındaki farkı düşünün. Bu fark nasıl zihinde oluşan ve Boole yasalarına göre zihnin tarafından işlenen dürtüler olarak yorumlanabilir? Koyun sınıfını gözlemlemek zihne bir dürtü sağlar. Belirli bir düzeyde, bu sınıfa yalnızca iki şekilde gönderme yapılır: koyun ve koyun olmayan şeklinde. İki seçeneğin sınırlandırılması zihninin değişken yapısından kaynaklanmaktadır.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi, karşılaştırmalı vurgu, tam anlamıyla mantığın bir parçası değildir. Mantık yasaları, dışarıdan gelen bir etki olmaksızın zihninin içinde kendi seyrini sürdürür. Aksine, vurgu insan iradesinin girdisini içerir. Bir seçim var. Ancak seçim kesinlikle iki seçenekle sınırlıdır. Şu soru ortaya çıkıyor: Bir insanı diğerine tercih etmeye iten şey nedir? Şu anda buna cevap vermek zor. Bu, neden belirli zamanlarda belirli şeyleri söylediğimizi ve diğer şeyleri söylemediğimizi sormak gibidir. Bu tür nedensellik zincirleri kaos teorisinin nesnesidir. Kaos teorisi hava durumunu tahmin etmede daha rahat hale geliyor, ancak henüz borsayı ve kesinlikle insan duygularını tahmin edemiyor. Koşul ve öncül arasındaki farkı düşünün. "Yağmur yağdığında evde kalırım" cümlesindeki "Yağmur yağdığında" bir durumdur. "Yağmur yağıyorsa, evde kalıyorum" cümlesindeki "Yağmur yağıyorsa" bir öncüldür. Basit bir test farkı ortaya çıkarır. "Yağmur yağdığında evde kalıyorum"dan "yağmur yağıyor" ve "evde kalıyorum" gibi iki bağımsız ifadeyi türetmek mümkün değil. Ancak "eğer yağmur yağıyorsa evde kalıyorum" ifadesinden iki bağımsız ifade türetilir (1) "yağmur yağıyor" ve (2) "evde kalıyorum." Bu fark nasıl zihinde oluşan ve zihnin tarafından Boole yasalarına uygun olarak işlenen dürtüler olarak yorumlanabilir? Aklın şu politikayı benimsediğini varsayalım: "Yağmur yağdığında bo ole'nin kanunlarına uyuyorum 85 23. Bkz. not 12 ve 13. 24. Koyun olmayanın düzenli bir kullanımı yok gibi görünüyor. Ama koyun olmayana eşdeğer olacaktır. Dolayısıyla birisinin bir başkasının "'Koyun' mu dedi?" "Hayır, koyun değil (öyle dedi)" diyerek ("koyun olmayandan başka bir şey olmadığını" veya aslında "koyun olmayana değil"i ima ederek).

### --- SAYFA 105 ---

içeride.”<sup>25</sup> Bu politikaya göre dışarıdan gelen tam dört dürtü, ne eksik ne fazla, şu anda zihinde etki yaratabilir: (1) “Yağmur yağıyor”, (2) “Yağmur yağmıyor”, (3) “İçeride kalıyorum” ve (4) “İçeride kalmıyorum.” Bu dört dürtü öncüllerdir. Bunlar, bir ifadenin gerçekten doğru olup olmadığına ya da sadece argüman uğruna öyle varsayılmasına bakılmaksızın, bir ifadenin doğru olup olmadığına ilişkin varsayımlardır. Her dürtünün her zaman aynı olan kendi tepkisi vardır. İki öncül (2) ve (3) hiçbir sonuca izin vermez. Diğer iki öncülün (1) ve (4) her ikisinin de kendi sabit sonuçları vardır. (2)’ye gelince, eğer yağmur yağdığı doğru değilse o zaman içeride kalabilirim ya da olmayabilirim. Bilmenin bir yolu yok. (3)’e gelince, eğer içeride kaldığım doğruysa o zaman yağmur yağıyor da olmayabilir de. Bilmenin bir yolu yok. Ancak diğer iki vaka her zaman sabit bir sonuca varır. (1)’e gelince, eğer yağmur yağdığı doğruysa o zaman kesinlikle artık içeride kalıyorum. (4)’e gelince, eğer içeride kaldığım doğru değilse şu anda kesinlikle yağmur yağmıyor demektir. Tüm bu türetmeler Boole cebirinde titizlikle sunulabilir. Ancak bu tür ayrıntılar bu makalenin kapsamını aşmaktadır.<sup>26</sup> Buradaki amaç, dürtülerin zihin tarafından alındığını ve belirli değişmez şekillerde anında sınıflandırıldığını göstermektir. Seçim var. İnsan iradesi rol oynuyor. Ancak seçim kesinlikle sınırlıdır ve seçenekler tamamen tanımlanabilir. Özetle, pek de mantıklı olmayan bir entelektüel faaliyet alanı kordon altına alınmıştır. Ve bu düşünce alanı dilde ifade bulduğu için, dilin incelenmesiyle ve hatta herhangi bir dilin temel dilbilgisinin belirli özelliklerinin açıklanmasıyla ilgili hale gelir. Mantık kesinlikle kişinin nasıl düşündüğü hakkında konuşur. Ancak elimizdeki alan kişinin nasıl düşünmeye başladığı ya da düşünmeye başladığıyla ilgilidir.<sup>27</sup> Mantık 25’in ilerleyişiyle ilgilidir. Boolean cebirinde bu ifade şu şekilde çevrilebilir:  $r = v_i$  “yağmur yağdığı doğru zaman (r), içeride kaldığım sürenin (i) tamamıdır, bir kısımdır veya hiçbiridir (v veya belirsiz sınıf)” (yani yağmur yağmadığı zamanlarda içeride kalabilirim veya kalmayabilirim). Değişmeyen gelişmelere göre her türlü türetme mümkündür:  $r(1 - i) = 0$  “yağmurun yağdığı ve benim içeride kalmadığım süre hiçbir şeydir (0)”;  $1 = r_i + (1 - r) i + (1 - r)(1 - i)$  “(1) zamanının toplamı, yağmur yağdığı ve benim içeride kaldığım süre artı yağmur yağmadığı ve benim içeride kaldığım süre artı yağmur yağmadığı ve benim içeride kalmadığım zamandan oluşur.”<sup>26</sup> Daha kapsamlı bir açıklama için yukarıda 13. notta belirtilen makalenin 3.2. bölümüne bakınız. 27. Boole düşüncenin başlangıcı hakkında pek bir şey söylemiyor. Aşağıdaki alıntı konuyla ilgilidir: Kendisine sunulan herhangi bir belirli fikir veya kavrama atıfta bulunarak, zihin, zihinsel bakışın bazı fikirlere sabitlenebileceği belirli güçlere veya yeteneklere sahiptir; 86 l e od epuydt hariç

### --- SAYFA 106 ---

düşünce. Şu andaki ilgimiz, düşüncenin tetiklendiği veya başlatıldığı belirli koşullardır. Akıl gerçeği kavrar. Ancak bunu kesin olarak tanımlanabilen belirli sınırlamalar altında yapar. Bu makale bu sınırlamalardan bazılarıyla ilgilidir. Düşüncenin Başlangıç Bölgesinde Yer Alan Bazı Temel Dilbilgisi Olguları Şu ana kadar entelektüel faaliyetin belirli bir alanı tanımlandı. Buna başlangıç düşüncesi denilebilir. Başlangıç düşüncesi, zihnin gelen sinyalleri anında nasıl sınıflandırdığıyla ilgilidir. Dürtüler zihne girdiklerinde, düşüncenin kendi yapısından dolayı değişmez belirli şekillerde işlenirler. Şu ana kadar bu alana iki olgu atfedilmiştir: karşılaştırmalı vurgu, koşul ve öncül. Aşağıdakilerin amacı bu entelektüel faaliyet alanına daha fazla fenomen tahsis etmektir. İlk Adım: Vurgu ve Soru. Bu argüman çizgisinin ilk adımı olarak bir çıkış noktasına ihtiyacı var. Birinci adım bir gözlemdir. Soruların ve karşılaştırmalı vurgunun bir şekilde bağlantılı olduğu gözlemdir. 1880 gibi erken bir tarihte Ludwig Stern, soruların ve “ikinci” zamanların bağlantılı olduğunu belirtmişti.<sup>28</sup> Bunu yaptığı üç pasajdan biri, bu makalenin epigrafında alıntılanmıştır. 1936 yazında, Shannon’ın Boole cebirini rölelere ve anahtarlara ilk uygulamasından bir yıl önce (bkz. not 5), H. J. Polotsky (1905-91) ikinci zamanları ve karşılaştırmalı vurguyu birbirine bağladı. Sonuç olarak, sorular artık karşılaştırmalı vurguyla ilişkilendirilmeye başlandı. Ancak bu bağlantının doğası daha fazla araştırmaya tabi tutulmadı. Interlude: Sorular ve İkinci Zamanlar Arasındaki Bağlantı. Bu bağlantının ampirik olarak gözlemlenmesi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Kıpti ve Mısır dilbilgisinin büyük ölçüde elden geçirilmesinde dolaylı bir katalizör rolü oynadı. Bu gelişmenin tarihsel önemi göz önüne alındığında, diğerlerinin kanunları veya belirli kavramların veya fikirlerin çeşitli şekillerde bir araya getirilebileceği kanunlar. Bu yeteneklere veya güçlere, Dikkat, Basit Kavrama, Kavrama veya Hayal Gücü, Soyutlama vb. gibi farklı isimler verilmiştir; bu isimler yalnızca insan zihni felsefesinin farklı bölümlerinin başlıklarını vermekle kalmamış, aynı zamanda insanların ortak diline de geçmiştir. (Düşünce Yasalarının İncelenmesi, 41) 28. Ludwig Stern, Koptische Grammatik (Leipzig: T. O. Weigel, 1880; yeniden basım, Osnabrück: Biblio Verlag, 1971), 213, 216 ve 220.

### --- SAYFA 107 ---

Araştırmanın tarihine ilişkin aşağıdaki detay yararlı olacaktır. Polotsky, 1936 yazında Kıpti ikinci zamanların ve onların atalarının işlevini tanımlamadan önce,<sup>29</sup> İkinci zamanların kullanımına ilişkin aşağıdaki gibi üç kısa açıklama yaptı.<sup>30</sup> 1931 (1) Dagegen wäre das Perf[ekt] I im Fragesatz im Faij[umischen] möglich. 1934 (2) [Öl] . . . faij[umische] Negierung des Perf[ekts] I durch n- — en . . . wird, wie im Sah[idischen] ve Boh[airischen] das durch (n-) — negierte Perf[ekt] II . . . , im Unterschied von mpeFswtem dann angewandt, wenn nicht das Faktum selbst sondern eine modale veya zarf Bestimmung veya d[er]gl[eiche] in Abrede gestellt wird. (3) Ben Fragesatz mit Interrogativpronomen veya -zarf sind [die zweiten Tempora] zorunlu, ancak Fragewort nach dem Verbum steht. (1) ve (3) numaralı alıntılar, İkinci zamanların ve soruların (Fragesatz) benzerliğini yadsınamaz tanımlayıcı bir gerçek olarak bildirmektedir. (1)'de Faiyumic'te benzerliğin bulunmadığı belirtilerek bu gerçek ima edilmektedir. Yine de öyle. Daha sonra, 1937'de Polotsky, geçmişin Faiyumic Birinci ve İkinci zamanlarının çoğunlukla Fswtem olarak yazıldığını,<sup>31</sup> Faiyumic İkinci zamanların da sorularda tipik olduğu gerçeğini gizlediğini gözlemleyen ilk kişi olacaktır. Alıntıya (2) gelince, o halde, "zarf Bestimmung oder d[er]gl[eiche] in Abrede gestellt" 1936'daki atılımın habercisidir. "Modale" ise böyle değildir. İkinci Adım: Sorunun Boole Tanımı. İkinci adım, birinci adımın mantıksal sonucudur. Vurgu yukarıda Boole terimleriyle tanımlanmıştır. Birinci adım, vurgu ve sorunun bağlantılı olduğunu gösterir. Böyle bir görüşün kaçınılmaz sonucu, dilbilgisinin bir özelliği olarak sorunun da Boole tarzında tanımlanması gerektiğidir. Üçüncü Adım: İki Tür Soru. Vurgu ve sorular birbiriyle bağlantılıdır. 29. Ayrıntılar için bkz. "Cümle Modeli ve Fiil Biçimi: Polotsky'den bu yana Mısır Dilbilgisi," Muséon 108 (1995): 39–48. Tam bir açıklama 1944'te yayımlandı (Polotsky, Collected Papers [Jerusalem: Magnes Press, 1971], 125–202'de yeniden basıldı), ardından 1937 ve 1940'ta iki kısa ön rapor geldi (H. J. Polotsky, "Deux verbes auxiliaires méconnus du copte," GLECS 3 [1937]: 1–3, 1940'ta yeniden basıldı). Polotsky, Collected Papers, 99–101; ve Polotsky, "Une règle Interestant l'emploi des formesorales dans la deym interrogative en néo-égyptien," ASAE 40 [1940]: 241–45, Polotsky, Collected Papers, 33–37'de yeniden basılmıştır. 30. Polotsky, Collected Papers (tüm bibliyografik ayrıntılar için oraya bakınız), 354 (ilk olarak OLZ 34 [1931]: sütun 841'de ortaya çıkmıştır) ve 365 ve 368–69 (GGA 196 [1934]: 60 ve 63–64). Bu üç alıntı Walter Till'in eserleri üzerine yapılan iki incelemenin parçasıdır. 31. Polotsky, Toplu Makaleler, 99. 88 l e o d e p u y d t

### --- SAYFA 108 ---

Ancak iki ana soru tipinin olduğu bir gerçektir. Bunlara "Geldi mi?" örneğinde olduğu gibi doğrulama amaçlı sorular (evet veya hayır soruları) denilebilir. ve "Kim geldi?" gibi spesifikasyona yönelik sorular. veya "Ne zaman geldi?" Vurgu tipik olarak yalnızca iki türden biriyle, yani spesifikasyona yönelik sorularla bağlantılıdır; ekbhk tw n "nereye gidiyorsun?" Dolayısıyla bu kısıtlama da düşünce yasalarıyla uyumlu ve "istisna veya başarısızlıktan utanmayan" bir tanımı gerektirir.<sup>32</sup> Dördüncü Adım: Altı Olgu. Önceki adımlardan kaçınılmaz olarak, düşünce yasalarının aşağıdaki kavramların tanımlarının bulunması gereken yer olduğu sonucu çıkar. Ancak bu tür tanımların (henüz) nüfuz edemeyeceği bir düzey vardır. Biyokimyasal düzeydir. (1) Soru. (2) Belirtme ve doğrulama için birincil ve ikincil olmak üzere iki tür önerme ve iki tür soru. (3) Karşılaştırmalı vurgunun spesifikasyona yönelik sorularla ilişkilendirilmesi. (4) Birincil önermelerde ve ikincil önermelerde karşılaştırmalı vurgu. (5) Retorik soru. (6) Kıpti soru sıfatları av ve ou'nun belirsiz jx(t) "şey" ve wa "bir"den türetilmesi. (1) Soru. Sorunu bu şekilde tanımlayarak başlamak mümkün değil. Önce başka bir şey gelmeli. O da düşüncenin iki tür önerme yoluyla ilerlemesidir. (2) İki Tür Önerme, Birincil ve İkincil ve İki Tür Soru. Boole şöyle yazıyor: "Mantık iki tür ilişkiye aşınadır: şeyler arasındaki ilişkiler ve gerçekler arasındaki ilişkiler."<sup>33</sup> Şeyler arasındaki ilişkiler birincil önermelerle ifade edilir. Gerçekler arasındaki ilişkiler ikincil önermelerle ifade edilir. Bunlar, "Mantık biliminin iki büyük bölümüdür."<sup>34</sup> Ayrıca, "[s] ikincil Önermeler, bo le'nin yasalarıdır 89 32. Boole, Investigation of the Laws of Think, 92. 33. Age, 9. 34. Age, 150. Başka bir yerde üçüncül bir önermenin varlığını öne sürdüm (bkz. not 11). Üçüncül önermeler ikincil önermelerden türetilir. Dolayısıyla, bir üçüncül önerme içeren bir üçüncül önerme vardır.

### --- SAYFA 109 ---

Doğru veya yanlış olarak kabul edilen önermelerle ilgili veya bunlarla ilgili olan. Şeylerin ilişkilerini birincil önermelerle ifade ederiz. Ama biz önermelerin kendilerini de düşünce konusu haline getirebilir ve onlarla ilgili yargılarımızı ifade edebiliriz."35 Boole, birincil önermeler ile ikincil önermelerin doğası gereği matematiksel olan aynı yasalara tabi olduğunu göstererek çok ayrıntıya giriyor. Ancak ayrıntılar bu makalenin kapsamını aşıyor. Yukarıda daha önce bahsedilen önermeyi düşünün: "Temiz hayvanlar hem toynakları bölen hem de geviş getiren hayvanlardır." Bu ifadeyle ilgili olarak iki farklı ve ayrı düzeyde akıl yürütmenin yapılabileceği düşüncenin temel bir özelliğidir. Öncelikle bu ifade birincil bir önerme olarak alınabilir. Bu temel düzeyde, orijinal önermeden hatasız olarak çeşitli önermeler türetilebilir; örneğin, "Tırnağı bölmeyen temiz hayvanlar yoktur." Bu tür türetmeler, sanki şeyler arasındaki ilişkileri çeşitli şekillerde yeniden karıştırır. Bu tür türetmelerin diğer örneklerine yukarıda değinilmiştir. İkincisi, bu ifade ikincil bir önerme olarak alınabilir. Boole şöyle yazıyor: "Önermelerin kendilerini de düşüncenin konusu haline getirebiliriz ve onlarla ilgili yargılarımızı ifade edebiliriz."36 Bu ikinci düzeyde, yukarıda bahsedilen ifadenin ya doğru ya da yanlış olduğu söylenir. Bu düzeydeki çıkarımlar olgular arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Örneğin, "temiz hayvanların hem tırnaklarını bölen hem de geviş getiren hayvanlar olduğu doğrudur" ifadesi diğer ifadelerle birleştirilebilir, örneğin "ineklerin (bazılarının) temiz hayvanlar olduğu doğrudur." Bu kombinasyondan mutlaka şu ifade çıkar: "İnekler geviş getiren ve toynaklarını bölenlerdendir." Cehaletten bilgiye geçiş farklı yollarla sağlanabilir. Bunun bir yolu gözlem yapmaktır. Diğer bir yol ise sormak, yani başkalarının bilgisine başvurmaktır. Zihnin yapısı öyledir ki, sorarken, birincil düzeyde sormak ile ikincil düzeyde sormak arasında temel bir seçim anında kendini dayatır. Sonuç olarak iki tür soru vardır. Şu önermeyi düşünün: "Temiz hayvanlar, belirli sabit prosedürlerle bir koşulu içeren ikincil bir önermeden türetilen önermeyi bölen hayvanlardır. Bu tür çıkarımlara ilişkin ayrıntılar yukarıda sunulmuştur. 35. Age., 160. 36. Age. 90 l e o d e p u y d t

### --- SAYFA 110 ---

toynak ve geviş getirmeyi çiğneyin. Birincil düzeyde şu soru sorulabilir: "Hangi hayvanlar toynağı böler ve geviş getirir?" veya "Temiz hayvanlar ne yapar?" Bunlara spesifikasyona yönelik sorular denir. Bir şeyler soruyorlar. İkincil düzeyde şu soru sorulabilir: "Temiz hayvanlar toynağı böler ve geviş getirir mi?" veya daha açık bir şekilde, "Temiz hayvanların toynaklarını böldüğü ve geviş getirdiği doğru mu (doğru değil)?" Bunlar doğrulamaya yönelik sorulardır. Gerçekleri soruyorlar. O halde, iki tür sorunun doğru ve nihai tanımının bulunabileceği entelektüel faaliyet alanının belirlendiği görülmektedir. Bu alanın biyokimyasal doğası açıklandığında daha fazla ayrıntıya girmek mümkün olacaktır. (3) Spesifikasyon Soruları ile Karşılaştırmalı Vurgu ilişkisi. Spesifikasyon için belirli sorularda karşılaştırmalı vurgu az çok zorunludur. Ama her şeyden önce, doğrulama sorularında neden ikinci zamanlar veya yarık cümleler zorunlu değil? Böyle bir soruya örnek olarak "Geldi mi?" veya ayrıca "Geldi mi?" "Geldi mi?" cümlesinin amaçlanan anlamı dinleyicilere veya okuyuculara birincil bir önerme sunmak ve onları, önermenin doğru mu yanlış mı olduğuna dair bir taahhütte bulunarak bu birincil önermeyi ikincil bir önermeye yükseltmeye davet etmek gibi görünüyor. "Geldi mi?" konusunda iki şey açık görünüyor. Birincisi, bu ikincil bir önerme değil çünkü "geldi" ifadesinin doğru olup olmadığına dair bir taahhüt açıkça yok. Bunun doğru olup olmadığını öğrenmek için bu sorunun ilk etapta sorulmasının nedeni tam olarak budur. Ama ikincisi, ikincil bir öneri üretme ve böyle bir taahhütte bulunma daveti de var. "Geldi mi?"de tek başına yükselen tonlama ve "Geldi mi?" cümlesindeki yükselen tonlama artı sözcük sırasının tersine çevrilmesi. bir şekilde muhataplara davetin veya çağrının sinyalini verin. "O geldi. Dönem." O halde yükselen tonlamanın, bu tür bir bağlılığın yokluğunu ve aynı zamanda bu eksikliği doldurmaya yönelik bir daveti ifade etmesi belki de sürpriz değildir. Yine, karşılaştırmalı vurgu neden doğrulama sorularıyla ilişkilendirilmiyor? Başlangıç olarak, doğrulama amaçlı bir soruda karşıtlık vurgusu görüldüğünde ne olduğunu dikkatle gözlemlemek yararlı olacaktır. "Geldi mi?" sorusunu düşünün. ya da "Geldi mi?" Bu durumda, "geldi" şeklindeki birincil önerme, muhataba onun doğru mu yanlış mı olduğuna dair bir taahhütte bulunulması için sunulur. Birincil önerme karşılaştırmalı bo ole kanunlarını sergiliyor 91

## --- SAYFA 111 ---

tamamlayıcı sınıfı, yani gelmemeyi çağrıştıran vurgu (yaptı). Bu önermenin kastettiği anlam şudur: "Geldi, daha doğrusu gelmedi." Daha sonra karşılaştırmalı vurgu "Geldi"den "Geldi mi?" sorusuna aktarılır. Boole'un belirttiği gibi, "Önergelerin kendilerini de düşüncenin konusu haline getirebiliriz."37 Eğer önermeler düşüncenin konusu haline getirilebiliyorsa, o zaman o düşünce konusuna da karşıtlık vurgusunun yapılabileceği açık görünmektedir. Burada önemli olan, olumlu bir önerme olan "Geldi"den "Geldi mi?"ye geçiştir. doğrulamaya yönelik bir soru, karşılaştırmalı vurgunun eklenmesini tetiklemez. Her iki önerme de bunu gösteriyor. Bunun tersine, olumlu bir önerme olan "o dün geldi"den "kim geldi?"ye geçiş oldu. ve "Ne zaman geldi?" - her ikisi de spesifikasyona yönelik sorular - karşılaştırmalı bir vurgu üretir. Bunun kanıtı, Kıpti dilinde, ilk soruda yarık cümlelerin, ikinci soruda ise ikinci zamanın norm olmasıdır. Bu neden? Her şeyden önce soru zamirleri, mevcut örneklerde belirli bir kişiye veya belirli bir zamana atıfta bulunur. Bunlar bilinmiyor. Bu nedenle x ile temsil edilebilirler. Ama dahası, soru sözcüklerinden amaçlanan, bu şeyleri diğer tüm olası şeylerden ayırarak, yani onları  $1 - x$  "başka bir şey ( $x$  dışında)" veya evren (1) eksi ( $-$ )  $x$  ile karşılaştırarak tanımlamaktır. Bu nedenle soru sözcüklerinin  $x [1 - (1 - x)]$  "x'e atıfta bulunduğunu, başka bir şeye değil" olduğunu görmek kolaydır. Karşılaştırmalı vurgu bir şekilde doğaldır. Öte yandan doğrulamaya yönelik sorularda seçim doğru ile yanlış arasındadır. Seçim açık. Her iki seçeneğe de odaklanılmadığını ve dolayısıyla karşılaştırmalı bir vurgunun olmadığını görmek kolaydır. Bu makalenin epigrafında anlatılan olguyu açıklamak için burada sunulan yanıt bu olacaktır. Daha fazla iyileştirme mümkün olmaya devam ediyor. (4) Birincil Önergelerde ve İkincil Önergelerde Karşılaştırmalı Vurgu. Elbette karşılaştırmalı vurgu soruların dışında da ortaya çıkıyor. Zihnin tek bir düşünce konusu olarak algılayabileceği her şeye vurgu yapmak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla karşılaştırmalı vurgu nesnelere uygulanabilir. Kıpti dilinde yarık cümleler ve ikinci zamanlar kullanılır. Karşılaştırmalı vurgu, "o öldü" örneğinde olduğu gibi bir bütün olarak önermeye de uygulanabilir. Bu, Fmoou±t rw "o öldü" ifadesinde olduğu gibi, Kıpti dilindeki rw'nin işlevi gibi görünmektedir.38 The Ger-37. Age. 38. Bakınız "Kıpti Parçacığı rw'nin Anlamı ve Semitik ve Diğer Dillerdeki İlgili Yapılar," JCS 3 (2001): 113-28. 92 l e o d e p u y d t

## --- SAYFA 112 ---

man enklitik parçacık ja, işlev açısından benzer görünmektedir. Das ist ja schön'ü Das ist schön ile karşılaştırsın. Ja kökeninde "evet" anlamına gelir. Das ist ja schön, "güzel", dolayısıyla onun güzel olmadığı iddiasını ima eder. Eğer "o öldü" önermesi V ile temsil ediliyorsa, o zaman "o öldü" Boolean tarzında  $V [1 - (1 - V)]$  "V ve (1 -) değil, V (1 - V) dışında başka bir şey olarak temsil edilebilir." "Öldüğü doğrudur" ikincil önermesi o zaman  $V [1 - (1 - V)] = 1$ 'e karşılık gelecektir. Hatta bu ikincil önerme bile muhtemelen tek bir düşünce konusu oluşturabilir ve kendi başına karşıtlık vurgusuna tabi tutulabilir. Aslında "Öldüğü doğrudur" demek inkar edilemez. O halde "Öldüğü doğrudur" ile "Öldüğü doğrudur" arasında bir fark vardır. Fark ince görünüyor. Ancak her iki ifadeyi de kullanmak inkar edilemez. Dolayısıyla her ikisi de düşünce yasaları doğrultusunda bir incelemeyi hak etmektedir. (5) Retorik Soru. Retorik bir soru aslında bir soru değildir. Cevap olduğu gibi kabul ediliyor. Dolayısıyla retorik soru, bir önermenin olumsuzluğunu sorgulayarak iki kez onaylanmasıyla ilgilidir. Örneğin, "Bu çok güzel değil mi?" aşağı yukarı "Çok güzel" demekle aynı şey. Kıpti dilinde Yunanca olumsuzluk mh kullanılır. Bunun bir örneği mh n;tok Hwwk on n;to ouebol HN neFmaqhts "Sen de onun müritlerinden biri değilsin, değil mi?" (Yuhanna 18:25, NAB tercümesinden sonra). Retorik sorunun mekaniğinin herhangi bir analizi, zihindeki doğru rolleri ve anahtarları bulmaya çalışmalıdır. Aşağıda geçici bir öneri yer almaktadır. Retorik soruyu soran herkesin "Güzel değil mi?" "Çok güzel" önermesine kesinlikle inanıyor. Eğer V "güzel" ve  $V = 1$  "güzel olduğu doğrudur" ( $= 1$ ) (V) ise retorik soru "Güzel değil mi?"  $1 - V$  ile gösterilen bir birincil önerme midir? İkincil değildir çünkü doğruluk ya da batıl konusunda herhangi bir taahhüt yoktur. Açıkça söylemek gerekirse, böyle bir doğrulama sorusu,  $1 - V = 1$  "(bu doğru) güzel değil" ve  $1 - V = 0$  "güzel olmadığı doğru değil" arasında seçim yapmaya davet olmalıdır.  $1 - V$ , soruyu soran tarafından başlangıçta verildiğinden ve ele alınması gerektiğinden, retorik sorunun aygıtı tarafından bir şekilde yönlendirilen cevap  $1 - (1 - V) = 1$  "güzel" (kelimenin tam anlamıyla: "güzel olmadığı doğrudur"). (6) Kıpti soru sıfatları av ve ou'nun Belirsiz jx(t) "Şey" ve wa "Bir"den türetilmesi. "Kim geldi?" gibi spesifikasyona yönelik sorular. birinin geldiğini varsayalım. "Kim geldi?" sorusunun amacı kimlik yasalarını ortaya çıkarmaktır 93



## --- SAYFA 113 ---

o birinin varlığı. Bu, soru zamirlerinin neden belirsiz zamirlerden karşılaştırmalı vurgu eklenerek türetilebileceğini açıklıyor. Karşılaştırmalı vurgu birçok dilde tonlamadaki artışla belirgindir. Es gibt welche'deki iki Almanca welche örneğini karşılaştıran. Welche'mi? "Bazıları var mı? Hangileri?" ya da was in Ist was los'un iki örneği mi? Ayrıca öyle miydi? "Bir sorun mu var? Ne olmuş yani?" Yunancada belirsiz ti "bir şey" in hiçbir vurgusu yoktur. Ama sorgulayıcı tiv "ne?" yapmak. Latince quis "birisi" ve quis "kim?" için de tonlamada bir farklılık olduğu varsayılabilir. Bu nedenle, Kıpti soru sıfatları av ve ou'nun sırasıyla belirsiz jx(t) "şey" ve wa "bir" kelimelerinden türediğini varsaymak tamamen doğaldır. 39 ou "a", ou "ne?" ile ilgilidir. x'in x'e yaptığı gibi  $[1 - (1 - x)]$ . Fransızca'da benzer bir ilişkide, x'in  $1 - (1 - x)$  ile ilişkisi olduğu gibi, oui "evet" de si "evet" ile ilişkilidir. Oui aslında "öyledir" ve si "öyle değildir" anlamına gelir. Almanca'da ja ve doch birbirleriyle benzer şekilde ilişkilidir. Sonuç olarak, bu yazar, temel dilbilgisi çalışmaları için Boolean fikirlerinden daha fazla açıklayıcı kazanç elde edilmesi gerektiğine kuvvetle inanıyor. Ne kadar olduğu belli değil. İhtiyaç, adım adım, olay bazında ilerlemektir. Yukarıda söylenenlerden bazıları düzeltmeye tabi olabilir. Ancak bu yazar, önerilen çözümlerin genel olarak doğru yöne işaret ettiğine tamamen güvenmektedir. Başkaları yukarıda söylenenleri doğrulasın ve mümkünse genişletsin. 39. Görünen o ki Kurt Sethe bu etimolojiyi zaten önermişti, ancak karşıtlık vurgusunun ayırt edici özellik olduğunu belirtmeden; bkz. "Untersuchungen über die ägyptischen Zahlwörter," ZÄS 47 (1910): 4. 94 l e o d e p u y d t

## --- SAYFA 114 ---

Birger A. Pearson Mısır'daki En Eski Hristiyanlık Diğer Gözlemler Eylül 1983'te Claremont'ta (Santa Barbara'ya gününbirlik bir geziyle birlikte) uluslararası bir dizi bilim insanının katıldığı "Mısır Hristiyanlığının Kökleri" temasına ayrılmış bir konferans düzenlendi. James E. Goehring ve benim tarafımdan düzenlenen ve National Endowment for the Humanities sponsorluğunda düzenlenen bu konferans, Claremont'taki Antik Çağ ve Hristiyanlık Enstitüsü merkezli ve benim tarafımdan yönetilen bir araştırma projesinin açılışını yaptı. Bu proje, İskenderiye'deki kökenlerinden 641'deki Arap Fethi zamanına kadar Mısır'daki Hristiyanlığın incelenmesine ayrılmıştır. Konferans tutanakları, enstitüyle ilişkili yeni bir seri olan "Antik Çağ ve Hristiyanlık Çalışmaları"nın ilk cildi olarak 1986'da yayımlandı. 1 O tarihten bu yana "Mısır Hristiyanlığının Kökleri" projesinin birkaç cildi yayımlandı. 2 Konferansa katılanlardan biri ve katkıda bulunanlardan biri 97 1. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, eds., The Roots of Egypt Christian (Minneapolis: Fortress Press, 1986). 2. Tim Vivian, İskenderiyeli Aziz Peter: Piskopos ve Şehit (Minneapolis: Fortress Press, 1988); Birger Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı (Minneapolis: Fortress Press, 1990); David Frankfurter, Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egypt Christian (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Samuel Rubenson, Aziz Antony'nin Mektupları: Manastırcılık ve Aziz Yaratmak (Minneapolis: Fortress Press, 1995); James Goehring, Ascetics, Society, and the Desert: Erken Mısır Manastırcılığı Üzerine Çalışmalar (Harrisburg: Trinity Press International, 1999); Birger A. Pearson, Roma ve Kıpti Mısır'da Gnostisizm ve Hristiyanlık (New York: T. & T. Clark International, 2004).



**--- SAYFA 115 ---**

kutlama kutlamamız David W. Johnson, S.J. "Kipti Metinlerinde Kalkedon Karşısı Polemikler, 451-641" üzerine çok güzel bir makale sundu.<sup>3</sup> David Johnson'la daha önce ve o zamandan beri temaslarımdan büyük fayda sağladım ve onun onuruna bu hak edilmiş Festschrift'e katkıda bulunmaktan büyük mutluluk duyuyorum. 1983 konferansına ve konferans cildine benim kendi katkım "Mısır'daki İlk Hristiyanlık: Bazı Gözlemler" başlığını taşıyordu.<sup>4</sup> Bu makale, o zamandan bu yana ortaya çıkan çalışmalara atıfta bulunarak, daha önceki makaleyi takip etmeyi amaçlıyor. Bu tartışma üç ana bölümden oluşmaktadır: (1) Mısır Hristiyanlığının Yahudi kökenleri; (2) erken dönem Mısır Hristiyanlığının çeşitleri; ve (3) Mısır manastırcılığının İskenderiye öncüleri. Ayrıca Epistula Apostolorum'a ilişkin kısa bir ek de yer almaktadır. Mısır Hristiyanlığının Yahudi Kökenleri Önceki makaleme Colin Roberts'ın son derece önemli eseri Elyazması, Toplum ve Erken Hristiyan Mısır'daki İnanç üzerine bir tartışmayla başladım.<sup>5</sup> Onun Kudüs kökenleri ve Mısır'daki en eski Hristiyanlığın Yahudi bağlamı hakkındaki teorisi, Walter Bauer'in, Kilise'nin Mısır'daki başlangıç aşamalarındaki "sapkın", özellikle "gnostik" tipte bir Hristiyanlık teorisinden daha ikna edicidir.<sup>6</sup> Daha sonra, aşağıdaki metinde bulunan Markos efsanesini tartışmaya açtım: dördüncü yüzyıldan kalma Markos'un Elçileri ve Elçilerin İşleri'nde bahsi geçen İskenderiye'deki yerlerin, birinci yüzyılda İskenderiye'deki başlıca Yahudi bölgelerinin bir parçası olan yerler olduğuna dikkat çekti.<sup>7</sup> Mısır'daki en eski Hristiyan topluluklarının 98 birgera olduğu sonucuna vardım. p e r s o n

3. Pearson ve Goehring'de, Mısır Hristiyanlığının Kökleri, 216-34. Johnson'ın Kadıköy sonrası Kipti Hristiyanlığı üzerine yazdığı bir monografinin yakında SAC serisinde yayınlanacağını umuyorum. 4. Age, 132-59. 5. Roberts'ın çalışması, Britanya Akademisi'nin 1977 tarihli Schweich Derslerini oluşturdu (Londra: Oxford University Press, 1979). 6. Walter Bauer, İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık, çev. ve ed. Robert A. Kraft ve diğerleri. (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 44-53. "Mısır'da Hristiyanlık," ABD 1:954-60'daki tartışmama bakın. 7. Bu tartışma, ünlü İskenderiyeli arkeolog Birger A. Pearson'un anma cildinde yayınlanan bir makalede genişletildi: "The Acts of Mark and the Topography of Ancient Alexandria", Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud, ed. Nabil Swelim, SAA 45 (1993) (Alexandria: Archaeological Society of Alexandria, 1994), 239-46, SBLSP 1997'de yeniden basılmıştır (Atlanta: Scholars Press, 1997), 273-84. Güncellenmiş bir versiyonu Pearson, Gnostisizm ve Hristiyanlık kitabının 3. bölümünde yer almaktadır.

## --- SAYFA 116 ---

Trajan'a karşı Yahudi isyanına (MS 115-17) kadar birinci yüzyılda İskenderiye'deki geniş ve çeşitli Yahudi politeuma'nın bir parçası. Buraya şunu ekleyebilirim ki, birinci yüzyılda İskenderiye'de "Hristiyanlar"dan bahsetmek bile bir anakronizmdir, çünkü bu terim ikinci yüzyıla kadar İskenderiye kaynaklarında doğrulanmamıştır.<sup>8</sup> Daha yeni araştırmalar, Mısır'daki Hristiyan kökenlerinin Yahudi bağlamını doğruladı ve bunun sonucunda bu konuda büyüyen bir akademik fikir birliğinden söz edilebilir.<sup>9</sup> Bununla birlikte, "Mısır'daki Kilise'nin erken tarihini örten belirsizlik"<sup>10</sup> hala varlığını sürdürüyor. Ayrıca, ikinci yüzyılın başlarında var oldukları şüphe götürmeyen çeşitli Hristiyan grupların başlangıçta ait oldukları Yahudi cemaatinden ayrılma süreci de henüz açıklanmamıştır. Bu konulara Joseph Modrzejewski tarafından Mısır Yahudileri üzerine yaptığı önemli eserinin sonsözünde değiniliyor. Bauer'in İskenderiye Hristiyanlığının Gnostik kökenlerine ilişkin tezinin, ilkel Hristiyanlığı çevreleyen "sessizliği" açıklayamayacağını, çünkü "bu döneme ait Gnostikler hakkında, 'ortodoks' Hristiyanlar hakkında sahip olduğumuzdan daha iyi bir bilgiye sahip değiliz" diye belirtiyor. Daha inandırıcı olduğunu düşündüğü bir açıklama öne sürüyor: "Eğer ilkel Hristiyanlık, ikinci yüzyılın sonuna kadar Mısır topraklarında herhangi bir iz bırakmadıysa, bunun nedeni, içine gömüldüğü tüm vücutla, yani Mısır'daki Yahudi cemaatiyle birlikte yok edilmiş olmasıdır." Bu görüşe göre, Mısır'daki ilkel Hristiyanlık ile 115-17 isyanından sonra gelenler arasında belirgin bir süreksizlik vardır: "İskenderiye'deki Yahudi-Hristiyanlık" yok edildi ve "yerini Yunan ve Mısırlı pagan-Hristiyanlık aldı." <sup>99</sup> 8. İlk kanıt, "Hristiyanların" "üçüncü ırk" olarak anıldığı Kerygma Petri'de görünüyor. Bkz. 2d (İskenderiyeli Clement, Strom. 6.5.41), Wilhelm Schneemelcher, ed., New Testament Apocrypha, rev. ed., çev. Robert McLachlan Wilson (Cambridge: James Clarke ve Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991, 1992), 2:39. Kerygma Petri hakkında aşağıya bakın. 9. Özellikle bkz. Adolf M. Ritter, "De Polycarp à Clément: Aux Origines d'Alexandrie chrétienne," ALEXANDRINA: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie, Mélanges Offerts au P. Claude Mondésert (Paris: Éditions du Cerf, 1987), 151-72; Joseph M. Modrzejewski, II. Ramses'ten İmparator Hadrianus'a Mısır Yahudileri, çev. Robert Cornman (Princeton: Princeton University Press, 1997), sonsöz, 227-31; Gilles Dorival, "Les débuts du christianisme à Alexandrie", Alexandrie: Une mégapole kozmopolit: Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 & 3 ekim 1998, ed. Jean Leclant (Paris: Académie des Inscriptions ve Belles-Lettres, 1999), 157-74; ve Attila Jakab, Ecclesia al-exandrina: Evolution Sociale et Institutionnelle du christianisme alexandrin (Ile et IIIe siècles) (Bern: Peter Lang, 2001), 49-61. Burada ayrıca A. F. J. Klijn'in Pearson ve Goehring, Roots of Egypt Christian, 161-75'teki "Jewish Christian in Egypt" makalesinden de bahsetmeliyim. 10. Colin H. Roberts, Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt (Londra: Oxford University Press, 1979), 1.

**--- SAYFA 117 ---**

Mısır'daki ilk Hristiyanlar, Kudüs'ten gelen "Müjde"ye kulak veren İskenderiye Yahudileriydi. Kendilerinin de parçası oldukları tüm Yahudi kolonisiyle birlikte, yaklaşık yarım yüzyıl sonra kopacak olan ölümcül fırtınanın ortasına sürüklendiler. Hayatta kalmayı başaranlar, Yunan ve Mısırlı paganlar arasından toplanan yeni topluluk tarafından emildi.<sup>11</sup> Modrzejewski'nin ilkel Mısır Hristiyanlığı ile Yahudi isyanı sonrasında gelenler arasında tam bir kopuş teorisini ikna edici bulmuyorum, çünkü ikinci yüzyıldan kalma mevcut kanıtlar İskenderiye Yahudiliği ile 117 sonrası İskenderiye Hristiyanlığı arasındaki sürekliliğe işaret ediyor. Sürekliliğin en belirgin işaretleri, İskenderiyeli Yahudi Septuagint'in İskenderiyeli Hristiyanlar tarafından muhafaza edilmesi ve kullanılması ve Philo Judaeus'un yazılarının toplanması ve yayılmasıdır.<sup>12</sup> İkinci yüzyıl kaynaklarından birinci yüzyıla ait ipuçlarını geriye doğru tahmin ederek<sup>13</sup> ve İskenderiye Yahudiliği için birinci yüzyıl kaynaklarını hesaba katarak ek süreklilikler gün ışığına çıkar. Yakın zamanda yayınlanan bir çalışmada bu tür süreklilikleri, Philo Judaeus'un eserlerine ve iki İskenderiye Hristiyan metnine, Barnabas Mektubu ve Silvanus'un Öğretilerine (NHC VII, 4) özellikle dikkat ederek araştırdım.<sup>14</sup> Burada, Philo'nun Ödüller ve Cezalar Üzerine incelemesinde yansıtıldığı görülebilecek bir tür Yahudi mesihçiliği de dahil olmak üzere, Philo'nun birinci yüzyılda İskenderiye'deki çeşitli Yahudi gruplarını tasvir etmesini tartışıyorum. (De praemiis et poenis 85-168). Philo, bu geleneği kendi Logos doktrinine referansla yeniden yorumluyor ve tipik olarak mesih görüşünü insan ruhunda erdemin gelişmesi açısından içselleştiriyor. İki Hristiyan metni için, birinci yüzyıldaki Yahudi gelenekleri korunup yeniden yorumlansa bile, İsa Mesih figürü büyük fark yaratıyor. Özellikle birinci yüzyıl İskenderiye Yahudi mesihçiliğinin Hristiyan versiyonları Barnabas'ta bulunur; burada aynı zamanda son derece yüklü bir eskatoloji ve son zamanlarda yaşama bilinci de bulunur <sup>11</sup>. Modrzejewski, *Jewish of Egypt*, 228. <sup>12</sup>. Philo'nun yazıları şüphesiz İskenderiyeli Hristiyanlar tarafından 115-17 savaşıdan yıllar veya on yıllar önce kullanılmıştı; Dorival, "Débuts du christianisme", 165. <sup>13</sup>. Bauer'in, Basilides, Carpocrates ve Valentinus gibi ikinci yüzyıl Gnostik öğretmenleri hakkında bildiklerimizden ilkel bir Hristiyan Gnostisizmi çıkarımı yaparken yaptığı şey budur. "Erken Hristiyanlık" 149'daki görüşlerime bakın. <sup>14</sup>. "Bir Bilmeceyi Çatlamak: Mısır'daki Hristiyan Kökenleri," *StTh* 57 (2003): 1-15. Bkz. ayrıca "Birinci Yüzyıl İskenderiye'de Hristiyanlar ve Yahudiler", Pearson, *Gnostisizm ve Hristiyanlık* kitabının 2. bölümü, daha önce HTR'nin özel bir sayısında yayınlanan bir makalenin genişletilmiş versiyonu, Krister Stendahl için bir *Festschrift* (HTR 79 [1984, yayın 1986]: 106-16). 100 bir g e r a . p e a r s o n

**--- SAYFA 118 ---**

(Barnabas 2.1; 4.1,5,9, vb.). Philo'nun Platoncu yönelimli bilgeliği teolojisi Silvanus'ta Hristiyan kılığına bürünür. Barnabas açıkça isyan sonrası durumu ve Yahudi halkından, yani "eski halktan" belirgin bir yabancılaşmayı yansıtıyor (Barnabas 5.7; 7.5; 13.1-6, vb.). Silvanus, gelişimin daha sonraki bir aşamasını temsil etmektedir, zira bu metinde Yahudiler veya Yahudilik hakkında hiçbir bilgi verilmemiştir.<sup>15</sup> Öyle bile olsa, okul metinlerinin her ikisi de birinci yüzyıldan kalma İskenderiye Yahudi geleneklerini içermektedir. Peki İskenderiye'deki birinci yüzyıl Yahudi Hristiyanlığı hakkında bilgi edinmek için ikinci yüzyıl Hristiyan metinleriyle sınırlı mıyız? Ben öyle düşünmüyorum, çünkü elçi Pavlus'un 50'li yılların başlarında Korint'te ve muhtemelen Efes'te çeşitli İskenderiye Hristiyan öğretileriyle karşılaştığını düşünmek için nedenler var. Başka bir yerde Silvanus, Philo ve 1 Korintliler 1-4 arasındaki ilişkiler hakkında yorum yapmıştı ve Silvanus'un, İskenderiye Hristiyan geleneğinin bir parçası olarak, Korint kilisesinin üyelerini çok etkileyen "kurgusal bilgeliğin" büyük bir kısmını koruduğunu öne sürmüştüm.<sup>16</sup> Bu bilgelige muhtemelen "kutsal yazılar konusunda bilgili, belagatli bir adam" olan İskenderiyeli Yahudi öğretmen Apollos aracılık ediyordu (Elçilerin İşleri 18:24; bkz. 1 Kor. 1:12; 4:6; 19:1). Pavlus'un 1. Korintliler 1-4'teki argümanlarından, Philo'nun İskenderiye'sindeki gelenekleri yansıtan çeşitli Hristiyan "bilgeligi" çıkarılabilir ve ben Apollos'un, İskenderiye'den ayrılmadan önce Philo'nun öğrencisi olduğunu öne sürecek kadar ileri giderim.<sup>17</sup> Daha sonra Clement ve Origen gibi İskenderiyeli öğretmenlerin Philo'yu kendi seleflerinden biri olarak görmeleri boşuna değildir.<sup>18</sup> Erken Mısır Hristiyanlığının Çeşitleri Yukarıda belirtildiği gibi, Barnabas Mektubu, bazı İskenderiyeli Hristiyanlar tarafından benimsenen Yahudi mesihçiliğine Hristiyan ifadesini veren bir tür Hristiyanlığı yansıtır. 116, 5-9). 16. "Philo, Gnosis, and the New Testament," bölüm 11, Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı, 165-82, özellikle. 177-81. 17. Bu daha önce G.H.R. Horsley tarafından, 1976'da Yayınlanan Yeni Belgeler Illustrating Early Christian: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri adlı eserinde öne sürülmüştü (North Ride, N.S.W.: Macquarie Üniversitesi, Antik Tarih Belgesel Araştırma Merkezi, 1981), no. 50: "Apollos," s. 88. 18. Annewies van den Hoek, İskenderiyeli Clement ve Stromateis'te Philo Kullanımı: Yahudi Modelinin Erken Hristiyan Yeniden Şekillendirilmesi, VCSupp 3 (Leiden: Brill, 1988); David T. Runia, Erken Hristiyan Edebiyatında Philo: Bir Araştırma, CRINT 3.3 (Assen: Van Gorcum ve Minneapolis: Fortress Press, 1993).

## --- SAYFA 119 ---

ve bu aslında 115-17 felaketine yol açtı.19 Barnabas'taki eskatoloji, Mısır'da uzun bir süre varlığını sürdüren bir tür "kiliasmı" (Bölüm 15'te) yansıtıyor; ilk önce muhtemelen felsefi spekülasyonları onaylamayan düz kafalı "basit insanlar" arasında20 ve sonunda manastırlardaki bazı Mısırlı keşişler arasında.21 Barnabas ayrıca İskenderiye'deki varlığı da yansıtıyor gibi görünüyor. Yazarın aynı fikirde olmadığını ifade ettiği diğer Hristiyan gruplar: Gnostikler, Yahudi Hristiyanlar ve çileci yönelimli Hristiyanlar. Barnabas'ta, halaki ve tefsirsel irfana tekrar tekrar yapılan atıflarla örtülü bir anti-Gnostik duruş vardır.22 Barnabas'ın irfanı, "gerçek" irfanı, "yanlış bir şekilde sözde bilgi"den (1 Tim. 6:20) ayıran İskenderiyeli Clement tarafından benimsenen irfanın bir öncüsü olarak görülebilir (1 Tim. 6:20). Kafirler.23 Çok iyi bilindiği gibi, İskenderiye'de ismen bildiğimiz en eski Hristiyan öğretmenler Gnostik "kafirler", Basilides, Valentinus ve Carpocrates'ti ve İskenderiye'de Kutsal Eugnostos'ta (NHC III,3 ve V,1) yansıtıldığı gibi Hristiyanlık öncesi bir Yahudi Gnostisizminin varlığı kolayca varsayılabilir.24 Barnabas'ta daha Yahudi kökenli Hristiyanlardan söz edilebilir. 4.6, burada 19. Trajan'a karşı Yahudi isyanının mesihçi kökleri Martin Hengel tarafından ikna edici bir şekilde tartışılmaktadır: "Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der jüdisch-hellenistischen Diaspora", Akdeniz Dünyasında ve Yakın Doğu'da Apocalypticism: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, 12-17 Ağustos 1979, ed. David Hellholm (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 655-86. 20. Rouel van den Broek, "Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert", Studies in Gnosticism and Alexandrian Christian, ed. Rouel van den Broek, NHMS 39 (Leiden: Brill, 1996), 181-96, özellikle. 188; Dorival, "Débuts du christianisme", 170-71. Piskopos Dionysius, oradaki piskopos Nepos'un benimsediği kiliazmla mücadele etmek için Arsinoe'yi ziyaret etti (Eusebius, HE 7.24-25). İlyas'ın Kıyameti, üçüncü yüzyılda Yukarı Mısır'da yerleşik olan kiliyastik eskatolojiyi yansıtır. Yukarı Mısır'da Frankfurter ve Elijah'a bakın. 21. Milenyuma göndermeler içeren beşinci veya altıncı yüzyıla ait bir Kıpti kıyameti için bkz. Birger A. Pearson, "The Pierpont Morgan Fragments of a Coptic Enoch Apocryphon", Studies on the Testament of Abraham, ed. G.W.E. Nickelsburg, SBLSCS 6 (Missoula: Scholars Press, 1976), 227-83. Bu makalenin güncellenmiş bir versiyonu Pearson, Gnostisizm ve Hristiyanlık kitabının 6. bölümüdür. 22. Barnabas'ta irfan hakkında bkz. Robert A. Kraft, Barnabas ve Didache, cilt. Apostolik Babalar'ın 3. Kitabı: Yeni Bir Çeviri ve Yorum, ed. Robert M. Grant (New York: Thomas Nelson and Sons, 1965), 22-27; James C. Paget, Barnabas Mektubu: Görünüm ve Arka Plan, WUNT 64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 46-49, 244-45. 23. André Méhat, "'Vraie' et 'fausse' gnose d'après Clément d'Alexandrie", The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the Conference at Yale Mart 1978, ed. Bentley Layton, SHR 41 (Leiden: Brill, 1980), cilt. 1: Valentinus Okulu, 426-33. 24. Rouel van den Broek, "Erken İskenderiye Teolojisinde Yahudi ve Platonik Spekülasyonlar: Eugnostus, Philo, Valentinus ve Origen", Pearson ve Goehring, Mısır Hristiyanlığının Kökleri, 190-203. Bkz. ayrıca The Future of Early Chris'te yer alan "İskenderiye'de Valentinianus Öncesi Gnostisizm" başlıklı makalem

tianity: Helmut Koester Onuruna Yazılar, ed. Birger A. Pearson (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 102 b  
i r g e r a . p e a r s o n

## --- SAYFA 120 ---

"Antlaşma hem onların, hem de bizimdir" diyen "bazılarına" karşı bir uyarı vardır.<sup>25</sup> Yazar, 7-8. ayetlerde Yahudilerin putlara yöneldiklerinde Musa antlaşmasını geri dönülemez şekilde kaybettiklerini iddia etmeye devam eder (altın buzağı bölümü; krş. 14:1-6). Buradaki ima, Hristiyanların Yahudilerden ayrı ve muhtemelen Yahudi ibadetlerinden muaf yeni bir halk olduğudur. İbrani İncili muhtemelen Yahudi Hristiyanlar arasında okunmuştur.<sup>26</sup> "Barnabas" okuyucularına "sanki zaten erdemli kılınmışsınız gibi yalnız yaşamaya çekilerek" (4:10) öğüt verirken muhtemelen akıllarında çileci yönelimli Hristiyanlar vardır. (Bu pasaja bir sonraki bölümde geri döneceğiz.) Mısır İncili muhtemelen çileci yönelimli Hristiyanlar arasında dolaşıyordu<sup>27</sup> ve başlığı, Yunanca konuşan yerli Mısırlılar, belki de Mısır'ın yerli bölgesi olan İskenderiye'deki Rakotis'te yaşayanlar tarafından kullanıldığını ima ediyordu. Kıyamet yönelimli Hristiyanlık, yalnızca Barnabas Mektubu'nda değil, aynı zamanda Hristiyan kılığında İskenderiye Sibylline yazılarında da yansıtılmaktadır.<sup>28</sup> Van den Broek, ahir zamanın acılarının tasvirinin bir parçası olan Sibylline Kehanetleri'ndeki (2.161-64) bir kehanete dikkat çeker: "son neslin çok sefil, korkunç kötülük yapanları, çocuksu, korku türlerinin ne zaman ortaya çıktığını anlamayanlar. e s t hristiyanlık ve Mısır Hristiyanlığı 103 455-66; Pearson, "Erken Mısır Hristiyanlığında Gnostisizm", Pearson, Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı, 194-213 bölümünde bkz. Winfred Löhr, Basilides und seine. Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) ve A Companion to Second-Century Christian "Heretics" adlı makalem, Antti Marjanen ve Petri Luomanen, VC Supp. (Leiden: Brill, 2005), 1-31. Valentinus hakkında, bkz. Christoph Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), ancak Valentinus'u Takipçilerinin Valentinianus Gnosis'i ikna edici değildir, özellikle bkz. Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 295-350 (metinler), 266-78 (tartışma). Mısır ve Nag Hammadi "Kütüphanesi"nde Kıpti dilinde mevcut. Çeviriler için bkz. James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library in English, 3d ed. (San Francisco: Harper ve Row, 1988). 25. Kirsopp Lake'den çeviri, ed., The Apostolic Fathers, 2 cilt, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1912), 1:351. 26. İbrani İncili'nin parçaları için bkz. Schneemelcher, New Testament Apocrypha, 1:172-78; bkz. ayrıca Helmut Koester, Yeni Ahit'e Giriş, cilt. 2, Erken Hristiyanlık Tarihi ve Edebiyatı, 2. baskı. (New York: Walter de Gruyter, 2000), 229-30. Frg'ye dikkat edilmelidir. 1 kesinlikle İbranilerin orijinal İncilinin bir parçası değildir; bkz. Rouel van den Broek, "Der Bericht des koptischen Kyrillos von Jerusalem über das Hebräerevangelium", van den Broek, Studies in Gnosticism and Alexandrian Christian, 142-56. 27. Mısır İncili'nin parçaları için bkz. Schneemelcher, New Testament Apocrypha, 1:209-15; bkz. Koester, Yeni Ahit'e Giriş, 2:235-36. 28. OTP 1:317-472'deki girişlerle birlikte John Collins'in çevirisine bakın. Hristiyan Sibyl satırları için ayrıca bkz. Schneemelcher, New Testament Apocrypha, 2:652-85.



## --- SAYFA 121 ---

erkekler doğurmaz, açık sözlü erkeklerin hasadı geldi.”<sup>29</sup> Mısır İncili'nde de ahir zamandaki sıkıntılara ilişkin benzer bir kehanet İsa'ya atfedilir, ancak orada tamamen “gerçekleşmiş kıyamet”in gizemli bir ifadesine dönüştürülür:<sup>30</sup> “Salome, 'Ölüm ne zamana kadar iktidarda kalacak?' diye sorduğunda Rab şöyle cevap verdi: ‘Siz kadınlar çocuk doğurduğunuz sürece’” (frg. a).<sup>31</sup> Gördüğümüz gibi, Silvanus Öğretileri bilgelik yönelimi ve Platoncu damgalı İskenderiye Yahudi geleneklerini kullanması ile erken dönem İskenderiye Hristiyanlığının bir başka akımını temsil etmektedir. Bu akım, ikinci yüzyılın başlarındaki Kerygma Petri'de yansıtılan Hristiyanlığa biraz benzemektedir; İskenderiyeli Clement sayesinde bazı parçaları günümüze ulaşmıştır.<sup>32</sup> Attila Jakab, bu eserin erken ikinci yüzyıl İskenderiye Hristiyanlığı hakkındaki bilgimiz açısından önemini haklı olarak vurgulamaktadır.<sup>33</sup> Petrus'a atfedilmesi ve “On İkiler”e atıf yapılması, metni orijinal olarak Kudüs'te bulunan havarilerin geleneğine yerleştirir (frg. 3), kesinlikle bir “Logos Kristolojisi”ni yansıtır (frg. 1). “negatif teoloji” (frg. 1) İncil yazılarında Mesih'in gelişi, ölümü ve dirilişiyle ilgili kehanetler bulur (frg. 4). Bildiğimiz kadarıyla, Hristiyanları “üçüncü bir ırk” olarak tanımlayan “Hristiyan” sıfatını kullanan ilk İskenderiye yazısıdır (frg. 2). Bu alıntıyı yapan Clement'in “ana hat” Hristiyanlığına yol açan, Nag Hammadi “Kütüphanesi”ndeki Gnostik olmayan risalelerden birinde (Authentikos Logos, NHC VI,3), ikinci yüzyılın sonlarına doğru İskenderiye'de yazılan, Silvanus'un Öğretileri ve başka bir İskenderiye Hristiyan metni olan Cümleler ile bazı doktrinsel benzerlikler gösteren bir metindir. Sextus,<sup>34</sup> Au- 29. OTP 1:349'da Collin'in çevirisi. 30. Van den Broek, “Juden und Christen”, 187. 31. Schneemelcher, New Testament Apocrypha, 1:209. Walter, 2:34-41. Jakab, Ecclesia alexandrina, 54-55. Bauer, teorisini baltalayacak olan bu çalışmayı görmezden geldi. 34. Henry Chadwick, The Cümleleri: A Contribution to the History of Early Christian Ethics, TS, n.s. 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).

## --- SAYFA 122 ---

Thoritatif Öğretim, insan ruhuna ilişkin ayrıntılı bir doktrini içerir. Rouel van den Broek, Platoncu ve Hristiyan unsurlarını analiz etmiş ve Clement'ten önceki dönemde İskenderiye'deki Hristiyan Platonculuğunu anlamamız açısından önemini ortaya koymuştur.<sup>35</sup> İskenderiye'deki ikinci yüzyıl Hristiyanlığının çeşitlerine ilişkin bu araştırmada, birkaçının varlığını yansıttığını görebiliriz: kıyamet yönelimli Hristiyanlık, Yahudi Hristiyanlığı, enkratik Hristiyanlık, Hristiyan Gnostisizmi'nin çeşitli türleri, proto-ortodoks Hristiyanlık ve Hristiyanlık. Platonizm. Bu gruplardan bazılarının İskenderiye Yahudiliğinin çeşitleriyle sürekliliği temsil ettiğine dikkat edilmelidir. Bu karışıma, muhtemelen İskenderiye'ye yüzyılın ortasında gelmiş olan Marcionites'i de ekleyebiliriz.<sup>36</sup> Hristiyan Gnostisizmi, çeşitli dallardan, ikinci yüzyılın son çeyreğine kadar İskenderiye'de Hristiyanlığın baskın biçimi gibi görünmektedir. Bu çeşitli Hristiyan grupların nasıl organize edildiğini araştırdığımızda, İskenderiye Hristiyanlığı ile İskenderiye Yahudiliği arasında başka bir süreklilik, yani papazlık topluluğu buluruz. Muhtemelen her Hristiyan cemaatinin kendi papazı vardı ve Aziz Jerome bize, en azından üçüncü yüzyılın sonuna kadar, ilk İskenderiye piskoposlarının bu papazlardan seçileceğini bildiriyor (Bölüm 146.1.6). Bu tür bir organizasyonun modeli elbette sinagog kurumuydu.<sup>37</sup> Kuşkusuz (bizim için) en görünür liderler, birçoğunu ismiyle tanıdığımız İskenderiye'deki önde gelen Hristiyan öğretmenlerdir. Böylece bir cemaat, bir papazın yönetimi altında örgütlenecek, ancak üyeleri arasında tanınmış bir meslekten olmayan öğretmeni de içerebilecekti. Bazı gruplarda öğretmenlerin papaz olarak görev yapmış olması mümkündür. İbadet hizmetlerinin öne sürüldüğü bazı Gnostik “okullar” için bile bu muhtemelen doğrudur.<sup>38</sup> En azından Valentinianus ve Basilidian gruplar aktif bir ibadet hayatına sahipti. 105 35. Rouel van den Broek, “The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism,” van den Broek, Studies in Gnosticism and Alexandrian Christian, 206-34. 36. Dorival, “Débuts du christianisme”, 171. 37. Van den Broek, “Juden und Christen”, 188-91; Ritter, “De Polycarpe à Clément” 164. Ritter, Yahudiye kiliseleri arasında benzer bir organizasyon için Elçilerin İşleri 11:30'dan alıntı yapar. Papirüslerde bir Yahudi lider için presbuvteroÔ kelimesinin onaylanmış en eski kullanımı P. Monac. III 49'dur, M.Ö. 2. yüzyılda Mısır'daki Heracleopolis'tendir. S. R. Llewelyn'in New Documents Illustrating Early Christianity, cilt 9, A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1986-87 (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), no. 24, s. 69-72. “Sapkın” ibadet hizmetlerinin gevşekliği konusunda bkz. Tertullian, De Praescriptione haereticorum 41.

## --- SAYFA 123 ---

Mısır Hristiyan topluluklarında papazların ve öğretmenlerin oynadığı rol, Dionysius'un Arsinoe Piskoposu Nepos'un chiliast öğretilerini reddetmesinde görülebileceği gibi, daha sonra kora kiliselerine yansır.<sup>39</sup> Dionysius'un Arsinoe'yi ziyaretinde "köylerdeki kardeşlerin papazlarını ve öğretmenlerini" bir araya çağırdığı söylenir (Eusebius HE 7.24.6). Peki piskoposlar? Ne yazık ki, Demetrius (189-232) zamanına kadar Mısır Hristiyanlığındaki piskoposluk hakkında çok az şey biliyoruz veya hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü Eusebius'un İskenderiye piskoposları listesinde yer alan Markos'un halefleri "sadece bir yankı ve bir duman bulutundan" başka bir şey gibi görünmüyor.<sup>40</sup> Aslında, Eusebius'un listesinde sadece Cerdo'dan (ö. 109) "piskopos" (επισκοπος~, 4.1); Demetrius'un selefi Julian'ın İskenderiye'deki kiliselerin "gözetimi" (επισκοπήν) için atandığı söyleniyor. Bu "piskoposların" ne tür bir "gözetim" uyguladıkları tamamen belirsizdir. Daha sonraki bir tarihçi, Demetrius zamanına kadar onun tüm Mısır'daki tek piskopos olduğunu bize bildiriyor. Demetrius üç piskopos ve halefi Heraklas'ı da yirmi piskopos atadı.<sup>41</sup> Demetrius'un Mısır Hristiyan hiyerarşisinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynadığı açıktır; bu nedenle İskenderiye dışındaki bölgelerde İncil'i yaymadaki rolü nedeniyle kendisinden "İskenderiye Kilisesi'nin İkinci Kurucusu" ve "Mısır Kilisesi'nin Kurucusu" olarak anılması şaşırtıcı değildir.<sup>42</sup> Elbette Demetrius'un piskoposluk otoritesini sağlamlaştırması biraz zaman aldı. Clement ve Origen'in yazıları "Hristiyan topluluğundan kurumsal bir kiliseye" doğru olan bu evrim sürecini doğruluyor.<sup>43</sup> Demetrius'un otoritesini sağlamlaştırmadaki rolü aynı zamanda açıkça "ortodoksluğu" kurma ve "sapkınlıkla" mücadele etme kaygısını da içeriyordu ve yazının bu şekilde olması muhtemeldir. 39. Krş. yukarıdaki not 20. 40. Bauer, Ortodoks ve Heresy, 45. Eusebius'un listesi şu şekildedir: Annianus (HE 2.24), Abilis (3.14), Cerdo (3.21), Primus (4.1), Justus (4.4), Eumenes (4.5.5), Markus (4.11.6), Celadion (4.11.6), Agrippinus (4.20), Julian (5.22) ve Demetrius (5.22). Bu liste, Eusebius'un kaynaklarından biri olan (kayıp) Kronografilerinde Julius Africanus tarafından yapay olarak oluşturulmuş olabilir. Yani Robert Grant, Kilise Tarihçisi olarak Eusebius (Oxford: Clarendon Press, 1980), 51-52. Annianus, Abilius, Cerdo ve muhtemelen Primus ("Sabinus"), Markos'un Elçilerin İşleri 5'e göre Markos'un kilisede liderlik için atadığı ilk din değiştirenler arasındaydı. "Erken Hristiyanlık" 141'deki tartışmama bakın. 41. Eutychius, Annales, PG 111:982; bkz. Eric W. Kemp, "İskenderiye'deki Piskoposlar ve Presbyterler", JEH 6 (1955): 125-42, özellikle. 137-38. 42. W. Telfer, "Mısır'da Piskoposluk Veraset", JEH 3 (1952): 1-13, özellikle. 2. 43. "De la communauté chrétienne à une église institutionnelle," bölüm 8, Jakab, Ecclesia alexandrina, 175-214. Clement'in ifadesi hakkında bkz. 179-88, Origen hakkında, 188-214. 106 bir r ger a . p e a r s o n

## --- SAYFA 124 ---

Lyonlu Irenaeus'un tabloları bu çabalarda Demetrius'a iyi bir cephane sağladı.<sup>44</sup> Mısır Manastırcılığının İskenderiyeli Öncüleri Kızıldeniz yakınlarındaki Aziz Antonius Manastırı'ndaki Eski Kilise'nin yakın zamanda restore edilen güzel on üçüncü yüzyıl duvar resimleri arasında, kilisenin nefinde önemli yerleri işgal eden iki tablo vardır; biri Aziz Antonius'un kendisi, diğeri Aziz Pachomius'un resmi.<sup>45</sup> İki keşişin her birine eşlik eden Mısır manastırcılığının bu iki büyük kahramanını tanımlayan bir Kıpti yazıtı: "Abba Antonius, keşişlerin babası" ve "Abba Pachomius, Koinonia'nın babası."<sup>46</sup> Böylece, doğu çölündeki manastırında Aziz Antonius, Hristiyan manastırcılığının "babası", yani kurucusu, Aziz Pachomius da onun koenobitik çeşidinin, yani örgütlü toplumlarda yaşayan keşişlerin "babası" veya kurucusu olarak tanımlanır. topluluklar. Bu tanımlamalar elbette gelenekseldir. Antonius çöle "ankorit" olarak çıktı, yani çöle "çekildi" ve münzevi oldu. Diğerleri onu çöle kadar takip etti ve bunun sonucunda "çöl bir şehir haline getirildi" ve burada "kendilerini göklerde vatandaşlık için kaydettirmiş" keşişler yaşadı.<sup>47</sup> Yakın zamanda yapılan araştırmalar, özellikle de James Goehring'in araştırması, bu resmin ne kadar yanlış olduğunu gösterdi.<sup>48</sup> Aziz Antonius'tan önce kesinlikle münzevi münzeviler vardı, biz de eski bir hristiyan olarak. t 107 44. Irenaeus'un Heresies'e Karşı incelemesinin ikinci yüzyıldan kalma bir parçası Oxyrynchus'ta ortaya çıktı (P. Oxy. 405), bunun için bkz. Roberts, Manuscript, Society, and Belief, 14, 23, 53. Clement'in Irenaeus'u kullanımı hakkında bkz. Anniewies van den Hoek, "How Alexandrian Was Clement of Alexandria? Reflections on Clement ve İskenderiye Geçmişi," Heyj 31 (1990): 179-94, özellikle. 186, 190. 45. Elizabeth S. Bolman, ed., Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea (New Haven: Yale University Press, 2002), xiii ve 48. 46. Birger A. Pearson, "The Coptic Inscriptions in the Church of St. Antony", Bolman, Monastic Visions, 217-39, 267-70 (notlar), 293-96 (indeksler), özellikle. 221, 223. 47. Athanasius, Vita Antonii 14 (PG 16.865), alıntı yapan: James E. Goehring, "The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt," JECS 1 (1993): 282, Goehring, Ascetics, Society, and the Desert'te yeniden basılmıştır, 74. Cf. Derwas J. Chitty, Bir Şehir Çölü: Hristiyan İmparatorluğu Altında Mısır ve Filistin Manastırcılığının İncelenmesine Giriş (Oxford: Basil Blackwell, 1966). 48. Goehring, Çileciler, Toplum ve Çöl. Bakınız özellikle 1. bölüm, "The Origins of Monasticism", 13-35 (ilk olarak Eusebius, Christian, and Judaism'de yayınlanmıştır, ed. Harold W. Attridge ve Gohei Hata [Detroit: Wayne State University Press, 1992], 235-55); 2. bölüm, "Dünya Etkileşimi: Erken Mısır Manastırcılığının Sosyal ve Ekonomik Dünyası," 39-52; 3. bölüm, "Karanlık Bir Camın İçinden: Erken Mısır Manastırcılığında ΔApotaktikoiv(aiv)'in Çeşitli İmgeleri," 53-72; ve 5. bölüm, "İle-

## --- SAYFA 125 ---

Zaten Aziz Jerome'un Thebesli Paulus'un Hayatı adlı eserinden biliyordum.<sup>49</sup> Gerçekten de Aziz Antonius manastırında Antonius'un tablosunun hemen yanında Pavlus'un bir tablosu var.<sup>50</sup> Ve Pachomius'un kurduğu manastır topluluklarından önce de manastır toplulukları vardı. Üstelik manastır toplulukları çoğunlukla çölde yer almıyordu.<sup>51</sup> Mısır manastırcılığının yeni tablosunda özellikle önemli olan, kendi evlerinde yaşayan “ankorit” ve “koenobitik” çeşitlerin yanı sıra üçüncü bir kategori olan köy münzevileridir. Bu bağlamda özellikle önemli olan, E. A. Judge'ın, Karanis'e ait, MS 324 tarihli bir papirüs belgesi üzerinde yaptığı çalışmaya dayanan çalışmasıdır.<sup>52</sup> Söz konusu belge, Isidorus adlı birinin yerel praepositus'a hitaben yaptığı ve Pamonis ve Harpalus adlı iki kişinin işlediği yanlışların düzeltilmesi için adalet isteyen bir dilekçedir. Isidorus onlar tarafından acımasızca saldırıya uğramıştı ve eğer yardımına koşan iki kişi olmasaydı muhtemelen ölmüş olacaktı: "diyakoz Antoninus ve keşiş İshak" (jAntwnivnou diavkono~ kai; jIsa;k monacou').<sup>53</sup> Belgedeki "keşiş" İshak'ın ne bir çöl münzevi olduğu ne de bir manastır topluluğunun üyesi olduğu açıktır. Daha ziyade köyde yaşıyor ve sivil ve kilise işlerine aktif olarak katılıyor. İshak'ın durumu, Jerome'un (Bölüm 22.34) koenobyum ve münzevilere ek olarak Mısır'daki üçüncü bir keşiş sınıfına yönelik suçlamasına atıfta bulunularak aydınlatılmaktadır; bunlara kalıntı denir. Jerome'un görüşüne göre onlar, küçük ev topluluklarında yaşayan ve dini otoriteden çok fazla bağımsız olan keşişlerdir ("yalnızlar"). Jerome tarafından suçlanan kalıntılar (belli ki bir Kıpti sözcüğü, rmnouwt, "yalnız"), diğer kaynaklarda adı geçen apotaktikai ("feragat edenler", bkz. Luka 14:33) ile aynı münzevi sınıfına aittir.<sup>54</sup> Ve çölden gelen bu keşiş sınıfıdır: Pachomius ve Yukarı Mısır'da Köy Manastırcılığının Gelişimi," 89-109. 49. Pavlus'un Hayatı'nın uygun bir çevirisi yakın zamanda Caroline White tarafından yayımlandı, Early Christian Lives (London: Penguin Books, 1998), 71-84. Paul of Thebes hakkında bkz. De Lacy O'Leary, The Saints of Egypt (London: SPCK, ve New York: Macmillan, 1939), 222-23. Bolman, Monastic Visions, xiii. Figürler ünlü buluşmalarında bir olayı tasvir etmektedir: iki keşişe bir somun ekmek getiren bir kuzgun (Paul'un Hayatı, bölüm 10). 51. Bu konuların kapsamlı tartışmaları Goehring, Ascetics, Society, and the Desert'te bulunmaktadır. 52. E. A. Judge, "The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism", JAC 20. (1977): 72-89, bkz. Goehring, "Manastırın Kökenleri" ve "Karanlık Bir Camın İçinden." 53. Judge'daki belgenin metni ve çevirisi, "Earliest Use of Monachos", 73. 54. Age., 79. Bu münzevi sınıfı, John Cassian tarafından "sarabaitler" olarak anılır (Conlationes 18.4-7). 108 bir r ger a . p e a r s o n

## --- SAYFA 126 ---

(monacoiv, "yalnızlar") Karanisli İshak'ın ait olduğu yer. Isidorus (Hristiyan olabilir ya da olmayabilir) dilekçesinde bir "diyakoz" ve bir "keşiş"ten söz ederken, o dönemde (MS 324) zaten iyice yerleşmiş olan yerel kilise üyelerinin kategorilerine atıfta bulunuyor. Yargıç, kanıtları değerlendirerek, daha sonra doğrulanacağı gibi, apotaktik hareketin, Antonius'un münzevi manastırcılığından veya Pachomius'un koenobit manastırcılığından önce başladığı sonucuna varıyor. Bu hareket, "erkeklerin nihayet bakireler ve dullar için uzun süredir belirlenen modeli izledikleri ve kasabada kişisel feragat ve kilisede hizmet yaşamının uygulanacağı kendi evlerini kurdukları noktayı temsil ediyor."55 Yargıç, bu yeni gelişmeyi üçüncü veya dördüncü yüzyılın başlarında tarihlendiriyor ve bu tür insanlara halk tarafından yeni bir adın, monachos'un uygulandığını öne sürüyor. "P. Coll. Youtie 77, 324 yılına gelindiğinde monachos'un, kilise papazlarının yanında yer alan, orijinal apotaktik münzevi türü için tanınmış bir kamusal tarz olduğunu gösteriyor."56 Apotaktik manastırcılığın gelişimini zaman içinde daha da geriye itebilir miyiz? Öncelikle Ewa Wipszycka, sarabaitae veya remnuoth tarafından temsil edilen çilecilik tipini, Antonius ve Pachomius tarafından temsil edilen tiplerden önce gelen "un type archaïque d'ascétisme" olarak adlandırır.57 Gilles Dorival, gözlemlerine dayanarak, bir veya daha fazla "sarabaite" grubunun ikinci yüzyılda İskenderiye'de zaten var olabileceğini öne sürme cesaretini göstermiştir.58 Ne yazık ki, kanıtlarımız eksiktir. Ancak monachos teriminin Hristiyan "yalnızlara" atıfta bulunmak için kullanılması, Yargıç tarafından öne sürülen dönemden çok daha eski bir döneme dayanabilir. Monachos~ ("yalnız") sözcüğü, Thomas İncili'nin Kıpti metninde 16, 49 ve 75. sözlerde geçer; bu sözler, dünyaya karşı münzevi bir duruşu temsil eder. Bu sözler Oxyrhynchus frag-ear l i e s t h r i s t i n e g y p t 109'da temsil edilmez. Bkz. Ewa Wipszycka'nın Mısır kentsel manastırcılığı hakkındaki önemli tartışması, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive, SEAug 52 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 281–336, özellikle. 285. 55. Age., 85. İskenderiye'deki erken Hristiyan kadın münzevi grupları hakkında bkz. Stephan J. Davis, The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2001), 87-89. Geç antik dönemde Mısır'daki kadın çileciliği hakkında bkz. Susanna Elm, "Tanrının Bakireleri": Geç Antik Çağda Asketizmin Oluşumu (Oxford: Clarendon Press, 1994), 227–372. 56. Aynı eser, 88. Krş. Goehring, "Karanlık Bir Camın İçinden." 57. Wipszycka, Études sur le christianisme, 288. 58. Dorival, "Débuts du christianisme," 174.

## --- SAYFA 127 ---

Thomas'ın sözleri; dolayısıyla monacov kelimesinin Kıpti tercümesinin dayandığı Yunanca versiyonda geçip geçmediğini bilmiyoruz. Öyle olduğunu tahmin ediyorum ve eğer durum buysa, Thomas'ta bahsedilen "münzeviler", ikinci yüzyılın sonlarında İskenderiye'de farklı bir Hristiyan "münzeviler" sınıfının varlığına dayanarak makul bir şekilde bu şekilde adlandırılabilir. Thomas İncili'nin Yunanca bir versiyonu şüphesiz o dönemde İskenderiye'de dolaşıyordu.<sup>59</sup> Bu monachoi, İskenderiye'deki diğer Hristiyanların kafasında bazı şüpheler yaratmış olabilir; bunun Barnabas Mektubu 4.10'daki öğütte yansıtıldığını öne sürüyorum: "Ayrılarak, sanki siz de bir başkasıymışsınız gibi yalnız yaşayarak [mh; καὶ εἰς αὐτοῦ; ~ ejnduvnonte ~ monavzete] yapmayın. zaten erdemli kılındı, ama bir araya gelin ve ortak iyiliği arayın."<sup>60</sup> Bu pasaj aynı zamanda Philo'nun İskenderiye'nin batısında, Mareotis Gölü yakınındaki bir toplulukta yaşayan münzevi Yahudi Therapeutae'ye ilişkin tanımını da akla getiriyor. Philo, onların kendi "hücrelerinde" (monasthvria) "yalnızlık içinde" (monou'menoi) kendi başlarına bir çalışma ve tefekkür hayatı yaşadıklarını, yalnızca Şabat'ta bir araya geldiklerini (De vita contemplativa 30) anlatır. Diğer bilim adamlarının yaptığı gibi, Philo'nun Therapeutae tanımının esaslı doğruluğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur.<sup>61</sup> Dolayısıyla, daha sonra Antonius ve Pachomius tarafından temsil edilen daha iyi bilinen Mısır manastırcılığı türlerinin ikinci yüzyıl İskenderiye'sindeki ilk öncüllerini bulabileceğimiz anlaşılıyor. Mısır manastırcılığının bu erken çeşidinin Yahudi kökenleri olması da söz konusu olabilir. Sonuçlar Önceki tartışmada, <sup>59</sup>. Koester, Introduction to the New Testament, 2:228, 230'u vurgulayarak "ileri gözlemlerimle" Mısır'daki Hristiyanlığın kökenlerine biraz daha ışık tutmaya çalıştım. Thomas İncili'nin orijinal versiyonu genellikle Suriye'ye atfedilir. Aslında Nicholas Perrin yakın zamanda Süryanice bir orijinal için iyi bir savunma yaptı, ancak ben onun Thomas'ın Tatian'ın Diatessaron'una bağımlı olduğu yönündeki argümanlarını çok daha az ikna edici buluyorum. Bkz. Perrin, Thomas ve Tatian: Thomas İncili ile Diatessaron arasındaki ilişki, Academia Biblica 5 (Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2002). Her halükarda, Yunanca bir versiyonunun ikinci yüzyılda İskenderiye'de dolaşıma girdiğine ve hatta orada varsayılan Süryanice orijinalinden tercüme edilmiş olabileceğine şüphe yoktur. <sup>60</sup>. Lake'den çeviri, Apostolik Babalar, 1:353; bkz. yukarıdaki tartışma. <sup>61</sup>. Örneğin, Troels Engberg-Pedersen, "Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream", JSJ 30 (1999): 40-64. Therapeutae ve grubun İskenderiye Yahudi cemaatiyle ilişkisi hakkında bkz. Joan E. Taylor, Birinci Yüzyıl İskenderiye'nin Yahudi Kadın Filozofları: Philo'nun 'Therapeutae'si Yeniden Değerlendirildi (Oxford: Oxford University Press, 2003). <sup>110</sup> bir r ger a . p e a r s o n



## --- SAYFA 128 ---

birinci yüzyıl kaynaklarımıza yansıyan ikinci yüzyıl Hristiyanlığının çeşitleri ile İskenderiye Yahudiliğinin çeşitleri arasındaki süreklilikler. Elimizdeki kaynaklarda ikinci yüzyılın başlarındaki Hristiyanlığın çeşitli çeşitleri yansıtılmaktadır ve görünen o ki Hristiyan Gnostisizm, çeşitli tezahürlerle, ikinci yüzyılın son çeyreğine kadar, özellikle de Piskopos Demetrius'un piskoposluk otoritesini uygulamaya başladığı son on yılda, İskenderiye'de Hristiyanlığın baskın biçimiydi. Biraz daha spekülâtif bir yaklaşımla, İskenderiye'de ikinci yüzyılda bile Hristiyan "keşişlerin" (monachoi) bulunduğunu göstermeye çalıştım. Belki de benim buradaki gözlemlerim Mısır'daki ilk Hristiyanlık üzerine diğer bilim adamlarının "ileri gözlemlerine" yol açacaktır. Son olarak arkadaşım ve meslektaşım David Johnson'a şunu söylüyorum: Berkeley'deki yeni/eski ortamınızda uzun ve verimli bir emeklilik geçirmenizi dilerim. Ek: Epistula Apostolorum Epistula Apostolorum'un yazarı, anti-Gnostik "proto-ortodoks" bir teolojiyi ifade etmek için, Gnostik Hristiyanlar tarafından yaygın olarak kullanılan bir edebi tür olan İsa ve öğrencilerinin Paskalya sonrası bir ortamda yer aldığı bir vahiy diyalogunu kullanır. Orijinal olarak Yunanca yazılmış olup, 1895'te keşfedilen ve 1919'da yayınlanan Kıpti versiyonu kısmen günümüze ulaşmıştır.<sup>62</sup> İlk olarak 1913'te yayınlanan Etiyopyaca versiyonu tamamen mevcuttur.<sup>63</sup> Carl Schmidt, Kıpti metninin kendi baskısında, büyük ölçüde Asyalı kafir Cerinthus'un Simon Magus ile eşleşmesine dayanarak (bölüm 1), orijinal Yunanca versiyonun Asya menşeli olduğunu savundu. Yuhanna İncili'ne duyulan güven, onun havari Yuhanna'ya ayırdığı özel yer (bölüm 2) ve ona yansıyan Quartodeciman Paskalya uygulaması (bölüm 15). Ancak son zamanlarda metni Mısır'a atfetme yönünde giderek artan bir eğilim ortaya çıktı.<sup>64</sup> A. F. J. Klijn, Epistula Apostolorum'u en eski Hristiyan hristiyanlıklarından biri olarak kullanıyor 111 62. Carl Schmidt, Pierre Lacau ve Isaak Wajnberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung: Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, TU 43 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1919). 63. Louis Guerrier, Sylvain Grébaud ile birlikte, Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ, PO 9.3 (Paris: Firmin-Didot, 1913). Hugo Duensing ve C. D. G. Müller'in Kıpti ve Etiyopyaca versiyonlarının İngilizce çevirileri Schneemelcher, New Testament Apocrypha, 1:249–84; bkz. ayrıca Ron Cameron, The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts (Philadelphia: Westminster Press, 1982), 131–62. 64. Özellikle bkz. Manfred Hornschuh, Studien zur Epistula Apostolorum, PTS 5 (Berlin: Walter de

## --- SAYFA 129 ---

Mısır'daki Yahudi Hristiyanlığı tartışmasını dayandırdığı metinler.<sup>65</sup> Ve Helmut Koester, Mısır'da Katolikliğin başlangıcına ilişkin tartışmasında bunu kullanıyor.<sup>66</sup> Daha önceki makalemden, bir dipnotta Hornschuh'un Epistula Apostolorum'un Mısır menşeli olduğunu savunan tutumuna atıfta bulunmuş ve onun Mısır'da değil, Küçük Asya'da yazıldığı görüşünü dile getirmiştim. Yukarı Mısır'da (Kıpti versiyonunda) ve Etiyopya'da (Etiyopya versiyonunda) tasdik edilmesinin, Mısır'da bir kompozisyon lehine bir argüman olmadığını belirttim. Sardes'teki Melito'nun Paschal Homily'si de dahil olmak üzere Asya Hristiyan edebiyatı, Yukarı Mısır'da erken dönemde tercih ediliyordu.<sup>67</sup> Ve şimdi durum tersine döndü. Charles Hill, Epistula Apostolorum'un Asya menşeli lehine ve 117-48 arasındaki bir tarih için kesin olduğunu düşündüğüm argümanları sunmuştur.<sup>68</sup> Bu nedenle, yukarıdaki 2. bölümde Epistula Apostolorum'dan neden hiç bahsetmediğimi okuyucu için artık açık olacaktır.<sup>69</sup> Gruyter, 1965); C. D. G. Müller, "Epistula Apostolorum", Schneemelcher, Yeni Ahit Apocrypha, 1:251. Bir Suriye menşeli de önerilmiştir, örneğin J. J. Gunther, "Syrian Christian Dualism," VC 25 (1971): 81–93, özellikle. 91. Julian Hills, en olası yerler olarak Küçük Asya, Mısır veya Suriye'yi göstererek konuyu açık bırakıyor; bkz. Epistula Apostolorum'da Tepeler, Gelenek ve Kompozisyon, HDR 24 (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 9. 65. Klijn, "Mısır'da Yahudi Hristiyanlığı." 66. Koester, Yeni Ahit'e Giriş, 2:243–45. 67. Pearson, "Erken Hristiyanlık", 149 n. 93. Yukarı Mısır'daki Asya Hristiyan yazılarının dolaşımı ve bunların Kıpti diline tercümesi hakkında bkz. Tito Orlandi, "Coptic Literature", Pearson ve Goehring, Roots of Egypt Christian, 51-81, özellikle. 59. 68. Charles E. Hill, "Epistula Apostolorum: Polycarp Zamanından Bir Asya Broşürü", JECS 7 (1999): 1–53. Bkz. ayrıca Alistair Stewart-Sykes, "Yeni Kehanet ve Epistula Apostolorum'un Asya Bağlamı," VC 51 (1997): 416–38; Alistair Stewart-Sykes, The Lamb's High Feast: Melito, Peri Pascha, and the Quartodeciman Paschal Liturgy of Sardis, VCSupp 42 (Leiden: Brill, 1998), 25. 69. Gnostisizm ve Hristiyanlık kitabında üçüncü yüzyıl boyunca Mısır'daki Hristiyanlığın edebi kanıtlarını araştırıyorum. Epistula Apostolorum ve diğerleri gibi tartışmalı menşeli olan metinlere ilişkin tartışmaları da dahil ediyorum ve bunlardan hangisinin makul bir şekilde Mısır'a atfedilebileceğine dair hükümler sunuyorum. 112 bir r g e r a . p e a r s o n

### --- SAYFA 130 ---

Daniel Boyarin Philo, Origen ve İlahi Konuşma ve Yorum Üzerine Hahamlar Bir bilim adamı ve bir mens [Yidiş!] onuruna, David Johnson, S.J. Logos teolojisinin hermenötik sonuçlarından en önemlilerinden biri, bir yorum tarzı olarak alegoriye olan eğilimdir.<sup>1</sup> Hem mutlak yaratıcılığın alanı hem de mutlak Hakikat'in, Sophia'nın açığa vurucusu olarak Logos kavramı, alegoriyi meşru ve tercih edilen bir yorum tarzı olarak teşvik edecektir. Göreceğimiz gibi, hem yazılı metnin arkasındaki konuşmacı olan Yazar nosyonunu, hem de gösteren ve gösterilen olarak dilin ikili varoluşunu temel alan logos teolojisi, bir derinlik yorumbilgisi olarak yorumlamaya vesile olur. İnsan dilinin ontolojisi, kendi gösterenlerinin Logos'un aşkın gösterileniyle ayrıcalıklı bir şekilde eşleştirilmesinden oluşur. Hristiyan yazısında alegorik yoruma doğru yönelme bu nedenle hem epistemolojik hem de ontolojik (teolojik) olarak temellendirilmiştir. Origen'in kendisi, Logos'ta temellendirilmemiş bir yorumbilimin "Yahudilik" içindeki anlaşmazlığın kaynağı olduğunu düşünüyor ve bağlam ilginç bir şekilde polemik niteliğinde değil: "Ciddi bir kökene sahip olan ve hoşgörülü olan herhangi bir öğreti. Alegori sorununun kendisi bu bağlamda yeniden ele alınmayı hak ediyor, ancak bu, mevcut araştırmamızın kapsamı dışında olmasa da, mevcut metnin kapsamı dışındadır. Mark J. Edwards, Origen karşı Plato, ASPTLA (Burlington, Vt.: Ashgate, 2002), 123-25, bu yönde bir jest yapar.

### --- SAYFA 131 ---

hayata ehemmiyet vermesi, farklı mezheplere sebep olmuştur. Çünkü tıp insanoğlu için yararlı ve gerekli olduğundan ve bedenleri iyileştirme yöntemi konusunda pek çok sorun bulunduğundan, bu nedenle Yunanlılar arasında ve sanırım hekimlik yaptığını iddia eden barbarlar arasında da tıpta çeşitli mezhepler bulunmaktadır. Ve yine, hakikate ve realitelerin bilgisine sahip olduğunu iddia eden felsefe bize nasıl yaşamamız gerektiğini öğrettiğinden ve ırkımıza faydalı olanı öğretmeye çalıştığından ve tartışılan problemler önemli fikir çeşitliliğine izin verdiğinden, bu nedenle bazıları iyi bilinen, bazıları ise bilinmeyen pek çok mezhep ortaya çıkmıştır. Dahası, Yahudilikte mezheplerin oluşmasına neden olan bir faktör vardı, o da Musa'nın yazıları ve peygamberlerin sözlerinin yorumlarının çeşitliliği idi.<sup>2</sup> Origen'e göre, açıkçası, tek başına yazılı kelime birden fazla yoruma ve dolayısıyla, hekimlerin ve filozofların iyi niyetli anlaşmazlıklarına ve mezhepçiliğine benzer şekilde, hepsi iyi niyetli olan birden fazla dini görüşe ve hatta mezhebe yol açar. Origen'in Yahudi İskenderiyeli selefi Philo, Philo, Logos'un "sihirli dili"<sup>3</sup> ve onun olası iyileşmesi teorisini açıkça ifade etti. Philo'ya göre, insanlar arasında yalnızca hastalık öncesi Adem, Logos'a doğrudan erişebilmişti (Ebr. 167) ve bu nedenle, her şeyi, nous veya Logos'un diline mükemmel bir şekilde karşılık gelen mükemmel adıyla adlandırabilmişti. Ancak insan dilinin gerçekliği tanımlamak için yetersiz olmasına rağmen, bir insanın, Musa'nın söylemek istediği şeyi doğru şekilde bilme kapasitesine sahip olduğunu açıklar: 2. Origen, Contra Celsum 3.12 (GCS 2:211). Origen'den çeviri: Contra Celsum, çev. ve ed. (Analitik Felsefe Olarak Yapıbozum, CMP [Stanford: Stanford University Press, 2000], 117-20). Edwards'a göre (Origen, Platon'a karşı, 22) yalnızca Platonculuk Hristiyanlığın zıttı olarak anlaşılırsa "Platoncu" olarak adlandırılırken, benim iddiam, maddi ve manevi ikili bir yapı evrene dayandığı sürece belirli bir kaba veya inceltirilmiş Platonculuğun Hristiyan düşüncesi için gerekli olduğudur. Bir bakıma, ancak Hahamların kendilerini böyle bir Platonculuğun zıt anlamı olarak ifade ettiklerini gördüğümüzde anlamlı hale gelir. Devam eden projemde bu konuda söyleyecek daha çok şeyim olacak. D. V. Edwards'ın kendisi, benim fikrimi temel alabileceğim ağaçtır, çünkü şöyle yazıyor: "Clement'in zamanında, Mesih'in tüm insanların Adem'den aldığı 'psşik' bedeni mi, yoksa dirilişin manevi bedenini mi üstlendiği konusunda bazı tartışmalar vardı; Yalnızca 'psşik' bir İsa'nın gerçek anlamda insan olabileceği gerekçesiyle ilk pozisyonu savunanlar bile, insanlığın ölçüsünün beslenme kanalının despotizmi olduğunu öğretmezlerdi" (Edwards, Origen, Platon'a karşı, 23), ama ben şunu şart koşuyorum - başka bir yerde konuyu savunmuş olarak - Hahamların öğrettiği ve yaptığı şeyin tam olarak bu olduğunu düşünüyorum. n

## --- SAYFA 132 ---

"Fakat Musa 'çoğu insan' gibi değildir, çünkü algıları elindeki dilden üstündür. Onun isim vermesi, 'şeylerle ilgili olan' kesin bir bilgiden kaynaklanır; sonuç olarak, 'mükemmel derecede uygun ve ifade edici isimler kullanma alışkanlığındadır' (Agr. 1-2). Öyle bile olsa Musa, olağanüstü içgörülerini ifade etmek için sıradan bir dil kullanmak zorunda kalır. Sonuç olarak, mesajı bir kez algılandığında her zaman açık ve kesindir, ancak çeşitli anlamsal belirsizlik biçimleriyle işaretlenen çok dolaylı dilsel ifadelerde gizlidir. Alegorist, Philo'nun *On the Contemplative Life* adlı eserinde anlatıldığı gibi, bir tefekkür süreci aracılığıyla bu yorum düzeyine ulaşır.<sup>5</sup> Origen için de aynısı geçerlidir: "Biz yeryüzünde kaldığımız sürece bile, Hristiyan yaşamı, kutsal metinlerin inançlı ve özenli bir şekilde okunmasına dayanır; hem ruhsal hem de dünyevi duyulardan faydalanmadığımız sürece derinliklerine inilemez."<sup>6</sup> Philo, Origen için önemli bir modeldi, ancak sorunlu bir modeldi.<sup>7</sup> Mark Edwards'ın yazdığı gibi, "Alegori, Pavlus'tan Clement'e kadar Hristiyan yorumcular için vazgeçilmez bir araçtı; Origen de dahil olmak üzere hepsi, Philo'nun kanonunun eksik olduğunu ve Peygamberlere ilişkin hiçbir yorumun, İsa'ya tanıklık etmedikçe geçerli olamayacağını savunmak zorundaydı."<sup>8</sup> Philo, Origen, ve abbis 115 4. David Dawson, *Antik İskenderiye'de Alegorik Okuyucular ve Kültürel Revizyon* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1992), 92. 5. İskenderiye Filosu: *The Contemplative Life, the Giants ve Selections*, ed. ve trans. David Winston, CWS (New York: Paulist Press, 1981); David Winston, "Philo and the Contemplative Life", *Yahudi Maneviyatı'ndan İncil'den Orta Çağ'a Kadar*, ed. Arthur Green, WS 13 (New York: Crossroad, 1988), 198-231. 6. Edwards, Origen, Platon'a karşı, 111. 7. Sanırım bazen Origen'in Philo'dan ne kadar yararlandığı yeterince değerlendirilmiyor. Bu nedenle, Origen'in iki insan doktrininin başka türlü ikna edici bir analizinde, Yaratılış 1 ve 2'deki ikili yaratılış anlatısının "aşırı gerçekçi" bir okumasından kaynaklandığı ve dolayısıyla İncil geleneğine yapay olarak aşılınmadığı konusunda ısrar eden Edwards, görünüşe göre Origen'in öğretisi ve yorumunun Philo'dan alındığı şeklindeki açık gerçeği göz ardı ediyor (a.g.e., 89), ki bu elbette onun şu noktadaki noktasını zayıflatmaz: hepsi. Origen'in Yaratılış hakkındaki *Homilies*'inden alıntı, s. 104, Philo'nun Yaratılış Üzerine kitabından kelimesi kelimesine bir alıntıdır. Tartışma için bkz. Daniel Boyarin, "Erken Fallusun Tarihi Üzerine", *Gender and Different in the Middle Ages*, eds. Sharon Farmer ve Carol Pasternack (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 3-44. 8. Edwards, Origen Platon'a karşı, 36-37. Bu argümanın bir başka yinelemesinde, rabbinik yorumbilimde (yoksunluk yoluyla) kesin bir şey oluşturan şeyin tam olarak Paul, Clement ve Origen'de ortak olan şey olduğunu göstermeyi umuyorum (Daniel Boyarin, "Origenists Are not the Only Christians" (Origenists Are not the Only Christians), el yazması, 2003). Ayrıca bkz. Edwards, *Origen Against Plato*, 129. Bu planlı makalede, Elizabeth Clark'ın daha önceki çalışmalarına yönelik önemli eleştirisine de değineceğim. Bu tartışmayı buraya da dahil etmeyi düşünüyordum ama (gayrimenkul) sebepler beni engelliyor.

**--- SAYFA 133 ---**

Elbette Philo da bir alegoristti; o halde Philo'da eksik olan şeyin sadece onun bir Hristiyan olmaması olduğunu söylemediğimiz sürece eksiklik tam olarak nerede olabilir? - bana göre zayıf bir cevap. Bana Philo'nun düşüncesinde eksik görünen şey, Musa'nın kendisinin başaramadığı şeyi yorum yoluyla başarabildiği gerçeğini açıklamanın bir yoludur. Hristiyanların Logos'un Enkarne teorileri bu konuyu ele almak için daha donanımlı görünüyor. Hristiyanlara göre büyülü dil yeryüzünde ortaya çıkmış ve kendi kendine konuşmuştur, böylece hem Philo'nun açmazına hem de Nietzsche'nin nostaljisine cevap olmuştur. Yuhanna İncili'nin önsözü, Logos'u insanlara Tevrat aracılığıyla iletmenin imkansız olduğunu ve Tanrı'nın yalnızca Enkarnasyon yoluyla insanlara bildirildiğini ifade ederken bu noktaya değinmektedir.<sup>9</sup> Böylece Philon'un metin ve yorum teorisine ilişkin Hristiyan revizyonları, alegorik anlamın bilgisinin kaynağı sorusuna Philon'unkinden farklı bir yanıt vermiştir. Hristiyan Alegorisinin Kökenleri Origen'in hermenötik teorisinde Logos teolojisi iki şekilde işler. Bir yandan felsefi bir yapı sağlar. İlk İlkeler, Kitap IV'te, onun üçlü yorum teorisinin bir versiyonunu bulabiliriz; burada "açık yorum" kutsal kitabın özü olarak adlandırılır, ancak iki seviye daha vardır: "ruh" ve "ruhsal yasa": "İnsan nasıl beden, ruh ve ruhtan oluşuyorsa, aynı şekilde kutsal yazılar da öyle."<sup>10</sup> Origen, anlamlı bir pasajda "bize kendi varoluşunun kozmolojik-teolojik anahtarını verir. ege sis":<sup>11</sup> Görünür kategorideki her şey görünmezle, maddi olan maddi olmayanla ve açık olan da gizli olanla ilişkilendirilebilir: böylece bu şekilde şekillenen dünyanın yaratılışı, gerçek şeylerden ve kopyalardan bize görülenler aracılığıyla görünmeyen şeyleri öğreten ve bizi dünyaya taşıyan ilahi bilgelik aracılığıyla anlaşılabilir. "Memra İncili: Yahudi Binitarizmi ve Yuhanna'ya Giriş", HTR 94, (Temmuz 2001): 243-84. 10. Origen, De principiis 4.2.4 (Origen, Traité des principes, ed. ve trans. H. Crouzel ve M. Simonetti, SC 268 [Paris: Éditions du Cerf, 1980], 313). Origen'den çeviri, İlk İlkeler Üzerine, çev. G. W. Butterworth, Henri de Lubac'ın girişiyle (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973), 276. 11. R.P. Lawson, "Giriş", Origen, The Song of Songs: Commentary and Homilies, çev. R. P. Lawson, ACW 26 (Westminster, Md.: Newman Press, 1957), 9. 116 dani el boyar in

## --- SAYFA 134 ---

dünyevi şeylerden göksel şeylere. Ancak bu ilişki yalnızca yaratıklarla sağlanmaz; İlahi Kutsal Yazıların kendisi de oldukça benzer türden bir bilgelikle yazılmıştır.<sup>12</sup> Bir yorumsama teorisi olarak alegorinin varlığı, böylece, Philo'nun eserinde olduğu gibi, Platoncu bir evrene bağımlı kılınmıştır.<sup>13</sup> Origen'in yorum teorisinin bu yönünde, eklemlesmesinin açıklığı dışında yeni bir şey yoktur.<sup>14</sup> Philo için olduğu gibi, Origen için de kutsal yazıların dış sözcükleri, sözcüklerin yalnızca "kopyalarıdır". ve "sihirli dil"deki anlamlar. Bu dil ontolojisinin bir versiyonunun, yalnızca alegori olarak adlandıracağımız yöntemleri değil, çeviri olarak yorumlamaya ilişkin tüm düşünceleri mümkün kıldığını iddia ediyorum. Yorum her zaman bazı eklemli veya sonradan eklemli Logolara bağlıdır. Kutsal yazıların onteolojik yapısının nihai figürü Enkarnasyondur. R. P. Lawson'ın sözleriyle: "Eğer Enkarnasyonundaki Logos Tanrı-İnsan ise, aynı şekilde Origen'in zihninde Kutsal Yazılardaki Pneuma'nın enkarnasyonu da ilahi-insandır."<sup>15</sup> O halde Origen'in düşüncesinde sanal bir çift Enkarnasyon vardır. Logos, İsa Mesih'te ve aynı zamanda kutsal yazılarda enkarne olmuştur.<sup>16</sup> Bununla birlikte, Logos teolojisi ve özellikle de Söz'ün Enkarnasyonu olarak Mesih kavramı, Origen için daha fazla işe yarar.<sup>17</sup> Çünkü kişi, philo, origen ve the rab bis'i hayal edebilir. 117 12. Origen, *Commentarius in Canticum* 3.13.27 (Origen, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, çev. Luc Brésard ve Henri Crouzel, Marcel Borret ile birlikte, SC 376 [Paris: Éditions du Cerf, 1991], 640). Origen'den çeviri, *Şarkıların Şarkısı*, çev. Lawson, 223. 13. Genel olarak alegoriye ilişkin bu argümanın en zengin ve en gelişmiş versiyonu için bkz. Angus John Stewart Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), 1980'lerin ortalarında okuduğum andan itibaren düşüncelerim üzerinde muazzam, biçimlendirici bir etkiye sahip olan bir çalışma. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, burada Origen'in Platonculuğundan bahsederken, onun teolojisinin, Edwards, Origen'e karşı Platon'da tartışıldığı gibi, Platon'dan türetildiği iddia edilen yönlerinden değil, daha ziyade, yapı bakımından ikiye katlanmış genel bir gerçeklik anlayışından söz ediyorum. Bu anlamda Edwards'ın (19) "Paul'un Clement veya Origen kadar bir Platoncu olduğu" fikrine katılıyorum. O halde soru kesinlikle, "Origen'in Platonculardan öğrendiği her ne olursa olsun, bunun yorum sanatı olmadığı" (Edwards, Origen, Platon'a karşı, 145) olup olmadığı değil, yorum sanatının kendisinin, dünyayı ve Söz'ü anlamının Platoncu yapıları tarafından desteklenip desteklenmediğidir. Öyle olduğunu iddia ediyorum, ancak daha fazla tartışmanın başka bir güne kalması gerekecek. Burada şunu söylemek yeterli olacaktır ki, ilk bakışta öyle görünse de, Edwards'ın mükemmel kitabının burada niyetimde çelişen, hatta çürütmeyen hiçbir şey olmadığını düşünüyorum. 14. Lamberton'un gösterdiği gibi, ikinci yüzyılın "pagan" filozof-yorumcusu Numenius da alegorik okuma pratiğini Platoncu bir evrene bağımlı kılıyor. Robert Lamberton, *İlahiyatçı Homer: Neoplatonist Alegorik Okuma ve Epik Geleneğin Büyümesi*, TCH (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986), 77. 15. Lawson, "Giriş", 9. 16. Rolf Göglér, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), 263.

17. Kelime teolojisi ile daha sonraki Teslis formülleri arasındaki geçişler için

**--- SAYFA 135 ---**

Hem dünyaya hem de Söz'e yönelik, teorik olarak ruhsal bir duyunun varlığını sağlayacak, ancak neredeyse Philo'da olduğu gibi herkesin bu duyuya erişebileceğini garanti etmeyen ontolojik bir yapı. Bununla birlikte, Karen Torjesen'in yazdığı gibi, Origen için "ilerlemeyi mümkün kılan, Logos'un sözlerinin gücüdür. Ruhta ilerlemeye neden olan, öğretisinin etkisidir. Eğer Logos'un sözü etkili olmasaydı ya da o mevcut öğretide olmasaydı, o zaman ilerlemenin adımları, ruhun bakabileceği ama tırmanamayacağı boş bir iskele olurdu."<sup>18</sup> Bu nedenle, Origen'in Logos'u sadece teolojik bir yapı ve hermenötik ufuk sağlamakla kalmıyor. kutsal metinlerin doğasını ve onun ikili ve üçlü anlam düzeylerini anlamak için; Beşikte ve çarmıhta doğan İsa'nın gerçek "kişiliği"ndeki Logos'un, aynı zamanda Origen'e alegorik bilmenin kaynağı sorusuna teorik bir yanıt sağladığını öne sürmek istiyorum: Bu durumda, bize kutsal yazıların gerçek bir anlayışının işaretleri gibi görünen şeyin ana hatlarını çizmeliyiz. Ve ilk olarak, "Başlangıçta Tanrı ile" olan Söz aracılığıyla Tanrı'nın takdiriyle gerçeğin hizmetkarlarını, yani peygamberleri ve havarileri aydınlatan Ruh'un amacının, her şeyden önce insanların -ve şu anda insanlar derken bedenleri kullanan ruhları kastediyorum- işleriyle ilgili anlatılamaz gizemlerle ilgili olduğunu belirtmeliyiz. "dışarı çıkmak" ve kendini kelimelerin manevi anlamında ortaya çıkan "derin şeylere" adanmak, Ruh'un öğüdünün tüm öğretilerinin bir parçası haline gelir.<sup>19</sup> Origen, Philo'nun teorisinin örtük sorunsalına açıkça değinir: yani, bir insan yazarın manevi gerçeklerin gerçekten iletileceği şekilde yazması nasıl mümkün olabilir; Origen nasıl Musa'dan daha iyisini yapmayı umut edebilir? Origen bu konuyu şu sözleriyle ortaya koyuyor: Ancak bu şeylerin içerdiği gizli anlam ve bu tuhaf sözlerin ifade etmeye çalıştığı öğretiye gelince, Yüce Söz'ün ve Güvey'in Babası'na dua edelim ki, Kendisi bize bu gizemin kapılarını açsın, böylece sadece bu şeyleri anlamak için değil, aynı zamanda yaymak için de aydınlanalım ve yeniden Söz, öncelikle Tanrı'nın Oğlu olarak tasvir edilsin, bkz. Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God* Origen'den Athanasius'a, OTM (Oxford: Clarendon Press, ve New York: Oxford University Press, 1994) ve ayrıca bkz. Virginia Burrus, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, *Figurae* (Stanford: Stanford University Press, 2000). 18. Karen Jo Torjesen, *Origen's Exegesis'te Hermenötik Prosedür ve Teolojik Yöntem*, PTS 28 (Berlin: Walter de Gruyter, 1986), 137. 19. Origen, *De principiis* 4.2.7 (Origen, *Traité des principes*, SC 268:326-28); Origen'den çeviri, İlk İlkeler, çev. Butterworth, 282. 118 d a n i e l b o y a r i n



**--- SAYFA 136 ---**

okuyucularımız olacak olanların kapasitelerine göre manevi belagatin bir kısmını da alabiliriz.<sup>20</sup> Ben bunu elbette herhangi bir dini yazarın başvurabileceği gibi ilahi yardım için dindar bir dilek olarak değil, daha ziyade Origen'in yorumbilimsel teolojisindeki teorik bir sorunu çözmek için Baba'ya Söz aracılığıyla özel bir rica olarak alıyorum. Origen bir başka eserinde bunu açıkça ifade ediyor: "Dualarınızda yardımcı olmanızı dilerim ki, Tanrı'nın Logosu bizimle birlikte bulunsun ve kendisini söylemimizin lideri olmaya tenezzül etsin."<sup>21</sup> Bu, aynı zamanda Origen'in, elbette Pavlus'un kendi Bilgelik Kristolojisine atıfta bulunan "Mesih'in Aklına" sahip olma yoluyla yorumlanma konuşmasını da anlamamız gereken yoldur. Ronald Heine'in işaret ettiği gibi Clement, Mesih'in zihnini Kutsal Ruh ile özdeşleştirmişti.<sup>22</sup> Origen, bu özdeşleştirmede öğretmeni olduğu iddia edilen kişiyi takip etti. Benim amacım açısından Origen'in en zengin metni Heine tarafından da öne sürülüyor: Bu şekilde, eğer İsa onu bize okursa, Yasayı doğru bir şekilde anlayabiliriz, böylece O okurken biz de onun "zihnini" ve anlayışını alabiliriz. Yoksa "Ama biz Mesih'in düşüncesine sahibiz, böylece Tanrı'nın bize verdiği şeyleri bilelim ve biz de konuşuyoruz" diyen kişinin bundan "akıl"ı anladığı düşünülemez mi? Ve "Kutsal Yazıları bize bu şekilde açtığında yüreğimiz içimizde yanmıyor muydu?" diyenler de [aynı anlayışa sahip değiller miydi?] Musa'nın Yasası'ndan peygamberlere kadar her şeyi onlara okuduğunda ve kendisi hakkında yazılanları açıkladığında.<sup>23</sup> Origen'in hermeneutik teorisi için bu anahtar pasajın, onun çeşitli alıntıları bağlamında okunması gerekir. Birincisi elbette Pavlus'un Korintliler'e yazdığı mektuptan, ikincisi ise Luka İncili'nden. Korintliler'e 1. kitabın ikinci bölümünde Pavlus, Hristiyan bilgisi ile kendisinden önceki Yahudilerin bilgisi arasındaki farkı şöyle açıklıyor: 1 Kardeşler, size geldiğimde, Tanrı'nın tanıklığını yüce sözlerle veya bilgelikle duyurmak için gelmedim. 2 Çünkü aranızda İsa Mesih ve filo, origen ve abb is dışında hiçbir şey bilmemeye karar verdim 119 20. Origen, *Commentarius on Canticum* 2.8.13 (Origen, *Commentaire sur le Cantique*, SC 375:414); Origen'den çeviri, *Şarkıların Şarkısı*, çev. Lawson, 151. 21. Origen, *Homiliae in Exodum* 1.1 (Origen, *Homélie sur l'Exode*, ed. ve trans. M. Borret, SC 321 [Paris: Éditions du Cerf, 1985], 42). Origen'de Çeviri: *Yaratılış ve Çıkış Üzerine Homilies*, çev. Ronald E. Heine, FCNT (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982), 228. 22. Ronald Heine, "Reading the Bible with Origen", *The Bible in Greek Christian Antiquity*, ed. Paul M. Blowers (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 141. 23. Origen, *Homiliae in Jesu Nave* 9.8 (Origen, *Homélie sur Josué*, ed. ve trans. A. Jaubert, SC 71 [Paris: Éditions du Cerf, 1960], 260); Heine, "İncil'i Origen ile Okumak", 142.

**--- SAYFA 137 ---**

O çarmıha gerildi ve ben de zayıflık içinde, çok korku ve titreme içinde sizinle birlikteydim; ve konuşmam ve mesajım makul bilgeliğe sözleriyle değil, Ruh'un ve gücün gösterilmesiyle oldu; öyle ki, imanınız insanların bilgeliğine değil, Tanrı'nın gücüne dayansın. Pavlus bu bölümde biraz daha devam ediyor: 10 Tanrı bize Ruh aracılığıyla açıkladı. Çünkü Ruh her şeyi, hatta Tanrı'nın derinliklerini bile araştırır. 11 Çünkü bir adamın düşüncelerini, kendisinde olan adamın ruhundan başka kim bilebilir? Aynı şekilde Tanrı'nın Ruhu'ndan başka hiç kimse Tanrı'nın düşüncelerini kavrayamaz. 12 Şimdi, Tanrı'nın bize verdiği armağanları anlayalım diye, dünyanın ruhunu değil, Tanrı'dan gelen Ruh'u aldık. 13 Ve bunu, Ruh'a sahip olanlara ruhsal gerçekleri yorumlayarak, insan bilgeliğinin değil, Ruh'un öğrettiği sözlerle aktarıyoruz. Ve son olarak Pavlus tartışmayı Origenes'in okuması açısından önemli olan ayetle tamamlıyor: 16 "Rab'bin düşüncesini, ona talimat vermek için kim bilebilir?" Ama Mesih'in düşüncesine sahibiz. Pavlus'un buradaki "armağanlar" referansını Tevrat'a bir gönderme olarak okumak bana bütünüyle makul görünüyor ve bu nedenle o, alegorik okumanın Hristiyan yorumbilimsel teorisinin en eski versiyonunu üretiyor; kutsal yazıların yalnızca Kutsal Ruh'un doğrudan yardımıyla yorumlanabileceğinde ısrar eden, Rab'bin düşüncesini tek başına bilen ve bu nedenle Tevrat'ı "Tanrı'nın gizli ve gizli bir bilgeliği" olarak yorumlayabilen Mesih'in zihniyle özdeşleştirilen bir versiyon. çağlar öncesinden bizim yüceltilmemiz için kararlaştırıldı." Ancak daha da önemlisi, Luka kitabının son bölümündeki şaşırtıcı anlatımdır: 27 Ve Musa ve tüm peygamberlerden başlayarak, kutsal yazıların tamamında onlara kendisiyle ilgili şeyleri yorumladı. . . . 32 Birbirlerine, "Yolda bizimle konuşurken, bize kutsal yazıları açarken yüreklerimiz yanmadı mı?" dediler. . . . 36 Onlar bunu söylerken İsa'nın kendisi de aralarında duruyordu. 37 Fakat onlar şaşırdılar ve korktular; bir ruh gördüklerini sandılar. 38 Ve onlara dedi: Neden sıkıntı çekiyorsunuz ve neden yüreklerinizde sorular doğuyor? 39 Ellerime ve ayaklarıma bakın, o benim; beni tutun ve görün; çünkü sizin benim gördüğüm gibi bir ruhun eti ve kemiği yoktur." . . . 41 Onlar hâlâ sevinçten inanmayıp hayret içindeyken, İsa onlara, "Burada yiyecek bir şeyiniz var mı?" dedi. 42 Ona bir parça kızarmış balık verdiler, 43 ve o da onu alıp onlardan önce yedi. 24 44 Sonra o 24. Ama elbette, Origen'in şunları yazdığını unutmamalıyız: "Daha basit türden bazı insanlar, İlahi Kutsal Yazılarda 120 dani el boyar i n'e atfedilen şeyleri nasıl ayırt edeceklerini ve birbirinden ayıracaklarını bilmiyorlar.

## --- SAYFA 138 ---

onlara şöyle dedi: "Musa'nın yasasında, peygamberlerin ve mezmurlarda benim hakkımda yazılmış olan her şeyin yerine gelmesi gerektiği konusunda daha yanınızdayken size söylediğim sözler bunlardır." 45 Sonra kutsal yazıları anlamaları için zihinlerini açtı. Bu iki pasajın birlikte, Origen'e alegorik okumanın sunduğu yorumbilimsel/epistemolojik sorunu "çözmek" için ihtiyaç duyduğu her şeyi verdiğini ileri sürüyorum. Pavlus'un tanıklığında Mesih'in zihniyle özdeşleştirilen Tanrı'nın Ruhu, herhangi bir Hristiyan Logos ilahiyatçısı için zorunlu olarak Logos'un kendisidir.<sup>25</sup> Luka'daki pasaj, Origen'e Pavlus'un iddiasının gerçek bir bağintısını sağlar; hem çarmıha gerilmeden önce enkarnasyon olan Logos, hem de daha sonra dirilen ancak bedenlenen Logos, müritlere kutsal yazıların tek mümkün ve doğru yorumunu sağladı.<sup>26</sup> Torjesen, Logos'un Origen'deki aracılık faaliyetinin üç biçimini savunuyor: Eski Ahit azizlerine ve peygamberlerine yönelik enkarnasyon öncesi vahiy faaliyeti, Enkarnasyonun kendisi ve "Logos'un kendisini bize ifşa etmesi olan mevcut faaliyeti". Kutsal Yazıların ruhsal anlamı.<sup>27</sup> Sanırım, Logos'un canlı sesinin yeryüzünde doğrudan mevcut olduğu tek an olduğu ve böylece İsa'nın pedagojisi aracılığıyla "Logos'un mevcut faaliyetini" mümkün kılan yorumbilimsel kılavuzu tam olarak sağladığı sürece Enkarnasyonun ayrıcalıklı doğasının yeterince vurgulanmadığıdır. Başka bir deyişle, Enkarnasyon, Torjesen'in deyişiyle, yalnızca "bu pedagojinin paradigması" değil, aynı zamanda sırasıyla iç ve dış insan olan Philo, Origen ve abbis'in 121 isimlendirme özdeşliğine aldanarak kendilerini bazı saçma masallara ve aptal masallara uyguladıkları şeydir. Böylece, dirilişten sonra bedensel yiyecek ve içeceklerin kullanılacağına ve alınacağına bile inanıyorlar; yani yiyecekler yalnızca sonsuza kadar yaşayan Gerçek Asma'dan değil, aynı zamanda etrafımızdaki üzümlerden ve ağaçların meyvelerinden de tüketilecek." Origen, *Commentarius in Canticum*, önsöz 2.14 (Origen, *Commentaire sur le Cantique*, SC 375:100); Origen'den çeviri, *Şarkıların Şarkısı*, çev. Lawson, 29. 25. Burada Logos'u enkarnasyon eden Mesih (Üçlü Birlik'in ikinci kişisi) ile ruhun enkarnasyonu olarak kutsal yazılar (üçüncü kişi) arasında bir ayrım yapma eğilimine kapılmayalım, böylece tam gelişmiş Teslis öğretisinin henüz gelmediğini unutmayalım. Diğer pasajlarda Origen'e göre kutsal metinlerde enkarnasyon olanın kesinlikle Logos olduğu açıktır: "'Son Günlerde' Meryem'in etiyile bürünmüş olan Tanrı Sözü bu dünyaya geldi. Onda görülen tek şeydi; anlaşılan başka bir şeydi. Çünkü bedeninin görünümü herkesin görebilmesine açıktı, ama onun tanrısallığına ilişkin bilgi az sayıda kişiye, hatta seçilmişlere bile verildi. Aynı şekilde, Tanrı Sözü insanlara Peygamberler ve Kanun Koyucu aracılığıyla getirildiğinde, uygun kıyafet olmadan da getirilmemişti. Çünkü orada nasıl et örtüsüyle kaplıydıysa, burada da mektubun örtüsüyle kaplıydı." Origen, *Homiliae in Leviticum* 1.1 (Origen, *Homélie sur le Lévitique*, ed. ve trans. M. Borret, SC 286 (Paris: Éditions du Cerf, 1981), 66. Translation in Origen, *Homiliae in Leviticum*, çev. Gary Wayne Barkley, FCNT (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1990), 29. Torjesen, *Origen's Exegesis*, 110'daki tartışmaya bakınız.

26. Bu noktada Edwards'ın önemli gözlemlerine de bakınız, Origen, Platon'a karşı, 134-35. 27. Torjesen, *Origen's Exegesis*, 114.

**--- SAYFA 139 ---**

bunu mümkün kılıyor çünkü o kutsal metinlerin nasıl okunacağını öğretmişti. Neredeyse Athanasian gibi görünen bir formülasyon sadece "Ete bürünerek Logos kendisini et giyen herkes için anlaşılır kılmak"la kalmıyor, aynı zamanda ete bürünerek sihirli dili doğrudan insan etine konuşabiliyor ve böylece kendisini, çünkü o sihirli dil olarak, insan dilini konuşan herkes için anlaşılır hale getirebiliyordu.<sup>28</sup> Enkarnasyonda Logos, bir bakıma "bilinmeyi teklif etti"<sup>29</sup>, eklemeliyim ki, fiziksel bir dilden başka bir şey değildi. bedeni ve sesi tanınabilir. Bu noktayı biraz daha ileri götürmeme izin verin, çünkü bu belki de çok incelikli bir ayrımdır. Torjesen, "Kutsal Yazılar hem Logos'un aracılık eden bir faaliyetidir hem de aynı zamanda içeriği olarak Logos öğretilerine sahiptir."<sup>30</sup> Benim öne sürdüğüm şey, "bizim" Logos'u kutsal yazıların içeriği olarak keşfetmemizi mümkün kılan şeyin yalnızca gerçek yaşayan Logos'un yeryüzünde pedagog İsa'nın vücut bulmuş formundaki mevcudiyeti olduğudur. Origen, Philo'nun çalışmasının sunduğu açmazı bu şekilde yanıtlıyor.<sup>31</sup> Gerçekten de, "Logos'un, azizlere ilişkin tarihsel eğitimindeki aracılık faaliyeti, yazılı bir belge olarak Kutsal Yazılar'a kaynak sağlar. Yazdıkları ve anladıkları, Logos pedagojisi ile ilgili kendi deneyimlerinden kaynaklanır. Bize aynı gerçeği öğretmek için Logos'un onlara öğrettiklerini Ruh aracılığıyla yazdılar. Bu, Yeni Ahit yazarları için olduğu kadar Yeni Ahit yazarları için de geçerlidir. Yeni Ahit yazarlarının öğretilerinin özel bir muafiyeti ve önceliği olduğunu eklemek isterim, çünkü Logos doğrudan ve aracısız olarak, İsa'nın insan ses mekanizması aracılığıyla kendi sesiyle onlara (ve dolayısıyla bize) kutsal yazıların yalnızca kendisine ve ona gönderme yaparak nasıl okunacağını öğretti. "Logos kendini duyurur, o kendi bildirisinin konusudur."<sup>33</sup> Ancak şunu da eklemek isterim ki, en tam anlamıyla, İsa'nın bedeninde yeryüzünde mevcut olduğunda. 28. Age., 115. 29. Origen, Commentarius in Canticum 2.8.21 (Origen, Commentaire sur le Cantique, SC 375:418); Origen'den çeviri, Şarkıların Şarkısı, çev. Lawson, 153. 30. Torjesen, Origen's Exegesis, 119. 31. Krş. "Logos, azizlere kendisinin hakikatlerini sembolik formda, kanun formunda veya tarihsel olaylar şeklinde öğretti. Bu pedagoji, kendisine iletildiği herkes için tasarlandı. Ancak bu sembolik formda sunulan manevi gerçeği kavrayanlar yalnızca azizlerdi. Ve onlar bunu tekrar sembolik formda bildirdiler, bu kez Kutsal Yazılara evrensel gerçeğin sembolik formlarını yazdılar, böylece sonraki nesiller manevi gerçeği sembolik form aracılığıyla kavrayabilirler." Age., 140. 32. Age., 119. 33. Age. Bkz. evangelium Joannis 13.28'deki Commentariis (GCS 10:251-53). 122 d a n i e l b o y a r i n

**--- SAYFA 140 ---**

Elbette, Origen'in Torjesen'inkinden farklı, hatta ona tamamlayıcı yeni bir yorumunu ortaya çıkardığını iddia etmiyorum; yalnızca onun hermenötik düşüncesinde, somutlaşmış Kristolojinin özel biçiminin kendisini "Yahudilik" ile "Hristiyanlık" arasındaki farkın ana unsuru olarak ortaya koyma biçimini ifade etmek için çok önemli bulduğum belirli bir unsuru vurgulamak istiyorum. Torjesen'in bizzat ifade ettiği gibi, "Enkarnasyonda Logos kendi sesiyle konuşur. Kutsal Kitap'ta peygamberlerin ve azizlerin ağzı aracılığıyla konuşur."<sup>34</sup> Öğretmenin yaşayan sesinin bu sesin herhangi bir "yazıtından" üstün olduğuna dair evrensel Platonik anlayış göz önüne alındığında, Enkarnasyon, Origen için Hristiyan alegorik hakikate erişimin garantisini sağlar ve Enkarnasyon, anlamın tam olarak mevcudiyetinin yorumsama dayalı bir anıdır. İşte bu nedenle, yine Torjesen'in sözleriyle, "İncillerde Logos, kendisinininkinden başka bir tarih aracılığıyla aracılık edilmeden, doğrudan dinleyiciye hitap etmektedir"<sup>35</sup> ama aynı zamanda kendisinininkinden başka bir metin aracılığıyla da aynı şekilde aracılık edilmemektedir. O halde Hristiyan yazarlar için, Söz'ün Enkarnasyonunun ya da Logos'a doğrudan erişim sağlayan Kutsal Ruh'un, Yahudi Philon'un alegorik yorum teorisi için bir sorun olarak kalması gereken şeye bir çözüm sağlaması makul görünmektedir. Hristiyanlara kutsal metinleri okuyan ve doğru yorumu açıklayan manevi okuyucu İsa'da enkarne olan (ya da dirilen) Söz'ün yeryüzündeki varlığı, diğer Hristiyanların da manevi anlama ulaşmalarını mümkün kılmış ve böylece Philo'nun alegorik teorisinin çözümsüz kalması gereken soruyu yanıtlamıştır: "Enkarnasyonda, tüm zamanlar için kendi mükemmel anlaşılabilirliğinin insani koşullarını yarattı."<sup>36</sup> Öte yandan, hem Origen hem de onun Kapadokya öğrencisi Nyssa'lı Gregory, insan konuşmasının koşulları göz önüne alındığında, Logos'tan Hristiyan konuşması ne kadar çok öğrenilirse öğrenilsin, bunun kusurlu ve dolayısıyla çoklu olacağını çok iyi anlamıştı. Martin Irvine yakın zamanda bu noktaya çok iyi değindi: "Logos'un birliği, eşzamanlı olarak kendi birliğine dönmeye çalışan ve başarısız olan zamansal söylemlerin çoğulluğuna bölünmüştür; logoi'nin hiçbir tekrarı ya da çoğalması Logos değildir. Aşkın gösterilen, tüm zamansal işaret ilişkilerinin erişiminin ötesinde kalır, ancak bunların hepsinde içkin olarak tezahür eder."<sup>37</sup> Bununla birlikte, Midraş için, nihai gelişiminde aşkın gösterilen yoktur. philo , or igen , and the r abb i s 123 34. Torjesen, Origen's Exegesis, 111. 35. Age., 133. 36. Age., 115. 37. Martin Irvine, The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory, 350–1100 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 266.

### --- SAYFA 141 ---

Gördüğümüz gibi Tanrı'nın kendisi, sınırsız semiyosis ve dolayısıyla sınırsız yorum sürecine ancak katılabilir. Sonuç, aralarında karar veremediğimiz yorumların çokluğu ya da hepsi ilahi anlamın Pleroma'sında yer alan yorumların bolluğu değil, en sonunda yorum uygulamasını neredeyse tamamen ortadan kaldıran hahamların çilesi olacaktır. Midraş, doruğa ulaşan avatarında, yalnızca alegoriden ve gerçek anlam söyleminden kaçınmakla kalmaz, aynı zamanda "yorum"dan da tamamen vazgeçer. Ancak bu noktaya varmadan önce biraz daha incelikli inceleme ve arka plan araştırması yapmamız gerekecek. Origen'in Şarkı üzerine çalışmasının midraşın yorumlarıyla yakın tematik benzerliklere sahip olduğu gösterilmiş olsa da, 38 onun dilsel stratejileri bunların neredeyse zıttıdır. Bedenin (ve bedensel dilin) ruhun (ve alegorik anlamın) gerekli yardımcıları olarak anlaşıldığı Philo'dan ziyade, Origen için bedensel ve manevi anlamlar birbirine paralel değildir, aslında beden ruha karşıt olduğu için birbirine karşıttır. Origen'e göre alegorik yorum sürecinin kendisi, kendi içinde ve şimdiden tenin aşkınlığını oluşturur. Buna göre o, ilahi öpücüğün ruhun deneyimine gönderme yaptığını anlar: "Kendisi için karanlık olanı ayırt etmeye, karışık olanı çözmeye, ilgili olanı açığa çıkarmaya, benzetmeleri, bilmeceleri ve bilgelerin sözlerini kendi uzman düşüncesi doğrultusunda yorumlamaya başladığında." 39 Origen'in Platonculuğunda ruhun dünyası anlaşılır olanın dünyası olduğundan, ona göre "zeka ve sevgi birdir." ve aynısı 40 ve dünyevi sözlerin ardındaki veya hapsolmuş gerçek ve saf manevi anlamın keşfi, ilahi öpücüyü oluşturur. Bu, "sonuçta ruhun orijinal durumuna dönmesini ve bir kez daha erkek olmasını sağlayan bedensel arzuların üstesinden gelmeyi" yürürlüğe koyar. 41 38. Ephraim Elimelech Urbach, "The Homiletical Interpretations of the Sages and the Exposition of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation", ScrHier 22 (1971): 247-75; Reuven Kimelman, "R. Yohanan ve Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation", HTR 73 (Temmuz-Ekim 1980): 567-95. 39. Lawson, "Giriş", 61. 40. Ann W. Astel, The Song of Songs in the Middle Ages (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 4. Ayrıca bkz. Gerard E. Caspary, Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1979). 41. Astel, Şarkıların Şarkısı, 4. 124 dan i el boyar i n

### --- SAYFA 142 ---

Tanrı'nın Sözlü Tevrat'ı: Ağzının Öpücükleri Origen'in bir Platoncu olduğunu ileri sürmek, görünüşe göre, Origenist karşıtı sapkınlık söylemine, bir tür Endor Cadısı avına katılmak olarak anlaşıldığı için, yakın zamanda bir tartışma konusu haline geldi. 42 Son yıllarda yapılan çok karmaşık analizler, Origen'in aslında masumca da olsa sapkınlık geleneğinden yararlanan olağan basit anlatımlarının kolaylığını ortaya çıkardı. 43 Bu nedenle, Pavlus'tan Origenes'e kadar Hristiyan okuyucuların birbirleriyle ve Philo gibi Hristiyan olmayanlarla ortak noktalarının neler olduğunu göstermek yararlı olacaktır. Bu yorumsal koineyi ortaya koymanın bildiğim en iyi yollarından biri, onu bir başkasıyla, biraz daha sonraki Hahamların görünüşte çok farklı geleneğiyle karşılaştırmaktır. 44 Şarkıların Şarkısı'nın orta bölümünde öpücük, yine de ilahi olmasına rağmen Origen'in okumasından oldukça farklı anlaşıyor. Origen'de, Şarkının ilk ayetindeki "Beni ağzının öpücükleriyle öpsün" öpücüğünün erotik anlamları, bedenin ruhun Tanrı'dan düşüşünün bir işareti olduğu ve onunla yeniden bir araya gelmek için aşılması gerektiği öğretisi nedeniyle zihinsel olarak yüceltilir. Midraşta, Tanrı'nın öpücüğünü deneyimleyen, tam da vücut, gerçek ağızdır: Beni ağzının öpücükleriyle öpecek: Haham Yohanan şöyle dedi: "Bir melek, Kutsal, Kutsal Olan'ın Konuşmasını, her bir kelimeyi alır ve İsrail'in her üyesine kur yapar ve ona şöyle der: Bu Konuşmayı kabul ediyor musun? Bunun şu ve bu kadar çok gerekliliği ve şu kadar çok cezası var, şu ve bu kadar yasak olan konular ve şu ve bu kadar zorunlu olan eylemler, şu ve bu kadar kolay ve zor eylemler ve bunu yerine getirmenin ödülü falandır. Ve İsraili ona şunu söylerdi: Evet! Ve sonra ona şöyle der: Kutsal, Mübarek Olan'ın İlahiyatını kabul ediyor musun?" s 125 42. Benim anlamsız kibirim için, çok anlamsız ve önemli olan Patricia Cox Miller'in The Poetry of Think in Late Antiquity: Essays in Imagination and Religion (Burlington, Vt.: Ashgate, 2001), 200-210 adlı eserine bakın. Geç Antik Çağda Düşüncenin Şiiri; David Dawson, Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2001); Edwards, Origen, Platon'a karşı. Bütün bu çalışmaları uzun uzun ele alacağım, Deo volente. Hahamların Philo'dan ve hatta Origen'den daha sahici, daha saf, daha az kirlenmiş Yahudi olduklarına dair hiçbir ima yoktur. İkinci olarak -birincisinin doğal sonucu olarak- haham geleneğinin kendisi zaman içinde ortaya çıkar ve aslında Hristiyan yorum kanonlarından daha sonra olduğu gösterilebilir.



## --- SAYFA 143 ---

Şöyle yazılmıştır: 'Bilmeniz için görmeniz sağlandı' [Tesniye. 4:35]—bir elçi aracılığıyla." Her bir İsraili tarafından deneyimlenen bu ilahi vahiy tanımının erotik çağrışımları, imaları ve yükleri (hatta Molly Bloom'un önceden şekillenmesi), hayal edilebileceği kadar nettir.<sup>45</sup> Haham Yohanan bu öpücüyü açıkça, aynı zamanda güçlü bir erotik imaj olan Tanrı'yı görmenin görsel deneyimiyle ilişkilendirir.<sup>46</sup> Haham dininde, bir Enkarnasyonda tezahür eden görünmez bir Tanrı yoktur. Tanrı'nın kendisi görünürdür (ve dolayısıyla maddidir).<sup>47</sup> Dil ayrıca bedensel ve manevi bir varlık olarak bölünmez. Buna göre hiçbir alegori olamaz.<sup>48</sup> Haham Yahudiliği için Şarkılar Şarkısı, İsrail halkının tarihsel yaşamındaki gerçek, somut, görünür bir olayın kayıdır. Hahamlar Şarkıların Şarkısı'nı okuduğunda, onun "bedensel" anlamını bir veya daha fazla "ruhsal" anlama tercüme etmezler; daha ziyade onu bağlamsallaştıracak somut, tarihsel bir an kurarlar.<sup>49</sup> Bu aslında (ya da bazı görüşlere göre kurgusal olarak)<sup>50</sup> bir Aşık ve bir Sevgili tarafından büyük bir yakınlaşma anında, gerçek bir tarihsel anda söylenen bir aşk şarkısı, bir aşk diyalogudur. o." Shimshon Dunsky, ed., Song of Songs Rabbah (Tel-Aviv: Dvir, 1980), 13n4. 46. Daniel Boyarin, "Tevrat'taki Göz: Midraşik Hermeneutikte Oküler Arzu," Critical Inquiry 16 (bahar 1990): 532–50. 47. Bununla birlikte, bunun mutlaka Tanrı'nın insan bedeniyle aynı maddeden bir bedene sahip olduğu anlamına gelmediğini vurgulamak önemlidir. Alon Goshen Gottstein, "Rabbini Literatürde Tanrının İmgesi Olarak Beden", HTR 87 (1994): 171–95'te bu konunun mükemmel bir tartışmasına katkıda bulunmuştur. 48. Bu noktada iki açıklama eklemek istiyorum. Birincisi, hem metin üretiminin bir türü (?) hem de bir okuma pratiği olarak "alegori" kategorisinin oldukça kaygan bir kategori olduğudur. Bu nedenle, bu metinde alegoresis dediğimde oldukça açık bir yapıya ve açık teorik temellere sahip olan Filonik-Orijenel türden alegorik okumayı kastettiğim açık olmalıdır. Fiziksel ya da dünyevi düzeydeki anlatının fikir düzeyinde görünmez ve manevi yapıların göstergesi olarak alındığı hermeneutik bir yapıdır. Dolayısıyla, burada harfi harfine metaforik olanın karşıtı olmadığı sonucu çıkıyor, çünkü metafor, Orta Çağ'da açıkça fark edildiği gibi, böyle bir ikiliğin edebi kutbuna ait olabilir. Üstelik de Man'ın ya da Benjamin'in alegori üzerine düşünceleri bu konuyla alakalı değil. Burada Hristiyan okumasında midraşın bulunmadığını iddia etmediğime dikkat edin. İncillerin kendileri, Pavlus ve hatta çok daha sonraki Hristiyan edebiyatı, hermenötik yapı açısından orta düzeyde olan birçok şeyi içerir (bana göre, şu anda kabul edilenden daha fazlası, örneğin Piers Ploughman). Benim iddiam daha ziyade alegorinin (tam anlamıyla) orta çizgide bulunmadığı veya hemen hemen öyle olduğu yönünde. 49. Daniel Boyarin, Metinlerarasılık ve Midrash'ın Okunması (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 105–17. 50. Bkz. Daniel Boyarin, "Şarkıların Şarkısı Üzerine Midraş'a İki Giriş", Tarbiz 56 (1987): 479–501. 126 d a n i e l boya r i n

### --- SAYFA 144 ---

Tanrı, Kızıldeniz'i geçerken ya da Sina Dağı'nda vahiy verirken İsrail tarafından görülmesine izin verdiğinde erotik birlikteliğin başlangıcıydı. Haham Eliezer, İsrail'in denizde durduğu saatte ayetin şifresini çözdü [patar]. Kaya yarığında, sarp kayalığın saklandığı yerde güvercinim [Şarkı 2:14], onlar Deniz'in saklandığı yerde saklanmışlardı—Bana çehreni göster; yazılan budur. “Öne çıkın ve Rab’bin kurtarışını görün” [Çıkış. 14:13]—Sesini duyayım; Bu, söylendiği gibi, “Sonra Musa şarkı söyledi” [Çıkış. 15:1]—Çünkü sesin çok güzel; bu Şarkı... Ve senin çehren çok güzel; Çünkü İsraililer parmaklarıyla işaret edip şöyle diyorlardı: “Bu benim Tanrımdır ve onu güzelleştireceğim” [Çıkış. 15:2]. Haham Akiva, Sina Dağı'nın önünde durdukları saatte ayetin şifresini çözdü. Güvercinim kayanın yarığında, dik bir saklanma yerinde (Şarkı 2:14), çünkü onlar Sina'nın saklanma yerlerinde saklanmışlardı. Bana yüzünü göster, şöyle yazıyor: “Ve bütün insanlar sesleri gördü” [Çıkış. 20:14]—Sesini duyayım; bu, Emirler öncesinden gelen sestir, çünkü şöyle diyor: “Söylediğin her şeyi yapacağız ve duyacağız” [Çıkış. 24:7]—Çünkü sesin hoş; bu, emirlerden sonraki sestir, şöyle der: “Tanrı konuşmanızın sesini duydu; söyledikleriniz güzel” [Tesniye. 5:25].<sup>51</sup> Elbette ki Aşık bir İlahi Aşıktı, ancak sevgililer gerçek insanlardı ve erotik birliktelik anı mistik ve vizyonerdi. Midraşik ve alegorik arasındaki fark, yorumun tematiğinde değil, hermenötiğin altında yatan dil teorisinde yatmaktadır. Bu genellikle iddia edilenin tam tersidir. Yani, Şarkıların Şarkısı ile ilgili olarak midraş ve alegori yönteminin aynı olduğu ve yalnızca gerçek alegorik karşılıkların değiştiği söylenmektedir, ancak bana göre bu böyle değildir. Alegoride dilin metaforları görünmez varlıkların işaretleri, mistik aşkın Platonik fikirleri olarak kabul edilirken, midraşta bunlar aslında erotik bir karşılaşmanın aşk şiiri olarak konuşulur. Pek çok alegorist için alegorik okuma, fiziksel aşkın yüceltilmesi haline gelirken, Hahamlar için bunun, ilahi aşkın yüceltilmesinden arındırılması, bu sevginin gerçek, insan bedensel cinselliğiyle mecazi bir ilişki yoluyla anlaşılması olduğunu düşünüyorum. Hahamların hepsinin bedensel aşk deneyimine sahip olduğunu belirtmek yersiz değildir.<sup>52</sup> Song is philo, or igen , and the abb is 127 51. Dunsky, Song of Songs Rabbah, 73. 52. Şarkının daha sonraki Hristiyan alegorik okurlarının bu açıdan en azından Hahamlara daha çok benzediği yollar vardır. (Astel, Şarkıların Şarkısı, 9–10). Astel'in belirttiği gibi, “üyelerini tümü laik toplumda yaşamış yetişkinler arasından seçen. Çoğu aristokrat çevreden seçilmiş; büyük bir yüzdesi evliydi; çoğu seküler aşk edebiyatına aşinaydı.”

### --- SAYFA 145 ---

Görünmeyen bir anlamla değil, Tevrat'ın metniyle bağlantılıdır; harf harfle, beden bedenle, beden ruhla değil. Konusal olarak okumaların benzer veya genetik olarak bağlantılı olduğu ortaya çıksa bile bu, Philo ve takipçilerinininkinden tamamen farklı bir dilsel yapıdır. Hahamlara göre, Şarkıların Şarkısı tarafından anlatılan Sina'daki somut tarihsel vahiy deneyimidir; alegoristler için ise gerçekliğin değişmeyen iç yapısının -somut bir tarih değil, soyut bir ontolojinin- dildeki dış tezahürüdür. Tarihin alegoresisteki bedensizleştirilmesi, en açık şekilde Origen'in Şarkıların Şarkısı'na ilişkin muhteşem yorumunda ortaya çıkar. Midraşla olan kontrast, Origen'de neyin farklı olduğunu ön plana çıkarmamıza yardımcı olduğu gibi, Origen'le olan kontrast da bize midraşta neyin farklı olduğunu görmeyi özellikle etkili bir yolu sağlar. Origen, giriş bölümündeki alegorinin teorik gerekçesinde şöyle diyor: Yani, başta da söylediğimiz gibi, görünen kategorideki her şey görünmeyenle, maddi olan cisim olmayanla, açık olan da gizli olanla ilişkilendirilebilir; Öyle ki, dünyanın bu şekilde yaratılışı, görünenler aracılığıyla bize görünmeyen şeyleri fiilen ve kopyalardan öğreten ve bizi dünyevi şeylerden göklere taşıyan ilahî hikmetle anlaşılabilir. Ancak bu ilişki yalnızca yaratıklarla sağlanmaz; İlahi Kutsal Yazıların kendisi de oldukça benzer türden bir bilgelikle yazılmıştır. Bazı mistik ve gizli şeyler nedeniyle halk, gözle görülür bir şekilde karadaki Mısır'dan çıkarılır ve ısıran bir yılanın, bir akrep ve susuzluğun olduğu ve kaydedilen diğer tüm olayların gerçekleştiği çölde yolculuklara çıkarılır. Bütün bu olaylar, dediğimiz gibi, bir takım gizli şeylerin görünüm ve benzerliklerini taşır. Ve bu örtüşmeyi sadece Eski Ahit Kutsal Yazılarında değil, aynı zamanda Rabbimiz ve Kurtarıcımızın İncillerde anlatılan eylemlerinde de bulacaksınız.<sup>53</sup> Origen'in metni, dünyanın ontolojisi ile metnin ontolojisi arasında mükemmel bir örtüşmeyi anlatır. Her ikisinde de bir dış kabuk ve bir iç anlam vardır. İncil'deki anlatıda anlatılan gerçek tarihsel olaylar, maddi temsiller olarak onların altında yatan ve onları üreten gizli ve görünmez manevi gerçeklikler içinde çözülüp çözümlenir. Origen'in hermenötik anlayışı ile midraş anlayışı arasındaki karşıtlığı göstermek için onun örneğini almaktan daha iyisini yapamayız. “Bazı mistik ve gizli şeyler nedeniyle insanlar gözle görülür şekilde 53. Lawson, “Giriş”, 223. 128 dani el boyar in'den ileri götürülüyor

**--- SAYFA 146 ---**

karasal Mısır ve ısırın bir yılanın, bir akrep ve susuzluğun olduğu ve kaydedilen diğer tüm olayların gerçekleştiği çölde yapılan yolculuklar. Bütün bu olaylar, söylediğimiz gibi, bir takım gizli şeylerin görünüm ve benzerliklerini taşır.” Bir midraş bu metni okuduğunda, akrep bir akrep olarak kalır ve ısırın yılan bir yılan olarak kalır: Ve onlar Shur Çölü'ne gittiler [Çıkış. 15:2]. Burası Kub Çölü. Kub Çölü'nün sekiz yüz sekiz yüz fersah olduğunu söylediler; tamamı yılanlar ve akreplerle dolu, denildiği gibi, "Büyük ve korkunç çölde bizi kim yönlendirdi - yılan, zehirli yılan ve akrep" [Tesniye. 8:15]. Ve diyor ki, "Kuru Güney'in, imtihan ve sıkıntı diyarının hayvanlarının, dişi aslan ve aslanın yükü". . . ef °eh" [Yeşaya 30:6]. Ef °eh engerektir. Engerek havada uçan bir kuşun gölgesini görür, hemen onunla birleşir ve parça parça düşer dememişler. Yine de, "İşte bizi Mısır'dan çıkaran, Kuraklık ve Çukurlar diyarına, ıssızlık ve çöl diyarına götüren Rab" demediler. Ölüm-Gölge?" [Yer. 2:6] Ölüm-Gölge nedir? Ölümün onunla birlikte olduğu bir gölge yeri. Bu klasik Midraşik metnin yorum bilgisi, tarihsel İsrail'in çölde avlandığı yılan ve akreplerden oluşan fiziksel korkunun fiziksel çölünün korkunçluğunu, fiziksel çölün korkunçluğunu, İncil metninin kendisinden daha güçlü bir şekilde somutlaştırmak, somut hale getirmektir ve bunları görünmez ruhsal gerçeklerin simgelerine çevirmek değildir. Görünüşe göre tüm benzerlikler ve yakınlaşmalar için midrash ve alegori henüz tam anlamıyla buluşmuyor.

**--- SAYFA 147 ---**

Pontus Festschriften'li Evagrius'un 55. Mektubu'ndaki Robin Darling Genç Yamyamlık ve Diğer Aile Sorunları, aslında kariyerinin zirvesinde seçkin bir akademisyene sunulan kısa çalışmalar biçimindeki tebrik mektuplarını oluşturur. O halde, bu Festschrift'in küçük bir parçası olarak, değerli bir meslektaşına, Pontuslu Evagrius'un (ö. 399) bir mektubunun çalışmasını sunmak uygun olabilir; bu mektup, ne kadar küçük olursa olsun, eserin genel konusunu, yani erken Hristiyan Mısır'ın dilini, edebiyatını ve dünyasını aydınlatır. İronik bir şekilde, bu özel çalışmanın konusu yalnızca o dünyaya yabancı dillerde varlığını sürdürüyor; ve incelenen eserin yazarının kendisi Mısır'da ünlü bir yabancıydı, ancak bir münzevi usta olarak bu açıdan benzersiz değildi. Evagrius'un, biri hariç tümü, Nitria ve Kellia'da ikamet ettiği 382'den 399'a kadar olan on yedi yıllık dönemde yazdığı mektupların orijinal Yunancaları kaybolmuştur. Kuşkusuz bu, bilim adamlarının onlara gösterdiği göreceli ilgi eksikliğinin yanı sıra, ne onun felsefi ya da tefsir çalışmalarını karakterize eden meditatif kephalaia'yı ne de (çoğunlukla) İnanç Üzerine mektubunu (63) ve Melania'ya mektubunu karakterize eden programatik teolojiyi içermediği gerçeğini açıklamaktadır. Yine de mektuplar incelenmeye değer çünkü bir araya getirildiğinde Evagrius'un münzevi rehber ve öğretmen portresine katkıda bulunuyorlar. Hepsinin geniş bir tercümesi ve incelemesi Evagrius'un önde gelen bilginlerinden Gabriel Bunge'nin bir eserine konu olmuşsa da henüz incelenmemiştir.

## --- SAYFA 148 ---

eninde sonunda diğer eserlerle bağlantı kurmalarına izin verecek kadar büyük bir özenle.<sup>1</sup> Ve Her ne kadar Bunge tüm mektupları Süryanice'den Almancaya çevirmiş olsa da, Frankenberg'in Yunanca retroversiyonu dışında başka hiçbir yabancı dile tam bir çeviri mevcut değil; bu Herkül'ün her mektubun okunmasıyla yeniden incelenmesini gerektiren bir çabadır.<sup>2</sup> Böylece Evagrius'un mektuplarını anlama ve yerleştirme işi daha yeni başlıyor. Ancak bu çalışma sadece Evagrius'un düşüncelerini açıklığa kavuşturduğu için önemli değil; aynı zamanda Evagrius'un eğitim aldığı Yunan retoriği ve teolojisi dünyası ile epistolar kompozisyonun edebi gelenekleri ve daha özel olarak Mısırlı Anthony'nin mektuplarında örneklediği gibi manastır mektubunun dünyası arasında önemli bir bağlantı sağlar.<sup>3</sup> Yakın arkadaşım ve eski meslektaşım Fr. David W. Johnson, S.J., bu makale Evagrius'un altmış dört mektupluk koleksiyondaki belirli bir mektubu hakkında bazı gözlemler sunmaktadır. Mektup 55, anonim bir keşişe gönderilen, görünüşte basit bir temel veya pratik öğreti örneğidir. Yine de bu, Evagrius'un kendisini manastır öğretmeni ve ruhların doktoru olarak tanıtmayı, hem teşhis hem de tedavi için kutsal metinlerden alıntılara bağımlılığını ve tefsir programını göstermektedir. Buna ek olarak, Evagrius'un bizzat sorun yaşadığı bir konuya da değiniyor; yani kişinin en yakın akrabasıyla olan ilişkisini sürdürme sorununun, günlük bir düzenleme ve psikoloji olarak manastır yaşamını nasıl raydan çıkarma tehdidi oluşturduğuna değiniyor. O halde, kosmik ile temasın (ve şüphesiz onların maddi desteğinin) teşvik edildiği bir manastır ortamında aile üyeleriyle nasıl başa çıkılacağı, mektubun genel kaygısıdır. O halde, Evagrius'u büyüleyici bir ilahiyatçı yapan teorik karmaşıklıklarla ilgilenmiyorsa, güncelliğini koruyan bir soruna - geç Antik Mısır'ın çoğu ortadan kaybolurken veya şu anda silinip gitmekteyken, keşişleri yalnızlıklarına kadar takip eden aile hayatındaki inatla ısrarcı sıkıntılar - için bazı kanıtlar sunuyor. yamyam adamın ve ailesinin dertleri 131 1. Gabriel Bunge, Evagrius Pontikos, Briefe aus der Wüste, Sophia 24 (Trier: Paulinus-Verlag, 1986). 2. W. Frankenberg, Evagrius Ponticus, AKGWG, n.s. 13, 2 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912). 3. Bkz. Samuel Rubenson, The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint, SAC (Minneapolis: Fortress Press, 1995). Rubenson elbette Helenistik okullar ve retorik eğitimi ile gerçek Anthony'nin eserleri arasındaki bağlantıyı vurgulamak istiyor; yine de Evagrius, Gregory Nazianzen'in ayrıntılı mektup yazılarından ve Kıpti keşişin yazılarından oluşan yelpazenin ortasında bir noktada yer alıyor.

## --- SAYFA 149 ---

55. Mektubun Tercümesi Mektubu daha yakından görebilmek için aşağıda bir tercümesi bulunmaktadır. Frankenberg'in Süryanice metninden yapılmıştır, ancak aynı zamanda Bunge'nin Almanca çevirisine ve Luke Dysinger'in Frankenberg'in Yunanca retroversiyonundan yapılmış İngilizce çevirisine de başvurdum.<sup>4</sup> Ruhun sözlerine göre bilge bir adam olarak değil, beni azarlayanları seviyormuş gibi öğüt almıyorum [Özd. 9:8, 9]. Ama tutkularla dolu ve tutkulardan kurtulmak için çabalayan bir adam olarak: Çünkü itiraf ediyorum ki ben, Pilatus'un günlerinde hizmetçi kızıdan korkanlardan daha çok korkağım [Mat. 26:69-75]. Sonra yine korkumdan dolayı, hem bedeni taşıyan hem de onda Mesih'in izlenimini tasvir eden canı gücendirmemek için bağışlanma diledim [Efes. 1:13; 4:30] - ve ayaklar altına alınan boğanın [yani hak ettiği] cezaı alın [Çıkış. 21:28, 29]. Çünkü bir kimsenin, konuyu ortaya koyarken, demiri (alet) gizleyen akıllı doktorlar gibi kehanet kısımlarında korkunun yüzünü örtmesi için öğütlerin karıştırılması doğrudur. Bunları korkuyla ilgili olarak söyledim. O halde, şimdi sizi ele geçiren tutkulara ilişkin bilginin şu olduğunu düşünüyorum: Bizi rahatsız eden fikirler: bunların arasında irademizin zayıflığından kaynaklanan bir tür vardır. Doğadan, kandan ve ebeveynlerimizden olanlar var; [ama] öfkeden ve şehvetten dolayı başımıza gelenler irademizdendir. Doğadan gelenler uzun süre bizi rahatsız eder, çünkü düşünce yoluyla onları kendi üzerine yerleştirir ve çoğalır, öyle ki, kutsal yazılarda söylendiği gibi, "çabuk geçip gitmeyin ve burada kalmayın" [Özd. 9:18]. Öyleyse, iradede olanlar, kendilerine teslim olduklarında akli taciz ederler, çünkü şöyle yazılmıştır: "Onlarla birlikte olmayı istemeyin" [Özd. 24:1]. O halde bunlar zamanla ve günahın işlenmesiyle bizi etkiler. O halde doğal niyetler, açlık, susuzluk, uyanık kalma, dünyadan çekilme ve dua gibi uygun çareleri ekleme konusunda gayretli olmadığı sürece, zihni birçok kaygıya dağıtarak öfke ve şehvet uyandırabilir. Ve açlığı yüzünden oğlunu yiyen Samiriyeli kadın sizi ikna edecektir [2.Krallar 6:28, 29]. Tok olanlar, tokluklarına uygun olan her şeyi ararlar ve duanın temizliğini küçümserler. Ve belki şöyle diyeceksiniz: "Eğer kendi [ailem] olanların hayatlarıyla ilgileniyorsam, emri küçümsemiyorum." 4. Luke Dysinger, Mektup 55, [www.ldysinger.com/Evagrius/11\\_Letters](http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters) adresinde. 132 r o b i n d a r l i n g y o u n g

**--- SAYFA 150 ---**

İyilikle sana ölüm getiren ve doğal düşüncelerle aklını karartan kötülüğün planını tanı! Bunun yerine, yararlı mücadeleler aracılığıyla bu düşünceleri mükemmelleştiren ruhların şifacısına bakın: "Bana gelen, babasından, annesinden, erkek ve kız kardeşlerinden ve ayrıca kendi canından nefret etmeyen kişi benim öğrencim olamaz" [Luka 14:26]. Bu düşündüğü şeyde, bu kaygılardan kalbi kararmıştır. Ve Allah'ın ilmi sebebiyle akrabasını terk etmesini büyük bir şey sanma. Çünkü putlara ikna olan birçok kişi, oğullarını ve kızlarını iblislere sundu! [Not. 105 (106):37-39]. Bu düşüncelerin var olduğu, düşüncelerin içlerine yayılması nedeniyle tehlikeye düşen kardeşlerimden pek çoğunu tanıyorum. Ve ebeveynleri veya kardeşleri hücrelerinde [kardeşlere] sevinçle yaklaştıklarında, onları kabul etmediler, çünkü kötü olan, zekalarını öfkeyle, [burada, simülakr?] geri çekilme görüntüsünde gizlemişti. O halde, çölde sükûnet içinde kalın, size yalvarıyorum; öfkesiz ve düşüncesiz dua etmeye devam edin ve "kötü olana yer vermeyin" [Efes. 4:27] Çünkü Rab, onları hayata döndürmen ve ışıktaki kutsal kılınanlarla birlikte onlara miras vermen için seni çağıran güçlüdür [Kol. 1:2 ve pasajın tamamına bakın, 9-14. ayetler]. Evagrius'un 55. Mektupta Kendini Sunumu Evagrius'un, mektupla ya da şahsen ortaya çıkışının potansiyel bir mürit tarafından nasıl karşılanacağını sürekli olarak bilincinde olduğu, yazılarının çoğundan gösterilebilir; belki de en sevecen olanı, potansiyel manastır öğretmenlerine, kendilerine danışanlara kaşlarını çatmaktan kaçınmaları yönündeki yönlendirmesidir: "Gnostiğin somurtkan [skuqrwpovn - kelimenin tam anlamıyla, "gözleriyle dik dik bakan"] ya da ulaşılması zor [dusprovsiton] olmaması gerekir, çünkü bu, hem yaratılmış şeylerin iç mantığı hakkında bir cehaleti hem de tüm insanların kurtarılıp bir bilgiye ulaşması konusundaki isteksizliği ifade eder. hakikatin" [1 Tim. 2:4]. Evagrius, bilgi arayan bir kişi ile öğretmeni arasındaki karşılaşmada imajın öneminin kesinlikle farkındaydı. Evagrius (diğer antik yazarlarla birlikte) mektupların yamyam adamın ve diğer ailevi sıkıntıların varlığına aracılık ettiğine inanıyordu 133 5. Konuyla ilgili olarak bkz. Michaela Zelzer, "Die Briefliteratur", Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, cilt. 4, Spätantike mit Byzantinischen Literatur'un Bir Panoraması, ed. Lodewijk J. Engels ve

**--- SAYFA 151 ---**

Yazar, vardıklarında görsel veya sözlü okuma yoluyla. Evagrius'un To Melania'da belirttiği gibi: Biliyorsunuz sevgili efendim, eğer birbirlerinden çok uzakta olanlar (birçok farklı nedenden dolayı olması muhtemel olan bir şey), birbirlerinin niyetlerini ve sırlarını (herkes tarafından değil, sadece kendilerine benzer bir zihne sahip olanlar tarafından öğrenilmelidir) bilmek veya birbirlerine bildirmek isterlerse, bunu mektuplar aracılığıyla yaparlar. Bu sayede birbirlerinden uzak olsalar da birbirlerine yakındırlar; ayrılmış olmalarına rağmen görüyorlar ve görülüyorlar; sussalar da konuşurlar ve duyarlar; adeta uykuda olmalarına rağmen uyanıktırlar çünkü niyetleri gerçekleşmiştir; hasta kaldıklarında iyileşirler; otururken koşarlar. Evet, hatta ölmelerine rağmen yaşıyorlar bile diyebilirim. (1, 1-12)6 55. harf de farklı değil; Evagrius, bir keşişe öfkeye, şehvete ve aile ziyaretlerinde ortaya çıkan isimsiz tutkuya (sıkıntı, hayal kırıklığı, kaçınma) karşı düşüncede istikrarın gerekliliği konusunda talimat vermek için uzaktan yazıyor. Bunu yaparken, yanılığını ve sonuçlarını hatırlatmadan da olsa, ona nazikçe yaklaşmaya çalışır. Evagrius'un mektuba otoritesinden bariz bir şekilde feragat ettiğini ifade eden bir cümleyle başlamasının, ancak daha önce feragat ettiği otoriteyi iddia ederek bitirmesinin nedeni bu olabilir. İronik bir şekilde, ilk feragat üçlü bir karşı iddiadır: O bir sophos değildir, ancak elbette yalnızca bir bilge böyle bir mektup yazabilir veya ondan bir mektup isteyebilirdi. Atasözleri 9'dan alıntı yaparken Evagrius, Atasözleri'nin yazarı bilge Süleyman ile herhangi bir benzerlikten vazgeçer - yine de kendisi, atasözlerini manastır uygulamaları ve tefekkür kaynakları olarak yetkili bir şekilde yorumlayan Atasözleri üzerine bir dizi not yazmıştı. Aynı zamanda, havarilik statüsünden, özellikle de Romalılar 1:22 ve 1 Korintliler 1:19'da bahsedildiği gibi bilge Pavlus'un (yani Ferisi ve daha sonra Hristiyan bilge adam) statüsünden vazgeçer. Son olarak, Romalılar 16:27 veya 1 Korintliler 1:25'te olduğu gibi, "Yalnızca bilge olan Tanrı"ya benzemekten vazgeçer. Bunun yerine, Petrus gibi davranıyor ve Mesih'e dair herhangi bir bilgiyi üç kez reddediyor. Evagrius burada kendi iddia ettiği feragatten tipik çekingen feragatini sürdürüyor olabilir veya bunun altını çiziyor olabilir; her halükarda Heinz Hofmann'a yardım etmeye niyetli görünüyor (Wiesbaden: Aula, 1997), 321-54. Ayrıca bkz. Martin Parmentier, "Evagrius of Pontus 'Letter to Melania'" Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie 46 (1985): 2-38 ve Bunge, Evagrios Pontikos, 165-200 (Evagrian mektuplarının tüm külliyyatının tartışılması). Ayrıca bkz. Luther Stirewalt, Studies in Ancient Greek Epistolography (Atlanta: Scholars Press, 1993). 6. Parmentier, To Melania 1, 1-12 çevirisi, "Evagrius of Pontus," 8. 134 ro b i n d a r l i n g y o u n g



## --- SAYFA 152 ---

Gnostikos'ta da uyarılarda bulunduğu mektubun ilk satırlarında bir çeşit synkatabasis'i vurguluyor: "Küçülmenin sizin için bir alışkanlık haline gelmesine izin vermeyin."7 O halde Evagrius, belki muhatabının güvenini kazanmak için, belki de düşüncelere ve onların kışkırtıcı şeytanlarına karşı manastır mücadelesindeki kendi stratejisinin bir parçası olarak, kendisini otoriter olmayan ve hatta korku dolu biri olarak tanıtıyor; alçakgönüllülük, manastır öğretmenini devirmek için savaşa girdi. İlk kiliselere talimat veren ve onları düzelteren Pavlus gibi bir mektup yazarı yok; o elbette havariyel mektup yazarına çok benziyor; ilahi havariyi yoğun bir şekilde taklit ederken farklıymış gibi davranan ilk Hristiyan yazar olduğu pek söylenemez. Böylece kendisinden, aletlerini bir örtü altında saklayan bir tür doktor olarak söz ediyor.8 Evagrius'ta terapötik sahtekarlık teması da sık sık dile getirilen bir başka konu; ikiyüzlülük yapmak, şeytani rakibi kandırmak ve öğrenciyi cezbetmektir. Öğretmen-öğrenci veya doktor-hasta diyalogunun bir parçası olarak başka biri gibi davranma yönteminin, Evagrius'un pratikte düzeyindeki tanımının ayrılmaz bir parçası olduğuna dikkat edin - ve bu, tüm mektubun işlediği düzeydir. 63 ve 64 numaralı teolojik mektupların ve hatta tefekkür ve düşüncenin daha derin düzeylerini tanımlayan diğer mektupların aksine, Evagrius burada tamamen manastır yaşamının temel aşamalarıyla ilgileniyor: tek bir yerde kalmayı öğrenmek ve bir keşişin şeytani saldırılara maruz kaldığı diğer insanlarla başa çıkmayı öğrenmek. O halde onun talimatı oruç, uyanıklık, çekilme ve dua gibi "uygun çareleri" uygulamaktır. Evagrius, aile üyelerine muhtemelen parasal bağışlar yoluyla bakmanın cazibesine karşı, "kötü olanın planlarından" uzak durmayı ve öğrenci statüsünü tehdit ettiklerinde aileden nefret etmeyi öğütleyen Mesih'e bakmayı tavsiye ediyor. İşte bu noktada, mektubun hemen sonunda, Evagrius başlangıçtaki feragatinden vazgeçer ve kendisini evokkanibalizm ve diğer aile dertleri aracılığıyla tam havariyel otoriteyle sunar. alışkanlık... Gnostikos 6, Evagrius of Pontus'ta, Le gnostique, ou, A celui qui est devenu digne de la science, ed. ve trans. Antoine ve Claire Guillaumont, SC 356 (Paris: Éditions du Cerf, 1989), 96-97, notlarda Evagrius'un ana kaynağı olan Clement of Alexandria in Stromateis 7'den alıntılar. 8. Bkz. Gnostikos 33: "Rab uğruna insanları iyileştiren kişi, aynı şekilde kendini iyileştirmeye de dikkat etmelidir, çünkü mahallesine ilaç uygulayan gnostikos, mutlaka kendini de iyileştirmelidir." Evagrius, Gnostique, SC 356:150-51, Antoine ve Claire Guillaumont'un baskısına notlarda, Evagrius'un öncülleri Origen ve İskenderiyeli Clement'te zaten "banale" olan bir Hristiyan tıp toposundan çok sayıda alıntıyla birlikte.

## --- SAYFA 153 ---

Pavlus'un mektuplarını iki alıntı halinde aktarıyoruz: İlki, Efesliler'e, kötü olanın kovulması çağrısında bulunuyor. İkinci, keşiş açısından akrabalar için farklı türde bir yardım çağrısında bulunuyor gibi görünüyor: İsa'nın çağrısına yanıt vererek, bir şekilde "onları hayata yönlendirir" ve "ışıkta kutsal kılınanlarla birlikte onlara miras verir", yani melek haline gelenlerle - burada, elbette, tipik olarak kendilerini angelikos bios'u yaşayan olarak tanımlayan manastır topluluğuyla. Demek ki, bu kısa mektup boyunca Evagrius, ilk yaklaşımında -mektubunun kat ettiği mesafeyi aşsa da- gizleme ve synkatabasis uygulamış ve aynı zamanda bilge statüsünden vazgeçerek tevazu tavrını sergilemiştir. Ancak mektubun sonunun da gösterdiği gibi, o, mütevazı ve hatta aptalca bir kılıkla alıcıya yaklaşmış, yalnızca sonunda -praktike'de bir otorite olarak- gerçek elini göstermek için, keşişlerin akrabaları için bile melekse dönüşüme yol açabilecek gnostik gelenekteki uzmanlığı güçlü bir şekilde ima etmiştir; bu akrabalar, keşişin teorik olarak onlara aracılık ettiği cennetsel miras yerine gerçek parayı tercih etmiş olsalar bile. Dolayısıyla mektup, bir mektuptan daha fazlası olarak gerçek statüsüne bağlı bir tür mektup ekonomisi uygular - tedavi edici sonuçları olan bir tefsir egzersizi olarak. Kısacası mektup, Evagrius'un yorum yapmak için çok zaman harcadığı ve eğer biyografi yazarları haklıysa, kapalı alanın sınırları içinde uyanık kalmaya çalışırken meditasyon yaptığı kutsal yazılara dayanıyor. Bir tefsir çalışması olduğu için mektubun yüzeysel kaygılarının altında yatan metinler zincirini incelemek faydalı olacaktır. Burada, dördüncü yüzyılın diğer manastır uygulayıcıları gibi, Evagrius'un da kutsal metinleri manastır gnostığının yolunun sürekli ve tutarlı bir örneği olarak anladığı bir kez daha görülebilir - farklı seslerde tek bir metin ve gizli anlam veya etik bir model olduğu kadar bir ilaç da. 55. Mektubun Tefsir Zinciri Her ne kadar 55. Mektubun tefsir zincirindeki alıntıların büyük bir kısmı Atasözleri'nden gelse de, burada rotayı tersine çevirmek ve önce anlatı metinlerine ve ardından son olarak Süleyman'ın kitabından gelen ahlaki metinlere dönerek zincirin sonuna dikkat etmek yerinde olacaktır. Mektup, Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Atasözleri özdeyişleri ve öğütlerinin iç içe geçtiği şeytan çıkarma ve melekse psikogojinin çağrıştırılmasıyla sona ermektedir. 136 ro b i n d a r l i n g y o u n g

**--- SAYFA 154 ---**

Yukarıda da belirtildiği gibi son iki metin Pauline'e aittir. Bir tür zihinsel şeytan kovmayla ilgili olan Efesliler 4, Evagrius'un gördüğü gibi ebeveynler ve kardeşlerin uyandırdığı öfke sorununu ele alıyor: "Öfkenizin üzerine güneş batmasına izin vermeyin ve şeytana fırsat vermeyin." Ancak bir sonraki metin Mesih'in gücünün bir hatırlatıcısıdır; bu metin Koloselilere Pavlus'un sürekli olarak "[Tanrı'nın] iradesinin bilgisiyle tam bir bilgelik ve anlayışla dolmaları" için dua ettiğini hatırlatarak başlar. Pavlus yazdı ve Evagrius şunları aktardı: "Bizleri ışıktaki azizlerin mirasını paylaşmaya yetkin kılan Baba'ya şükranlarımızı sunarak, tüm tahammülünüz ve sabrınız için, O'nun yüce kudretine göre, tam kudretle güçlenin. O, bizi karanlığın egemenliğinden kurtardı ve kendisinde kurtuluşa ve günahların bağışlanmasına sahip olduğumuz sevgili Oğlunun krallığına nakletti." Bu pasajın kendisi, Pavlus'un, Mesih'in "görünmez Tanrı'nın sureti" olduğu yönündeki şifreli iddiasına dayanmaktadır. Evagrius'a göre düşüncelere karşı mücadele, şeytana fırsat vermenin sonucu olan logismoı, keşişlerin ve aslında kosmikoi'lerin de günlük yemeği. Öfkenin sürmesine izin vermek, mnesikakia tutkusuydu; kötülüğün hatırlanması, zihinde bir alışkanlık haline geldi ve onu insani olmayan, yani şeytani bir katastasise ya da alışılmış varoluş biçimine yöneltebildi. Dolayısıyla şeytani kişinin kovulması, Oğul'un krallığının gücünü almanın tek yolu. Evagrius mektupta bundan bahsetmiyor, ancak ona göre Mesih'in krallığı sonndan bir önceki krallıktır; tüm insanların doğal katastasisine yeniden kavuşturulması olan Tanrı'daki gerçek birliğin gerçekleşmesinden önceki bir tür eskatolojik öncesi durumdur. Burada bu, keşişin praktike'de sabitlenmesine yardımcı olmak amacıyla mektubun genel amacı ile tutarlıdır. Şeytanın kovulması ve Mesih'ten güç alınması, melekse yaşamın yeniden başlamasını ve aynı zamanda aracılık edilmesini mümkün kılar; ancak şeytan çıkarma işleminin Ruh'un alınmasından önce geldiği burada vaftiz ritüeliyle paralellik de açıktır. Evagrius'un mektubun başında kendisini Efesliler 1:13(-14) ve 4:30(-31)'deki ifadelerle tasvir etmesinin nedeni budur. İlkinde şöyle yazıyor: "Hakikat sözünü, kurtuluşunuzun müjdesini işitmiş ve O'na iman etmiş olan siz de [Mesih'te], O'nun yüceliğine övgü için, biz ona sahip oluncaya kadar mirasımızın garantisi olan vaat edilen Kutsal Ruh ile mühürlendiniz." İkincisi bir öğüttür: "Ve kurtuluş günü için mühürlenmiş olduğunuz Tanrı'nın Kutsal Ruhunu üzmeyin. Bırakın canibalist adam ve diğer ailevi dertler 137

### --- SAYFA 155 ---

Her türlü kötülükle birlikte, her türlü acılık, öfke, kızgınlık, yaygara ve iftira sizden uzak olsun ve birbirinize karşı nazik olun, yumuşak yürekli olun, Tanrı'nın sizi Mesih'te başısladığı gibi, birbirinizi başıslayın. Bu metinler de Kutsal Ruh'la mühürlenmenin vaftizin ilahi benzerliği aşılayan bir yönü olduğu vaftiz bağlamına uyar. Metinlerin geri kalanı anlatıya ve cüceye giriyor. Evagrius sırasıyla Özdeyişler 9:9 ve 9:8'e değinerek başlıyor: "Bilgeye talimat ver, o daha da bilge olur; Doğru kişiye öğretin, onun öğrenmesi artacaktır." Ve "Alaycıyı azarlama, yoksa senden nefret eder; Bir bilgeyi azarlarsan, o da seni sevecektir." 9 Evagrius kendini aptal olarak tanıtırken aynı zamanda mektubunun alıcısı olarak da poz veriyor, bu kişi onun öğretisini bir bilge olarak alabilir veya almayabilir ve böylece karakterini kanıtlayabilir. Sonraki dört alıntı hayvanların şiddetine tanıklık ediyor - yani, şeytani katastasiste hayvanlara benzeyen insanlar için. Çıkış 21:28'de şöyle yazıyor: "Bir öküz bir insanı boynuzladığında." ya da bir kadın ölene kadar öküz taşlanacak"; Özdeyişler 9:18, hayvanca davranan dişi bir "hayvan"a, bir fahişeye değinir: "Ama ölülerin orada [onunla birlikte] olduğunu, misafirlerinin ölümler diyarının derinliklerinde olduğunu bilmiyor." Bu metin şehvet yanılısaması ve şehvetin kadın tedarikçisi ile ilgilidir. Üçüncü metin olan Özdeyişler 24:1, aldatıcı ve aldatıcılardan ziyade, erkek yalancılardan söz eder: "Kötü adamlara imrenme, onlarla birlikte olmayı arzulama; Çünkü onların zihinleri şiddet tasarlıyor ve dudakları kötülüğten söz ediyor." Son metin, cinayetin kötülüğünü anlatmak için beşinci metinle bağlantılıdır. Bölüm 6:28ff, 2 Kings'in 6:28'i, yalan yere menüdeki bir sonraki kişinin kendi oğlunun olacağına dair söz veren bir kadın tarafından kandırılarak önce oğlunu pişirip yemesi konusunda kandırılan bir kadını anlatıyor: "Bu kadın bana, 'Oğlunu ver, bugün onu yiyelim, yarın da oğlumu yeriz' dedi. Biz de oğlumu kaydattık ve yedik." Mezmur 105 (106):37-39, "ulusların arasına karışmanın" yol açtığı dehşeti şöyle anlatır: "Oğullarını ve kızlarını cinlere kurban ettiler; masum kanı döktüler. . . . Böylece yaptıklarıyla kirli oldular ve işlerinde fahişelik ettiler." Evagrius zaten 9. ayetin alegorik yorumu konusunda pratik yapmıştı. Evagrius'un Özdeyişler 9:8 hakkındaki notu Yunanca olarak varlığını sürdürüyor: "Günah işleyen 'kötü adamları azarlamak' gerekli değildir; bunun yerine, onları kötülüğten uzak durmaya ikna eden Tanrı korkusu [yani, 'bilgeliğin başlangıcı'] hakkında onlarla diyaloga girmek gerekir." Bkz. Evagrius, Scholia on Atasözleri 108, Scholies aux Proverbes, ed. ve trans. Paul Géhin, SC 340 (Paris: Éditions du Cerf, 1988), 206-7 ve notlarda ek alıntılar. 138 ro b i n d a r l i n g y o u n g

### --- SAYFA 156 ---

Mezmunlar ve Atasözleri adlı kitaplar, Vaizlerle birlikte onun manastır padeia'sının tefsir temelini oluşturdu. O halde, muhatabının, Eski Ahit metinlerinde anlatılan dehşetlerin, bir bakıma, hem ilahi öfkeyi hem de ilahi kurtuluşu gerektiren tarihsel günah olayları olduğunu bildiğini veya çok geçmeden öğrenebileceğini söylemek makuldür; Başka, daha güncel bir anlamda bunlar, şeytani logismoi'nin dürtüsüyle bir hayvana, bir fahişeye ya da bir çocuk katiline dönüşen manastır adayının zihinsel yaşamının yönleriydi. Evagrius'un tefsir şemasına göre bunun tek gerçek tedavisi Luka 14:26'dır: "Bir kimse bana gelirse ve kendi babasından, annesinden, karısından, çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden, evet, hatta kendi canından bile nefret etmezse, o benim öğrencim olamaz. Kendi çarmihini taşıyıp arkamdan gelmeyen kişi benim öğrencim olamaz." Evagrius'a göre haçın taşınması manastır kıyafetinin giyilmesi idi. Peki kişinin ailesinin üyelerinden nefret etmesi neydi? Evagrius gerçekten de feragat, geri çekilme ve duanın, iblislerin insan topluluğunun diğer üyeleri aracılığıyla yaptığı saldırıların tedavisi olduğunu kastetmişti; ancak muhtemelen metnin desteklediği başka bir anlam daha vardır: ebeveynler, eşler, çocuklar aynı zamanda zihnin kendisini beslediği ve bağladığı düşüncelerdir. Bu bağlantıların kopması, yeni melek topluluğunun keşişin zihnini meşgul etmesini sağlar. Sonuç Evagrius, ailesiyle hâlâ zorlu ilişkiler içinde olan bir keşiş için, öfke olmadan ve uzaktan, akrabalarına nasıl düzgün bir şekilde bakabileceği konusunda tavsiyeler veren kısa bir mektup yazdı. Bu keşiş bilge olmayan biri gibi yaklaşan Evagrius, Pavlus'un aptal gibi davranmasını taklit etti ve böylece meşru bir şekilde (en azından kendi koşullarıyla) Pavlus'un bir bilge ve havariyel mektup yazarı olarak otoritesine başvurdu. Evagrius, Pavlus'u taklit eden bazılarının aksine, kendi adına yazdı, ancak Pavlus'un metinlerini, şeytani katastasisten (gerçek düzeyde vaftizle) kurtulmuş insanın hayatıyla tezat oluşturarak şeytani insanın yaşamını sergileyen diğer çağrıştırmacı metinlerle bağlantılandırarak, meleklerin alanını ve kalitesini hem işgal etmek hem de bir hediye olarak vermek için aktardı. Mektubun kendisi, elbette melek gibi davranan birinin arabuluculuğu için hem bir araç hem de bir fırsattı. yamyam adam ve ailevi sıkıntıları 139

### --- SAYFA 157 ---

Philip Rousseau Pachomius'un Halefi ve Nag Hammadi Yazmaları Tefsir Temaları ve Edebi Yapılar Burada, Pachomius'un takipçileri ile "Nag Hammadi Kütüphanesi"nin yaratıcıları, koleksiyoncuları veya emanetçileri arasındaki olası ilişkileri açıklığa kavuşturabilecek bazı "Pachomius sonrası" metinler üzerine düşünceler sunmak istiyorum.1 İlişkilerin mümkün olduğu, Nag Hammadi'nin yakınlığı nedeniyle uzun süredir kabul edilmektedir. Pachomius'un Seneset ve Pbow manastırları.2 Son zamanlarda bu meseleleri ele alan daha ilham verici akademisyenler arasında yer alan Alexandr Khosroyev, Pachomius'un halefleri ile diğer herhangi bir dini grup arasındaki ilişkinin ne kadar belirsiz ve değişken olabileceğini gösterdi.3 Benzer şekilde Bernward Büchler, yalnızca Pachomius'un ilkelerinin bir Hristiyan mesleğinin talepleri olarak gördüğü şeylerle eşleştirdiğini değil, aynı zamanda kendisini bu taleplerin yerine getirilmesini sağlamaya adanmış olduğunu da gösterdi. 140 1. Bu makalenin daha önceki bir versiyonuna ilişkin yorumları için David Brakke ve Mark Sheridan'a teşekkür ederim. 2. Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1999) kitabımın karton kapaklı baskısının girişinde konunun bazı yönlerini inceledim. Maniheist ve Melitian topluluklarına da katılmak gerekir; bkz. James E. Goehring, "Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality," StPatr 25 (Louvain: Peeters, 1993): 388-95; Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism adlı eserinde yeniden basılmıştır (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 187-95. 3. Benim "münzevilerle genel olarak Hristiyanlar arasındaki sınırın bulanıklaşması" olarak adlandırdığım şey (Rousseau, Pachomius, xviii). Bkz. Alexandr L. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte (Altenberg: Oros Verlag, 1995).

### --- SAYFA 158 ---

manastır dışındaki erkekler ve kadınlar tarafından anlaşılacak ve onlara göre hareket edilecektir.4 Bu potansiyel etkileşim bağlamında, bazı iyi bilinen Pachomian metinlerinin, Nag Hammadi materyalinin bazılarında temsil edilenlere benzer yorum stratejilerini nasıl benimsediğini incelemek istiyorum. Theodore ve Horsiesios'un "ilmi halleri" ile Horsiesios'un Liber veya Testamentum olarak adlandırılan öğretileri üzerinde yoğunlaşacağım. Bu metinler Pachomius'un 346'daki ölümünün sonrasına tarihleniyor ve kabaca Nag Hammadi elyazmalarının varsayılan "gömülmesine" karşılık geliyor. Pachomius'un bizzat karşılaşmadığı durumları yansıttıkları için anlatının doğruluğu talebiyle daha az kısıtlanıyorlardı. Aslına bakılırsa, Theodore ve Horsiesios'un Pachomius'un mirasına kendi damgalarını vurmak istediklerini aklımızda tutsak bile,5 hayatta kalan mezheplerin ve Liber'in bizi kendi topluluklarının bile kalbine yaklaştırdığını varsayamayız. İlk etapta nasıl yaratıldıklarını, orijinal konuşmacılar tarafından mı düzenlendiğini, neden ve nerede muhafaza edildiğini, ne kadar üzerinde yeniden çalışıldığını bilmiyoruz. Liber zaten yalnızca Jerome'un Latince çevirisiyle hayatta kalıyor.6 Bu nedenle orijinal durumdan birkaç uzaktayız. Bununla birlikte, Pachom sonrası metinlerde "yorum stratejileri" olarak adlandırdığım şeyler, bunları dördüncü yüzyılın ortalarındaki ortamlarıyla daha ikna edici bir şekilde ilişkilendirmemize yardımcı olabilir. Teolojik düzeyde Theodore ve Horsiesios gnostik olmaktan uzaktı; ancak sunum yöntemleri belki de kendi zamanlarına ve ortamlarına özgüydü. Nag Hammadi ile olası bir bağlantıyı Michael Williams'ın çalışmasına dayandırıyorum: yalnızca "gnostisizm" kavramını dikkat çekici derecede çeşitli bileşenlerine ayıracak şekilde "yeniden düşünmeye" yönelik memnuniyet verici ve ikna edici girişimine değil, aynı zamanda her kodeksin derlenmesini yönlendirmiş gibi görünen bir analiz alışkanlığı olan bir tutarlılık ilkesine olan inancına da dayanıyorum. 141 4. Bernward Büchler, Die Armut der Armen: Über den ursprünglichen Sinn der Mönchischen Armut (Münih: Kösel, 1980). Daha genel bir bağlamda uygun öneriler için bkz. Daniel Caner, Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2002). 5. James Goehring'in sıklıkla vurguladığı bir nokta; özellikle bkz. "Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition," Muséon 95 (1982): 241-62, onun Ascetics, Society, and the Desert, 137-61 kitabında yeniden basılmıştır. 6. Jerome'u Kipti parçalarına karşı kontrol edebildiğimizde, belirgin özgürlükler ve kafa karışıklıkları buluyoruz (Pachomius'un Kuralları çevirilerinde de açıkça görülüyor), bu da tedirginliğin ek bir nedeni. Ancak en azından dördüncü yüzyıl metinlerine bir nevi tanıklık ediyor. 7. Michael Allen Williams, "Gnostisizm"i Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Parçalamak İçin Bir Argüman (Princeton: Princeton University Press, 1996).

### --- SAYFA 159 ---

Nag Hammadi koleksiyonundaki pek çok metin, oldukça farklı karakterdeki risaleleri bir araya getiriyor gibi görünüyor. Williams, maddi yapının gücü ve yazıcı elleri<sup>8</sup> hakkında yapılabilecek tanındık çağrışımların ötesine geçiyor ve kendi deyimiyle, "göreceli olarak önceki nesillerin başarısız dini hareketlerinden parçaları geri dönüştüren ve yeniden paketleyen" kalıplara işaret ediyor. Bu kalıplardan ikisini seçmeme izin verin, çünkü bunlar özellikle Horsiesios'u okumanın yeni bir yolunu öneriyor. Birincisi, İncil'in Yaratılış'tan Vahiy'e, yaratılıştan eskaton'a kadar olan kanonik yapısını takip ederek, kadim otoriteden vahyedilmiş otoriteye geçişler vardır. İkincisi, daha çok öğretici veya ayinle ilgili meşguliyetlere dayanan diziler vardır. Göreceğimiz gibi, iki model birbiriyle ilişkilidir. İlk modelden Williams'ın en önemli örneği Codex II'dir. Elimizde Yaratılış'ın (Yuhanna'nın Kıyameti),<sup>10</sup> iki İncil (Thomas'ın İncili ve Philip'in İncili), Koloseliler ve Efesliler'deki pasajlar üzerine bir yorum (Arhontların Hipostazı), ruh üzerine iki eskatolojik inceleme (Dünyanın Kökeni Üzerine ve Ruh Üzerine Tefsir) ve bir sonuç diyalogu (Yarışmacı Thomas'ın Kitabı)<sup>11</sup> var. aynı argümanı Kodeks III'e de uygulayalım; burada (kendisinin tanımladığı şekliyle) Yaratılış'ın (Yuhanna'nın Apokrifonu), Seth'in büyük görünmez ruh hakkındaki öğretisi (Mısırlıların İncili), daha başka düşünceler (Eugnōstos'ta) ve Hristiyanlığın gerçekleşmesi (İsa Mesih'in Sofyası ve Kurtarıcının Diyalogu'nda) var. İkinci modele dönecek olursak, manevi veya münzevi formasyon görevi doğal olarak öğretici ve ayinle ilgili meşguliyetlerin iç içe geçmesine bağlıdır. Williams, Kodeks I'in beş risalesini, yalvarma duası (Havari Pavlus'un Duası), diyalog (Yakup'un Apocryphon'u), vaaz (Gerçeğin İncili),<sup>12</sup> eskatoloji (Diriliş Üzerine İnceleme) başlıkları altında düzenler. Yazılı inisiyatifte saygı duymasına rağmen; bkz. Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification, ed. Louis Painchaud ve Anne Pasquier (Louvain: Peeters, 1995), 40. 9. Williams, Rethinking "Gnosticism," 262. 10. Ayrıca kodeks III, IV, Berlin kodeksinde ve muhtemelen (şimdi eksik olmasına rağmen) XIII. Nag Hammadi Kütüphanesi," 20-32. 11. Bu son diyalog "daha önceki risalelerdeki doktrinlerin ve mitlerin imaları olarak kolaylıkla görülebilecek çileci disiplin dersini ana hatlarıyla vurgulayarak son bir açıklama işlevi görüyor" (ibid., 30). Farklı bir el yazısıyla yazılmıştır. 12. Bir İncil'den çok bir Pavlus mektubuna benziyor (a.g.e., 14). 142 ph i l i p r o u s s e a u

### --- SAYFA 160 ---

Reksiyon) ve son genel bakış (Üçlü Risale). Kodeks VII'de benzer kalıpları keşfetmek istiyordu: saflığı ve kirliliği tartışan kadim bir otorite (Şem'in Açıklamaları), doğru ve yanlış paydaşlık arasındaki karşıtlık ve İsa'nın ölümü üzerine doğru ve yanlış görüşler arasındaki karşıtlık (Büyük Set'in İkinci İncelemesi ve Petrus'un Kıyameti), bir parainesis (Silvanus'un Öğretileri), "olağanüstü mucize" olan İsa hakkındaki yazı notu ve vizyon ve görüşlerin bir birleşimi. dua (Seth'in Üç Stelē'si) ve son bir yazı kutsaması. Williams, Kodeks V ve XI'in ruhla ve dolayısıyla daha derin bir anlamda manevi eğitimle daha doğrudan ilgili olduğunu düşünüyor. Kodeks XI karakter olarak biraz daha ayinseldir ve "daha ekzoterik vaaz veren materyalden sondaki mistik vizyonlara doğru kademeli bir kreşendo" yaratır.<sup>13</sup> Toplum hayatı üzerine bir vaazımız (Bilginin Yorumu), inisiyeler için bir ilmiyal (Bir Valentinian Sergisi), meshetme, vaftiz ve Efkaristiya üzerine incelemelerimiz ve ardından "mistik yükseliş ve vizyon" (bkz. Allogenēs) ve parçalı Hypsiphronē.<sup>14</sup> Codex V'de Williams, Eugnōstos'u diğer dört risalenin başlangıcı olarak kabul eder; "tüm ilahi alemin yapısını" sunar, bunu Pavlus'un Kıyameti (ruhun o aleme yükselişinin bir resmi), Yakup'un Birinci ve İkinci Kıyameti (böyle bir deneyimin özel örnekleri - "her şeyin yükselişi için bir paradigma) takip eder. İnanlının ölümdeki ruhu") ve ardından Adem'in Kıyameti (kurtuluş tarihine genel bir bakış).<sup>15</sup> Bu tanımlamaları çok katı bularak göz ardı etmemeliyiz. Mesele şu ki, kodekslerin yapısının ayrı ayrı risalelerde benimsenen ilkeler tarafından yönetilmesine gerek yoktur. İma edilen "geri dönüşüm" Hristiyan ve münzevi ilkelerden esinlenmiş olabilir ve diğer çağdaş eserlerde (Theodore ve Horsiesios'a atfedilenler gibi) benzer inşa kalıpları ve dolayısıyla amaç bulmayı bekleyebiliriz. Theodore ve Horsiesios'un öğretilerinde yaratılış ve kefareet merkezi bir konuma sahiptir.<sup>16</sup> Görünür dünyaya bakarak, "m adi kodekslerdeki büyük şeylere" 143 13. Age, 16. 14. Burada bir katipten diğerine, bir teolojik vurgudan diğerine ve bir lehçeden diğerine geçişe dikkat edin. Nag Hammadi Kütüphanesi" 33. 16. L. Th. Lefort, ed. ve çev., Œuvres de s. Pachôme et de ses Students, CSCO 159; Scriptores coptici 23 (Kipti metinler) ve CSCO 160; Scriptores coptici 24 (Latince çeviriler) (Louvain: L. Durbecq, 1956). Theodore'un ilmiyalleri ilk ciltte, s. 37-59'da sunulmaktadır; Horsiesios'unkiler, s. 66-70 (1), 70 (2), 70-71 (3), 72-73 (4), 73-74 (5), 74-75 (6), 75-79 (7).

**--- SAYFA 161 ---**

Horsiesios'a göre insan, Tanrı hakkında çok şey söylemenin ne kadar zor olduğunu kabul eder, ama aynı zamanda bir yaratık olarak kendisi hakkında da pek çok şey bilir: "Ben yokken beni topraktan (kelimenin tam anlamıyla topraktan) yaratan Tanrım, sana bereket olsun."17 Theodore da benzer bir noktaya değiniyor: "Tanrı'nın bizimle ilgilendiğinin farkında olalım, ta ki beden için gerekli olan şey üzerinde çalışalım ve biz daha iyi olabilelim. Theodore, yaratılmış tüm şeyler gibi beden de Yaratıcıyı ortaya çıkarabileceği fikrini derin bir incelikle ele alır: Eğer her insanın Tanrı tarafından bilinen zayıflıkları açığa çıkarılsaydı, birbirimize cevap vermekte gerçekten zorlanırdık. Bu nedenle, aslında zayıflığımızın tüm gerçekliği karşılıklı olarak açık olmasa da, birbirinizi gördüğümüzden farklı düşünmemenizi tavsiye ediyoruz. Aslında, Tanrı bizi birbirimizden gizler. zayıflık.19 Horsiesios da buna benzer bağlantılar kurar: Bir yandan ruh "bedenimize yardım ederek bize yardım eder"; diğer yandan "sefil ruh günaha düştüğünde yapayalnızdır; cezalarında başka hiç kimse ona yardım etmeyecektir."20 O, münzevilerin, henüz bedenleri varken ruhlarının ihtiyaçlarını karşılamalarını tavsiye eder - "gözyaşları diyarındayken, ellerimiz ve ayaklarımız serbest ve dizginsizken, henüz mezarda ve solucanların avı değilken ve endişe konusu olan et çözülüp toza dönüşmemişken."21 Dolayısıyla onun ağıtı şuydu: "Nerede benim bedenim [swma], Tanrı'nın bana bahşettiği bu beden. Çalışabileceğim ve zengin olabileceğim bir tarla mı? Onu yok ettim, kısır hale getirdim." Lefort ve Veilleux'nün çevirilerine dayanarak Janet Timbie'nin tavsiyelerine güvendim. 17. Horsiesios, Catechesis 6.2 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:144). "Toprak" için bkz. Lefort, Œuvres de Pachome, 74.32 (Veilleux,). Pachomian Koinonia 3:116). İlmihal 3.33 ile karşılaştıran: "Şimdi, Kudüs, Tanrı'nın Ruhu'nun meskeni haline gelen her candır. . . . [Rab], meskeni olacak adamlara lütfunu verecektir" (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:113). 19. Theodore, Catechesis 3.34 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:113). Daha önce şu noktaya değinmişti: "Tanrı'nın şeyleri bizi zaman zaman bedenlen ayırır ama kalpte değil", Katekis 3.14 (Veilleux, Pa- Chomian Koinonia 3:101). 20. Horsiesios, Catechesis 1.3, Lefort, Œuvres de s. Pachome, 68.26-29 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:137). Horsiesios, Catechesis 1.6 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:138).



## --- SAYFA 162 ---

İki Pachomi'li burada bazı gnostikleri rahatsız eden sorularla karşı karşıyadır; ama bunu kendilerine özgü bir güvenle yapıyorlar. Ancak bu, onların özellikle gnostiklere karşı bilinçli bir karşıtlık içinde konumlarını benimsedikleri anlamına gelmez. Başkalarının sorunları formüle etme ve çözme biçimini reddetmeden araştırmalarını yürütebilirlerdi. Eğer tefsirsel bir tartışmada bir tarafı dinliyorsak, bu, paylaşılan ve tehditkar olmayan varsayımların mümkün kıldığı bir tartışmadır. Gnostisizmi "parçalayıp", Michael Williams'ın "bir vahiy tarzı olarak bedensellik" olarak adlandırdığı şeyi koruyabiliriz.<sup>23</sup> Bazı sözde "gnostikler", "maddi dünyada ilahi olanın en görünür izinin tam olarak insan bedeninde bulunabileceği" fikrini kabul ederdi. Bazı "gnostik" mitler "aynı zamanda ironik bir şekilde, insan formunun özel bir şekilde ilahi dünyayı yansıttığı inancını da ifade ediyordu."<sup>24</sup> Şimdi Theodore, keşişlerinin "beden için gerekli olan şey üzerinde çalışmasını" istediğinde, manastır yaşamının görünür rejimine değer atfediyor. "Her şeyden önce," diye ifade ettiği gibi, "[Tanrı], giydiğimiz alışkanlığın [şemanın] kutsal mesleğinin onuruna yakışır şekilde yürümediğimiz her an vicdanımızın bizi yakmasına neden olur." Onun anlatımı halka açık ve karmaşık bir töreni çağırıyor: "Hepimiz giydiğimiz alışkanlıklara, üzerimize söylenen isme ve Tanrı'nın ve insanların önünde sadakatle uymaya söz verdiğimiz yasanın eylemlerini uygulamaya çalıştık."<sup>25</sup> Aynı zamanda "Yusuf gibi azizler oluşturduğu uzun eğitimden [paedeusis]"<sup>26</sup> söz eder. Horsiesios da aynı vurguları takdir eder. Kişinin göksel ödülünün "her birinin emeği ölçüsünde" verileceğini söyler;<sup>27</sup> ve kişi Tanrı'yı "gerçek çabalarla" ve "terle" onurlandırır.<sup>28</sup> Böyle bir şey, 145 de s. Pachome, 69.<sup>29</sup> (Kipti dilinde Yunancadan alınan bir kelime kullanılıyor). Horsiesios, ruhun manevi süsünü "saflık, meleklerin gururu [eteptb;bope pvouvou n;n;aggelos]" olarak adlandırdı. İlmihal 4.2 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 72.26-27; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:142). 23. Williams, "Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek", 125. 24. Age, 117, 137. 25. Theodore, Catechesis 3.1 ve 3 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 40; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:93-94). 26. Theodore, Catechesis 3.2 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 40; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:93). Tema tekrarlanıyor: özellikle 3.6'nın açılışına bakınız; burada ücretliuô (paideue) spor salonunun kelime dağarcığıyla bağlantılıdır (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 42.21-22; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:96). 27. Horsiesios, Catechesis 1.3 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 68.2; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:136), Theodore, Catechesis 3.14'ü tekrarlıyor. 28. Horsiesios, Catechesis 3.1 ve 2 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:139). Horsiesios'un Lefort, Œuvres de s'ye ek olarak Kipti dilindeki m;pHÚise, "çalışmak" kelimesini tutarlı bir şekilde kullanması nedeniyle. Pachome, 68.2 (ilave güç kazandığı yer: kata pv âi âm;pHÚise), bkz. 70.30 ve 71.1. Terminolojinin genelleştirilmiş doğası, manastır izleyici kitlesinin ötesine ulaşma isteğini (Shenoute'nin de karakteristik özelliği) temsil ediyor olabilir.

## --- SAYFA 163 ---

Theodore'a göre bağlılık, Mesih'in acılarına katılmayı temsil ediyor. O, teolojik muhalefeti değil, "yoksulluk ve ızdırap nedeniyle bizi suçlayanların alaylarıyla karşı karşıya kaldığımız için bedensel ihtiyaçlarımızın sıkıntısını" düşünüyor. . . . İşaya'dan alıntı yapıyor: "Rezil olduğunuz için dehşete kapılmayın."29 "Yalnızca kendi iradenizle" diyor, "haçtaki rezilliği sevin."30 Ve biri bunu çok somut koşullar altında yapmalıdır: "Eğer kardeşlerimizin mesleklerinden birinde çalışmak üzere gönderilsek, dövülsek, hakarete uğrasak, hapsedilsek bile, manastıra üzerimize çamurlar sıçramış olsa bile, gönderildiğimiz işte çalışalım. darbelerden kan aktı."31 Dolayısıyla elimizde iki faktör var: Pachomianlıların maddi yaratıma karşı tutumu ve topluluklarının gözle görülür biçimde ayrılmış ve bedensel "meşguliyete" adanmış karakterleri.32 Bu noktada Michael Williams'ın, Nag Hammadi'nin Yaratılış hakkındaki spekülasyonlarının çoğunun paraineseis, pratik erdeme dair hesaplı öğütlerle birleştirildiği yönündeki gözlemini hatırlamalıyız. Bu benzerlik bizi, Theodore ve Horsiesios'un tamamen kapalı ve savunmacı bir konuma dayandıkları varsayımına karşı uyarmalı. Theodore bir noktada "kutsal ve gerçek Koinonia" aracılığıyla yayılan "itaat kokusu"ndan söz eder (Hakikat İncili'nin anlatım tarzını yansıtır),33 fakat daha sonra kokunun manastır sınırlarının ötesine ulaşacağını hemen ima eder: "dışarıdan gelenler için bir kokudur."34 Aynı dinde, o 29. Theodore, Catechesis 3.5-7 (Veilleux, Pachomian Koinonia) 3:96). Eski Ahit'e yapılan başvuru karakteristiktir; İsa'nın zulüm beklentisiyle ilgili yaptığı açık ifadeleri görmezden gelir; ancak İlmihal 3.14'te Luka 22:28-30'a ve İlmihal 3.32'de Yuhanna 15:18'e yapılan atıflara bakın. 30. Hm;peuHtor'daki kısıtlama unsuruna ouaatou tarafından hemen özgürlük verilir, bu da bir seçim yapma ihtiyacı hissetmek gibi bir şeyi ifade eder. Theodore, Catechesis 3.10 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 45.1-2; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:99). 31. Theodore, Catechesis 3.14 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 46.17-18—ve ayrıca not: n;tn;vp;Hise, n. 28'deki gibi; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:101). Burada hangi koşullar öngörülüyor? 32. Başka bir yerde, Koinōnia'nın yapısının, bedenın değeri ve onun kendini geliştirme ve kurtuluştaki rolüne ilişkin ortodoks bir konumu korumak için tasarlanmış teolojik bir ifade olduğunu öne sürmüştüm: "Ortodoksluk ve Koenobit", StPatr 30 (1997): 241-58. 33. "Babanın çocukları onun kokusudur"; Nitekim Hakikat İncili'nde "Baba kendi kokusunu sever ve onu her yerde gösterir." (NHC 1 3, 34.3-5). Genel argümanım için kodların kesin bir şekilde ayrıştırılması gerekli değildir ve ben büyük ölçüde İngilizce çeviriye güvendim, James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library in English, 4th rev. ed. (Leiden: Brill, 1996). 34. Theodore, Catechesis 3.5 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 41-42; Veilleux, Pachomian Koinonia 3: 95). "Dışardan gelenler" (n;netHibol) için bkz. Lefort, Œuvres de s. Pachome, 42.2-3. Burada (41.27 ve 42.2) ve aşağıda tartışılan pasajlarda Kıpti dili, "koku" anlamına gelen TnouFe kullanımında tutarlıdır. Ayrıca Theodore'un "Alıntısında" (Veilleux's Fragments 2; Pachomian Koinonia 3:133) "koku"dan söz eden (Lefort, Œuvres de s. Pachome, 61a.22) ancak daha sonra 146'nın korunmasını öven bir pasaja bakınız.

ph i l i p r o s s e a u

## --- SAYFA 164 ---

"kutsal Koinonya mesleğinin dışında kalanlara" skandal vermeme konusunda uyarıda bulunur.<sup>35</sup> Horsiesios aynı zamanda "kutsal babalarımızın yaşamını" "tüm dünyaya koku veren" bir şey olarak tanımlar.<sup>36</sup> Kendini mükemmelleştirme ve toplumun dışındakiler de dahil olmak üzere başkalarıyla etkileşim kurmanın birleşimi son derece anlamlıdır. Liber kitabının 48. bölümünde İşaya 61:9'a değinen Horsiesios, keşişlerden "Tanrı'nın kutsadığı tohum" olarak söz eder. Theodore'un şu beyanını hatırlamış olabilir: "Öyleyse bizi gören herkes, inancımızı, bilgimizi [epistēmē], her şeydeki ciddiyetimizi, alçakgönüllülüğümüzü ve Kutsal Yazılar bilgisinde ve Tanrı sevgisinde tuzla tatlandırılmış konuşmamızı gördüklerinde, Tanrı'nın kutsadığı tohum olduğumuzu bilecek."<sup>37</sup> Yaratılışın iyiliği, dolayısıyla bedenın yararlılığı ve disiplinin önemi üzerine düşünceler, bir takdirle birleştirildi. Bir manastırın çevredeki toplum üzerindeki etkisi. Etkili olabilmesi için böyle bir stratejinin, yine de bu metinlere dayanarak farklı teolojik sonuçlara varanları heyecanlandıran İncil metinlerine odaklanması gerekiyordu. Bu noktada Theodore'un en karmaşık kanaatlerine geliyoruz. Ve o, evrenin Rabbi, her şeyin Rabbi olan İsa Mesih, Adem'in soyuna pusu kuranların bizden böbürlenmesine izin verecek kadar bizi terk etmezdi. Tam tersine, nezaketiyle gizli bir çağrıda bulunmuştur: Kalk, ölüm uykusundan ve kötü düşüncelerin çürümüşlüğünden uyan. Ve söylediklerini yerine getiren kudretli güçler olan meleklerine, bizi günahlarımızın prangalarından kurtarmaları için emirler verdi.<sup>38</sup> Bu kadar yankı uyandıran bir çağrının "gizli" olması, 1. Korintliler 2:7'deki "gizli" vurguyu, yani "Tanrı'nın gizli ve gizli bilgeliği"ni anımsatır ve o, ister bu kadar ihtiyatlı olan kişi "bir keşiş ya da laik [kosmikon]" olsun: "dünyadaki pek çok insan bu noktada dikkatlidir." Fragmanlar 4'te "laiklerin yanı sıra keşişler de" var. Lefort, Ouvres de s. Pachome, 62b.3-5; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:134. 35. Theodore, Catechesis 3.43 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:117). 36. Horsiesios, Catechesis 1.2 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 67.23; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:136); ve bkz. İlmihal 3.3. Veilleux, Pachomius'un ilk Sahidik Yaşamı 25'teki bir ifadeye dikkat çekiyor (Pachomian Koinonia 3:120): "Biz Tanrı'nın Mesih'inin kokusuyuz." L. Th. Lefort, S. Pachonii vitae sahidice scriptae, CSCO 99-100, Scriptores coptici 9-10 (Paris: E Typographeo Reipublicae, 1933), 118.15; İngilizce çevirisi Veilleux, Pachomian Koinonia, 1:439. Hemen öncesinde Pachomius, kurbanı Tanrı'ya hoş kokulu olan Nuh'a benzetilir (Yaratılış 8:21). Bütün bunlarda 2 Korintliler 2:14'ün bazı anısı vardır; ancak kelime dağarcığı farklılığı bağımlılığın değerlendirilmesini zorlaştırır. 37. Theodore, Catechesis 3.8 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 43-44; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:97). 38. Theodore, Catechesis 3.29 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 53; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:109-10). Efesoslular 5:14'e yapılan atıf, "gizli" şeylerin artık açığa çıktığı noktasını içeriyor.

### --- SAYFA 165 ---

Matta 13:35—"dünyanın kuruluşundan beri saklı olan şey." Ancak Theodore, "bize açıklanacak olan yücelik"ten ve "Tanrı oğullarının ortaya çıkışından" söz etmeye devam eder.<sup>39</sup> Daha sonra bu "açıklamanın" (önceki pasajlardaki "koku" gibi) karmaşık toplumsal ortamını örnekendirir: Keşke onun tatlılığını bilmeyenlere, birbirimize eğitim vesilesi ve ortak bir yol olması için, söyleyecek yararlı bir şey olmadığında dudaklarımızın emaneti olan ruhumuzun velayetini bildirebilseydik. Rabbin çağrısına yanıt olarak bize gelen acemiler için sağlıklı bir örnek. Bu dünyada göksel sakinlerin ve yüce meleklerin yaşamına göre yürümek için Tanrı'nın yasasına ve Koinonia'nın mesleğine sevgi olan kurtarıcı bir surla kendimizi çevreledik; böylece iyi işlerimizi gören herkes Tanrı'yı yüceltsin ve Mesih'in öğrencileri olduğumuzu bilsin ve birbirimizi ikiye bölme olmadan sevelim.<sup>40</sup> Bu imaların merkezinde Efesliler, 1. Korintliler ve 1. Korintliler ve Matthew, bir keşişin Tanrı ile olan yakın ve ayrıcalıklı ilişkisinin, onun dünyaya yaptığı "gizli çağrıyı" "ifşa etme" kapasitesine bağlı olduğu inancında yatmaktadır. Ve az önce alıntılanan pasajlarda (İlahi İlmihal 3'ten) bu bağın temeline dair bir ipucu yatıyor: kalkma ve ölüm uykusundan uyanma fikri. Bu düşüncenin Theodore'un Matta 19:27-29'u kullanımında yinelenildiğini görüyoruz. Bunun üzerine Petrus ona şöyle dedi: "Bak, biz her şeyi bırakıp senin peşinden geldik. Peki bize ne kaldı?" İsa onlara şöyle dedi: "Amin, size söylüyorum, siz, benim ardımdan gelenler, yeniden doğuşta [ejn th' paliggenesiva/], insanoğlu görkemli tahtına oturduğunda, aynı zamanda on iki taht üzerinde oturacak ve İsrail'in on iki kabilesini yargılayacaksınız. Ve benim adım uğruna evini, erkek kardeşlerini, kız kardeşlerini, babasını, annesini, çocuklarını veya tarlalarını terk eden herkes yüz katını alacak ve sonsuz yaşamı miras alacak." "Her şeyi bırakmış olmak" çileci bir adanmışlığı çağırıştır; "yeniden doğuş" doğuşu ve uyanışı yansıtır; ve "on iki kabileyi yargılamak" görünür, kamusal bir rol oynamak anlamına gelir. Theodore buradaki bağlantılarını nasıl kuruyor? İzlenecek konular yeniden doğuş (paliggenesiva) ve miras konularıdır. İlmihal 2'de, Koionia "Havarilerin hayatını . . . onların modelini sonsuza kadar takip etmek isteyen erkeklerle" açıklar. Şimdi, burada, İlmihal 3'te, Theodore, zamanın ötesine uzanan Matta 19.41'deki pasajla bağlantı kuruyor. Aynı zamanda aynı miras kavramıyla da bağlantı kuruyor. Theodore, İlmihal 3.30 - sevilen bir düşünce çizgisi; bkz. İlmihal 3.5. 40. Theodore, Catechesis 3.27 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:108-9). 41. Theodore, Catechesis 2.1 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 38; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:91) ("model" bir restorasyondur, 38a.15-16'da); İlmihal 3.28. 148 ph i l i p p o u s s e a u

### --- SAYFA 166 ---

Daha önce alıntılanan ifadeye göre, "Koinonia'nın mesleği."<sup>42</sup> Sonra vahiy gelir, miras görünür hale gelir. İlmihal 2'deki taklit -eğer "model" yanıltıcı değilse- özellikle bir havarinin yaşadığı zorlukların taklididir; ve bu da keşişi kendi açısından başka bir "haberci" yapar.<sup>43</sup> İlmihal 3'te Theodore, "Rab'bin yücelttiği diğer insanlara" skandal vermekten kaçınma ihtiyacını ekleyene kadar görünüşte özel bir nota vuran "dışarıdakilere" atıfta bulunur.<sup>44</sup> Son olarak, "kutsal görevden mahrum kalmamamız için Koinonia'daki babalarımıza önceden içimize yerleştirdiği söz verdiği her iyi şeyin vaadi"nden bahseder. yeniden doğuş. Theodore, Koinonia Babalarının tavrını ve daha önce içlerinde kök salmış olan sevgiyi görmekten bahsederken, aynı düşünce çizgisi ("önceden içimize verilen söz" hakkında) biraz farklı bir biçimde tekrarlanıyor. Korkusuzluğumuz sayesinde içimizde yaşayan kutsal Ruh'un sıcaklığını işlerimiz sayesinde değil, merhamet yoluyla söndürdükten sonra, [bu sevgi] Mesih'in lütfuyla şimdi gün ışığına çıktı.<sup>46</sup> Böylece Theodore, içimizde kök salmış nitelikler kavramını ve açığa çıkan gizli varlık kavramını bir araya getiriyor. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, uyanışla ilgili imayı hemen tekrarlıyor (Efesliler 5'te): Tam tersine, sevgisiyle bizi ölüm uykusundan uyandırıyor ve merhametiyle bizi her gün dürtükleyerek kalplerimize şöyle diyor: Uyan, ey uyuyanlar, ölümden diril, ve Mesih üzerinize parlayacak. Miras aldığımız büyük lütfu bilmek . . . tövbe edelim.<sup>47</sup> th e n a g h a m m a d i c o d i c e s 149 42. Theodore, Catechesis 3.36 (Lefort, Œuvres de s. Pachome, 56.28). Yukarıya bakın: nn. 25, 35 ve 40. 43. Theodore, İlmihal 3.30. 44. Theodore, Catechesis 3.43 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 59.16-17; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:117). Yukarıda nn'de incelenen pasajlarla bağlantılar. 34-35 belli olacak. 45. Theodore, Catechesis 3.28 (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 53, özellikle 6'da; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:109). 46. Theodore, Catechesis 3.36 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:114, vurgu eklenmiştir). 47. Theodore, Catechesis 3.37 (Veilleux, Pachomian Koinonia 3:114-15).

**--- SAYFA 167 ---**

Bu nedenle, Matta 19'da olduğu gibi, Tanrı'nın vaatleri bağlamında bile uzun süreli çileci disiplin kaçınılmazdır: Tanrı "merhametiyle bizi her gün dürtüklemeye devam ediyor." Ve bu genişletilmiş çaba yeniden doğuş kavramıyla birleştirilmiştir: "Gerçek Doktor olan Mesih'in öğretisini bilelim ve onun iyiliğinden kaynaklanan öğretiyi sevinçle kabul edelim. Çünkü biz küçükken O bizi küçüklerin gıdasıyla besledi; ve yeniden doğuşta büyümeye başladığımızda, bizi hakikat gıdasıyla beslemek istedi."<sup>48</sup> Buradaki mantığın yılan gibi olduğunu kabul etmek gerekir; ama Theodore'un felsefesinin en derin düzeyini temsil ediyor. Mantıksal sırayı yinelememe izin verin. Birincisi, sır ve ifşa olan, kişisel olan ve paylaşılan şeyler var. İkincisi, uykudan uyanıklığa geçiş Theodore'a Matta'daki "yeniden doğuş"u hatırlatır. Üçüncüsü, buna bağlı olarak miras kavramı gelir: böylece Koinonia hem bir miras hem de bir vahiy haline gelir; disiplini en zengin anlamıyla dünyaya bir mesajdır. Ve son olarak, uyanma, yeniden doğma, gizli şeyleri gün ışığına çıkarma süreci, yaratılıştan zaten var olan iyilik sayesinde mümkün olur. Ortaya çıkardığımız ifadelerin önemi abartılamaz: "önceden içimize verilen rehin" (İlmیات 3.28) ve "daha önce içlerinde kök salmış olan sevgi" (İlmیات 3.36).<sup>49</sup> Argümanın organik birliğinin ilkesi bu kanaatte yatmaktadır. Yaratılıştan günümüze uzanan kesintisiz bir tarih; ve her keşişin hayatı o tarihin iyiliği ve kaderi tarafından yönetilir. Başka bir eksen de keşiş, kendi tatmininden, bunun başkaları için anlamını açıklamaya doğru ilerler. Her iki düzeyde veya her iki boyutta da yeniden doğuş ve açığa çıkma, hem genel olarak zamanı hem de bireyin yaşamını yönlendiren gücü temsil eder. Gnostisizm bu tür sonuçlar hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Ve yine de gnostikler argümanın kendisinin yaratılışın doğası ve yaratılışın görünür dünyaya kazandırdığı temel karakter hakkında bir argüman olduğunu kabul ederlerdi. Bu soruşturmayı takip etme konusunda da aynı derecede istekliydiler. Onlar gibi, 48. Theodore, Catechesis 3.43, (Lefort, Œuvres de s. Pachôme, 59, Hm;pe[jpo n;k]esop ile birlikte, "yeniden doğuş", 21-22; Veilleux, Pachomian Koinonia 3:118, vurgu eklenmiştir). Daha net bir metin için bkz. Lefort, Œuvres de s. Pachome, 53.6. 1 Korintliler 3:1-3'te yeniden doğuş yoktur. 49. Vurgu eklendi. Yukarıya bakın: nn. 45 ve 46. Ep'deki yankıya dikkat edin. Ammon. 10: "Bizim için emrettiğin ve içimize yerleştirdiğin iyilikler [ejnefuvteusa~]" ed. ve trans. James E. Goehring, Ammon Mektubu ve Pachomian Manastırcılığı, PTS 27 (Berlin: Walter de Gruyter, 1986), 131.2-3; İngilizce çevirisi, 164. 150 ph i l i p r o u s s e a u

## --- SAYFA 168 ---

Theodore, Mukaddes Kitabın madde ve zaman hakkındaki açıklamasını elinden geldiğince tam olarak kavramak istiyordu. Ve, daha sonra inceleyeceğimiz şekillerde, Nag Hammadi materyalinde tespit edilebilecek bir yol izledi; Yaratılış'ın yorumlanmasından, ahlaki bir programın ve bu programın başarısının ve nihai olarak yerine getirilmesinin bağlı olduğu sosyal kurumların savunulmasına giden bir yol. Horsiesios, Theodore'a göre daha az kurnazdı; bu da Pachomius'un en çok kullandığı favorisi olan rakibiyle rekabet etmekte neden zorlandığını açıklayabilir. Liber'ı bile daha az ilham almış gibi görünüyor.<sup>50</sup> "Eşit" diyorum çünkü diğer din öğretilerinden daha sonra olduğu iddiasını taşıyor. Bu onun vasiyeti idi, son tavsiyesi idi. Dolayısıyla bu, bir "Pachomian geleneğini" tanımlamaya ve gerçekte Horsiesios'un sorumlu olduğu genişleyen topluluk çeşitliliğine renk vermiş olabilecek her türlü çeşitliliği, ihmal ve muhalefeti onun etkisi altına almaya yönelik en dikkate değer girişi temsil etmektedir. Liber'in belki de en çarpıcı özelliği, kutsal metinlerden uzun alıntılara bağımlı olmasıdır.<sup>51</sup> Başvurulan pasajlar, görüşleri haklı çıkarmak için değil, şimdiki öğretme ve düşünme anı içinde, zaman ötesine uzanan bir kurtuluş ekonomisini yakalamak için tasarlanmıştır. Bunlar öncelikle Eski Ahit'teki tövbe anlayışını, Tanrı ile yakın ilişkiye dönüş anlayışını anlatırlar.<sup>52</sup> Bu tefsir alışkanlığı, manastır topluluğunun Eski Ahit imajına güçlü bir şekilde katkıda bulunur. Orada da Tanrı'ya olan yakınlık hem ihanete uğrar hem de yeniden kazanılır. İsrail gibi "düşmanlarının ülkesinde" sürgüne gönderilen, "ölüler arasında lekelenen" keşişler, peygamberleri dinlemeyi ve Musa'nın kanunlarına uymayı daha eski bir reddedişi yansıtır.<sup>53</sup> Onların kurtuluşu, kendi "yerlerini", yani "sadık şehir Sion'u öğrenmekte yatar.<sup>54</sup> Böylece keşişler, "Tanrı'nın özel halkı [populus Dei tuhafis]" olacak veya olacaklardır; i c e s 151 50. Liber patris nostri Orsiesii, Heinrich Bacht tarafından Das Vermächtnis des Ursprungs: Studien zum frühen Mönchtum I, StTGL 5 (Würzburg: Echter Verlag, 1972), 58-189'da kısmen Almanca tercümesiyle yeniden düzenlenmiştir. Amand Boon'un Pachomiana latina dilindeki önceki baskısı: Règles et Épitres de s. Pachome, Épitre de s. Theodore ve "Liber" de s. Orsiesios, Texte latin de s. Jérôme, BRHE 7 (Louvain: Bureaux de la Revue, 1932), 109-47. İngilizce çevirisi Armand Veilleux tarafından, Pachomian Koinonia, cilt. 3; ama buradaki çeviriler bana aittir. 51. İlke için bkz. Liber 51, Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 178; ve Praecepta 140'ın kel sadeliğini hatırlayın: et omnino nullus erit in monasterio qui non discat litretas et de scripturis aliquid teneat (Boon, Pachomiana latina, 50; hayatta kalan Kipti parçası yok). 52. [Deus] cum sancto sanctus est, Liber 53, Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 184; Mezmur 18'i (V. 17).25-26 çağırıyor. 53. Liber 1 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 60). Ayrıca meretrix civitas fidelis Sion'u çağırıştıran Liber 43'e bakınız (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 158). 54. Liber'de olduğu gibi 43. Liber 2'de öngörülen tehlikeyi karşılaştıran: amitteremus civitatem nostram (Bacht,



## --- SAYFA 169 ---

daha yakın gelenekleri dahilinde el ele verirler: "Şunu hatırlayalım ki, o adamın [Pachomius'un] çabalarıyla Tanrı bizi kendi ailesi olarak kabul etti."55 Dolayısıyla kutsal metinlerin farkındalığı ile manastır düzeninin kabulü arasında bir bağ kuruldu; ilkinin "nimetleri" ile ikincisinin "disiplini" arasındadır.56 İdeal canlı bir şekilde anlatılıyor: "Bizler özgürlüğe çağrıldık, Tanrı'nın tek halkı [unum Dei populum] olmak için farklı yerlerden toplandık. Yazıldığı gibi, 'Bu halktan bir tane, o aileden iki tane alacağım ve seni Sion'a götüreceğim ve sana kendi kalbime göre seni disiplinle [cum disciplina] besleyecek çobanlar vereceğim.'"57 Bu nedenle Eski Ahit'in anısı, kehanet ile gerçekleşme arasındaki gerilimden derinden etkilenir. Horsiesios, Romalılar 15:4'ten alıntı yapıyor: "Daha önce yazılanlar, tahammül ve teselli yoluyla ümidimiz olsun diye, bizim eğitimimiz için yazılmıştı."58 Bu temelde, yüzyıllar boyunca kolay bir akışı harekete geçiriyor. Liber 33, Hoşea, Mezmurlar, Malaki, Yeremya ve Hezekiel'den boncuklar dizerek, ardından Matta ve Romalılar'a geçerek ve sonunda Tesniye'ye geri dönerek iyi bir örnek sağlar; her adımında kalbin Tanrı'ya dönüşü temasını yansıtan bir pasaggiata.59 Yeni Ahit alıntılarında bile Eski Ahit'teki kınama unsurunu barındırmasına izin veriliyor. Örneğin Romalılar 11:21'e atıfta bulunarak - "Tanrı doğal dalları esirgemediyse, sizi ne kadar az koruyacaktır"—Horsiesios şunu ekledi: "Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekte başarısız olan bizi bağışlayın."60 Tövbe, Das Vermächtnis des Ursprungs, 60). "Yer" kavramıyla ilgili olarak NHC I 3, 22, 24 ve 42-43'teki The Gospel of Truth'u karşılaştıran. Ancak Liber'deki görüntüler daha somuttur. 55. Populus tuhafıkları: Liber 53 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 184); ailemle ilgili olarak: Liber 47 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 166). Tito Orlandi'nin gözlemlerine bakın: "Diversa ancora dönemi la coneziune pacomiana di chi voleva recuperare in comunità un 'vero Israele,' cioè un gruppo identificabile col popolo di Dio", ama sonra "Sembra tuttavia che in fondo a tutto ciò ci fosse lo sforzo di recuperare un'innocenza Originaria perduta" kozmik sürecin evrimi." Orlandi, "Giustificazioni dell'encratismo nei testi monastici copti del IV-V secolo", La tradizione dell'enkrateia: Motivazione ontologiche e protologiche, atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 Nisan 1982, ed. Ugo Bianchi (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985), 362-63. 56. Liber 22, burada disiplin neredeyse güzel sanatlar ile özdeşleştirilir (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 118). 57. Liber 47, Yeremya 3:14-15'ten alıntı (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 168/170). 58. Liber 41 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 154). Aynı noktaya Liber 10'da da değinilmektedir (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 80). 59. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 142/144. 60. Liber 2 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 60), Liber 36'da tekrarlandı ve ardından Eski Ahit'ten başka bir alıntı (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 146) geldi. 152 ph i l i p r o u s s e au

**--- SAYFA 170 ---**

dolayısıyla münzevinin zihninde tarihe hayat verir. Yalnızca bu yoğunluk derecesi, Eski Ahit olayları ile dördüncü yüzyıl deneyimi arasında gerekli ayrımı yaratabilirdi. "Atalarınızla birlikte olan kullarım peygamberlerden Ruhum aracılığıyla talep ettiğim sözlerimi ve hükümlerimi [Zekarya'nın açılış ayetlerinde Tanrı'nın sesidir] kabul edin." Horsiesios, Pachomius ve arkadaşlarının anısını anımsatarak doğrudan peygamberin yerine geçer.<sup>61</sup> Bu tür süreklilikler çok güçlü bir şekilde ileri sürülmektedir. Şehrinin harap olması ve bağının yağmalanması Tanrı'nın kınamasına neden olmuştu; ancak Horsiesios şunu belirtiyor: "Bu tür [sert] sözlerden kaçınmalıyız." Nasıl? "Yakup'un yıldızını", "İsrail adamını" takip ederek (Sayılar 24:17-19'da olduğu gibi). Gözlemci keşişler Yeremya'nın (31:36) şu sözlerine kulak vereceklerdi: "Eğer bu yasa gözlerimin önünden geçerse, o zaman İsrail ırkı da yok olabilir." Horsiesios hızlı bir şekilde İsaiah'a (61:8-10) geçerek manastırın geleceğini daha net bir şekilde haber verir: "Onların işlerini başkalarının ellerine teslim edeceğim ve onlarla sonsuz bir antlaşma yapacağım. Onların oğulları ve torunları halklar arasında ünlü olacak. Onları gören herkes onların Tanrı tarafından kutsanmış tohum olduklarını bilecek ve Rabbin sevincini paylaşacak."<sup>62</sup> Pachomius, kendi deyimiyle "Yakup'un yıldızı" ve "İsrail adamı", peygamberlerden Koinonia'ya kadar olan zaman diliminde merkezi bir konuma sahiptir. Kalbin Tanrı'ya dönmesi, ölü ustanın emirlerinin yerine getirilmesiyle özdeşleştirilir; ve kutsal metinlerdeki şu sözleri söylemesine izin verilir: "Tanrı'nın kendilerine miras bıraktığı yasaı küçümsediler ve peygamberlerin sesini dinlemediler; bu yüzden vaat ettikleri dinlenmeye ulaşamadılar."<sup>63</sup> Aslında Pachomius'a neredeyse Musa'nın yeri veriliyor: "Babamızın bize miras bıraktığı ve ondan aldığımız Tanrı'nın yarasını terk etmeyelim."<sup>64</sup> Bu nedenle Horsiesios'a göre, yaşayanlar ile ölümler arasındaki bağlantı, İncil'deki kehanet ve onun yerine getirilmesi temelinde şekillendirilmiştir. Bu uzun hikaye, Pachomius'un Tanrı'nın gözündeki statüsünü, mirasının kalıcı değerini ve onun yeniden canlandırılmasının doğasında var olan tehlikeleri tanımlamasına olanak tanıyan söz dizimini sağlar 153

61. Liber 49 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 172). 62. Liber 48 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 172). Semen benedictum a Deo hakkında, bkz. yukarıda n. 37. 63. Liber 35 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 146). 64. Liber 46 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 162). Horsiesios üçüncü ve dördüncü mektuplarında Theodore'u aynı gözle değerlendiriyor.

## --- SAYFA 171 ---

enjeksiyon. Diğer zamanlarda ise üslubu daha az tarihsel olabilir: "Şunun üzerinde düşünelim: Bu dünyayı çok erken terk ederek, zafer yerini [locum victoriae] güvence altına almış olan babalarımızdan ve kardeşlerimizden o zaman ayrılma ihtimalimiz."65 Dolayısıyla geçmişe uzanan çizgi yukarıya da ulaşabilir: "Babamızın bize bıraktığı [öğretileri] cennete giden merdivenler [scalas] olarak düşünelim. Pachomius, mirasını onurlandıran keşişleri kabul etmeye hazırdır.67 Bunun şerefini lekelemek, bir tür "unutmadır [oblivio]", bu sayede, "kötülüğümüzde, Tanrı ile azizler arasındaki aracıyı [mediatoremque Dei atque sanctorum] terk ederiz."68 Bu nedenle "Unutmak", daha doğrusu unutmamak, mevcut yoğunluğun geleneğe saygıyla birleştirilebilmesinin başka bir yoluydu. Maddi dünyaya ilişkin değerlendirmesinde Horsiesios, Koinonia'ya ilişkin kurumsal vizyonuna dayanan dengeli bir görüşü benimsiyor. Sistemin her seviyesindeki üstler, yalnızca ruhsal ya da dünyevi yiyeceklerle odaklanmamalı, "hem ruhsal hem de dünyevi yiyecekleri eşit oranda [pariter] sunmalıdır."69 Ruhsal vurgular yapılabilir: "kilitli bahçe" ve "mühürlü çeşme"70 imgelerine değinen Horsiesios, münzevilere atıfta bulunarak şöyle devam eder: "Tanrı'dan doğan kişi günah işlemez, çünkü [Tanrı'nın] tohumu dayanır onda";71 beden ve ruh arasındaki standart karşıtlığı bir üstünlük duygusu olmadan sunar ("Bil ki mükemmel olana verilir ve budalalık aptal olana iade edilir");72 ve büyük bir yakınlığı ima eder ("Oğlum, eğer yüreğin bilgeyse, benim kalbime neşe verirsın ve ben de doğru konuştuğun sürece sen konuştuğun gibi konuşacağım").73 O ruhsal 65. Horsiesios, Liber 3 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 62). N'deki gibi "yer" kavramına bir kez daha dikkat edin. 54 yukarıda. 66. Horsiesios, Liber 22 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 112). 67. Horsiesios, Liber 12 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 84). 68. Horsiesios, Liber 30 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 140). Arabulucu olarak Pachomius için bkz. s. 105n81 ve 221-24. Oblivio aynı zamanda Liber 3'te de görülür (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 62). Nag Hammadi belgelerinde kavramın kullanımını karşılaştırmak: The Teachings of Silvanus, NHC VII 4, 89 ve 98; Gerçeğin İncili, NHC I 3, 17-18, 20. 69. Horsiesios, Liber 7 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 72). 70. Horsiesios, Liber 20 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 100). Bağlam vaftiz çağrışımlarını çağrıştırıyor. Ep'yi karşılaştırmak. Ammon. 3 (Goehring, Mektup, 125.23-25, 197'deki tartışmasıyla birlikte). 71. Horsiesios, Liber 20 (Bacht, Das Vermächtnis, 100). 72. Horsiesios, Liber 20 (Bacht, Das Vermächtnis, 102/104). Temyiz Matta 25:29'dur. 73. Atasözleri 23:16 (bunu özgürce tercüme ettim): Fili, si sapiens fuerit cor tuum, laetificabis cor meum, et commorabuntur labia mea ad vaazlar tuos, si tamen recti fuerint. Horsiesios, Liber 20 (Bacht, 154 ph i l i pro u s e au

## --- SAYFA 172 ---

Ancak nitelikler bir sistem içinde elde edilir ve garanti altına alınır: Horsiesios, feragat etmeyi, iugum'dan vazgeçmeyi seçmeyi içeren bir özgürlük iddiasında bulunur. . . mundanae servitutis, her türlü ihtiyacın ilgili üstler tarafından karşılanması karşılığında; ve özgürlük, diğer nitelikler gibi, peygamberlere kadar uzanan, “müjde disiplini”nden ve havarilerin yaşamlarından geçen, “babalarımızı” kapsayan ve temel taşı İsa üzerine inşa edilebilecek olana doğru ilerleyen bir dönem içerisinde elde edilir.<sup>74</sup> Yani, daha soyut biçimlerinde bile Horsiesios'un felsefesi münzevi uygulamaya dayanıyordu. "Haç, yaşamımızda ve öğretişimizde temel faktör olmalıdır" diyor, "ve Mesih'le birlikte acı çekmek zorundayız."<sup>75</sup> Hakikat ve ışık üzerine - karakteristik alıntılar içeren - uzun bir tartışmanın ardından tonunu hafifçe değiştiriyor: "Sadece Mesih'e inanmakla kalmayıp, aynı zamanda onun için acı çekmek de dahil olmak üzere, babamızın ve bize öğretenlerin her emrini hevesli bir yürekle yerine getirelim."<sup>76</sup> Bunu ruh ve ışık hakkında daha fazla alıntı ve ardından kendisinin başka bir vurgusu takip ediyor (sanki bunu söylüyormuş gibi). ruh ve ışığın neyle ilgili olduğudur: "Bütün bunları anladığımızda, şu sözleri duymayı hak edeceğiz: 'Adil adam düştüğünde ona hiçbir zarar gelmez; çünkü Rab onun elini destekler' (Mezmun 37 (V 36):24)."<sup>77</sup> Böylece, kayıtsızlıktan etkilenmeden, mükemmel olana mükemmel şeyler verilir. Tekrarlamama izin verin: Burada Pachomian materyallerinde sözde gnostik fikirler arayarak Pachomian topluluklarını Nag Hammadi metinleriyle bağlantılandırmaya çalışmadım. Bunun yerine, bir dereceye kadar Michael Williams'ın yönlendirmesiyle, Theodore ve Horsiesios'un öğretileri ile Horsiesios'un Liber'inin yorumsal yöntem ve edebi yapı düzeyinde "gnostik" gelenekle ilişkilendirmeye alıştığımız incelemelerle karşılaştırılabilir olduğunu öne sürdüm. Burada “yöntem” ve “yapı” derken neyi kastediyorum? Kutsal Kitap tarihinin ele alınması ve Eski Ahit'teki figürler veya olaylar ile dördüncü yüzyıl münzevi deneyimi ve disiplini arasında kurduğu ilişki üzerinde bilinçli olarak yoğunlaştım. Ayrıca yorumların nasıl yapıldığına da dikkat çektim (155 Das Vermächtnis des Ursprungs, 104). Bacht, Jerome'un burada LXX'e yakın kaldığına işaret ediyor, s. 105n80, Vulgata (coşkulu renes mei, cum locuta fuerint rectum labia tua) “korrekter” olmasına rağmen: kai; ejdiatrivyei lovgoi~ ta; sa ceivlh pro;ta; ejma; ceivlh, eja;n ojrqa; w\sin. Kipti versiyonu LXX'e daha çok benziyor. 74. Horsiesios, Liber 21 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 106/108/110). 75. Horsiesios, Liber 50 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 174/176). 76. Horsiesios, Liber 4-5 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 64/66). 77. Horsiesios, Liber 5 (Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 66).

**--- SAYFA 173 ---**

Topluluk düzeninin değişmesi, sırasıyla beden ve maddi dünya ve topluluğun çevredeki (insan, ölümlü) toplumla ilişkileri hakkında soruları gündeme getirir. Sadece ruhani bir kelime dağarcığıyla değil, bir dünya görüşüyle de karşı karşıyayız: Çünkü tarihin bu şekilde ele alınması, ölümlerle ilişkiler veya maddiyat anlayışı, Pachomian kaynaklarının ayırt edici özelliklerini tüketmez. Yaratılışın ve dolayısıyla ahlaki çabanın ve münzevi bedeninin iyiliği, Yahudi geçmişi ile Hristiyan manastır kültürü arasındaki gerçek bir süreklilikte ortaya çıkan, Tanrı'nın zaman üzerindeki şaşmaz kontrolü tarafından garanti edilir. Theodore ve Horsiesios'un elindeki tefsir, İncil metnindeki zorlayıcı soruları ortaya çıkarmak ve Pachomius'un miras bıraktığı münzevi yaşamın bu sorulara yanıtlar sağladığını ve bizzat soruların sorulması ve yanıtlanmasının, Tanrı'nın manastır topluluğuna yönelik ilahi takdirinin bir parçası olduğunu göstermek için tasarlanmıştır. Peki bu tür bir çağrışım bile bize Pachomian dünyası hakkında ne söylüyor? Theodore veya Horsiesios'un kendilerinden önce Nag Hammadi el yazmaları gibi belgelere sahip olduklarını veya daha önce bu belgelere başvurmuş olduklarını varsaymak kolay olacaktır. Eğer kişi bu varsayımdan yola çıkarsa, anında farklılıklara karışır: Theodore ve Horsiesios'un İncil'e ya da dünyaya dair gnostik bir görüşü olmadığı açıktır. Bununla birlikte, yine de onların kasıtlı olarak rahatsız edici derecede yakın bir gnostik teolojiye karşı çıktıkları öne sürülebilir veya alternatif olarak, kodlar kendi topluluklarına veya içlerindeki gruplara ait olduğundan kendilerini Kilise yetkililerine karşı korumak istedikleri söylenebilir. Her iki yaklaşım da benimsenmiştir; ama farklı bir öncülden yola çıkmak bana daha iyi geliyor. Theodore ve Horsiesios İncil tarihi açısından düşünüyorlardı; yaratılışın, kurtuluşun ve nihai mükemmelliğin; kehanet ve gerçekleşme; maddi ve cisimleşmiş bir dünyada münzevi ilerlemenin; Manastır kaderinin, Tanrı'nın insanlık için tarihsel olarak gelişen planının bir örneği ve aracı olarak görülmesi. Bu tür vurgular, bir tel üzerindeki kristaller gibi, belirli tematik ve edebi eksenler boyunca toplanmış olup, özellikle kanonik kutsal metinlerin sırasını ve insanlığın geniş maddi ve kurumsal deneyiminde ahlaki gelişimin yerini temsil etmektedir. Nag Hammadi kodekslerinin birçoğu aynı eksenler üzerinde inşa edilmiştir. İncil'in okunmasından ve deneyim dünyasının gözlemlenmesinden çıkarılan sonuçlar farklıydı; ancak düşünme ve merak uyandırma alışkanlığı birbiriyle yakından bağlantılıydı. Yeni Ahit'in yerine getirilmesi duygusuna yol açan eski bilgeliğin figürlerinin tanımlanması

## --- SAYFA 174 ---

Doldurma veya en azından doğrulama ve bir dizi teşvik edici düşünce yoluyla ve bir gelecek vizyonu ile doruğa ulaşan bu, Theodore ve Horsiesios'un öğretisinin içeriğini olmasa da akışını çok yakından tanımlıyor. Hayatta kalan bazı Nag Hammadi yazmalarında da benzer bir mantık eğrisi vardır; çileciyi peygamberlerin uyarılarından ve vaatlerinden kendi kalbinin ve bedeninin dönüşümüne taşır. Bu da, Theodore ve Horsiesios gibi düşünen kişilerin, başlangıçtaki "gnostik" materyal yeni kalıplara göre yeniden düzenlendiğinde -"geri dönüştürüldüğünde"- Nag Hammadi kodekslerini faydalı bulacağını gösteriyor. Theodore ve Horsiesios'un şu anda sahip olduğumuz kodekslerden haberdar olduklarına inanmamıza gerek yok (her ne kadar bu mümkün olsa da); daha doğrusu, onların karşılaştırılabilir tefsir ve ilmihal alışkanlıkları, Nag Hammadi belgelerinin Hristiyan münzevi toplumunda hayatta kalan şeklini almış olabileceğini tamamen muhtemel kılmaktadır. Bunun nedeni, Hristiyan çilecilerin gnostikler gibi düşünmeleri değil, materyali kendi kullanımlarına çevirebilmeleri olabilir. Ve bu da Theodore ve Horsiesios'un çağdaş gnostiklere saldırmadıkları ya da gizlice onları taklit etmedikleri görüşünü desteklemektedir: daha doğrusu, gnostikler artık o kadar geçmişin bir parçasıydı ki onların kutsal emanetleri yeni amaçlarla ele alınabilirdi. Böylece iki heyecan verici olasılık yaratılmış olur. İlk olarak Pachomius'un halefleri, benzer materyallerden farklı sonuçlar çıkaran diğer Hristiyan münzevilerle bir tartışmaya giriştiler. Hiç şüphem yok ki, çekişmenin ana unsurları Yahudi geçmişiyle süreklilik ve maddi dünyanın içsel iyiliği ve ahlaki geçerliliği idi. Bu, hayatta kalan kodekslerin Pachomian topluluklarının ürünleri veya mülkleri değil, yakınlarda yaşayan diğer münzevi toplulukların ürünleri veya mülkleri olduğunu ileri sürmek için bir argüman olabilir. Kalabalık ve çeşitli bir münzevi çevrenin ve Pachomi'liler arasında çağdaş Kilise'nin diğer kesimleriyle diyaloga girmeye hazır olduklarına dair dikkat çekici bir izlenim ediniyoruz. İkinci olarak, manastır geleneğinin ve daha genel olarak maddi yaratıma ilişkin tarihsel bakış açısının, pratikte yenilik, geleceğin sahibi olma duygusunu doğrulamak için nasıl kullanılabileceğini görebiliyoruz. Mısırlı rahipler, diğer hangi görüşlerin artık modası geçmiş olduğuna dair fikirlerini güçlendirmek için İncillerini inceliyorlardı: onlar, o zamana kadar kötüye kullanılan bir İncil kültürünün artık ustalarıydılar. Çoğu zaman olduğu gibi, aksi takdirde belirsiz ve etkisiz kalacak bir yeniliği tanımlamak için geçmişe başvurulmuştu. bu n a g h a m a d i kodlar 157

## --- SAYFA 175 ---

James E. Goehring Manastırı Tutmak Farshut'lu Abraham ve Shenoute'nin Saflik Üzerine Konuşmasından Bir Alıntıdan Bir Temizleme Bölümü ve Yukarı Mısır'daki Beyaz Manastır'dan parçalı bir elyazmasında saklanan altıncı yüzyıl Pachomyalı başpiskopos Farshut'lu Abraham'dan1 bir alıntı, imparator Justinianus'un temsilcilerinin ayrılmasının ardından Pachomian topluluğunun merkez manastırı Pbow'daki bir buluşma yerinin temizliğini kaydeder. 1.2 Anlatım, Mısır'da Kadıköy ideolojisini benimseyen manastır unsurlarını desteklemesi nedeniyle imparatora karşı yürütülen daha uzun bir polemğin bir parçasını temsil ediyor. Kıpti ortodoks hikayesine göre imparatorun adamlarının varlığı buluşma yerini kirletmişti. Onlar ayrılırken İbrahim, keşişlerine kirliliği gidermek için odayı suyla yıkamaları talimatını verdi. İmparatora bildirilen olayın kısa anlatımı çeviride şu şekildedir: 158 1. Farshut'lu Abraham'ın yaşamının bir anlatımı için bkz. René-Georges Coquin, "Farshut'lu İbrahim", The Coptic Encyclopedia, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 1:11-12, veya Paul van Cauwenbergh, Étude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640) (Paris: P. Geuthner, 1914; yeniden basım, Milan: Cisalpino Goliardica, 1973), 154-57. 2. Söz konusu kodeks, Tito Orlandi tarafından geliştirilen siglanın devamı olan White Monastery kodeksi GB'dir. Yukarı Mısır münzevi figürleriyle ilgili iki metin içerir: Manaşşe üzerine bir methiye ve Abydoslu Musa hakkında ikinci bir metin. Farshutlu İbrahim ile ilgili alıntı, Manaşşe hakkındaki methiyenin 15-35. sayfalarını kapsıyordu. Orlandi'nin çalışması için bkz. "Un projet milanais ilgi çekici les el yazmaları coptes du Monastère Blanc," Muséon 85 (1972): 403-13; Çeşitli Beyaz Manastır kodeksleri hakkında güncel bilgi için bkz. <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl/>. Büyük Britanya elyazmasının içeriğinin kısa bir özeti Antonella Campagnano, "Monaci egiziani fra V e VI secolo," VetChr 15 (1978): 230-32; ayrıca bakınız



**--- SAYFA 176 ---**

Ve onlar [imparatorun temsilcileri] gittikten sonra Apa Abraham'ın kendisi manastıra geldi. Toplantı yerine gitti ve adamlarının durduğu ve oturdukları her yere, sanki siz efendimiz, imparator ve Roma İmparatorluğu'nun yetkisi altındaki herkes tarafından kirletilmiş gibi tüm kardeşlere su getirmelerini ve toplantı yerinin tamamını yıkamalarını sağladı.<sup>3</sup> Ne yazık ki, el yazmasının parçalı yapısı, temizliğe yol açan kesin olayların net bir şekilde anlaşılmasına izin vermiyor.<sup>4</sup> Alıntının hayatta kalan ilk yaprağı (Kıpti sayfalar 15/16) İbrahim'i tanıtıyor, onun olarak görevlendirildiğini bildiriyor. Pbow'un başpiskoposluğu ve "kafir imparator Justinianus'un" yükselişine gönderme yapıyor. Pachomius federasyonundan keşişler olduğu anlaşılan dört kişinin İbrahim'e karşı suçlamalarda bulunduğunu belirtiyor.<sup>5</sup> Suçlayıcılardan biri olan Pancharis adında biri imparatorun yanına gitmeye hazırlanırken, İbrahim komşu keşiş topluluğunun başrahibi Apa Moses'ı ziyaret etmek için ayrılırken yaprak sona eriyor. Sonraki üç yaprak kaybolmuştur. İbrahim'in dönüşünde toplantı odasının temizlenmesi emrini vermesine neden olan gerçek olayların bir anlatımını da eklemiş olabilirler. Hayatta kalan bir sonraki yaprak (23/24) hikayeyi bir süre sonra, suçlayanlardan biri, belki de Pancharis, Konstantinopolis'teki imparatora olayları anlatırken ele alır.<sup>6</sup> Sayfa, medyas res'te, suçlayıcının İbrahim'in manastıra dönüşü ve yukarıda alıntılanan toplantı odasının temizliği hakkındaki anlatımıyla başlar. Bunu İbrahim'in imparatorun dini ideolojisine karşı olduğunun bir kanıtı olarak gösteriyor ve imparatoru İbrahim'i örnek almaya çağırıyor, "böylece herkes imparatora karşı çıkmanın ne demek olduğunu bilsin." Manastırın liderliğinin imparatorun vasiyetini yerine getirecek olan kendisine ve meslektaşlarına verilmesini teklif eder. "Şimdi," diyor, manastırı yıldız gibi temizlemeye devam ederek 159 Antonella Campagnano, ed., Kıpti Kodekslerin Ön Baskıları: Monb. GB: Manasses'in Hayatı—Musa'nın Encomium'u—İbrahim'in Encomium'u, CMCL (Roma: Centro Italiano Microfisches, 1985). 3. Michigan Üniversitesi Kütüphanesi'nden, Kıpti Bayan 158, 46, sütun 1, satır 3-27; alıntıdaki tüm çeviriler bana aittir. 4. Orijinal yirmi bir sayfalık alıntıdan yalnızca dokuzu günümüze ulaşmıştır ([15]/[16], [23]/24, [25]/[26], 29/30 ve 35). Şu anda Beyaz Manastır metinlerinin, Farshutlu İbrahim hakkındaki alıntı da dahil olmak üzere, eleştirel bir baskısı üzerinde çalışıyorum. 5. James E. Goehring, "Farshut'lu İbrahim'i Hatırlamak: Tarih, Hagiografi ve Pachomian Geleneğinin Kaderi", JECS 14 (2006): 1-26. 6. Sayfa, "onlar ayrılıp onlara gidene kadar o" yazan bir cümlenin sonuyla başlıyor. Zamirlerin öncülleri açık değildir, ancak "onlar" muhtemelen imparatorun temsilcilerine atıfta bulunmaktadır.

**--- SAYFA 177 ---**

Onu [İbrahim'i] çağirtın ve onu buraya getirin ve bir suçlu gibi cezalandırın ki herkes imparatora karşı çıkmanın ne demek olduğunu bilsin. Efendimiz imparatorla birlikte ibadet edeceğimiz için siz bize Pbow'un komutasını vereceksiniz, biz de imparator efendimiz'in her emrini kraliyet otoritesinin emriyle yerine getireceğiz. İmparator bu isteği yerine getirir. Geriye kalan aşağıdaki sayfalar İbrahim'in Konstantinopolis'e çağırısını anlatıyor ve onun imparatorun huzuruna çıkışına ilişkin anlatımın bazı bölümlerini koruyor. Dinleyiciler sırasında imparator, "Burada Pachomius'un Koinonia'sına ait olan bazı adamlar imparatora güvenen ve seven sadık insanlardır. Onlara Apa Pachomius'un başrahipliği görevini vereceğim ve kimsenin onlara karşı çıkmasına izin vereceğim." Hayatta kalan son iki yaprak (Kıpti sayfaları 29/30 ve 35/36), imparatoriçenin İbrahim adına Mısır'a dönüşünü sağlamak için gösterdiği çabaları anlatır ve İbrahim'in manastırın keşişlerine imparator tarafından sürgün edildiğini bildiren ve keşişlere ruhlarını kurtarmaya çağıran bir mektubu içerir. Alıntı, Pancharis'in, muhtemelen imparatorun yeni Kadıköy arşimandriti olarak desteğiyle manastıra girişine atıfta bulunularak bitiyor. Farshutlu İbrahim ile ilgili alıntının içeriği, onu açıkça dönemin Kıpti literatürünün çoğunu tanımlayan Kadıköy karşıtı polemik içinde konumlandırıyor.<sup>7</sup> Yazar, açıklamayı Kıpti ortodoksluğunun savunucuları ile Kadıköy sapkınlığının savunucuları arasında keskin bir ayrım yapacak şekilde yapılandırıyor. Ortodoks arşimandrit Apa Abraham, sapkın imparator I. Justinianus'a karşı, her biriyle aynı hizada olan daha küçük karakterlerden oluşan bir kadroyla karşı karşıya geliyor. Alt senaryolar, ne sapkınlığın ne de ortodoksluğun merkezi figürlerin kontrolündeki toplulukla sınırlı olmadığını ortaya koyuyor. İbrahim'in manastırındaki münzeviler, imparatorla birlikte arşimandrite karşı komplo kurarlar ve imparatoriçe bizzat İbrahim'in kaçıp Mısır'a dönmesine gizlice yataklık eder. Komplonun ortaya çıkışı, Kıpti Ortodoks Pachomian topluluğunun tam ortasına sızarak, başkomutanlığa karşı suçlamaları onun nihai çöküşüne yol açan çeşitli üyelerine bulaşarak yok eden sapkınlığın tehlikeli doğasının altını çiziyor. Bu bağlamda temizleme bölümü, söz konusu sapkınlığı daha elle tutulur hale getirerek tehlike hissini artırma retorik işlevi görür.<sup>8</sup> Tıpkı 7. David W. Johnson, "Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451-641", The Roots of Egypt Christian, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, SAC (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 216-34. 8. Robert Parker, Miasma: Erken Yunan Dininde Kirlilik ve Arınma (Oxford: Clarendon Press, 1993), 160 j

## --- SAYFA 178 ---

Vaftizde kullanılan su, yıkanarak temizlenebileceğini öne sürerek günahın kirlletici doğasının gerçekliğini ima eder; dolayısıyla toplantı odasının yıkanması hikayesi, kafirlerin bulunduğu odayı lekeleyen kirlletici doğasının da aynı şekilde onlar gittikten sonra yıkanıp temizlenebileceğini öne sürerek Kadıköy sapkınlığına daha görünür bir gerçeklik kazandırır. Hikaye, saflık ve kirlilik, ortodoksluk ve sapkınlık gibi ikili retorik kategoriler açısından tüm açıklamayı çerçevesiyor. Kıpti ortodoksluğunun dini ve kültürel ortamının var olduğu ayrımcılığı hayata geçirmek ve güçlendirmek için çalışıyor.<sup>9</sup> Burada hem genel olarak temizleyici imgelerin retorik gücü, hem de daha spesifik olarak bu yazarın Kadıköy karşıtı polemiğinde bunu kullanması ilgimi çekiyor. İmajın gücü, nihai olarak, insanın toplumsal, kültürel ve dinsel oluşumu ve söylemindeki kirlilik-arınma ikileminin derinlere kök salmış doğasına bağlı olsa da,<sup>10</sup> hedeflediği Yukarı Mısırlı izleyicinin özel münzevi geleneğiyle tanınabilir bir bağ kurarak metin içindeki dolaysız etkisini yaratır. Söz konusu akor, metni metinlerarası olarak Atriye'li Shenoute'un münzevi söylemiyle ilişkilendiren saflık vurgusudur. Arınma bölümünün yazarı bunu Kıpti ortodoks Pachomian hareketinin son günlerine ilişkin bir raporun parçası olarak sunuyor. Bununla birlikte hikayenin kompozisyonu, Pachomian topluluğunun Kalkedon partisine kaptırılmasından sonra bilinmeyen bir zaman ve yerde meydana geldi; bu, hem Pachomian kökeninin derecesi hem de daha sonraki detaylandırılmasının kapsamı hakkında sorular ortaya çıkaran bir gerçektir. İbrahim hakkındaki alıntı aslında İbrahim'in akrabası olan ve Farshut yakınında kendi cemaatini kurmak üzere yola çıkmadan önce Pachomian manastırına katılan keşiş Manasseh hakkında çok daha uzun bir methiyenin içinde yer alıyor.<sup>11</sup> Diğer kaynaklardan da biliyoruz ki İbrahim de Pbow'dan kovulduktan sonra sonunda memleketi Farshut civarında bir manastır topluluğu kurdu. Her iki Farshut manastırı da Kıpti ortodoks Pachomian hareketinin yan kolları olduğundan ve manastır temizliğini sürdürdüğü dönemde ortaya çıktığından (161 don Press, 1983), "arınmanın metafiziğin elle tutulur hale getirilmesinin bir yolu olduğunu" gözlemler (19). 9. Dilim burada Mary Douglas'ın Orta Afrika'daki Lele halkının ritüel uygulamalarına ilişkin tanımından alınmıştır. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966), 170. 10. Age. 11. Manasseh için bkz. René-Georges Coquin, "Manasseh," *Atiya, Coptic Encyclopedia*, 5:1518; van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Egypte*, 155–58.

## --- SAYFA 179 ---

Ölümün ardından,<sup>12</sup> Pachomian hareketinin son ortodoks arşimandriti ve Farshut topluluklarından birinin kurucusu olan İbrahim hakkındaki hikayelerin Farshut manastırlarında anlatılacağını ve sonunda yazıya geçirileceğini varsaymak doğal görünüyor. Durum böyleyse, öyküler Kıpti ortodoks Pachomian hareketinin son günlerini, yazıldıkları dönemde Farshut toplulukları tarafından hatırlandığı ve şekillendiği şekliyle sunar. Farshut topluluklarındaki temizlik olayının kökeni son derece mantıklı olsa da, hikayeyi koruyan Shenoute'un Beyaz Manastırı'nın edebiyat tarihinde de rol oynadığı olasılığını dikkate almak önemlidir. Farshutlu İbrahim'in İskenderiye Synaxarion'unda bulunan anlatımı, Pbow'daki Pachomian manastırını kaybetmesinin ardından, Farshut yakınlarında kendi manastırını kurmak için yola çıkmadan önce ilk olarak Shenoute manastırına gittiğini ve burada yaşadığını ve kuralların kopyalarını aldığını bildirir.<sup>13</sup> İkinci bir Beyaz Manastır elyazmasında yer alan Farshutlu Abraham'a dair bir methiye, Pachomian ve Shenoutean sistemleri arasında ortaya çıkan yakın bağlantıyı daha da ortaya koymaktadır. Bir noktada, keşişlere "babalarımızın bize verdiği Rab'bin yasalarını, yani Apa Pachomius ve Apa Shenoute'yi" terk etmemelerini tavsiye ederek, iki toplumun kurallarını birleştiriyor gibi görünüyor.<sup>15</sup> Başka bir yerde, Apa Abraham'ın "Koinonia'nın kutsal babalarımız Apa Pachom ve Apa Petronius ile Apa Shenoute manastırına bakıp gördüğü" bir vizyonunu aktarıyor. Atriye" ve daha sonra İbrahim'i "kadim atalarımız ve atalarımız, yani Apa Pachom ve Apa Shenoute ve Apa Petronius ve Apa" ile aynı hizaya getirir. bayram günü 24 Tubah, yani Jülyen takvimine göre 19 Ocak. René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, PO 11, 5 (Paris: Firmin-Didot, 1916; yeniden basım, Tounhout: Brepols, 1973), 684–88; Jacques Forget, *Synaxarium Alexandrinum*, CSCO 48; *Scriptores arabici*, seri 3, cilt 18 (Beryti: E Typographeo catholico, 1906), 411–13 (metin); CSCO 78, *Scriptores arabici*, seri 3, 1 (Roma: Karolus de Luigi, 1921), 401–5 (çeviri). kodeks GC (Viyana, Nationalbibliothek, K 9550r), İbrahim'in Farshut için Beyaz Manastır'dan ayrılışına atıfta bulunuyor gibi görünüyor. 14. Beyaz Manastır kodeksi GC. 15. Beyaz Manastır Kodeksi GC 53.i.21–ii.2 (Viyana, Nationalbibliothek, K 9527r). 46. "Babamızın O'ndan aldığı ve bize aktardığı Tanrı'nın yasasını terk etmeyelim", bu da doğal olarak kuralı Pachomius'la sınırlar. J ames e s e

### --- SAYFA 180 ---

Horsiesios."16 Kanıtlar, Farshutlu İbrahim'in anlatılarının derlendiği dönemde, erken Pachomian ve Shenoutean çileci ideolojilerini ayıran özelliklerin bir dereceye kadar örtüştüğünü gösteriyor. Böyle bir örtüşmenin daha önceki dönemlerin edebi hafızasını etkilemesi doğaldır. Bu gerçek, altıncı yüzyılda Kıpti ortodoks Pachomian topluluğunun ölümüyle birlikte Beyaz Manastır'ın, Pachomius azizlerinin çeşitli anlatımlarının birincil deposu ve belki de bir dereceye kadar bunların kaynağı. Beyaz Manastır'dan bir duvar yazıtı, görünüşe göre topluluğun sahip olduğu azizlerin hayatlarının bir listesi, Pachomius'un Hayatı ve Horsiesios ve Theodore ile Pachomius'un Hayatı'nın yirmi nüshasından bahseder.17 Pachomius ve haleflerinin hayatta kalan Sahidik yaşamlarının ve eserlerinin büyük çoğunluğunun Beyaz Manastır'dan geldiği. el yazmaları yazıtın kanıtını doğrulamaktadır.18 Orijinal kopyaların tümü Pachomian topluluklarından gelmiş olsa da, Beyaz Manastır'ın edebi varlıklarının kapsamı, Shenoute'nin kendi kapsamlı edebi üretimine ve takipçilerinin manastır temizliğini sürdürmeye olan ilgisine bir ara vermelidir 163 16. Beyaz Manastır Codex GC. 49.1.18-27 (Kahire, Institut français d'archéologie orientale, Kıpti ms. 8r) ve [84].ii.14-24 (Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 12913 fol. 15v). 17. Walter Ewing Crum, "Inscription's from Shenoute's Monastery," JThS 5. (1904): 566; Tito Orani, "Atripe'deki Aziz Shenute Manastırı Kütüphanesi", Panopolis Üzerine Perspektifler: Büyük İskender'den Arap Fetihlerine Kadar Bir Mısır Kasabası, 16, 17 ve 18 Aralık 1998'de Leiden'de Düzenlenen Uluslararası Sempozyumun Eylemleri (P.L. Bat. 31), ed. Paul Muhs ve Joep van der Vliet (Leiden: Brill, 2002), 213-15. Liste ayrıca Crum'un Theodore Startelates veya Anatoleus ile ilişkilendirdiği Theodore'un Hayatı'nı da içermektedir (not 17). Theodore. Armand Veilleux, "Le probleme des vies de saint pachôme", RAM 42 (1966): 287-305; Armand Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, SA 57 (Roma: Herder, 1968), 61-68. İngilizce basımının girişinde bundan bazı alıntılar yapıyor (The Life of Saint Pachomius and His Disciples, Pachomian Koinonia, cilt 1, 6-8). 18 Lefort, eserlerin çeşitli basımlarındaki elyazmalarını listeliyor ancak bunların kökenlerini belirtmiyor. sahidice scriptae, CSCO 99-100, Scriptorum copticorum 9-10 (Paris: E Typographeo Reipublicae, 1933), iii-xi; L. Th. Lefort, Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers Successeurs (Louvain: Institut Orientaliste, 1943), lxii-xx; ve trans., Œuvres de s. Pachôme et de ses Students, CSCO 159 (Louvain: L. Durbecq, 1956), vi-xxx. El yazmalarının Hyvernats'ın Beyaz Manastır kütüphanesinin dağılımını yeniden yapılandıran önemli makalesinde listelenenlerle karşılaştırılması.

çoğunun bu koleksiyondan geldiğini belirtiyor. Henri Hyvernats, "Giriş", E. Porcher, "Analyse de el yazmaları coptes 1311-8 de la Bibliothèque Nationale, avec display des texts bibliques", RdE 1 (1933): 105-16.

## --- SAYFA 181 ---

eserlerinin düzenlenmesi ve korunması, topluluk içinde aktif bir yazı kültürünün varlığına işaret etmektedir.<sup>19</sup> Ancak şimdi tam olarak takdir edilen geniş kütüphane kaynakları, bu kütüphanenin on ikinci yüzyılda da devam eden faaliyetini doğrulamaktadır.<sup>20</sup> Kanıtlar göz önüne alındığında, böyle bir kültürün sadece metinleri toplayıp kopyalamakla kalmayıp aynı zamanda onları düzenleyip derlediğine inanmak için her türlü neden vardır.<sup>21</sup> Bu nedenle Beyaz Manastır'ın yazı kültürünün daha önceki çilecilerin anlatımları üzerindeki olası etkisi dikkate alınmalıdır. düşünüldü. Dolayısıyla, örneğin, Pachomius'un Hayatı'nın hayatta kalan çok sayıda ve çeşitli versiyonlarının orijinal kopyalarının nerede üretildiğini bilememekle birlikte, Beyaz Manastır'ın bu bölgedeki geniş varlığı göz önüne alındığında, kişi en azından bir veya daha fazlasının Beyaz Manastır'ın kendi bünyesinde üretildiği olasılığını düşünmelidir.<sup>22</sup> Aynı değerlendirme, iki Beyaz Manastır elyazmasında hayatta kalan İbrahim'in üç anlatımı için de dikkate alınmalıdır.<sup>23</sup> Aslında hepsi hayatta kalan üç Beyaz Manastır metni tek tanık olarak, synaxarion'da yer alan kısa versiyon dışında İbrahim'in yaşamının en eksiksiz anlatımlarını saklayın. Tek başına bu gerçek bile topluluğun Farshutlu İbrahim figürüne olan ilgisinin altını çiziyor. Beyaz Manastır'daki metinlerin düzenlenmesi veya düzenlenmesi ilgi çekici bir olasılık olmaya devam etse de, sonuçta elyazmalarında bunu destekleyecek veya reddedecek kesin bir kanıt yoktur. Bununla birlikte, orijinal olarak Beyaz Manastır'da oluşturulmuş olsun ya da olmasın, Yukarı Mısır'da oluştukları dönemde Pachomian ve Shenoutean sistemlerinin birleşiminin bunların kompozisyonunu zorunlu olarak etkilediğini ileri süreceğim. Bir çile içinde yaşayan bir yazar. 19. Stephen L. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, CSCO 599-600 (Louvain: Peeters, 2004). 20. Hayatta kalan tarihli el yazmaları onuncu ve onikinci yüzyıllara aittir. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, CSCO 599:13; Orlandi, "Saint Shenute Manastırı Kütüphanesi," 220. 21. Orlandi ("Saint Shenute Manastırı Kütüphanesi," 211-31), kütüphane hakkında bilinenler hakkında iyi bir genel bakış sunmaktadır. Orlandi, kanıtların, manastır içinde "gerçek" Kipti edebiyatının yanı sıra Yunanca metinlerin çevrildiği "çok gelişmiş bir ortamın" varlığını varsaydığını ileri sürüyor. Ancak manastırdaki bu kültürel faaliyete tanık olanların yedinci yüzyıldan sonra ortadan kaybolduğunu belirtir (224). Ayrıca hayatta kalan kolofonların, kodekslerin hem Beyaz Manastır'da üretildiğini hem de başka yerlerde kopyalanıp topluluğa bağışlandığını gösterdiğini belirtiyor. Bununla birlikte, Farshutlu İbrahim hakkındaki metinleri içeren iki koddan (GB ve GC) herhangi biri için kolofonlar günümüze ulaşamamıştır. 22. Orlandi (ibid., 220) "katiplerin yeni kodeksler üretirken bazı metinleri yeniden işleyerek mevcut metinlerin parçalarından yeni metinler yaratmalarının da mümkün olduğunu" belirtiyor. Bunların tamamının, altıncı yüzyılda merkezi manastırları Pbow'un Kadıköy partisine kaptırılmasının ardından bir noktada oluşturuldukları Pachomian topluluklarından toplanmış olmaları da mümkündür. 23. Bunlar arasında Codex GB'de yer alan Manasseh üzerine bir methiyenin parçası olarak korunan alıntı ve Codex GC'de korunan iki metin yer almaktadır: Farshutlu İbrahim üzerine bir methiye ve Farshutlu İbrahim hakkında ikinci bir parçalı metin. Şu anda üçünün de kritik baskısı üzerinde çalışıyorum. 164 ja m e s e . gidiyor

## --- SAYFA 182 ---

Pachomian ve Shenoutian tarih ve ideolojisinin bir dereceye kadar birleştiği ve birlikte büyüdüğü bu dünyanın, iki gelenekten birini orijinal olarak temsil eden unsurları diğerinin tanımına dahil etmesi kolayca beklenebilir. Shenoute'nin Pachomius, Petronius ve Horsiesios ile birlikte yazarın münzevi ataları olarak basit bir şekilde dahil edilmesi bu sürecin açık bir örneğini sunuyor.<sup>24</sup> Daha incelikli bir şekilde, Farshutlu İbrahim hakkındaki alıntıda yer alan arındırma olayının, Shenoute'un saflık ideolojisinin Pachomius'lu bir arşimandritin edebi hafızası üzerindeki etkisini temsil ettiğini ileri sürüyorum.<sup>25</sup> Shenoute'ye, onun yazılarına ve onun yazılarına olan yenilenen ilgi. çileci söylem, onun Yukarı Mısır münzevi kültürüne olan etkili katkısına giderek daha fazla ışık tutmaya başlamıştır.<sup>26</sup> Son araştırmalar, onun koenobitik manastırcılık biçiminin, daha önceki Pachomian sisteminin basit bir türevi olarak artık göz ardı edilemeyeceğini açıkça ortaya koymuştur. Ne örgütünün katı yapısı, ne de ceza sisteminin sertliği, acımasız bir kişiliğin ürünü olarak göz ardı edilemez. Modern hassasiyetlerimize, anakronistik Pachomian kaynaklarda bulunan daha iyi ve nazik manastırcılıktan daha az çekici gelse de, Shenoute'un uygulamaları, Caroline Schroeder'in yakın zamanda Duke Üniversitesi'nde yazdığı bir tezin gösterdiği gibi, İncil'deki saflık kavramına odaklanan farklı bir çileci ideolojiyi somutlaştırır.<sup>27</sup> Bu söylemin tanımlanması ve izolasyonu, daha sonraki gelenekteki etkisinin tanınmasına olanak tanır. Manastırı temiz tutmak 165 24. Bu birleşmenin altıncı yüzyılda Pachomian merkez manastırı Pbow'un kaybindan önce meydana gelmiş olması mümkündür. Ancak bunun kaybın bir sonucu olarak meydana gelmiş olması daha muhtemel görünüyor. Elbette iki toplum arasında daha erken bir aşamada yakın ilişkiler vardı, ancak Pachomian Koinonia'nın merkezi manastırının kaybedilmesiyle Beyaz Manastır, Yukarı Mısır Kipti ortodoks manastırcılığının merkezi ve metinlerinin deposu haline geldi. Bu süreçte, daha önceki Pachomian tarihi, tarihinin bir parçası olarak yerine oturdu. Shenoute, Yukarı Mısır manastırcılığının kurucu babalarından biri olarak Pachomian başrahiplerinin yanında yerini aldı. Goehring, "Farshutlu İbrahim'i Anmak", 1-26. 25. Saflık ideolojisinin Pachomian geleneğini ne zaman etkilediği elbette belirsizliğini koruyor. İbrahim'in Pbow'dan zorla ayrılmasından önce de Pachomian topluluklarını etkilemeye başlamış olabilir. 26. Emmel'in (Shenoute's Literary Corpus) yazılarının düzensiz kalıntılarından Shenoute Kanunları ve Söylemleri'ni yeniden yapılandırmadaki başarısı, araştırmaya yeni bir ivme kazandırdı. Bibliyografya genişlemeye devam ediyor. Özellikle Rebecca Krawiec, Shenoute and the Women of the White Monastery: Egypt Monasticism in Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2002) ve Caroline T. Schroeder, "Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egypt Monastery of Shenoute of Atripe" (Ph.D. diss., Duke University, 2002) tarafından yazılan daha uzun çalışmalara bakınız. Derwas Chitty'nin erken dönem Hristiyan çileciliğiyle ilgili ünlü tarihinde Shenoute'u görmezden geldiğini hatırlamak önemlidir. Derwas J. Chitty, Bir Şehir Çölü: Hristiyan İmparatorluğu Altında Mısır ve Filistin Manastırcılığının İncelenmesine Giriş (Oxford: Basil Blackwell, 1966).

27. Schroeder, "Manastır Bedeninin Disipline Edilmesi." Shenoute'un ideolojisine ilişkin aşağıdaki tartışma büyük ölçüde Schroeder'in tezinden alınmıştır. E-postalarımın verdiği yanıtlardan ben de yararlandım.



## --- SAYFA 183 ---

Shenoute'un çileci söylemi, manastır topluluğunu bireylerden oluşan bütünleşmiş bir vücut olarak inşa etti; ruhsal sağlığı ve bütünlüğü, her bir üyenin ruhsal sağlığına bağlıydı.<sup>28</sup> Bedenin sağlığı, hem bireysel münzevi beden hem de kurumsal manastır bedeni, topluluk anlayışını şekillendirdi ve Shenoute'nin manastır kurallarının ahlakını şekillendirdi.<sup>29</sup> Günah, kirletici etkendi, münzevi disiplin ise savaş aracıydı. Topluluğun bir üyesinin sağlığını kaybetmesi, yalnızca bireyi etkilemekle kalmadı, aynı zamanda onun aracılığıyla toplumun bir bütün olarak sağlığını da etkiledi ve diğer üyelerinin kurtuluşunu da tehdit etti.<sup>30</sup> Riskler gerçekten de yüksekti. Schroeder'in sözleriyle, Shenoute'un münzevi söylemi bu nedenle bedenin sağlığını ön plana çıkarır ve yalnızca geleneksel olarak kirletici faaliyetleri (seks gibi) değil, aynı zamanda daha genel olarak itaatsizliği ve ihlalleri de kirleten olarak sınıflandırır. Günah, münzevi yeminini veya manastır kuralını ihlal eden herhangi bir keşişin bedenini kirletir ve bu günah, manastırın geneline yayılacak, kurumsal manastır bedenini yozlaştıracak ve kirletecek ve böylece topluluğun her bir üyesinin kurtuluşunu tehdit edecektir. Böylece Shenoute, kaderleri ya günahın safsızlıkları ya da disiplinin erdemleri tarafından geri dönülemez bir şekilde birbirine bağlanan iki manastır topluluğunun portresini çiziyor: bireysel manastır topluluğu (yani keşiş) ve birleşik manastır topluluğu. Kurumsal manastır topluluğunun sağlığı, her bireysel manastır topluluğunun sağlığına bağlıdır.<sup>31</sup> Shenoute'un eserlerinde açıkça görülen saflık söylemi, Pachomian kaynaklarında kesinlikle daha az yaygındır.<sup>32</sup> Özellikle kurallar, ayırımın doğasını ortaya koymaktadır. Her iki toplum da aynı düzenlemelerin çoğunu paylaşıyor, bireysel ve toplumsal hedeflerin sunumunu farklı söylemler şekillendiriyordu.<sup>33</sup> Pachomian kuralları, bireysel keşişlerin kendi manevi hedeflerinin peşinde gelişebileceği barışçıl ve uyumlu bir topluluk yaratmayı hedefliyordu. İtaat, bireysel ve toplumsal düzen, çalışma, verimlilik ve üretkenlik söylemi şekillendirdi.<sup>34</sup> Sağlığın dili ise kafa karıştırıyor. Ayrıca bkz. yakın tarihli "'Mesih için Uygun Bir Yer': Erken Manastırcılıkta Çileci Feragatin Sembolü Olarak Kilise Binası," CH 73 (2004): 472-521. 28. Schroeder, "Manastır Bedeninin Disipline Edilmesi", 4-8. 29. Age, 86-87; bkz. Krawiec, Shenoute ve Beyaz Manastırın Kadınları, 21. 30. Schroeder, "Manastır Bedeninin Disipline Edilmesi" 43. 31. Age., 4-5. 32. Age, 7-8. 33. Age, bölüm. 3, özellikle. 87, 109-29. 34. Age, 110-13, Philip Rousseau'dan alıntı yapar, Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1985), 88-104, destek olarak. 166 j a m e s e . gidiyor

**--- SAYFA 184 ---**

Pachomian metinlerinde azarlanırsa, bunu nadiren yapar ve yaptığında, bireysel bir keşişin eylemlerine atıfta bulunur. Söylem, Shenoute'nin sıklıkla yaptığı gibi, bireysel keşişin saflığını bir bütün olarak topluluğun saflığıyla ilişkili olarak okumaz. Shenoute'un söylemi ise kuralları, bireysel bedenün günahının kurumsal bedeni tehdit ettiği tek beden ideolojisi bağlamına yerleştiriyor. Kurumsal yapıya girişe izin verildiğinde, kirlilik bir hastalık gibi içinden geçip gidecekti. Çileci disiplin, bireysel bedenün saflığını koruyarak kurumsal bedenün saflığını korumaya hizmet ediyordu.<sup>35</sup> Bu söylem göz önüne alındığında, Shenoute manastırında ihraç edilmenin yaygın bir ceza biçimi haline gelmesi şaşırtıcı değil.<sup>36</sup> Kovulma, hastalıklı üyenin kirliliği kurumsal yapıya yayılmadan önce ortadan kaldırıldı. Sınır dışı edilmenin kullanılması, Shenoute ile ilk Pachomian'lar arasındaki ayrımın altını bir kez daha çiziyor. Pachomian kaynakları, sınır dışı etmenin nadiren uygulandığını gösteriyor. Daha ziyade Pachomius'un günahkar keşişlerin ruhsal sağlığa dönüşlerini sağlamak için onlarla çalışma konusundaki sabrını vurguluyorlar. Pachomian söyleminde, bireysel keşişin günahı, topluluğun saflığına karşı büyük bir tehdit olarak değil, daha çok endişe kaynağı olarak görülüyordu. Pachomius, Bohairic Life'ta şunu ileri sürer: "Kötü bir adama iyilik yaparsak, o da bu sayede iyilik algısına sahip olur. Bu, Tanrı'nın sevgisidir, birbirimize acı çekmektir."<sup>37</sup> Philip Rousseau bu metin hakkında yorum yaparken şunu belirtir: "Dolayısıyla, yalnızca günahkarı reddetmek, bu sorumluluğu reddetmek anlamına gelir: gerekli iyileşme, aydınlanma ve büyüme yalnızca Koinonya'da gerçekleşebilir."<sup>38</sup> Umut için umut Pakhomiyen söylemin temelinde günahkarın topluluğun çabalarıyla kurtuluşu yatmaktadır. Öte yandan, Shenoute'nin yazıları, bireysel bir keşişin saf olmamasının topluluğa oluşturduğu tehdit konusundaki endişeyi daha sık dile getiriyor. Schroeder, "Kirlilikle ilgili güçlü endişe" diye yazıyor, Shenoute topluluğuna ve yazılarına özgü habitaların baskın özelliklerinden biri. Üstelik bu, Deir Anba Shenouda'nın kendi görev süresi boyunca, en yakın komşuları olan Pachomian topluluklarında bile bildiğimizden çok farklı bir münzevi ahlakla dolu bir alan olduğunu gösteriyor. Sıfık, manastırın temizliğini sağlayan ritüelleştirme sürecinin arkasındaki itici güçtür 167 35. Age, 137-54. 36. Age, 129-37. 37. Pachomius'un Bohairic Life'ı 42. Veilleux'den çeviri, Life of Saint Pachomius, 66. 38. Rousseau, Pachomius, 97, Schroeder'den alıntı, "Manastır Bedeninin Disiplinlenmesi" 128.

## --- SAYFA 185 ---

kurallarda şekillenmiştir. Fiziksel ve ruhsal kirlilik, bir keşişin kurtuluşunu engeller ve daha sonra bir hastalık gibi yayılarak, erkek ya da kadın tüm keşişlerin kurtuluşunu tehdit eder.<sup>39</sup> Büyüleyici ek bir bölümde Schroeder, Shenoute'nin saflık söyleminin manastır kilisesinin sunumu üzerindeki etkisini haritalandırır.<sup>40</sup> Bina, saflığı içindeki bireysel keşişlerin saflığına bağlı olan üçüncü bir beden haline gelir.<sup>41</sup> Tıpkı bireysel manastır bedeninin saflığının saflığı ve kaderi etkilemesi gibi. Kurumsal manastır topluluğunun saflığı, dolayısıyla Kilise içindeki bireysel keşişlerin saflığı kilisenin saflığını ve kaderini etkiler. Örneğin, yeni kilisenin inşasını kutlayan bir vaazda Shenoute, Hezekiel'in sahte peygamberler tarafından beyaza boyanan ve Tanrı tarafından yıkılan duvar benzetmesini kullanarak dinleyicilerine kiliseyi ve manastır cemaatinin günahın veya pisliğin içeriye girmesine izin verilmesi gerektiğini bekleyen kaderi hatırlatır.<sup>42</sup> Eğer içeri girerse, bir hastalık gibi komşu binalara ve topluluklara yayılacak ve sonunda onları yozlaştırıp yok edecektir. Ancak Shenoute'un söyleminde safsızlığın binanın esas doğasında yer almadığını kabul etmek önemlidir. Binanın saflığı veya necisliği, daha ziyade içindekilerin saflığı veya necisliğine bağlıdır.<sup>43</sup> Eğer içindeki necis bireyler uzaklaştırılırsa, bina artık necis değildir. Shenoute'nin saflık söyleminin, ilk Pachomian kaynaklarında kanıtlanan söylemle karşılaştırıldığında ayırt edici doğası, Farshut'lu İbrahim hakkındaki alıntıya temizlik bölümünün dahil edilmesinin arkasında bu söylemin etkisinin yattığını öne sürüyor. Borçlanma elbette doğrudan değildir. Söylem ve metin arasındaki ilişki, kültürel veya söylem sınırlarını aşan metinsel olarak tespit edilebilir etkilerin daha geniş anlamıyla anlaşılan bir metinlerarasılık biçimini temsil eder.<sup>44</sup> Arınma bölümündeki saflık söylemi, Shenoute'un yazılarında açıkça görülen söylemi yansıtır gibi görünür. Her yankıda olduğu gibi, 39. Schroeder, "Manastır Bedenini Disiplin Etmek" 153. 40. Age, bölüm. 4, 155-241; Schroeder, "'Uygun Konut.'" 41. Schroeder, "Manastır Bedenini Disiplin Etmek" 157; Schroeder, "'Uygun Yer", 494-96. 42. Hezekiel 13:10-11; Schroeder, "Manastır Bedeninin Disiplinlendirilmesi", 195; Schroeder, "'Uygun Mesken'" 506. 43. Schroeder, "Manastır Bedenini Disipline Etmek" 185; Schroeder, "'Uygun Yer'" 497. 44. İlişki belirli metinler arasında değil, metinlerin arkasında yatan söylemler arasındadır. Bkz. Richard Valantasis, "The Nuptial Chamber Revisited: The Acts of Thomas and Cultural Intertextuality," Semeia 80 (1997): 261-76. 168 j a m e s e . gidiyor

## --- SAYFA 186 ---

kişinin "duyduğu" şey, hem yankının orijinal kaynağına olan uzaklığından, hem de içinden geçtiği boşluktan etkilenir. Dikkatli bir şekilde dinleyerek, çeşitli kalıpları duyabilir, bunların orijinaliyle olan benzerliklerini ve farklılıklarını fark edebilirsiniz. Örneğin, saflığa olan bariz ortak ilginin ötesinde, toplantı odasının saflığına odaklanan temizlik bölümü, Shenoute'nin saflık söylemini manastırın kilisesine haritalandırmasını yansıtır gibi görünür. Kilisenin saflığı gibi toplantı odasının saflığı da toplumun saflığının sembolü haline gelir. Yozlaşmış bireylerin, bu durumda imparatorun temsilcilerinin varlığıyla kirlenmiş olan bu durum, toplumu kirliliğin doğasında olan tehditte kurtarmak için temizliğe ihtiyaç duyar. Yukarıda buluşma yeri veya odası olarak çevrilen Kıpti terimi swouH, daha spesifik olarak "hizmet için buluşma yeri" veya kilise (ekklhsia)<sup>45</sup> olarak anlaşılmalıdır, o zaman söz konusu toplantı odası Pbow'daki büyük bazilika olabilir, bu durumda yankı daha da belirgin görünecektir. Aynı zamanda yazarın saflık temasını toplantı odasına uygulamasının benzersiz yönleri de açıkça görülüyor. Örneğin Shenoute'un kullanımı topluluk içinden kaynaklanan kirliliğe odaklanırken, temizlik bölümünün yazarı bunu harici bir tehdide uyguluyor. Temizlik olayındaki tehdidin temelini manastır içindeki başıboş keşişler değil, manastıra dışarıdan gelen imparatorun temsilcileri oluşturur.<sup>46</sup> Hikayede bunlar yalnızca imparatorun gücünü değil, daha da önemlisi onun desteklediği Mısır dışı Kadıköy sapkınlığını da sembolize eder. Yıkanması gereken sapkınlığın lekesidir. Shenoute'nin saflık ve kirlilik tasvirini kullanması, temizlik bölümünün yazarınıninkinden daha mecazi kalıyor. Her ikisi de bina içinde kirlenmiş bireylerin varlığının binayı kirlettiğini iddia ederken, Shenoute, kirliliğin, kirlenmiş kişiler dışarı atıldıktan sonra binanın malzeme yapısına aktarılacak başkalarını kirlileme tehdidinde bulunduğunu iddia etmiyor. Shenoute'un söyleminde kilise, manastır cemaatinin manastırı temiz tutmasını isteyen güçlü bir sembol olarak işlev görür <sup>169</sup> 45. Walter Ewing Crum, A Coptic Dictionary (Oxford: Clarendon Press, 1939), 373b. 46. Manastırda Kalkedon unsurlarının, yani İbrahim'i imparatora suçlayan keşişlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak temizlik bölümünde çevreyi kirlileten figürler toplumun dışından geliyor.

**--- SAYFA 187 ---**

bir bütün. İçinde kirlenmiş bireylerin varlığı nedeniyle kirlenir. Öte yandan temizlik bölümünün yazarına göre, toplantı odasının kirlenmesi, kirliliğin kirlenen bireylerden binanın maddi yapısına fiilen yayılmasıyla ilgilidir; burada muhtemelen kirlenen bireyler gittikten sonra bile binaya girenleri tehdit etmeye devam etmektedir. Yazar burada, kirli bir kişi, yer veya şeyle fiziksel temasın o kişiyi, yeri veya şeyi kirli kıldığına dair İncil'deki fikirden daha kelimenin tam anlamıyla yararlanıyor gibi görünüyor.<sup>47</sup> Levililer geleneğinde, cüzam ve bedensel akıntıların her ikisi de kirletici maddeler olarak görünür. Her ikisiyle de temas, yalnızca bir kişiyi, yeri veya şeyi kirli kılmakla kalmaz, aynı zamanda kişiyi, yeri veya şeyi bir kirlilik zincirinde yeni bir kaynak olarak belirler. Zincirin kırılması için kişinin, mekanın veya eşyanın temizlenmesi gerekir. Örneğin cüzam, kirlilik olarak anlaşıldı ve sadece bireye bulaşarak onu kirli kılmakla kalmadı, aynı zamanda potansiyel olarak onun aracılığıyla giysilerini ve evini de temizledi veya hastalığın topluluğa daha fazla yayılmasının önlenmesi için yok edilmesi gerekti (Lev. 13:47-59; 14:33-48). Cüzam gibi bulaşıcı bir hastalık durumunda bu uygulamanın etkinliği açık olmakla birlikte, İncil geleneği aynı kuralları geniş bir yelpazedeki bedensel akıntıları kapsayacak şekilde genişletir. Levililer 15:4-7'ye göre, "Akması olanın yattığı her yatak kirli olacak ve oturduğu her şey kirli olacak. Ve yatağına dokunan herkes giysilerini yıkayacak, suda yıkanacak ve akşama kadar kirli sayılacak. Ve akıntısı olan kişinin oturduğu herhangi bir yere oturan, giysilerini yıkayacak ve suda yıkanacak ve akşama kadar kirli sayılacaktır."<sup>48</sup> Aynı şekilde, kitabın yazarı temizlik bölümü, imparatorun adamlarının durup oturduğu yerlerin kirli olduğunu ve suyla temiz bir şekilde yıkanması gerektiğini ileri sürer.<sup>49</sup> 47. Bu temel fikir elbette eski Akdeniz dünyasında yaygındır ve İncil'in dışından gelen etkiler göz ardı edilemez. Bununla birlikte, kirliliğin bulaşıcı doğasının başlangıçtaki kaynağının ötesine uzanması, en çok İncil metninde belirgin görünmektedir. Parker (Miasma, 53-54) Yunan kaynaklarında böyle bir görüşe dair çok az kanıt olduğunu belirtmektedir. Mısır manastırcılığının genel olarak İncil'e dayanması, onu birincil kaynak olarak desteklemektedir (örneğin bkz. Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* [Oxford: Oxford University Press, 1993]), her ne kadar erken Hristiyan geleneğinden filtrelenmiş olsa da. 48. Revize Edilmiş Standart Versiyon. 49. İdeolojik muhalifler tarafından kirletilen bir binanın temizliğine dair bildiğim en yakın örnek, Optatus, *Adversus Parmenianum Donatistam* 6.6'da Donatistlerin muhalifleri tarafından kullanılan kutsal alanların duvarlarını yıkamasıdır; bkz. Optatus: Donatistlere Karşı, çev. Mark J. 170 j a m e s e . gidiyor

## --- SAYFA 188 ---

Shenoute, zaman zaman, manastır topluluğunun temizliğini savunmak için aynı Levili geleneklerden yararlanır.<sup>50</sup> Ancak o, kirliliğin cansız nesnelere ve onlar aracılığıyla yayılmasına ilişkin Levililer kavramını, karşılaştığı günahlara ve çileci ihlallere kelimenin tam anlamıyla uygulamaz. Levililer'deki kirlletici maddenin bulaşıcı doğası, günahın manastır cemaatine oluşturduğu tehdidin basitçe bir metaforu olarak hizmet eder. Örneğin, manastır kilisesinin inşasını kutlayan Bu Büyük Ev'de, bulaşıcı bir hastalık gibi kirliliğin de manastır cemaatine yayılmasın diye ortadan kaldırılması gerektiği yönündeki iddiasını desteklemek için cüzam örneğine başvurur.<sup>51</sup> Cüzamın bulaşıcı doğası, genel olarak günahın doğasına paraleldir, yayılma şekliyle değil. Kanon 8'deki bir dizi mektupta da Shenoute, toplum için bir metafor olarak hastalıklarla kirlenmiş veya güveler tarafından tahrip edilmiş bir giysi imgesini kullanır.<sup>52</sup> Öyleyse Dinle'de hastalıkla kirlenmiş kendi giysisi metafor işlevi görür.<sup>53</sup> Günahlarla kirlenen manastır, tıpkı bir manastırın temizliğini sağlayan kirlilik gibi 171 Edwards, TTH 27 (Liverpool: Liverpool University Press, 1997), 123. Maureen Tilley ve Peter Brown bu referansa dikkatimi çekti. 50. Burada Shenoute ile ilk Pachomian'lar arasındaki, kaynaklarında da kanıtlandığı gibi farklılığa bir kez daha dikkat çekmek ilginçtir. Pachomian kaynaklarında, bu tür kirlilikle ilgilenen Levililer bölümlerine yalnızca tek bir kısa atıf yer alır ve bu, topluluğun saflığıyla ilgili bir tartışmanın parçası olarak kullanılmaz. Pachomius'un üçüncü mektubu, keşişlere, "adet gören kadınla ilgili olarak, 'yolları dikenlerle dolu' olduğu için onu kovmak için bir emir verildiğini unutmayın" çağrısında bulunduğu bir pasaj içeriyor. Adet gören kadına yapılan atıf Levililer 15:19-30'u yansıtırken, Özdeyişler 15:19 ile olan bağlantısı, "onun yolları dikenlerle doludur" ifadesi onu bu ayetten uzaklaştırır. saflığa olan orijinal vurgusu, uygun münzevi davranış için genişletilmiş bir çağrının parçası haline geldi. Adet gören kadın, kendisiyle temasa geçenleri yoldan çıkararak toplumu kirlletmekle tehdit ettiği için değil, "yolları dikenlerle dolu" olduğu için (Özdeyişler 15:19) kovulur. Üçü Atasözleri ("Yoksulluk insanı alçakgönüllü kılar"), Vaiz ("Ev, ellerin tembelliği altında inler") ve Ağıtlardan ("Sopa darbeleri altında yıkılma") türeyen altı ek münzevi atasözü, yukarıdaki pasajın hemen ardından gelir ve bu noktayı güçlendirir. Pachomian dünyasında münzevi söylem, İncil'deki kirlilik söyleminden çok az yararlandı. Kutsal yazı alıntı dizini için Veilleux, Talimatlar, Mektuplar ve Diğer Yazılar, 240-41, Pachomius'un mektubundan alıntı için 54. Yukarıda verilen çeviri Veilleux'ye aittir. 51. Canon 7, Beyaz Manastır Kodeksi XU, 410-11. Yayınlanmış bir versiyon için bkz. Émile Amélineau, Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et transduction française, 2 cilt. (Paris: Ernest Leroux, 1907-14), 203. Schroeder'den alıntı, "Disciplining the Monastic Body," 2:26. 52. Rebecca Krawiec, Canon 8'deki metinler hakkında benimle iletişime geçti ve bana "Giysiler Keşiş Yapar: Geç Antik Manastırlarda Giyimin Retoriği" adlı makalesinin bir kopyasını verdi.

İlk olarak Minnesota Üniversitesi'nde 6-9 Mart 2003'te düzenlenen "Living for Eternity: Monasticism in Egypt" sempozyumunda sunulmuş ve bildiri kitabında yayınlanması planlanmıştır. 53. Krawiec, "Clothes Make the Monk", 9-10; Dwight W. Young, "Additional Fragments of Shenute's Eighth Canon", APF 44 (1998): 47-68.

**--- SAYFA 189 ---**

Geliştirilmiş giysi, “yıkama” yoluyla iyileştirilir. Giysinin kirlenmesi tam anlamıyla Levililer'deki cüzamlı giysisinin tanımına karşılık gelirken, Shenoute giysinin imgesini manastıra uyguladığında metafora geçer. Bireysel manastır bedeninin kirlenmesi, hastalığın giysiyi etkilemesi gibi kurumsal manastır bedenini de etkiler. Shenoute, giysiyi manastırın fiziksel yapılarıyla aynı kefeye koymuyor. Tanrıdan Başka Tanık Olan ikinci mektubunda, günahın ve münzevi ihlallerin toplum içindeki yıkıcı yayılımını temsil etmek için güveler tarafından yok edilen bir giysi örneğini kullanır.<sup>54</sup> Mektubuna Levililer'den iki genişletilmiş pasaj ekler; biri 13. bölümden bir cüzamlının giysilerinin tedavisiyle ilgilidir, ikincisi ise 14. bölümden evinin tedavisiyle ilgilidir.<sup>55</sup> Her iki durumda da, cüzamlıyla temas, cansız eşyaları, elbiseyi ve evi kirletti, bunların temizlenmesini veya yok edilmesini gerektirdi. Söz konusu mektubun tamamının düzenlenmesi gerekirken Shenoute'un metinleri mecazi anlamda kullandığı bir kez daha ortaya çıkıyor. Cüzzam, kirletici bedensel akıntılar veya yıkıcı güvelerin bir giysiye yayılması nedeniyle günahlar manastır cemaatine yayılma tehlikesi taşır. Onu kirletiyorlar ya da yutuyorlar ve sonunda yok ediyorlar. Elbisenin hayatta kalması gibi cemaatin hayatta kalması da, kirlenmesinin veya yok edilmesinin nedeninin etkili bir şekilde tedavi edilmesine bağlıdır. Kirliliği ortadan kaldıran giysinin yıkanması, cemaatin temizlenmesine karşılık gelir; Shenoute'a göre bu, rahatsız edici üyelerin sınır dışı edilmesini de içerir. Shenoute, hastalığın (cüzam) ve bedensel akıntıların cansız bir nesneyi (giysi veya ev) kirletebileceği yönündeki Levililer düşüncesini kabul etse de, bu kavramı kelimenin tam anlamıyla kendisini ilgilendiren münzevi ihlallere ve günahlara aktarmaz. Günah, günah işleyenin elbisesine yayılmaz. Cansız nesnelere (giysiler, sandalyeler, yataklar vb.) bulaşarak topluluk içinde dolaşmaz ve bu nesnelerle temas eden diğer kişilere de bulaşır. İncil'deki kirlilik tasviri, Shenoute'ye daha ziyade günah yoluyla kişide ve toplumunda meydana gelen ruhsal yozlaşmanın bir metaforu olarak hizmet eder. 54. Krawiec, "Giysiler Keşişi Yaratıyor", 12-13; Dwight W. Young, "Shenoute'nin Sekizinci Kanonunun Bir Kopyasından Sayfalar", *Orientalia* 67 (1998): 64-84. 55. Levililer'e yapılan göndermeler Rebecca Krawiec ve Andrew Crislip tarafından dikkatimi çekti. Referanslar, muhtemelen Hyvernath'ın yazılarında, Amerika Katolik Üniversitesi'nde bulunan sayfaların fotoğraflarında kenar notları olarak görünüyor (aynı zamanda Shenoute'un Righteous Art Thou'da Lev. 19'u kullandığını belirten Janet Timbie'den gelen e-posta). 172 j a m e s e . gidiyor



### --- SAYFA 190 ---

Farshutlu İbrahim hakkındaki alıntıdaki temizlik bölümünün yazarı ise tam tersine, İncil'deki anlatımları kelimenin tam anlamıyla sapkınlığın kirliliğine uyguladı. Anlatımın iç mantığı, imparatorun temsilcilerinin kirliliğinin, onlar gittikten sonra odada kalması, durup oturdukları yerlere hastalık gibi yapışması nedeniyle toplantı odasının yıkanması gerektiğini varsayar. Bu yerler artık Levililer'de taburcu olan kişinin yatağı ve sandalyesi gibi, onlarla temasa geçen herkesi kirliletme tehlikesi taşıyor. Kirliliğin yayılmasını durdurmak ve toplumu uygun saflık durumuna döndürmek için yatak ve sandalye gibi onların da temizlenmesi gerekiyor. Levililer'in yasalarının manastırdaki sapkınlık vakasına birebir çevirisi, Shenoute'deki mecazi kullanımın ötesine geçiyor. Geleneğin ortak kullanımı, yazarı edebi olarak Shenoute'un saflık söyleminin yörüngesine yerleştirirken, onun söylemi benzersiz kullanımı manastır geleneği içinde süregelen bir yaratıcılığın kanıtını sunar. Shenoute'nin Yukarı Mısır çileciliğinde saflık söyleminin gelişimindeki rolüne dair kanıtlar göz önüne alındığında, temizlik olayının geç Pachomian geleneğine dahil edilmesinin arkasında bu söylemin etkisinin yattığı muhtemeldir. Saflık söyleminin Farshutlu İbrahim'in anısını nerede ve ne zaman etkilediğini kesin olarak bilmek imkansız olsa da, öyle görünüyor. Daha sonraki bir hagiografik metinde metinlerarası bir yankı olarak ortaya çıkması, Shenoute ve topluluğunun Mısır manastır tarihinde ve onun kolektif hafızasının üretiminde devam eden etkisine işaret ediyor. Aynı zamanda yankının benzersiz yönleri ve alıntıdaki etkili kullanımı, daha sonraki Mısırlı manastır yazarlarının yaratıcı yeteneklerini göstermektedir. Arınma bölümünün yazarı sadece Shenoute'un söyleminden alıntı yapmakla kalmıyor, daha ziyade söylem onun geleneğini o kadar etkilemiş ki doğal olarak kendi yaratıcı çabasının bir parçası haline geliyor.<sup>56</sup> Kirliliğin dokunduğu yüzeylerin temizlenmesine vurgu yaparak Shenoute'un ötesine geçiyor ve böylece Kadıköy sapkınlığının doğasında var olan tehlikeleri daha da elle tutulur hale getiriyor. Hikâye, sapkınlık tehdidini, yalnızca bir kafirle doğrudan temas yoluyla ya da onun manastırı temiz tutması yoluyla yakalanmayan bulaşıcı bir hastalıkla eşitleyerek retorik olarak artırıyor. 173 56. Örneğin, temizlik bölümünün özel içeriği, bildiğim kadarıyla Shenoute'un yazılarıyla paralel değil. Başka kaynaklardan da türetilmiş olabilir (yukarıdaki not 50'ye bakınız). Demek istediğim, etkinin bu kadar doğrudan olduğu değil, daha ziyade daha derin bir düzeyde meydana geldiği ve bu tür borçlanmanın doğal görüneceği bir ortam yarattığıdır.

### --- SAYFA 191 ---

yazılarla değil, durduğu veya oturduğu yerde oturarak veya ayakta durarak bile. Hastalığın, enfekte bir kişinin daha önce dokunduğu bir nesneye dokunarak bulaşabileceği yönündeki ilk AIDS söylentileri gibi, bu olay da bulaşma korkusunu besliyor ve ayrılma arzusunu güçlendiriyor. Kıpti ortodoksluğunun sınırlarını tanımlamak ve doğrulamak için saflık ve safsızlık kavramlarını kullanır. Mary Douglas'ın gösterdiği gibi, "saflık ve safsızlık ritüelleri deneyimde birlik yaratır. Dinin merkezi projesinden sapmalar olmaktan ziyade, kefarete olumlu katkılardır. Bu araçlarla sembolik kalıplar işlenir ve halka açık olarak sergilenir. Bu kalıplar içinde farklı unsurlar birbiriyle ilişkilidir ve farklı deneyimlere anlam verilir."<sup>57</sup> Douglas, saflığı ve safsızlığı yöneten belirli ritüellerin ve kuralların, yaratılışın ve Topluluğu tanımlayan sınırların korunması. Onları destekleyen mitler ve hikayelerle birlikte, saf olarak tanımlanan davranışları teşvik ederken, kirliletici veya saf olmayan olarak nitelendirilen diğer davranışları cesaretlendirerek iyi vatandaşlığa yönelik toplumsal baskı uygularlar. Bireysel kültürler, ritüeller, kurallar ve hikayeler yoluyla uygulanan tekrarlanan ayrımcılıklar aracılığıyla sürekli olarak kendi sosyal ve manevi kozmoslarını onaylarlar. Douglas'ın Orta Afrika'daki Lele ile ilgili olarak gözlemlediği gibi, "Toplumlarının ve kültürel çevresinin var olduğu ayrımcılıkları durmaksızın uyguluyorlar ve metodik olarak cezalandırıyorlar veya kaçınma kurallarının ihlallerine talihsizlik atfediyorlar." Uygulamalarında, "kendi evrenlerinin merkezi ayrımlarını gözle görülür biçimde canlandırırlar."<sup>58</sup> Okuryazar bir toplumda, metin aynı şekilde sürekli olarak topluluğun evreninin merkezi ayrımlarını canlandırmaya çalışır. Yani Farshutlu İbrahim hakkındaki alıntıdaki temizleme bölümü, Kıpti ortodoksluğunun doğru ve saf davranışını Kadıköy sapkınlığının uygunsuz, bulaşıcı kirliliğinden ayırarak, Kıpti ortodoks evrenine yönelik merkezi bir ayrımcılığı görünür şekilde hayata geçirme işlevi görüyor. İdeolojik çatışmanın İbrahim'in toplumu üzerindeki etkisi imparatorla yaşadığı çatışmanın anlatımında açıkça görülse de, ilkinin saflıkla, ikincisini ise kirlilikle aynı hizaya getirerek iki teolojinin ortodoksluğu ve sapkınlığı arasında en gözle görülür şekilde ayırma yapan şey temizlik dönemidir. Kalkedon kirliliğinin topluma yayılmasına izin vermek, 57. Douglas, Purity and Danger, 2-3. 58. Age., 170. 174 ja m e s e . gidiyor

**--- SAYFA 192 ---**

Ortodoks Kipti topluluğu ve onun dini ortamı mevcuttur. Edebi açıdan bakıldığında, İbrahim'in toplantı odasını ve dolayısıyla manastırı bir süreliğine arındırmasına olanak tanıyan temizlik bölümünün dahil edilmesi, Pbow'un Kadıköy partisine nihai kaybının, kirliliğin kurum genelinde yayılmasına karşılık geldiği bir çerçeve oluşturur. Temeline kadar kirlenmiş olan ortodoksların ayrılmaktan başka seçeneği yoktur ve Kipti ortodoks manastır geleneğinin de Pachomian kurumunu karantinaya almaktan ve onu gelecekteki tarihinden etkili bir şekilde çıkarmaktan başka seçeneği yoktur.<sup>59</sup> Pachomian topluluğunun kaybını bu şekilde hatırlayarak, metnin arkasındaki daha sonraki topluluk, Kadıköy'ün tehlikelerini sürekli olarak yeniden teyit etmekte ve bu süreçte kendi ortodoksluğunun sınırlarını güçlendirmektedir. Manastırı temiz tutmak 175 59. Goehring, "Kalkedon Güç Politikası."

**--- SAYFA 193 ---**

David Frankfurter Kothos Kültü'nü Aydınlatıyor Beşinci Yüzyıl Mısır'ında Macarius Üzerine Panegirik ve Yerel Din David Johnson'ın uzman CSCO baskısı aracılığıyla geç antik dönem tarihçilerinden nesillere miras bıraktığı Tkow'lu Macarius'a ilişkin Panegirik, tuhaf ayrıntılar bakımından zengin olduğu kadar, kesinlikle erken Hristiyanlığa dair aldatıcı bir belgedir. Kadıköy karşıtı polemik ve meçhul bir Monofizit kutsal adamın desteklenmesiyle tüketilen Panegirik'in, geleneksel Mısır tapınak dinini Tkow bölgesinde hâlâ varlığını sürdüren bir şey olarak tasvir etmesi (bölüm 5), Macarius'un kahramanca azizliğinin inşası için sadece bir vitrin süslemesi gibi görünebilir.<sup>1</sup> Metin, "Adam yalnızca Kadıköy yetkililerine şiddetle karşı çıkmakla kalmadı" gibi görünüyor. Panegirik'teki Kadıköy karşıtı polemik hakkında bkz. David W. Johnson, "Kipti Metinlerinde Anti-Khalkedon Polemikleri, 451-641", *The Roots of Egypt Christian*, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 216-34; ve Stephen Emmel, "Immer erst das Kleinge- druckte lesen: 'Die Pointe verstehen' in dem koptischen Panegyrikos auf Makarios von Tkōou", *Mısır - Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten*, ed. Anke Ilona Blöbaum, Jochem Kahl ve Simon D. Schweitzer (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 91-104. Macarius'un azizliğinin inşası hakkında daha fazla bilgi için bkz. David Frankfurter, "Urban Shrine and Rural Saint in Fifth-Century Alexandria", *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Tanrılar*, ed. Jas Elsner ve Ian Rutherford (Oxford: Oxford University Press, 2006), 435-49.

**--- SAYFA 194 ---**

kâfirlerin bölgesi ve onların hain çocuk kurban tarikatları!" Bir "Kothos" tapınağına yaptığı haclı seferi öyküsünün, Macarius'un gökten ateşi başarılı bir şekilde yakarmasıyla sonuçlanması, bu öyküyü yalnızca daha şüpheli hale getirir; zira bu ayrıntı, Panegirik'in, Makarius'un yeni bir İlyas olduğu yönündeki daha büyük iddiasını genişletir.<sup>2</sup> O halde Methiye, putperest karşıtı çatışmanın yedinci ve sekizinci yüzyıllarda nasıl iyi okunabileceğinin bir örneğinden daha fazlasına değer mi? Macarius'un Kothos tapınağına yaptığı haclı seferi öyküsünün, bazı Mısır kültürlerinin üçüncü yüzyılda tapınakların genel gerilemesinden sonra da kendilerini nasıl koruduklarına dair birçok otantik anıyı koruduğu ve aynı zamanda hagiografik karikatürlere ve kahramanlaştırma geleneklerine bağlı kaldığı görüşünü uzun süredir savunuyorum. İlerleyen bölümlerde, hikaye ilk bakışta efsane olsa da, Mısır'daki yerel kültürlerin pek çok özgün yönünü ve dinamiğini hatırlattığı yönündeki tutumumu özetleyeceğim; aslında Kothos'unki gibi kültürler, Pseudo-Dioscorus'un bunu hayal ettiği şekilde varlığını sürdürmeyi başardı. Macarius ve Kothos Kültü Özgeçmişi (Methiye 5) Panegirik'in 5. Bölümü, artan Hristiyan nüfusuna rağmen Macarius'un zamanında varlığını sürdüren, "Nil'in batı yakasındaki" bir Mısır tapınak kültürünü anlatır. Tanrısının adı "Kothos" (veya Bayan Pierpont Morgan Kıpti 609'da "Gothos") olarak adlandırılır ve yerel adananlar ona evdeki mabetleri saklar ve belirli durumlar için tapınağının yanında toplanırlar. Ancak bölümün draması, yerel Hristiyanlar arasında, Kothos rahiplerinin Hristiyan çocukları çaldığı, onları tapınağın iç sunağı üzerinde kurban ettiği ve seslerinden gömülü hazineyi bulabilecekleri arp teli olarak kullanmak üzere bağırsaklarını çıkardıkları yönündeki bir söylenti etrafında dönüyor. Hristiyanlar, yerel Kothos adanmışlarının silahlı muhalefetine rağmen kendisini birkaç keşişle birlikte tapınağa girmeye zorlayan Macarius'a şikayette bulunurlar. Ancak keşişler içeri girer girmez bir grup rahip tarafından üzerlerine atlanırlar ve onları kurban olarak Kothos'a bağlarlar. Makarius yardım için İsa'ya dua eder ve tam zamanında Atripe manastırının başrahibi olarak Shenoute'nin halefi olan Besa gelir ve bir kothos tarikatıyla keşişleri serbest bırakır 177 2. Krş. 1 Krallar 18:37-38. Yeni İlyaslar olarak Macarius ve diğer Mısırlı Hristiyan kutsal kişiler hakkında bkz. David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: The Coptic Apocalypse of Elijah and Early Egypt Christian* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 65-74.

## --- SAYFA 195 ---

sihirli dua. Sonunda Macarius, tapınağı yerle bir etmek için tüm keşişlerin gökten ateş çağırmasına öncülük eder. Daha sonra köye hücum ederler, kutsal heykelleri (ve Kothos'un baş rahibini) yakarlar, bazı kafirleri vaftiz ederler ve Kothos'un dirençli adanmışlarını kovalarlar. Böylece Hristiyanlık köyde zafer kazanır. İzleyicinin bu olayların (a) Shenoute'nin ölümünden kısa bir süre sonra - dolayısıyla beşinci yüzyılın sonları - ve (b) Tkow (Qaw el-Kebir) bölgesinde bir yerde ve Shenoute'nin Atripe'deki manastırından çok da uzakta olmayan bir yerde (Besa'nın bağlı Macarius'a ulaşabileceği şekilde) gerçekleştiğini anlaması amaçlanıyor; dolayısıyla Panopolis'in yukarısındaki kırsal bölge. Tesadüfen, Shenoute'nin kendisi de Hristiyanlaştırmadan benzer şekilde uzak bir kasaba olan Plewit'i bu bölgede istila etmeye çalışmıştı.<sup>3</sup> "Kothos adında bir puta tapındıkları bir köy" Shenoute gibi Kıpti yazarlar, sayıları azalan Mısır tanrılarını geleneksel olarak Kronos veya Pan gibi Yunan isimleriyle karikatürize etmişler, ancak ara sıra izleyicilerine Min veya Bes gibi Mısır isimlerinin yerel terminolojide varlığını sürdürdüğüne izin vermişlerdi.<sup>4</sup> Bu nedenle, Panegirik, yerel tapınak kültürünün böylesine tipik bir örneğini tanımlamak için kimliği belirsiz veya uydurma bir isim kullanmalıdır. O halde Kothos hangi tanrıdan türemiştir? Chicago Üniversitesi Doğu Bilimleri Enstitüsü'nden Robert Ritner'e, koqos (ya da Pierpont Morgan el yazmasında daha anlamlı olarak goqos) ile İskenderiye şehriyle en yakından ilişkili olan ama Yukarı Mısır'da Mısır tanrısı Shai'nin yorumlanması graeca'sı olarak da iyi bilinen sivil servet tanrısı Agathos Daimon arasında bir bağlantı önerdiği için minnettarım. Bu öneri, göreceğimiz gibi, tarihsel ve coğrafi açıdan anlamlıdır. Jan Quaegebeur'ün konuyla ilgili monografisinde gösterdiği gibi Shai, 3. Besa, Life of Shenoute, 83-84, Serge Sauneron, Villes et légendes d'Égypte, 2. baskı ile birlikte. (Kahire: IFAO, 1983), 104-7. 4. Genel olarak bkz. Jacques Van der Vliet, "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur", Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten, ed. Dietrich Willers, RB 1 (Riggisberg: Abegg-Stiftung, 1993), 99-130, özellikle. 110-18. Pan/Min hakkında bkz. Stephen L. Emmel, "Ithyphallic Gods and Undetected Ligatures: Pan is Not 'Ours', He is Min," GM 141 (1994): 43-46. Bes hakkında bkz. Walter Till, "Life of Moses of Abydos", Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden, ed. Walter Till (Roma: Papalık Doğu Çalışmaları Enstitüsü, 1936), 46-81; Émile Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, MMAF 4 (Paris: Ernest Leroux, 1888-95), fasc. 2, 679-706; ve Mark Moussa, Abba Moses of Abydos (yüksek lisans tezi, Amerika Katolik Üniversitesi, 1998). 178 dav i d f r a n k f u r t e r

## --- SAYFA 196 ---

Popüler Mısır dininde temel olarak yerel koruma ve sivil şansla ilişkilendirilen bu din, Yunan ve Demotik "büyülü" papirüsler zamanında rahiplerin "tanrılaştırma" - en yüksek kozmik güçlerle ilişkilendirilme - nesnesi haline gelmişti.<sup>5</sup> İsis, Bes ve Mandulis'in kozmik tanrılara çeşitli şekillerde soyutlanmış olması gibi, MS üçüncü yüzyılda rahipler de Shai'yi dört rüzgardan Sen olarak çağırabilirdi. Tanrı, her şeyin hükümdarı, insanlara ömür boyu ruh üfleyen, dünyadaki iyi şeylerin efendisi. . . gizli adı anlatılamaz olan efendimiz. Bunu duyan iblisler dehşete kapılır. . . . Cennet senin başındır; eter, vücut; toprak, ayaklar; ve etrafınızdaki su, Okyanus, Agathos Daimon. Sen her şeyin efendisi, doğurucusu, besleyicisi ve çoğaltıcısı.<sup>6</sup> Ve yine de tanrı yerel çağrışımlarını ve değerini beşinci yüzyıla kadar iyi korudu, çünkü Atripe'li Shenoute, "Tanrı Gürledi" vaazında dinleyicilerini azarlıyor: "Bugün vai'ye, ya da köyün vai'sine ya da evin vai'sine tapınma günüdür" diyerek ibislere şükreden ve boş şeyler için kandiller yakan ve onun adına tütsü sunan her erkeğe ya da kadına yazıklar olsun. hayaletlerin.<sup>7</sup> Shenoute burada belirli bir tapınağa dayanması gerekmeyen bir ev kültüründen bahsediyor; ancak bu şikayet Shai/Agathos Daimon'a bağlılığın Panopolis bölgesinde beşinci yüzyıla kadar devam ettiğine dair açık bir kanıt sunuyor.<sup>8</sup> Shenoute'un tanıklığı da tesadüfi gibi görünmüyor. Achmim'deki (M.S. I/II) mumya etiketleri, Shai'nin genellikle teoforik isimlerle kutlandığını gösteriyor - örneğin, Eski Kıpti tvepvais, "Shai'nin kızı" - ve III. Panopolis'teki binaların envanterinde İeron jAgaqou' Daivmono'nun varlığı tasdik ediliyor. Quaegebeur'un gözlemlediği gibi Shai, Panopolis bölgesinde özel bir popülerliğe sahipti.<sup>9</sup> th e c ult o k o t os 179 5. Jan Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la din et l'onomastique*, OLA 2 (Louvain: Leuven University Press, 1975), 160–70. Bkz. PDM xiv.33, 49, 60, 565; PGM IV.1607; XIII.772. 6. PGM XII.238–44, çev. Morton Smith, Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Include the Demotic Spells 1* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 162; bkz. yeniden düzenlenmiş metin, Robert W. Daniel, Leiden Ulusal Eski Eserler Müzesi'nde İki Yunan Büyülü Papirüsü: J384 ve J395'in Fotoğraf Baskısı (PGM XII ve XIII), P. Col. 19 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991), 14. 7. Shenoute, *Söylemler 4: The Lord Thundered* (codex DU), s. 45, Émile Amélineau, ed., *Oeuvres de Shenoudi: Texte copte et transduction française* (Paris: Leroux, 1907–14), 1:379. Bkz. Stephen L. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, CSCO 600 (Louvain: Peeters, 2004), 613–15, 925–26. 8. Bkz. David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 63–64, 136–38. 9. Mumya etiketleri: Georg Steindorff, "Zwei altkoptische Mumienetiketten," ZÄS 28 (1890): 49–53;

## --- SAYFA 197 ---

Panegyric'in Kothos kültünü özellikle Shai kültü olarak ayıran başka hiçbir ayrıntı yoktur. Baş rahibin Kothos'u "havanın komutanı, Apollon'un kardeşi" (5.11) olarak anması, panteist Agathos Daimon'un özgün bir yansıması olduğu kadar, kafirlerin duasının bir karikatürü de olabilir. Aşağıda tartışacağım gibi, insan kurban etmenin ayrıntıları, insanlık dışı dinin polemik ve edebi topoi'sinden kaynaklanırken, kültün daha geniş ana hatları, onun rahipliği ve adanmışlık uygulamalarının tümü tipik Mısır tapınak dinini yansıtmaktadır. Agathos Daimon isminin Panegyric'te korunmasından ve bunun kanıtlanmış Shai kültüne karşılık gelmesinden muhtemelen en güvenli çıkarım, bu tanrının Panopolis bölgesinde gerçekten popüler olarak hatırlanması (Yunanca adıyla) olacaktır. "Evlerinin nişlerine [ejn;neuvoutv;] monte edilmiş bir idol . . . Methiye, Kothos'un evlerine her girdiklerinde nasıl "başlarını eğip ona tapındıklarını [vauq+b+biojwou epesht Nseouwvt naF]" biraz merakla anlatır. Shenoute'un Shai kutlamalarına ve bunların aydınlatma lambaları gibi ev içi ifadelerine yaptığı gönderme gibi, Panegirik'in ev sunakları önündeki bağlılığa dair bakışı, tek bir tarikattan çok daha genel bir bilgiden alınmış bir anı olsa bile, hagiografik karikatürden ziyade otantik yerel uygulamayı yansıtır. Evlerdeki geleneksel türbelerin hagiografik tasvirleriyle paralellik göstermektedir. Bu görüntü kaçınılmaz olarak Hristiyan zaferinin bir başlangıcı olarak işlev görse de - Kothos görüntüleri en sonunda köy merkezinde yakılır - bu tür mabetlerin anılarının konutlarla ve hatta Hristiyan ev sunaklarıyla ilişkili olarak devam ettiğine inanmak için nedenler vardır.<sup>10</sup> Ana tapınak görüntüsünün bir şekilde evdeki bir duvar nişinde minyatür olarak korunabileceği fikri hem arkeolojik hem de karşılaştırmalı kanıtlarla desteklenmektedir. Hem merkezi odalarda hem de kapı alanlarındaki duvar nişleri tarihlenmektedir, bkz. Mark Smith, "Akhmim'den Antropoid Mumya Vakalarının Tarihlendirilmesi: Demotik Yazıtların Kanıtı", Portreler ve Maskeler: Roma Mısır'ında Defin Gelenekleri, ed. M. L. Bierbrier (Londra: British Museum, 1997), 66-71. Panopolite tapınağı: P. Gen. Inv. 108, A/II/5, Victor Martin, "Rélève topographique des immeubles d'une metropole", RPap 2'de (Paris: Presses Universitaires de France, 1962): 37-73, özellikle. 65. Genel olarak bkz. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, 163-65. 10. Bkz. Besa, Shenoute'nin Hayatı, 126; Pseudo-Cyril, "Üç Gençliğin Mucizeleri", fol. 181r, ed. Henri de Vis, Homélie coptes de la Vaticane 2, CBibCopte 6 (Louvain: Peeters, 1990), 187. Frankfurter'deki ev mabetleri tartışmasına bakınız, Religion in Roman Egypt, 131-42. 180 dav i d f r a n k f u r t e r



## --- SAYFA 198 ---

Roma dönemi boyunca Mısır evlerinin standart bir özelliği; ve Mısır tanrılarına ait pişmiş toprak ve ahşap heykelciklerin birçoğu bu tür nişlerle ilişkilendirilebilir.<sup>11</sup> Ancak bu tür ev mabetlerinin doğasını en iyi, diğer modern kültürlerdekiyle karşılaştırarak anlayabiliriz. Bölgesel veya ulusal türbelere karşılık gelen yerel türbeler, Avrupa ve Latin Amerika Hristiyanlığı ve Asya kültürlerindeki evlerdeki tipik yönlendirme noktalarıdır. Görüntüler ve bunların çeşitli donanımları (çiçekler, mumlar, kaplar, jetonlar), sahibinin başlıca yerel tapınağa ve onun festivallerine ilişkin deneyimini, dünyadaki diğer tapınaklara ve ruhlara - belki atalara ait, belki de uzaktaki hac merkezlerine - dair duygusuyla bir araya getirir. Evdeki tapınak, birçok ev arasında paylaşılan ev içi kutlamalarla (Shenoute'un yukarıda tanımladığı gibi) veya genellikle hayırsever malzemelerin dağıtılmasını veya dağıtılmasını içeren tapınak alaylarıyla düzenli olarak yeniden canlandırılır. Evdeki türbe, kişisel ya da aile temelli duaların mekanı olarak hizmet eder - sağlık ya da servet için ya da büyük olasılıkla geç antik Mısır'da bölücü ya da rahatsız edici güçlerden korunmak için. Bu nedenle, evdeki sunaktaki tanrının (veya tamamlayıcı tanrıların) biçimi, tapınakta tasvir edilen karmaşık tanrının özellikle yararlı veya zarif bir yönünü temsil edecektir: örneğin bir kılıçla silahlanmış veya bir bereket taşıyan Horus veya açıkta kalan vulvasından annelik bereketi saçan İsis.<sup>12</sup> Özellikle uygun bir örnek, Eton Koleji koleksiyonundaki popüler koruyucu ve doğurganlık tanrısı olan çömelmis Bes'in küçük bir fayans görüntüsü olabilir. Resim bir ahşap bloğun içine, büyük olasılıkla bir kapı sövesine gömülüdür ve burada resim, eşiğin bakış açısından iç mekanı koruyacaktır (Yahudi mezuzahından pek farklı değildir).<sup>13</sup> Eğer Panegirik'te anlatılan evsel imgeler tam anlamıyla Agathos Daimon/Shai tanımı açısından ele alınırsa, o zaman o zaman nich-the kült os'taki görüntü 181 11. Françoise Dunand, *Din populaire en Égypte romaine*, EPRO 77 (Leiden: Brill, 1979); Marguerite Rassart-Debergh, "De l'icône païenne à l'icône chrétienne," *MCopte* 18 (1990): 39-70, özellikle. 48-49. Kıpti literatüründe, duvarda putperest resimler ya da Hristiyan nesneleri bulunabilir: s.v., Walter Ewing Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1939), 608b. Genel olarak bkz. David G. Orr, "Roma Domestic Religion: The Evidence of the Home Shrines," *ANRW II.16* (1978), 1557-91 ve Anna Stevens, "The Material Evidence for Domestic Religion at Amarna and Preliminary Remarks on Its Interpretation," *JEA* 89 (2003): 143-68. 12. Bkz. Dunand, *Din populaire en Égypte romaine*, 60-92, 134-61. 13. ECM 1508, Hans D. Schneider ve diğerleri, *Mısır Sanatının Küçük Başyapıtları: Eton College Myers Müzesi'nden Seçmeler* (Leiden: Rijksmuseum van Oudheden, 2003), #97. Bu esere danışmanlık yaptığı için Küratör Nicholas Reeves'e minnettarım.

## --- SAYFA 199 ---

Agathos Daimon/Shai'nin Roma döneminde popüler bir şekilde pişmiş toprakta temsil edildiği gibi, bunlar muhtemelen ilmekli bir yılan biçiminde, belki de ilişkili bir tanrının yüzüyle birlikte olacaktır.<sup>14</sup> Ancak evdeki tapınakların bu kadar katı bir şekilde taklit edildiğine dair hiçbir arkeolojik kanıt yoktur. Panegirik'in yekpare bir Kothos bağlılığını gösteren resmi, dramatik anlatıya hizmet edebilir ve ev sunaklarında hakim olan tanrılar (Bes, Toutou, Harpocrates ve Isis gibi) ile başlıca tapınaklarda yaşayanlar arasındaki daha karmaşık ilişkiyi maskeleyebilir. Yani Panegirik'in koruduğu geleneksel Mısır ev kültürünün "hafızası" anlatı etkisi açısından değiştirilmiş veya zaman içinde basitleştirilmiş olabilir. Geç Antik Mısır tarihçisi için anlatıda değerli kalan şey, ev kültürünün öneminin genel tablosu ve bunun tapınak faaliyetleriyle potansiyel karşılığıdır. Kothos adanmışları "ellerinde tırmıklarla dışarı çıktılar" Menâkî gelenekte keşişler ve piskoposlar, kafir kült yerlerindeki iblislerle, sonra büyücülerle (çoğunlukla karikatürize edilmiş bir rahip türü) ve sonra da tapınak rahipleriyle karşı karşıya gelir; ancak sonuncusu, Hıristiyanlaşma öykülerinde çoğunlukla iyi din değiştirenler olmuştur.<sup>15</sup> Bununla birlikte, yerel köylülük, daha sorunlu bir edebi düşman haline geldi, çünkü Hıristiyan hacılar nihai olarak onların kalplerini kazanmak niyetindeydi. ve zihinler (görüntülerini yok ederek bile). Etiyoloji olarak bile - "bizim" bölgemizin "o" azizin çabalarıyla İsa'yı nasıl kucakladığını anlatmak için yüksek sesle okunduğu yerde - metnin şimdiki "biz" ile o zamanki kafir atalarımız arasında bir miktar süreklilik göstermesi gerekiyordu ve azizin bu atalara karşı savaşı ya da tam tersi, bu içsel sürekliliği bozabilir. Keşişlere ve onların menkıbe yazarlarına böylesine ilham verici bir model sunan İlyas'ın Baal rahipleriyle savaştığı hikayede bile, Baal'in baştan çıkardığı İsraili izleyiciler peygambere karşı çıkmazlar ancak ritüel uzmanlarının rakip çabalarını dikkatle izlerler.<sup>16</sup> O halde, yerel toplulukların Hıristiyan kutsal adamların saldırılarına karşı muhalefetine menkıbevi topos'u değil, gerçekte 14. Mısır romaine'sini temsil ettiğini ileri süreceğim: L'autre Égypte (Marsilya: Musées de Marseille, 1997), 216-17. 15. Rahipler ve iblisler hakkında bkz. Sidney Aufrère, "L'Égypte transactionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens", Études Coptes V, ed. M. Rassart-Debergh, CBibCopte 10 (Paris: Peeters, 1998), 63-92 ve David Brakke, Demons and the Making of the Monk (Cambridge: Harvard University Press, 2006); keşişler ve büyücüler ve rahipler hakkında, bkz. David Frankfurter, "The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt," JHSex 10 (2001): 480-500, özellikle. 497-98. 16. 1 Krallar 18:20-24, 30, 36-40. 182 dav i d f r a n k f u r t e r

**--- SAYFA 200 ---**

Tehlikeli olarak (tam olarak) anlaşılan figürlere karşı kutsal yerlerini ve dini geleneklerini aktif olarak savunan insanların gerçek hatıraları. Mısır'da, Besa'nın Başrahip Shenoute'nin Plewit'e yaptığı haçlı seferine ilişkin anlatımında (beşinci yüzyılın başları) ve Midillili Zachariah'ın philoponoi ve keşişlerin Menouthis'in İsis tapınağına saldırısına ilişkin anlatımında (MS 489) bu tür senaryolara rastlanır.<sup>17</sup> Başka yerlerde, Gazze'de kasaba halkı Piskopos Porphyry'ye karşı ayaklanırken, Sozomen inandırıcı bir şekilde Levant'ın her yerinde yerel halkın silaha sarıldığını bildiriyor. Haçlı piskoposları.<sup>18</sup> Methiye elbette dramatik ayrıntılarla halk direnişini detaylandırır: Kahire elyazması şöyle devam eder: "Ellerinde değnekler, kılıçlar, mızraklar ve baltalarla çıktılar"; Gururla Macarius'a sesleniyorlar ve ona gitmesi için meydan okuyorlar; Hatta rahipler görevi devralmadan önce onun tapınağa girmesine bir anlığına bile izin veriyorlar. Detaylar temelde Macarius'un dramatik engellerini oluşturmak için kurgulanmıştır. Ancak hikaye, tarihi köylülerin dini mekanlarını Hristiyan istilasına karşı savunmaya hazır olma durumunu doğru bir şekilde yansıtıyor. Hem papirüslerin hem de yabancıların (çoğunlukla eğlendirilen) raporlarına göre, Mısır'daki dini bölgeselcilik ve yerelcilik çoğu zaman şiddetli savunmaya yol açtı.<sup>19</sup> Kültürler arası olarak, köylüler kaçınılmaz olarak geç antik çağda Hristiyan piskoposlar ve keşişler (ve modern zamanlarda Katolik ve Protestan misyonerler) tarafından ortaya atılanlara benzer ikonoklastik bir saldırıyı sosyal ve ahlaki refaha, kozmik istikrara ve iyiliğe ve atalarla ilişkilere yönelik bir tehdit olarak algılayacaklardır. Panegirik'in hayal ettiği gibi bir tanrının kehaneti gibi bir fırsat ve etkili bir liderlik olduğunda, insanlar genellikle geleneği sürdürmek için agresif bir şekilde savaşır. Panegirik'in yerel kültü savunmak için köy seferberliği senaryosu, geç antik çağda dini sürekliliğin dinamiklerinden birinin öğretici bir örneğini sunar: yalnızca coğrafi izolasyondaki köyler veya yerel batıl inançların ve Shenoute'un yakındığı Hristiyan azizlerinin yaratıcı karışımları değil, aynı zamanda tam ölçekli direniş. Vliet, "Mısır'da Spätantikes Heidentum", 107-8. Menouthis: Zachariah, Vita Severi, M.-A. Kugener, ed., Zacharie le scholiastique: Vie de Sévère, PO 2.1 (Paris: Firmin-Didot, 1904), 16-35. 18. Mark the Deacon, Vita Porphyrii 17-24; Sozomen, HE 7.15. Bkz. Raymond Van Dam, "Geç Antik Gazze'de Paganizmden Hristiyanlığa," Viator 16 (1985): 1-20, özellikle. 10-13. 19. Örneğin, Plutarch, De Iside ve Osiride 72; Juvenal, Hiciv 15. Krş. K. A. D. Smelik ve E. A. Hemelrijk, "'Mısır'ın hangi çılgın canavarlara taptığını kim bilmiyor?' Antik Mısır Kavramının Bir Parçası Olarak Antik Mısır Hayvanlarına Tapınma Üzerine Görüşler", ANRW II.17.4 (1984): 1852-2357 ve David Frankfurter, "Lest Egypt's City Be Deserted: Religion and Ideology in the Egypt to the Jewish" İsyan," JJS 43 (1992): 203-20. 20. Bkz. genel olarak Frankfurter, Religion in Roman Egypt, 66-70.

## --- SAYFA 201 ---

“[Hıristiyanların] küçük çocuklarını öldürmek ve kanlarını tanrılarının sunağı üzerine dökmek. . . . [ve] arp [yaylı çalgılar] için bağırsaklarını . . . çıkarmak” Bu, Vahşi Öteki'nin daha geniş Greko-Romen (ve kesinlikle kültürler arası) folkloruna ait olan geleneksel Mısır kültürünün sanatsal ve tamamen kurgusal bir karikatürüdür. vahşet. Bu vakada Helen geleneğinin kasıtlı bir parodisine dikkat çekiliyor: Küçük Hıristiyan çocukların bedenleri, sırf sihirli malzemeler için yenmek veya bağırsakları sökülme yerine, arp telleri için hasat ediliyor. Bu son özellik, bir zamanlar tapınak kültüründe ritüel öneme sahip olan Mısır bnt-harpını kısmen çağrıştırıyor; ancak Yunan kikarasının kullanımı açıkça klasik çağrışımlar taşımaktadır.<sup>21</sup> Şüphesiz hem klasik hem de Mısır müzik pratiklerini çağrıştıran arp, burada putperestliği ve onun ritüel donanımlarını özetlemektedir. Tapınak arplarının tatlı tıngırdaması, artık kâfirlerin açgözlülüğüne hizmet eden ve çocukların bedenlerini sömüren sinsi epoidai'den (büyülü şarkılar) başka bir şey değil.<sup>22</sup> Bu arpların hazırlanması aynı zamanda gerçek Mısır tapınak kültüründen ziyade, zulmeden bir Helenizmi anlatan Hıristiyan karikatürlerinde daha merkezi bir faaliyet olan kan kurban etme gösterisiyle de ilişkilidir. Antik çağın sonlarına gelindiğinde, kanlı kurban hayaleti Hıristiyan "vahşet" folklorunun temelini oluşturuyordu; burada adak ayinleri hem korkunç şehitliklerin bağlamı hem de Jülyen çoktanrıcılığının bir sembolü olarak hizmet ediyordu. Gerçekten de H. A. Drake, dördüncü yüzyılın sonlarına gelindiğinde Hıristiyan efsanesinde kurbanın zulüm ve vahşet ile ilişkilendirilmesinin doğrudan Hıristiyanların yerel tapınak kültürlerine karşı saldırganlığını körüklediğini ileri sürmüştür. Jaroslav Černý, Kıpti Etimolojik Sözlüğü (Oxford: Clarendon Press, 1976), 24, s.v., boine; Lise Manniche, Eski Mısır Müzik Aletleri (Münih: Deutscher Kunstverlag, 1975), 36-46; Sibylle Emerit, "À propos de l'origine des interdits musicaux dans l'Egypte ancienne," BIFAO 102 (2002): 196-98. 22. Bu tür büyücülük görüntüleri için bkz. Richard Gordon, "Lucan's Erictho", Homo Viator, ed. Michael Whitby, Philip Hardie ve Mary Whitby (Bristol: Bristol Classical Press, 1987), 231-41. Yunan "sihrinin" (gerçek ritüeller ve edebi temsiller) temeli olarak ilahi epoidai hakkında bkz. W. D. Furley, "Besprechung und Behandlung: Zur Form und Funktion von Epôidai in der griechischen Zaubermedizin", Philanthroopia dai Eusebeia: Festschrift für A. Dihle zum 70. Geburtstag, ed. Glenn W. Most, H. Petersmann ve A.M. Ritter (Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1993), 80-104. Ritüel müzik ve seslerin algılanan tehlikeleri hakkında bkz. Sarah Iles Johnston, "The Song of the lunx: Magic and Rhetoric in Pythian 4," TAPA 125 (1995): 177-206. 23. H. A. Drake, "Kuzular Aslanlara Dönüşüyor: Erken Hıristiyan Hoşgörüsüzlüğünü Açıklamak", P&P 153 (1996): 33-36.

## --- SAYFA 202 ---

Egyirci, elbette, putperest kültünün şiddetle bastırılmasına yol açan bu vahşet okuma modelini tam olarak yansıtır. Bu model, şehitliğin özellikle kutlandığı -şehit türbelerinin kurulmasından önce bile- Mısır'da özellikle alakalı olabilir ve kan kurban etme imgeleri ve Hristiyan kahramanlara yapılan işkenceler birçok Hristiyan'ın zihninde canlıydı.<sup>24</sup> Methiye'nin bu vahşet folklorunu özel olarak çağrıştırmasını iki bağlamda anlayabiliriz: "ritüel" gaddarlıkları uzaktaki veya yıkıcı bir Öteki'ye atfeden eski edebi gelenek ve bunun tarihsel olasılığı. Bunun gibi efsaneler aslında beşinci yüzyılda kalan bazı yerli kültürlerin etrafında sözlü olarak dolaşıyordu. Önce edebiyat geleneğini ele alabiliriz. Gizli Kothos çocuk kurbanlarının benzerleri antik coğrafyada (örneğin İskitler) ve Greko-Romen dünyasının romanlarında (Lollianos, Achilles Tatius) röntgenci ayrıntılarla görülür. İmparatorluğun hemen çevresindeki barbar kültürler, insan kurban etmeyi ve kurbanların bağışsıklarının çıkarılmasını uygularken tasvir ediyor; ve genellikle iffetli kahraman, güzel nişanlısı yalanları vahşilerin sunağına bağlanırken ayinleri gizlice gözlemler.<sup>25</sup> Ancak MS 2. yüzyılda bu baştan çıkarıcı senaryoların, yıkıcı mitler olarak paralel bir yaşamı vardı: hain yamyamlık ve enstest ayinleriyle Bakchantes ve Hristiyanlar, onları takip eden kafirler - Epiphanius'un pornografik tasvirinde olduğu gibi, Hristiyanlık içindeki Şeytani adanmışlar. Gnostikler.<sup>26</sup> J. Rives, bu iddiaların, konuyu -Hristiyanları, kafirleri veya bu durumda kafirleri- vahşi ve insanlık dışı olan kothos kültü alanına havale etme konusundaki faydasını etkili bir şekilde göstermiştir. Frankfurter'da tartışılan tirolojik meşguliyetler, Elijah in Upper Egypt, bölüm. 6 ve David Frankfurter, "Konstantin'den Önce Mısır'daki Şehitler Kültü: Elijah'ın Coptic Apocalypse Kanıtı," VC 48 (1994): 25-47; L.-Th Lefort, "La chasse aux reliques des şehitler en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle," NClío 6 (1954): 225-30; Jürgen Horn, Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten, Göttinger Orientforschungen 15 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986); ve A. Piankoff, "Greko-Romen Dönemi ve Hristiyan İşgali sırasında Abydos'taki Seti I'in Osireion'u," BSAC 15 (1958-60): 134-37. 25. Antik coğrafya: François Hartog, Odysseus'un Anıları: Antik Yunanistan'dan Sınır Masalları, çev. Janet Lloyd (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 133-40; Wilfried Nippel, Yunanlılar ve Barbarlar'da "'Öteki'nin İnşası", ed. Thomas Harrison (New York: Routledge, 2002), 278-310. Antik romanlar: Arthur Darby Nock, "Yunan Romanları ve Mısır Dinleri", Essays on Religion and the Ancient World, ed. Zeph Stewart (Oxford: Clarendon Press, 1972), 1:170-71; Jack J. Winkler, "Lollianos ve Desperadoes," JHS 100 (1980): 155-81. Genel olarak, J. B. Rives, "Paganlar ve Hristiyanlar arasında İnsan Kurbanlığı" JRS 85 (1995): 65-85 ve Kıpti edebiyatı için, Van der Vliet, "Spätantikes Heidentum in Ägypten", 108n45. 26. Livy, Ab urbe condita 39.8-14; Minucius Felix, Octavius 9.5-7; Athenagoras, Legatio 3.1, 31.1; Tertullian, Ad Uxorem 2.4-5. "Gnostikler": Salamisli Epiphanius, Panarion 26.3.3-5.7.

## --- SAYFA 203 ---

Norman Cohn ve diğerleri, keşişler ve piskoposlar tarafından yayınlanan, sıklıkla Yahudi dinine uygulanan ve sonunda on beşinci yüzyılda cadıların Şabat'ı olarak birleştirilen bu vahşet efsanelerinin Orta Çağ'a kadar devam ettiğini göstermişlerdir.<sup>27</sup> Kothos kültü örneğinde, görünüşte komşuluk gelenekçilerinin aslında Hristiyan çocuklarını büyücülük için kurban etmek ve bağırsaklarını çıkarmak üzere çaldıklarının ortaya çıkışı (veya hatta şüphesi) onların gerçekten insanlık dışı olduklarını gösterir. Yırtıcı hayvanlar (canavarlar) yok edilecek. Ancak bu vahşet efsanelerinin edebi olduğu kadar sözlü ve resmi olduğu kadar popüler bağlamlarda da yaygın olması şu soruyu akla getiriyor: Beşinci yüzyıl Mısırlı Hristiyan köylüler arasında, çevrelerinde hâlâ sürdürülen tapınak kültürüyle ilgili bu tür hikayeler gerçekten dolaşmış olabilir mi? Panegyric, Macarius'un bizzat harekete geçirici olarak görev yaptığı gelenekçilere odaklanan tarihi bir komplo paniğini gerçekten hatırlıyor olabilir mi? Bu olasılık ancak bir dizi tarihsel ve etnografik paralellik yoluyla gündeme getirilebilir. Papirüslerden ve edebi kaynaklardan MS 2. yüzyılda Mısır'da yamyam oldukları düşünülen Yahudiler arasında bu tür söylenti paniğinin döndüğünü biliyoruz.<sup>28</sup> Yani Roma ve Kuzey Afrika'da Hristiyanlarla ilgili olarak kanıtlanan bu tür sosyal olgu Mısır'da da bilinmiyor değildi. Karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldığında, Shenoute gibi liderlerin gelenekçilere karşı serbestçe kullandığı (Kothos'un tanımında açık olmasa da) şeytana tapınmanın kutuplaştırıcı söylemini, iblis korkularını kafirlerin kurban edilmesinin efsanevi dehşetiyle büyüttüğünü düşünebiliriz. Bu kutuplaştırıcı söylem, Hristiyan ve geleneksel köylüler arasındaki gizli düşmanlıkları böyle bir söylenti paniğini besleyecek şekilde daha da şiddetlendirebilir. Afrika'daki karma (Hristiyan/geleneksel) kasabalar üzerine yapılan etnografik araştırmalar, her iki tarafın da diğerini aşırı karikatürize ederek ve doğrudan ahlaki ve doğaüstü düzensizliğe katkıda bulunan biri olarak görmesi nedeniyle ilişkilerin oldukça gergin kaldığını öne sürüyor. (Bu özellikle dışarıdan gelen Hristiyan misyonerlerin yerel Hristiyan kimliğini tanımlamada rol oynadığı durumlarda geçerlidir.) Köylülerin her zaman geleneksel kült ve onun türbeleriyle ilişkilendirdiği gündelik pratiklik ve atalardan kalma döngüler, Hristiyan köylülerin zihinlerinde putperestliğin ve şeytana tapmanın ideolojik olarak taşınan karikatürleri tarafından hızla gölgede bırakılır. Hoşgörülü bir arada yaşama yerini kaygı ve düşmanlığa bırakır.<sup>29</sup> 27. Rives, "İnsan Kurbanlığı"; Norman Cohn, Avrupa'nın İç Şeytanları, rev. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1993), bölümler. 1-4; ve David Frankfurter, Evil Incarnate: Rumours of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History (Princeton: Princeton University Press, 2006). 28. Apion apud Josephus, Apion'a Karşı 2.91-96; Cassius Dio 68.32; CPJ 437. 29. Bakınız. Birgit Meyer, "Senkretizmin Ötesinde: 186 david f r ank f u r t e r'in Tahsis Edilmesinde Çeviri ve Şeytanlaştırma



### --- SAYFA 204 ---

Bu durumun tarihi Macarius döneminde şekillenmediğini hayal etmek zor. Aslında benzer bir durumun, Shenoute'nin halefi Besa'nın beşinci yüzyılda Panopolis'te bir yerde verdiği bir vaazda değindiği bir köy isyanını hızlandırdığını öne sürdüm. Bu durumda, başrahibin Hristiyan köylüleri "bir tahta parçası için kavga ettikleri" gerekçesiyle cezalandırması, onların Mısır'daki ilahi bir imgeye ve onun adanmışlarına yönelik saldırılarına işaret ediyor gibi görünüyor.<sup>30</sup> Panegirik'te de, Kothos bölümünün muzaffer sonunda Macarius, yerel Hristiyanları köyü kafir imgelerinden temizlemeye teşvik eder. Vaftize boyun eğmeyen Kothos adanmışları "sadece putlarıyla birlikte çöle kaçtılar" ve "Hristiyanlar evlerinde yaşadılar" (5.11). Her ne kadar hem Roma İmparatorluğu'ndan hem de kültürler arası karşılaştırmalı kanıtlar bu tarihsel yeniden yapılanmaya bir miktar güvenilirlik kazandırsa da, geleneksel Mısır kültürüyle ilgili böyle bir söylenti paniği olasılığını artırmaktan başka bir şey yapamayız. En azından, Panegirik'in putperest çocuk katliamı tarikatı vahşeti senaryosu, antik çağda yaygın olan Öteki mitinin önemli bir varyantını sunuyor; burada, kurban etme ve dini uygulamalara ilişkin doğrudan kültürel imgelere düzgün bir şekilde işleniyor. Sonuçlar Geç antik Mısır'daki Hristiyanlaşma biçimlerine ilişkin kapsamlı analizinde Ewa Wipszycka, Panegyric'i -Shenoute'nin maceraları ve Abydoslu Musa, Küçük Yahya ve diğerlerinin hikayelerinin yanı sıra- yerli dinin son derece yerel karakterinin başka bir örneği olarak kullandı; öyle ki bu din, birçok yerde beşinci yüzyıla kadar iyi bir şekilde korunabildi. Hristiyanlaşmanın kırsal kesime yayılan sürekli bir dalga değil, köy köy gerçekleşen bir olay olduğunu savundu; ne de (Johannes Leipoldt'un bir zamanlar öne sürdüğü gibi) Mısırlı köylülerin elit "Helenler"e karşı çıktığı bir kültürel yeniden canlandırma hareketi değildi. Daha ziyade, Panegirik metinler gibi mecazî metinler, Afrika'da Protestanlık kültürünü hatırlatıyor," *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart ve Rosalind Shaw (London: Routledge, 1994), 45-68; Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Gana'daki Ewe'ler arasında* (Trenton: Africa World Press, 1999); çev., *Letters and Vaazları of Besa*, CSCO 157-58, *Scriptores coptici* 21-22 (Louvain: Durbecq, 1956), 21:129-30 (metin), 22:123-24 (çeviri). Bkz. David Frankfurter, "Things Unbefitting Christians": Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *J ECS* 8 (2000): 273-95.

### --- SAYFA 205 ---

Kırsal Hristiyanlaştırmada sürekli olarak keşişlerin ve piskoposların kendi kendini idame ettiren dini geleneklere sahip izole topluluklar boyunca hareket etmesi söz konusuydu.<sup>31</sup> Beşinci yüzyıla gelindiğinde, pek çok metnin gösterdiği gibi, bu tür topluluklar aynı zamanda başka bir çağdan din değiştirmiş küçük bir Hristiyan nüfusunu da içerebilir. Kutsal bir adamın karizması için mi yoksa sadece Hristiyanlığın imparatorluk ön belleği için mi katıldılar? Bu bireysel Hristiyanlar, geç antik Hristiyan dünyasında yaygın olduğu gibi, yerel hassasiyetleri ve yıllık festivalleri geleneksel kült adanmışlarıyla paylaşacaklardı ya da Panegirik'in düşündüğü gibi kendilerini zulüm gören bir azınlık olarak ayıracaklardı.<sup>32</sup> Kothos kültürünü ve onun yok edilmesini beşinci yüzyıldaki belirli bir zamana ve Panopolite bölgesindeki belirli bir yere sabitleyememize rağmen, Panegirik, birçok ayrıntısıyla özgün, paha biçilmez bir resim sunuyor. varlığını sürdüren Mısır dini ve hatta belki de tarihi Shai kültürü. Gizli kült vahşeti ve kafirliğe karşı meydan savaşı imgelerinde büyük ölçüde menkıbe-i şerif geleneğini kabul edebiliriz; ama sonuçta bu gelenekler bir hikayeyi birden fazla özgünlük noktasıyla zenginleştirir. Bu senaryoda ortaya çıktığı şekliyle "Tarih", kutsal adam Macarius'un belirli eylemlerinde ya da tapınağın yıkılmasına ilişkin belirli bir anlatıda değil, daha çok dini manzaranın evriminde yatmaktadır: kültteki kesintiler ve müzakere edilmesi gereken kalıcı özellikler -nişler, harabeler, hatta ruhlar-<sup>33</sup> 31. Ewa Wipszycka, "La christianization de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 68 (1988): 117-65, özellikle. 142-58. 32. Hristiyanlar arasındaki yerel dini geleneklerin ve bakış açılarının devamı için bkz. C. Guignebert, "Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique," *RHR* 88 (1923): 65-102; Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1991); Ramsay MacMullen, *Dördüncü ila Sekizinci Yüzyıllarda Hristiyanlık ve Paganizm* (New Haven: Yale University Press, 1997), bölüm. 4; ve Mısır hakkında, Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 193-95, 265-72 ve David Frankfurter, "Senkretizm ve Geç Antik Mısır'daki Kutsal Adam," *J ECS* 11 (2003): 339-85. 33. Bkz. David Frankfurter, "Geç Antik Mısır'da Hagiografi ve Yerel Dinin Yeniden İnşası: Anılar, İcatlar ve Manzara," *Kilise Tarihi ve Din Kültürü* 86 (2006, yakında çıkacak). 188 dav i d f r a n k f u r t e r

## --- SAYFA 206 ---

Bibliyografya Aarsleff, Hans. Locke'tan Saussure'e: Dil ve Entelektüel Tarih Çalışmaları Üzerine Denemeler. Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları, 1982. Alcock, Anthony. "Mısır Manastırcılığı Üzerine İki Not." *Aegyptus* 67 (1987): 189-90. Allberry, C.R.C., ed. ve trans. Bir Maniheizt Mezmur Kitabı Bölüm II. Chester Beatty Koleksiyonu'ndaki Maniheizt El Yazmaları, cilt. 2. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938. Amélineau, Émile. "Voyage d'un moine égyptien dans le çöl." *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 6 (1885): 166-94. ———. Anıtlar, IVe, Ve, VI ve VII yüzyıllarının Mısır tarihine hizmet eder. Metin yayınlanmış ve traduit. MMAF 4. Paris: Ernest Leroux, 1888-95. ———, ed. ve trans. Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction française. 2 cilt. Paris: Ernest Leroux, 1907-14. Astel, Ann W. Orta Çağ'da Şarkıların Şarkısı. Ithaca: Cornell University Press, 1990. Aufrère, Sidney. "L'Égypte geleneği, ses démons vus par les premiers chrétiens." *Études Coptes* V, ed. M. Rassart-Debergh, 63-92. CBibCopte 10. Paris: Peeters, 1998. Bacht, Heinrich. Das Vermächtnis des Ursprungs: Studien zum frühen Mönchtum I. StTGL 5. Würzburg: Echter Verlag, 1972. Barnes, T. D. "Eusebius'un Kilise Tarihinin Baskısı." GRBS 21 (1980): 191-201. Basset, René. Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). PO 11, 5. Paris: Firmin-Didot, 1916. Yeniden basım, Tounhout: Brepols, 1973. Bauer, Walter. İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık. Trans. ve ed. Robert A. Kraft ve diğerleri. Philadelphia: Fortress Press, 1971. Baumeister, Theofried. "Koptische Kirchengeschichte: Zum Stand der Forschung." *Actes du IVe Congrès Copte*, Louvain-la-Neuve, 5-10 Eylül 1988, ed. M. Rassart-Debergh ve J. Ries, 2:115-24. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1992. Behlmer, Heike. Schenute von Atriye: De iudicio (Torino, Museo Egizio, Kat. 63000, Kod. IV). Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima—Monumenti e Testi 8. Torino: Ministero per i Beni Culturee e Ambientali, 1996. Berkey, Jonathan. Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin Aktarımı: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi. Princeton: Princeton University Press, 1992. 189

## --- SAYFA 207 ---

Bernardin, J. B. "Aziz Athanasius'a Atfedilen Bir Kıpti Vaazı." JTS 38 (1937): 113-29. ———. "Lazarus'un Dirilişi." *AJS* 57 (1940): 262-90. Berchin, Walter. Medioevo Yunan-Latin: Da Gerolamo Niccoló Cusano. Napoli: Liguori, 1989. Besa. Shenoute'un Hayatı. Ed. ve trans. David N. Bell. CSS 73. Kalamazoo: Sistersiyen Yayınları, 1983. Betz, Hans Dieter, ed. Demotik Büyüler Dahil Çeviride Yunan Büyülü Papirüsü. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Blasberg, C. "Anapher." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik'te*, ed. Gert Ueding. 6 cilt. 1:542-45. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Bolman, Elizabeth S., ed. Manastır Vizyonları: Kızıldeniz'deki Aziz Antonius Manastırı'ndaki Duvar Resimleri. New Haven: Yale University Press, 2002. Boole, George. Mantığın Matematiksel Analizi, Tümdengelimli Akıl Yürütme Hesabına Yönelik Bir Deneme Olmak. Cambridge: Philosophical Library, 1847. Yeniden basım, Oxford: Oxford University Press, 1948. ———. Matematiksel Mantık ve Olasılık Teorilerinin Dayandığı Düşünce Yasalarının İncelenmesi. Londra: Walton ve Maberly, 1854. Yeniden basım, New York: Dover, 1951 ve 1958. ———. George Boole'un Toplu Mantıksal Çalışmaları. 2 cilt. Chicago: Açık Mahkeme, 1916. Boon, Amand. Pachomiana latina: Regles ve épitres de s. Pachome, s. Theodore ve "Liber" de s. Orsiesios, Texte latin de s. Jérôme. BRHE 7. Louvain: Bureaux de la Revue, 1932. Boyarin, Daniel. "Şarkıların Şarkısında Midraş'a İki Giriş." *Tarbiz* 56 (1987): 479-501. ———. "Tevrat'taki Göz: Midraş Hermeneutiğinde Göz Arzu." *Eleştirel Araştırma* 16 (1990 baharı): 532-50. ———. Metinlerarasılık ve Midraş'ın Okunması. Bloomington: Indiana University Press, 1990. ———. "Memra İncili: Yahudi Binitarizm ve Yuhanna'nın Önsözü." *HTR* 94 (Temmuz 2001): 243-84. ———. "Erken Fallusun Tarihi Üzerine." Orta Çağ'da Cinsiyet ve Farklılık'ta, ed. Sharon Farmer ve Carol Pasternack, 3-44. Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları, 2003. ———. "Origenistler Tek Hristiyanlar Değildir." El yazması. 2003. Brakke, David. Şeytanlar ve Keşişin Yaratılması. Cambridge: Harvard University Press, 2006. Brakmann, Heinzgerd. "Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte?" *Muséon* 87 (1974): 129-42. Broadbent, T.A.A. "Boole, George." *Bilimsel Biyografi Sözlüğü'nde*, ed. Charles Coulston Gillispie. 14 cilt. 2:293-98. New York: Charles Scribner's Sons, 1970. Bsciai, Agapio. "Novum Auctarium Lexici Sahidico-Coptici. II (n, o, p, q)." *ZAS* 25 (1887): 57-73. 190 b i b l i o g r a p h y

## --- SAYFA 208 ---

Büchler, Bernward. Die Armut der Armen: Über den ursprünglichen Sinn der Mönchischen Armut. Münih: Kösel, 1980. Budge, E.A.W., ed. Yukarı Mısır Lehçesinde Kıpti Şehitlikleri vb., İngilizce Çevirilerle Düzenlendi. Londra: British Museum, 1914. Bunge, Gabriel. Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste. Sophia 24. Trier: Paulinus-Verlag, 1986. Burrus, Virginia. Doğmuş, Yapılmamış: Geç Antik Çağda Erkekliğin Kavranması. Stanford: Stanford University Press, 2000. Burton-Christie, Douglas. Çöldeki Söz: Kutsal Yazılar ve Erken Hristiyan Manastırcılığında Kutsallık Arayışı. Oxford: Oxford University Press, 1993. Buzi, Paola. Titoli ve yazar tarafından yazılan mektuplar. Stüdyo hikayeleri ve türleri. BSEP 2. Pisa: Giardini, 2005. Cameron, Ron. Diğer İnciller: Kanonik Olmayan İncil Metinleri. Philadelphia: Westminster Press, 1982. Campagnano, Antonella. "Monaci egiziani fra V e VI secolo." VetChr 15 (1978): 223-46. ———, ed. Kıpti Kodekslerin Ön Basımları: Monb. GB: Manasses'in Hayatı - Musa'nın Encomium'u - İbrahim'in Encomium'u. CMCL. Roma: Centro Italiano Mikrofişler, 1985. Camplani, Alberto. "Un Episodio della recezione de PERI EUCHS in Egitto." SEA Ağustos 57 (1997): 159-72. Caner, Daniel. Gezici, Dilenci Rahipler: Manevi Otorite ve Geç Antik Çağda Manastırcılığın Teşvik Edilmesi. TCH 33. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2002. Cannuyer, Christian. "L'identité des sarabaïtes, ces moines d'Egypte que méprisait Jean Cassien." Mélanges de science religieuse 58 (Nisan - Haziran 2001): 7-19. Caspary, Gerard E. Politika ve Yorum: Origen ve İki Kılıç. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1979. Cassian, John. Bağlantılar patrum XXIV. Ed. Michael Petschenig. CSEL 13.2. Vindobonae: C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1886. ———. Konferanslar. Ed. ve trans. E. Pichery. SC 42, 54, 64. Paris: Éditions du Cerf, 1955, 1958, 1959. Černý, Jaroslav. Kıpti Etimolojik Sözlüğü. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Chadwick, Henry. Sextus'un Cümleleri: Erken Hristiyan Ahlakı Tarihine Bir Katkı. TS, n.s. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. Chaine, Marius. "Le Triadon: Son auteur, la date de sa kompozisyon." Bulletin de l'Association des Amis de l'Art Copte 2 (1936): 9-24. Chapman, P. "Romalı Euodius'a Atfedilen 'Çile ve Diriliş Üzerine Vaaz'." Pierpont Morgan Kütüphanesi'nden Homiletica'da: Büyük Basil'e, John Chrysostom'a ve Romalı Euodius'a Atfedilen Yedi Kıpti Vaaz, ed. Leo Depuydt ve ark. CSCO 524.79-106 (metin), 525.83-114 (çeviri). Scriptores coptici 43-44. Louvain: Peeters, 1991. bibliyografya 191

## --- SAYFA 209 ---

Chitty, Derwas J. Bir Şehir Çölü: Hristiyan İmparatorluğu Altında Mısır ve Filistin Manastırcılığının İncelenmesine Giriş. Oxford: Basil Blackwell, 1966. Choat, Malcolm. "Mısır Keşişlerinin 'Üçüncü Tipine' Filolojik ve Tarihsel Yaklaşımlar." Yeni Bir Binyılın Eşiğinde Kıpti Çalışmaları: Yedinci Uluslararası Kıpti Araştırmaları Kongresi Bildirileri, ed. Mat Immerzeel ve Jacques Van der Vliet. OLA 132-33. 133.857-65. Louvain: Peeters, 2004. ———. "Kıpti Havari Listesindeki 'Gezgin' Thomas." *Orientalia* 74 (2005): 83-85. Kilise, Alonzo. "Sembolik Mantık Bibliyografyası." *JSL* 1, hayır. 4 (1936): 121-218. Clark, Elizabeth. Origenist Tartışması. Princeton: Princeton University Press, 1992. Cohn, Norman. Avrupa'nın İç Şeytanları. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1993. Collins, J. J. "Sibylline Oracles." Eski Ahit Apocrypha'da, ed. James H. Charles-değer. 2 cilt. 1:317-472. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983. Coquin, René-Georges. "Farşutlu İbrahim." Kıpti Ansiklopedisi'nde, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 1:11-12. New York: Macmillan, 1991. ———. "Çıplak Barsum, Aziz." Kıpti Ansiklopedisi'nde, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 2:348-9. New York: Macmillan, 1991. ———. "Manaşşe." Kıpti Ansiklopedisi'nde, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 5:1518. New York: Macmillan, 1991. ———. "Patrik Cyrille'e atfedilen söylemler, sur la dédicace de l'église de S. Raphaël, Théophile'in son teklifleriyle ilgili." *BSAC* 33 (1994): 25-56. Crum, Walter Ewing. "Eusebius ve Kıpti Kilisesi Tarihleri." *PSBA* 24 (1902): 68-84. ———. "Yazıt Shenoute Manastırı'ndan." *JThS* 5 (1904): 566. ———. *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Philipps-Bibliothek*, Cheltenham: Koptische theologische Schriften Strassburg. SWGS 18. Strassburg: K. J. Trübner, 1915. ———. Bir Kıpti Sözlüğü. Oxford: Clarendon Press, 1939. Daniel, Robert W. Leiden'deki Ulusal Eski Eserler Müzesi'nde İki Yunan Büyülü Papirüsü: J384 ve J395'in Fotoğraf Baskısı. PGM XII ve XIII. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991. Davis, Stephen J. Aziz Thecla Kültü: Geç Antik Çağda Kadın Dindarlığı Geleneği. Oxford: Oxford University Press, 2001. Dawson, David. Antik İskenderiye'de Alegorik Okuyucular ve Kültürel Revizyon. Berkeley ve Los Angeles: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1992. ———. Hristiyan Figüratif Okuması ve Kimliğin Biçimlendirilmesi. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2001. Den Heijer, Johannes. Mawhub İbn Mansur et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la kompozisyon de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie. CSCO 513, Subsidia 83. Louvain: Peeters, 1989. ———. "Eusèbe de Césarée'nin Tarihi eserinin çevirisi önerildi: nouvelle remarques sur les party perdues." *Actes du IVe Congrès Copte*, Louvain-la-Neuve, 5-10 Eylül 1988, ed. M. Rassart-Debergh ve J. Ries. 2 cilt. 2:185-93. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1992. 192 b i b l o g r a p y

## --- SAYFA 210 ---

Depuydt, Leo. Pierpont Morgan Kütüphanesindeki Kıpti El Yazmaları Kataloğu. Aydınlatılmış El Yazmaları Külliyyatı 4-5. Louvain: Peeters, 1993. ———. "Champollion'un İdeogramı ve Saussure'ün Signe linguistique'i." *Orientalia* 64 (1995): 1-11. ———. "Cümle Kalıbı ve Fiil Biçimi: Polotsky'den Bu Yana Mısır Dilbilgisi." *Muséon* 108 (1995): 39-48. ———. "Mısır'da ve Başka Yerlerde Koşul ve Öncüller ve Genişletilmiş Boole Cebirinde Düşünce Yasaları." *ZAS* 126 (1999): 97-111. ———. "Mısır Cebirinde ve Genel Olarak Karşıtlık ve Boolean Cebirinde Düşünce Yasaları." *GBS* 2 (1999): 37-60. ———. "Kıpti Parçacığı rw'nin Anlamı ve Semitik ve Diğer Dillerdeki İlgili Yapılar." *JCS* 3 (2001): 113-28. Diekamp, Franz. Enkarnasyonun fiili öğretisi. Münster: Aschendorff, 1907. Dorival, Gilles. "İskenderiye'de Hristiyanlığın İlk Çıkışları." İskenderiye'de: Bir megakutup kozmopoliti. *Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 ve 3 Ekim 1998*, 157-74. Paris: Académie des Inscriptions ve Belles-Lettres, 1999. Douglas, Mary. Sağlık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Analizi. New York: Praeger, 1966. Drake, H. A. "Kuzular Aslanlara Dönüşüyor: Erken Hristiyan Hoşgörüsüzlüğünü Açıklamak." *P&P* 153 (1996): 3-36. Duensing, H. "Epistula Apostolorum." *Yeni Ahit Apocrypha'da*, ed. Edgar Hennecke ve Wilhelm Schneemelcher, çev. Robert McLachlan Wilson. 2 cilt. 1:189-227. Philadelphia: Westminster Press, 1963. Dunand, Françoise. Mısır'da popüler din. *EPRO* 77. Leiden: Brill, 1979. Dunsy, Shimshon, ed. Şarkıların Şarkısı Rabbah. Tel-Aviv: Dvir, 1980. Edwards, Mark J. Origen, Platon'a karşı. *ASPTLA*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2002. Mısır romaine: L'autre Égypte. Marsilya: Musées de Marseille, 1997. Elm, Susanna. "Tanrı'nın Bakireleri": Geç Antik Çağda Çileciliğin Oluşumu. Oxford: Clarendon Press, 1994. Emerit, Sibylle. "À propos de l'origine des interdits musicaux dans l'Égypte ancienne." *BIFAO* 102 (2002): 196-98. Emmel, Stephen L. "İthyfallik Tanrılar ve Tespit Edilmeyen Bitişik Harfler: Pan 'Bizim' Değil, O Min." *GM* 141 (1994): 43-46. ———. "Shenute'den Alıntılanan Theophilus'un 401 tarihli Bayram Mektubu." *Divitiae Aegypti'de*, ed. Cäcilia Fluck ve diğerleri, 93-98. Wiesbaden: Reichert, 1995. ———. "İlk önce Kleingedruckte lesen'e girin: 'Die Pointe verstehen' in dem koptischen Panegyrikos auf Makarios von Tkōou." *Mısır-Münster'de: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten*, ed. Anke Ilona Blöbaum, Jochem Kahl ve Simon D. Schweitzer, 91-104. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003. ———. Shenoute'nin Edebiyat Corpus'u. *CSCO* 599-600, Ek 111-12. Louvain: Peeters, 2004. bibliyografya 193

## --- SAYFA 211 ---

Engberg-Pedersen, Troels. "Bir Felsefecinin Rüyası Olarak Philo'nun De Vita Contemplativa'sı." JSJ 30 (1999): 40-64. Caesarea'lı Eusebius. Eusèbe de Césarée: Histoire ecclésiastique. 3 boyutlu baskı. Ed. ve trans. G. Bardy. SC 31. Paris: Éditions du Cerf, 1986. Pontuslu Evagrius. Scholies ve Atasözleri. Ed. ve trans. Paul Géhin. SC 340. Paris: Éditions du Cerf, 1988. ———. Le gnostique, ou, A celui qui est devenu digne de la science. Ed. ve trans. Antoine ve Claire Guillaumont. SC 356. Paris: Éditions du Cerf, 1989. Evelyn-White, Hugh G. Wadi 'n Natrûn Manastırları. 3 cilt. New York: Metropolitan Sanat Müzesi, 1926-33. Evetts, B. İskenderiye Kipti Kilisesi Patriklerinin Tarihi. PO 1, 2, 4 (101-214, 381-518); 5, 1 (1-215); 10, 5 (357-551). Paris: Firmin-Didot, 1904-15. Festugière, A. J. Ephèse et Chalcédoine: Actes des Conciles. Paris: Beauchesne, 1982. Fletcher, Angus John Stewart. Alegori: Sembolik Modun Teorisi. Ithaca: Cornell University Press, 1964. Flint, Valerie I. J. Erken Ortaçağ Avrupa'sında Büyünün Yükselişi. Princeton: Princeton University Press, 1991. Unutun, Jacques. Synaxarium Alexandrinum. CSCO 47-49, 67, 78, 90. Beyrut: E Typographeo Catholico, 1905-26. Yeniden basım, Louvain: L. Durbecq, 1953-54. Frankenberg, W. Evagrius Ponticus. AKGWG, bilgi yok 13, 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912. Frankfurter, David. "Mısır Şehri Terk Edilmesin: Mısır'ın Yahudi İsyanına Tepkisinde Din ve İdeoloji." JJS 43 (1992): 203-20. ———. Yukarı Mısır'da İlyas: İlyas'ın Kıyameti ve Erken Mısır Hristiyanlığı. SAC. Minneapolis: Fortress Press, 1993. ———. "Konstantin Öncesi Mısır'daki Şehitler Kültü: İlyas'ın Kipti Kıyametinin Kanıtı." VC 48 (1994): 25-47. ———. Roma Mısır'ında Din: Asimilasyon ve Direniş. Princeton: Princeton University Press, 1998. ———. "'Hristiyanlara Yakışmayan Şeyler': Beşinci Yüzyıl Panopolis'inde Şiddet ve Hristiyanlaşma." JECS 8 (2000): 273-95. ———. "Aşkın Tehlikeleri: Kipti Mısır'da Büyü ve Karşı Büyü." JHSex 10 (2001): 480-500. ———. "Geç Antik Mısır'da Senkretizm ve Kutsal Adam." JECS 11 (2003): 339-85. ———. "Beşinci Yüzyıl İskenderiye'deki Kent Tapınağı ve Kırsal Aziz." Greko-Romen ve Erken Hristiyanlık Antik Döneminde Hac: Tanrıları Görmek, ed. Jas Elsner ve Ian Rutherford, 435-49. Oxford: Oxford University Press, 2006. ———. Kötülüğün Enkarnesi: Şeytani Komplo ve Şeytani İstismar Söylentileri. Princeton: Princeton University Press, 2006. ———. "Geç Antik Mısır'da Hagiografi ve Yerel Dinin Yeniden İnşası: Anılar, Buluşlar ve Manzaralar." Kilise Tarihi ve Din Kültürü 86 (yakında çıkacak).

194 bi b l i o g r a p h y



## --- SAYFA 212 ---

Friedman, Florence D. *Firavunların Ötesinde: MS 2. ila 7. Yüzyıllarda Mısır ve Kıptiler*. Philanthropia kai Eusebeia'da: Festschrift für A. Dihle zum 70. Geburtstag, ed. Glenn W. Most, H. Petersmann ve A.M. Ritter, 80–104. Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprecht, 1993. Gaddis, Michael. "Nestorius." *Geç Antik Çağda: Klasik Sonrası Dünyaya Bir Kılavuz*, ed. G. W. Bowersock, Peter Brown ve Oleg Grabar, 603–4. Cambridge: Belknap Press, 1999. Gardner, Iain. *Öğretmenin Kephalaia'sı: Yorumlu Çeviride Düzenlenmiş Kıpti Maniheizt Metinler*. Leiden: Brill, 1995. Gignac, Francis Thomas. *Roma ve Bizans Dönemlerine Ait Yunan Papirüslerinin Dilbilgisi*. 2 cilt. bugüne kadar. TDSA LV-1/2. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 1976, 1981. Girard, Louis Saint-Paul. "Un fragment sahidique de la vie de Saint Arsène le grand precepteur des enfants de Theodose, anachorète a Scété et a Toura (410. ayet)." BIFAO 30 (1931): 195–99. Göglar, Rolf. *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. Goehring, James E. "Pachomius'un Sapkınlık Vizyonu: Bir Pachomian Geleneğinin Gelişimi." *Muséon* 95 (1982): 241–62. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 137–61. ———. *Ammon Mektubu ve Pachomian Manastırı*. PTS 27. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. ———. "Kalkedon Güç Politikası ve Pachomian Manastırcılığının Çöküşü." OP 15. Claremont, Kaliforniya: Antik Çağ ve Hristiyanlık Enstitüsü, 1989. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 241–61. ———. "Dünya Bağlantılı: Erken Mısır Manastırcılığının Sosyal ve Ekonomik Dünyası." *Gnostisizm ve Erken Hristiyan Dünyasında*: James M. Robinson'un Onuruna, ed. James E. Goehring, Charles W. Hedrick ve Jack T. Sanders, 134–44. Sonoma, Kaliforniya: Polebridge Press, 1990. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 39–52. ———. "Manastırcılığın Kökenleri." *Eusebius, Hristiyanlık ve Yahudilik'te*, ed. Harold W. Attridge ve Gohei Hata, 235–55. Detroit: Wayne State University Press, 1992. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 13–35. ———. "Karanlık Bir Camın İçinden: Erken Mısır Manastırcılığında jApotaktikoiv(aiv)'in Çeşitli İmgeleri." *Söylemsel Oluşumlar, Çileci Dindarlık ve Erken Hristiyan Edebiyatının Yorumlanması*, Bölüm 2, ed. Vincent L. Wimbush. Atlanta: Scholars Press, 1992. = *Semeia* 58 (1992): 25–45. Goehring, *Ascetics, Society ve Desbibliyografya'da yeniden basılmıştır* 195

## --- SAYFA 213 ---

ert: Erken Mısır Manastırcılığı Çalışmaları (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 53-72. ———. "Yaşanan Çöl: Erken Hristiyan Mısır'ında Edebi Üretim ve Çileli Mekan." J ECS 1 (1993): 281-96. Goehring, Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 73-88. ———. "Melitian Manastır Örgütü: Pachomian Özgünlüğüne Bir Meydan Okuma." StPatr 25 (1993): 388-95. Goehring, Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999), 187-95. ———. "Çölden Çekilme: Pachomius ve Yukarı Mısır'da Köy Manastırcılığının Gelişimi." HTR 89 (1996): 267-85. Goehring, Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 89-109. ———. "Dördüncü Yüzyıl Hristiyan Mısır'ında Manastır Çeşitliliği ve İdeolojik Sınırlar." J ECS 5 (1997): 61-84. Goehring, Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism'de yeniden basılmıştır (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999), 196-218. ———. Çileciler, Toplum ve Çöl: Erken Mısır Manastırcılığı Üzerine Çalışmalar. SAC. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999. ———. "Farshutlu İbrahim'i Anmak: Tarih, Hagiografi ve Pachomian Geleneğinin Kaderi." J ECS 14 (2006): 1-26. Gordon, Richard. "Lucan'ın Erictho'su." Homo Viator'da, ed. Michael Whitby, Philip Hardie ve Mary Whitby, 231-41. Bristol: Bristol Classical Press, 1987. Gottstein, Alon Goshen. "Rabbin Edebiyatında Tanrının İmajı Olarak Beden." HTR 87 (1994): 171-95. Grant, Robert. Eusebius Kilise Tarihçisi olarak. Oxford: Clarendon Press, 1980. Gribomont, Jean. "L'historiographie du trone d'Alexandrie avec quelques remarques sur S. Mercure, S. Basile et S. Eusèbe de Samosate." RSLR 7 (1971): 478-90. Griffith, Sidney H. "Tanrı'nın Hizmetinde 'Bekarlar': Aphrahat ve Suriyeli Ephraem'in Çalışmalarından İhdaye Üzerine Düşünceler." Arp 4 (1991): 145-59. ———. "'Keşişler', 'Bekarlar' ve 'Ahit Oğulları': Süryani Çileci Terminolojisi Üzerine Düşünceler." Eulogêma'da: Robert Taft'ın Onuruna Çalışmalar, S.J., ed. E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer ve E. Velkovska, 141-60. StAns 110. Roma: [Centro Studi S. Anselmo,] 1993. ———. "Suriye Kilisesinde Çilecilik: Erken Suriye Manastırcılığının Hermeneutiği." Asketizm'de, ed. Vincent L. Wimbush ve Richard Valantasis, 220-45. New York: Oxford University Press, 1995. Grillmeier, Aloys. Hristiyan Geleneğinde İsa. Trans. O. C. Dean. Londra: Mowbray, 1995. Guerrier, Louis, Sylvain Grébaut ile. Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ. PO 9.3. Paris: Firmin-Didot, 1913. Guignebert, C. "Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antik." RHR 88 (1923): 65-102. 196 bi b l i o g a y

## --- SAYFA 214 ---

Guillaumont, Antoine. "Les 'Remnuoth' de saint Jérôme." *Christianisme d'Egypte'de: Hommages à René-Georges Coquin*. CBibCopte 9. Paris: Peeters, 1995, 87-92. Guillaumont, Antoine, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter Till ve Yassah 'Abd Al Masîh. Thomas'a Göre İncil: Kurulmuş ve Çevrilmiş Kipti Metin. Leiden: Brill ve New York: Harper & Row, 1959. Gunther, J. J. "Suriye Hristiyan İkciliği." VC 25 (1971): 81-93. Haase, Felix. *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicaea*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1920. Halsall, A. W. "Kesme işareti." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik'te*, ed. Gert Ueding. 6 cilt. 1:830-36. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Hartog, François. *Odysseus'un Anıları: Antik Yunan'dan Sınır Masalları*. Trans. Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2001. Hebbelynck, Adolphe ve Arnold van Lantschoot. *Kodeksler Coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*. Vatikan Şehri: Bibliotheca Vaticana, 1937. Heine, Ronald E. "İncil'i Origen ile Okumak." *The Bible in Greek Christian Antiquity'de*, ed. Paul M. Üfleyiciler, 131-48. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997. Helderman, J. "Jablonski en Te Water. Twee Koptologen uit de tijd van de 'Verlichtung.'" *Phoenix* 30 (1984): 54-62. Hengel, Martin. "Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der judisch-hellenistischen Diaspora." *Akdeniz Dünyasında ve Yakın Doğu'da Kıyamet: Kıyamet Üzerine Uluslararası Konferans Bildirileri*, Uppsala, 12-17 Ağustos 1979, ed. David Hellholm, 655-86. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. Hill, Charles E. "Epistula Apostolorum: Polycarp Zamanından Bir Asya Broşürü." *J ECS* 7 (1999): 1-53. Hills, Julian. *Epistula Apostolorum'da Gelenek ve Kompozisyon*. HDR 24. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Horn, Jürgen. *Nordlichen Oberägypten Martyrern'den eğitim alın*. *Göttinger Orientforschungen* 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 1986. ———. "Tria sunt in Aegypto genera monachorum: Die ägyptischen Bezeichnungen für die 'dritte Art' des Mönchtums bei Hieronymus und Johannes Cassianus." *Quaerentes Scientiam'da: Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70 Geburtstag*, ed. Heike Behlmer, 63-76. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1994. Horner, George William. *Yeni Ahit'in Kuzey Lehçesindeki Kipti Versiyonu, Giriş, Eleştirel Cihaz ve Edebi İngilizce Çeviriyle birlikte Memfitik ve Bohairic olarak da anılır*. Cilt II. S. Luka ve S. Yuhanna İncilleri MS'den düzenlenmiştir. Huntington 17, Bodleian Kütüphanesi'nde. Oxford: Clarendon Press, 1898. Hornschuh, Manfred. *Epistula Apostolorum'u inceleyin*. PTS 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. Horsley, G.H.R. *Erken Hristiyanlığı Gösteren Yeni Belgeler: 1976'da Yayınlanan Yunan Yazıtları ve Papirüslerin İncelemesi*. North Ride, N.S.W.: Macquarie Üniversitesi, Antik Tarih Belgesel Araştırma Merkezi, 1981. bibliyografya 197

## --- SAYFA 215 ---

Hsia, R. Po-chia. Ritüel Cinayet Efsanesi: Almanya'da Reformasyonda Yahudiler ve Büyü. New Haven: Yale University Press, 1988. Hyvernât, Henri. "Giriş." E. Porcher'ın içinde, "Analyse de el yazmaları kopyaları 1311-8 de la Bibliothèque Nationale, avec display des texts bibliques." RdE 1 (1933): 105-16. ———. Pierpont Morgan Kütüphanesi'ndeki Kıpti El Yazmaları'nın yayınlanmamış kataloğu - New York City, 1933. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi, Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü. ———, ed. Les Actes des Martyrs de l'Egypte, Bibliothèque Vatikan ve Musée Borgias'ın el yazmalarının kopyalarını lastikler. Paris: Ernest Leroux, 1886-87. Irvine, Martin. Metin Kültürünün Oluşumu: "Grammatica" ve Edebiyat Teorisi, 350-1100. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Jablonski, Paul Ernst. Pauli Ernesti Jablonskii Opuscula. Ed. Iona Guilielmus te Su. 4 cilt. Lugduni Batavorum: Luchtmans, 1804-13. Jacoby, Adolf. "Der Name der Sarabaiten." Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 34 [yani, n.s. 2] (1912): 15-16. Jakab, Attila. Ecclesia alexandrina: Evolution Sociale et Institutionnelle du Christianisme alexandrin (Ile et Ille siècles). Bern: Peter Lang, 2001. Jerome. Epistula. Ed. I. Hilberg. CSEL 54-56. Viyana: F. Tempsky, 1910-18. Johnson, David W. "İskenderiye Patriklerinin Tarihini Kıpti Kaynakları." Doktora tez., Amerika Katolik Üniversitesi, 1973. ———. "Kilisenin Kıpti Tarihini Diğer Parçaları: Cambridge Or.1699R." Enchoria 6 (1976): 7-17. ———. "İskenderiye Patriklerinin Arap Tarihi Üzerine İlave Açıklamalar." OrChr 61 (1977): 103-16. ———. İskenderiyeli Dioscorus'a Atfedilen Tkôw Piskoposu Macarius Üzerine Bir Panegirik. CSCO 415-16. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980. ———. "Kıpti Metinlerinde Kadıköy Karşısı Polemikler, 451-641." Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, 216-34. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. Johnson, George. "Claude E. Shannon'ın ölüm ilanı." New York Times, 27 Şubat 2001, B7. Johnston, Sarah Iles. "lunx'un Şarkısı: Pythian 4'te Büyü ve Retorik." TAPA 125 (1995): 177-206. Yargıç, E. A. "Monachos'un 'Keşiş' için İlk Kullanımı (P. Coll. Youtie 77) ve Manastırcılığın Kökenleri." JAC 20 (1977): 72-89. Yargıç, E.A. ve S.R. Pickering. "Mısır'daki Kilise ve Toplumun Papirüs Belgeleri." JAC 20 (1977): 47-71. Kemp, Eric W. "İskenderiye'deki Piskoposlar ve Presbiterler." YAH 6 (1955): 125-42. Kennedy, George A. Klasik Retorik ve Antik Çağdan Modern Zamanlara Hristiyan ve Laik Geleneği. 2. baskı. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999. ———, çev., giriş ve notlarla. Progymnasmata: Yunanca Düzyazı Kompozisyonu ve Retorik Ders Kitapları. Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2003. 198 bibliyografya

## --- SAYFA 216 ---

Khosroyev, Alexandr L. Die Bibliothek von Nag Hammadi: Eski Mısır'da Mısır'daki Christentums'un İlk Sorunu. Altenberg: Oros Verlag, 1995. Kimelman, Reuven. "R. Yohanan ve Origen, Şarkıların Şarkısı Üzerine: Üçüncü Yüzyıl Yahudi-Hristiyan Tartışması." HTR 73 (Temmuz - Ekim 1980): 567-95. Klenk, Virginia. Sembolik Mantiği Anlamak. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983. Klijn, A.F.J. "Thomas İncili'ndeki 'Tek Bir'." JBL 81 (1962): 271-78. ———. "Mısır'da Yahudi Hristiyanlığı." Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, 161-75. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. Koester, Helmut. Yeni Ahit'e giriş. Cilt 2, Erken Hristiyanlığın Tarihi ve Edebiyatı. 2. baskı. New York: Walter de Gruyter, 2000. Kraft, Robert A. Barnabas ve Didache. Cilt Apostolik Babaların 3'ü: Yeni Bir Çeviri ve Yorum, ed. Robert M. Grant. Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1965. Kramer, Bärbel ve John C. Shelton. Nephros Arşivi ve Metin İçeriği. Aegyptiaca Treverensia 4. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1987. Kramer, Johannes. Papyrus et membranis reperta'da Glossaria bilguia. Bonn: R. Habelt, 1983. Krause, Martin. "Ein Vorschlagsschreiben für einen Priester." Lingua Restituta Orientalis'te: Festgabe für Julius Assfalg, ed. Regine Schulz ve Manfred Görg, 195-202. Mısır ve Altes Ahit 20. Wiesbaden: In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1990. ———. "Kıpti Papirolojisi ve Epigrafi Araştırması Raporu." Beşinci Uluslararası Kıpti Araştırmaları Kongresi Kararları, Washington, 12-15 Ağustos 1992, ed. Tito Orlandi ve David W. Johnson. 3 cilt. 1:77-95. Roma: C.I.M., 1993. Krawiec, Rebecca. Shenoute ve Beyaz Manastırın Kadınları: Geç Antik Çağda Mısır Manastırcılığı. Oxford: Oxford University Press, 2002. ———. "Giyisiler Keşif Yapar: Geç Antik Manastırcılıkta Giyimin Retoriği." Minnesota Üniversitesi'nde düzenlenen "Sonsuzluk İçin Yaşamak: Mısır'da Manastırcılık" sempozyumunda sunulan bildiri, 6-9 Mart 2003. Kugener, M.-A., ed. Zacharie le scholastique: Vie de Sévère. PO 2.1. Paris: Firmin-Didot, 1904. Kuhn, K.H., ed. ve trans. Besa'nın Mektupları ve Vaazları. CSCO 157-58. Scriptorum copticorum 21-22. Louvain: Durbecq, 1956. Lake, Kirsopp. Apostolik Babalar. 2 cilt. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1912. Lamberton, Robert. İlahiyatçı Homer: Yeni Platoncu Alegorik Okuma ve Destan Geleneğinin Büyümesi. TCH. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986. Lausberg, H. Handbuch der literarischen Rhetorik. 3 boyutlu baskı. Stuttgart: Franz Steiner, 1990. Lawson, R. P. "Giriş." Origen'de Şarkıların Şarkısı: Yorumlar ve Vaazlar. Trans. R. P. Lawson. ACW 26. Westminster, Maryland: Newman Press, 1957. Layton, Bentley. Britanya Kütüphanesi'ndeki Kıpti Edebiyat El Yazmaları Kataloğu 1906 Yılından Bu Yana Edinilmiştir. Londra: Britanya Kütüphanesi, 1987. ———. "Erken Hristiyanlık Manastırında Sosyal Yapı ve Gıda Tüketimi: Kanıtlanabilirlik 199

## --- SAYFA 217 ---

Shenoute Kanonları ve Beyaz Manastır Federasyonu'nun anlaşması, MS 385-465." Muséon 115 (2002): 25-55. ———. Chrestomathy ve Sözlük ile Kıpti Dilbilgisi: Sahidik Lehçe. 2. baskı. Porta linguarum orientarium, n.s. 20. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. Lefort, L. Th. "Edebiyat bohaïrique." Muséon 44 (1931): 115-35. ———. Les vies de saint Pachôme ve bunların önde gelen başarıları. Louvain: Institut Orientaliste, 1943. ———. "La chasse aux reliques des şehitler en Mısır'da au IV<sup>e</sup> siècle." Nclio 6 (1954): 225-30. ———, ed. ve trans. Œuvres de s. Pachome et de ses öğrencileri. CSCO 159-60. Scriptores coptici 23-24. Louvain: L. Durbecq, 1956. ———. S. Pachomii'nin özgeçmişi sahidice scriptae. CSCO 99-100. Scriptores coptici 9-10. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1933. Lemm, Oscar von, ed.. "Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens." MASP, VIIe seri 36 (1888): 1-45. ———. Das Triadon: Arabischer Übersetzung ile Ein sahidisches Gedicht. St. Petersburg: Académie Impériale des Sciences, 1903. Llewelyn, S. R. Erken Hristiyanlığı Gösteren Yeni Belgeler. Cilt 9, 1986-87'de Yayınlanan Yunanca Yazıtlar ve Papirüsler Üzerine Bir İnceleme. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. Löhr, Winfred. Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. WUNT 83. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. Loofs, Friedrich. Nestoriana. Halle: Max Niemeyer, 1905. Luft, Ulrich, ed. Das Archiv von Illahun: Özet 1. HPSMB 1. Berlin: Akademie-Verlag, 1992. MacCoull, Leslie S. B. "Pierpont Morgan Kütüphanesinde Bir Kıpti Evlilik Sözleşmesi." Actes du XVe congrès International de papyrologie'de, ed. Jean Bingen ve Georges Nachtergaell. 4 cilt. 2:116-23. Brüksel: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1978-79. MacMullen, Ramsay. Dördüncü ila Sekizinci Yüzyıllarda Hristiyanlık ve Paganizm. New Haven: Yale University Press, 1997. Mallon, André. "Catalogue des Scalae coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris." Mélang-es de l'Université Saint Joseph, Beyrouth 4 (1910): 57-90. Manniche, Lise. Eski Mısır Müzik Aletleri. Münih: Deutscher Kunstverlag, 1975. Marksches, Christoph. Valentinus Gnosticus'mu? Valentinschen Gnosis ile Valentins'in Parçalarından Bir Yorum Yapıyoruz. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. Martin, Annick ve Micheline Albert. Histoire "acephale" et index syriaque des "Lettres festales" d'Athanase d'Alexandrie. SC 317. Paris: Éditions du Cerf, 1985. Martin, Josef. Antike Retorik, Teknik ve Yöntem. HA 2.3. Münih: Beck, 1974. Martin, Victor. "Rélève topographique des immeubles d'une metropole." RPap 2 (1962): 37-73. Mehat, André. "'Vraie' et 'fausse' gnose d'après Clément d'Alexandrie." Gnostisizmin Yeniden Keşfi: Yale Mart 1978'deki Konferansın Tutanakları. Cilt. 1, Valentinus Okulu, ed. Bentley Layton, 426-33. SHR 41. Leiden: Brill, 1980. Meyer, Birgit. "Senkretizm Ötesinde: 200 bibliografinin Sahiplenilmesinde Çeviri ve Şeytanlaştırma



## --- SAYFA 218 ---

Afrika'da Protestanlık." Senkretizm/Anti-Senkretizm: Dini Sentez Politikası, ed. Charles Stewart ve Rosalind Shaw, 45-68. Londra: Routledge, 1994. ———. Şeytanı Tercüme Etmek: Gana'daki Koyunlar Arasında Din ve Modernite. Trenton: Africa World Press, 1999. Miller, Patricia Cox. "Origen ve Endor Cadısı: İkonoklastik Bir Tipolojiye Doğru." Patricia Cox Miller, Geç Antik Çağda Düşünce Şiiri: Hayal Gücü ve Din Üzerine Denemeler, 200-210. Burlington, Vt.: Ashgate, 2001. Modrzejewski, Joseph M. Ramses II'den İmparator Hadrianus'a Mısır Yahudileri. Trans. Robert Cornman. Princeton: Princeton University Press, 1997. Morard, Françoise E. "Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle: Influences bibliques and gnostiques." FZPhTh 20 (1973): 332-411. ———. "Encore quelques réflexions sur monachos." VC 34 (1980): 395-401. Musa, Mark. "Abydos'lu Abba Musa." Yüksek lisans tezi, Amerika Katolik Üniversitesi, 1998. Müller, C. Detlef G. Die alte koptische Predigt (Versuch eines Ueberblicks). Doktora inceleme, Heidelberg 1953; Darmstadt 1954. ———. "Einige Bemerkungen zur 'ars praedicandi' der alten koptischen Kirche." Muséon 67 (1954): 231-70. ———. "Koptische Redekunst und Griechische Rhetorik." Muséon 69 (1956): 53-72. ———. "Koptische Homiletik." Kindler's Literatur Lexikon'da, ed. Wolfgang von Einsiedel ve Gert Woerner. 7 cilt. 6:5339-42. Zürih: Kindler Verlag, 1970. Munier, Henri. Elyazmaları kopyaları. CGC 74. Kahire: IFAO, 1916. ———. La Scala kopyası 44 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Tome Premier: Transkripsiyon. Bibliothèque d'études coptes 2. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1930. Nagel, Peter. "Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen psalmbuches." OLZ 62 (1967): 123-30. ———, çev. Das Triadon: Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts. Wissenschaftliche Beiträge/Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1983/23 (K7). Halle (Saale): Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1983. Netton, I. R. "Rihḳla." EI2 7, fasc. 139-40 (1994): 528. Nippel, Wilfried. "Öteki'nin İnşası." Yunanlılar ve Barbarlar'da, ed. Thomas Harrison, 278-310. New York: Routledge, 2002. Nock, Arthur Darby. "Yunan Romanları ve Mısır Dini." Din ve Antik Dünya Üzerine Denemeler'de, ed. Zeph Stewart. 2 cilt. 1:170-71. Oxford: Clarendon Press, 1972. Norden, Eduard. Antik Kunstprosa vom VI. Jahrhundert / Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 cilt. Leipzig: Teubner, 1923. Eski, Hughes Oliphant. Hristiyan Kilisesi İbadetinde Kutsal Yazıların Okunması ve Vaaz Edilmesi. Cilt 2, Patristik Çağ. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. O'Leary, De Lacy. Mısır Azizleri. Londra: SPCK ve New York: Macmillan, 1939. Olivar, Alexandre. Antigua'nın tahmini. BH 189. Barselona: Editorial Herder, 1991. bibliyografya 201

## --- SAYFA 219 ---

Optatus. Optatus: Donatistlere Karşı. Trans. Mark J. Edwards. TTH 27. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. Origen. Origen: Şarkıların Şarkısı: Yorumlar ve Homilies. Trans. R. P. Lawson. ACW 26. Westminster, Maryland: Newman Press, 1957. ———. Homelies sur Josué. Ed. ve trans. A. Jaubert. SC 71. Paris: Éditions du Cerf, 1960. ———. Kökeni: Contra Celsum. Trans. ve ed. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. ———. Origen: İlk İlkeler Üzerine. Trans. G. W. Butterworth, Henri de Lubac'ın girişiyle. Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1973. ———. İlkelerin özellikleri. Ed. ve trans. H. Crouzel ve M. Simonetti. SC 268. Paris: Éditions du Cerf, 1980. ———. Homelies sur le Lévitique. Ed. ve trans. Mösyö Borret. SC 286. Paris: Éditions du Cerf, 1981. ———. Origen: Yaratılış ve Çıkış üzerine Homilies. Trans. Ronald E. Heine. FCNT. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1982. ———. Homelies sur l'Exode. Ed. ve trans. Mösyö Borret. SC 321. Paris: Éditions du Cerf, 1985. ———. Origen: Leviticum'daki Homiliae. Trans. Gary Wayne Barkley. FCNT. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1990. ———. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Ed. ve trans. Luc Brésard ve Henri Crouzel, Marcel Borret'le birlikte. SC 375-76. Paris: Éditions du Cerf, 1991. Orlandi, Tito. "Uno scritto di Teofilo alessandrino sulla distruzione del Serapeum?" Par 121 (1968): 295-304. ———. Storia della Chiesa di Alessandria. TDSA 17 ve 31. Milano: Cisalpino, 1968 ve 1970. ———. Copti Studi: 1) Marco Evangelista'nın Encomio'su; 2) Le fonti copte della storia dei patriarchi di Alessandria; 3) S. Mercurio'nun efsanesi. TDSA 22. Milano: Cisalpino, 1968. ———. Testi Copti: 1) Encomio di Atanasio; 2) Atanasio'nun Hayatı. TDSA 21. Milano: Cisalpino, 1968. ———. "Un frammento copto di Teofilo di Alessandria." RivSO 44 (1969): 23-26. ———. "La versione copta (saidica) dell'Encomio di Pietro Alessandrino." RivSO 45 (1970): 151-75. ———. "Un projet milanais, les el yazmaları kopyaları du Monastère Blanc ile ilgilidir." Muséon 85 (1972): 403-13. ———. "Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV secolo." VetChr 11 (1974): 269-312. ———. "Gregorio di Nissa nella letteratura copta." VetChr 18 (1981): 333-39. ———. "Shenute'un Apokrif Metinlerine ve Nag Hammadi'nin Gnostik Metinlerine Karşı Bir İlmihal." HTR 75 (1982): 85-95. ———. "Giustificazioni dell'enkratismo nei test monastici copti del IV-V secolo." La tradizione dell'enkrateia: Motivazione ontologiche e protologiche, atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 Nisan 1982, ed. Ugo Bianchi, 341-68. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985. 202 b i b l i o g r a f y

## --- SAYFA 220 ---

———. "Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta." Studi in onore di Edda Bresciani'de, ed. S. F. Bondi, 363-84. Pisa: Giardini, 1985. ———. "Kıpti Edebiyatı." Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, 51-81. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. ———. "Due fogli papiracei da Medinet Madi (Fayum): L'istoria Horsiesi." EVO 13 (1990): 109-26. ———. "Döngüler." Kıpti Ansiklopedisi'nde, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 3:666-68. New York: Macmillan, 1991. ———. "La traduzione copta di Eusebio di Cesarea, HE." AttiLin, 9. seri, 5 (1994): 399-456. ———. "Claudio Martire e Anatolio di Laodicea: Un problema letterario fra III e VI secolo." Divitiae Aegypti'de: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, ed. Cäcilia Fluck, 237-45. Wiesbaden: L. Reichert, 1995. ———. "Atripe'deki Aziz Shenute Manastırı Kütüphanesi." Panopolis Üzerine Perspektifler: Büyük İskender'den Arap Fetihlerine Bir Mısır Kasabası. 16, 17 ve 18 Aralık 1998 tarihlerinde Leiden'de Düzenlenen Uluslararası Sempozyumun Eylemleri (P.L. Bat. 31), ed. A. Egberts, Brian Paul Muhs ve Joep van der Vliet, 211-31. Leiden: Brill, 2002. ———, ed. ve trans. Origenistas'a Karşı Shenute: Giriş ve Traduzyon Testleri. Roma: Centro Italiano Mikrofişler, 1985. Orlandi, Tito ve Sara Di Giuseppe Camaioni. S. Mercurio'nun tutkusu ve mucizeleri. TDSA 54. Milan: Cisalpino-Goliardica, 1976. Orr, David G. "Roma Yerli Dini: Ev Mabetlerinin Kanıtı." ANRW 2 (1978): 1557-91. Paget, James C. Barnabas'ın Mektubu: Görünüm ve Arka Plan. WUNT 64. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. Parker, Robert. Miasma: Erken Yunan Dininde Kirlilik ve Arınma. Oxford: Clarendon Press, 1983. Parmentier, Martin. "Pontuslu Evagrius 'Melania'ya Mektup.'" Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie 46 (1985): 2-38. Pearson, Birger A. "Kıpti Enoch Apocryphon'un Pierpont Morgan Parçaları." İbrahim'in Ahit Üzerine Çalışmalar'da, ed. G.W.E. Nickelsburg, 227-83. SBLSCS 6. Missoula: Scholars Press, 1976. ———. "Filo, Gnosis ve Yeni Ahit." Yeni Ahit ve Gnosis'te: Robert McL Onuruna Yazılar. Wilson, ed. A.H.B. Logan ve A.J.M. Wedderburn, 73-89. Edinburgh: T. ve T. Clark, 1983. Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığında yeniden basılmıştır, ed. Birger A. Pearson (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 165-82. ———. "Mısır'daki İlk Hristiyanlık: Bazı Gözlemler." Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, 132-60. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. ———. "Erken Mısır Hristiyanlığında Gnostisizm." Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı içinde, ed. Birger A. Pearson, 194-213. SAC. Minneapolis: Fortress Press, 1990. bibliyografya 203

## --- SAYFA 221 ---

———. "İskenderiye'de Valentinianus Öncesi Gnostisizm." Erken Hristiyanlığın Geleceği: Helmut Koester Onuruna Yazılar, ed. Birger A. Pearson, 455-66. Minneapolis: Fortress Press, 1991. ———. "Mısır'da Hristiyanlık." ABD'de, ed. David Noel Freedman, 1:954-60. New York: Doubleday, 1992. ———. "Markos'un İşleri ve Antik İskenderiye'nin Topografyası." Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud'da, ed. Nebil Swelim, 239-46. SAA 45 (1993). İskenderiye: İskenderiye Arkeoloji Derneği, 1994. SBLSP'de yeniden basılmıştır (Atlanta: Scholars Press, 1997), 273-84. ———. "Aziz Antonius Kilisesindeki Kıpti Yazıtlar." Manastır Vizyonları: Kızıldeniz'deki Aziz Antonius Manastırındaki Duvar Resimleri, ed. Elizabeth S. Bolman, 217-39. New Haven: Yale University Press, 2002. ———. "Bir Bilmeceyi Çözmek: Mısır'daki Hristiyan Kökenleri." StTh 57 (2003): 1-15. ———. Roma ve Kıpti Mısır'da Gnostisizm ve Hristiyanlık. SAC. New York: T. & T. Clark International, 2004. ———. "Gnostik Basilides." İkinci Yüzyıl Hristiyan "Kafirlerine Bir Yoldaş" kitabında, ed. Antti Marjanen ve Petri Luomanen, 1-31. VCSupp 76. Leiden: Brill, 2005. ———, ed. Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı. SAC. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Pearson, Birger A. ve James E. Goehring, eds. Mısır Hristiyanlığının Kökleri. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. Pedersen, Nils Arne. Büyük Savaş Vaazındaki Çalışmalar: Dördüncü Yüzyıldan kalma Maniheizm-Kıpti Metninin İncelenmesi. Aarhus: Aarhus University Press, 1996. Peirce, Charles Sanders. "Boole'un Mantık Hesabında Bir İyileştirme Üzerine (12 Mart 1867'de Sunuldu)." PAAAS 7 (1865-68): 250-61. Perrin, Nicholas. Thomas ve Tatian. Academica Biblica 5. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. Petersen, Theodore C. Yayınlanmamış defter. Pierpont Morgan Koleksiyonu'ndaki Kıpti Belgesel Papirüsü, belge 12. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi, Hristiyan Doğu Araştırmaları Enstitüsü, tarih yok. İskenderiyeli Philo. İskenderiyeli Philo: Düşünceli Yaşam, Devler ve Seçimler. Ed. ve trans. David Winston. CWS. New York: Paulist Press, 1981. Piankoff, A. "Greko-Romen Dönemi ve Hristiyan Mesleği Sırasında Abydos'taki Seti I'nın Osireion'u." BSAC 15 (1958-60): 134-37. Poirier, Paul-Hubert. "L'Évangile selon Thomas (log. 16 ve 23) et Aphraate (Dém. XVIII, 10-11)." Mélanges Antoine Guillaumont'ta: Contributions à l'étude des christianismes orientaux, 15-18. Cahiers d'Orientalisme 20. Genève: Patrick Cramer, 1988. Polotsky, H. J. "Deux verbes auxiliaires méconnus du copte." GLECS 3 (1937): 1-3. Polotsky'de yeniden basılmıştır, Collected Papers (Kudüs: Magnes Press, 1971), 99-101. ———. "Yeni Mısır'da sorgulayıcı ifadeyle ilgili bir kural var." ASAE 40 (1940): 241-45. Polotsky'de yeniden basılmıştır, Collected Papers (Kudüs: Magnes Press, 1971), 33-37. 204 bi b l i o g r a p h y

## --- SAYFA 222 ---

———. Sözdizimi kopyası çalışmaları. Kahire: Société d'Archéologie Copte, 1944. Polotsky'de yeniden basılmıştır, *Collected Papers* (Jerusalem: Magnes Press, 1971), 102–207. ———. Toplanan Makaleler. Jerusalem: Magnes Press, 1971. Quaegebeur, Jan. Le dieu égyptien Shai dans la din et l'onomastique. OLA 2. Louvain: Leuven University Press, 1975. Quatremère, Étienne Marc. Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte. Paris: Imprimerie Impériale, 1808. ———. Mısır'ın coğrafyası ve tarihi anıları, ve sur quelques voisins. 2 cilt. Paris: F. Schoell, 1811. Quecke, Hans. Das Lukasevangelium Saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Env.-Nr. 181 ile Varianten der Handschrift M 569. Barselona: Papyrologica Castrocaviana, 1977. ———. Das Johannesevangelium Saïdisch: Text der Handschrift PPaulau Rib. Env.-Nr. 183, Varianten der Handschriften 813 ve 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569. Roma: Papyrologica Castrocaviana, 1984. Rassart-Debergh, Marguerite. "De l'icône païenne à l'icône chrétienne." *MCopte* 18 (1990): 39–70. Rassart-Debergh, Marguerite ve J. Ries, eds. Actes du IVe Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 Eylül 1988. 2 cilt. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1992. Rénaudot, Eusèbe. Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum ve D. Marco usque ad finem saeculi XIII. Paris: Franciscum Fournier, 1713. Revillout, Eugène. "Le Concile de Nicée." *JA* 7 (1875): 209–66. Riedel, Wilhelm. Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammenge stellt ve zum Teil übersetzt. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1900. Riedel, Wilhelm ve Walter E. Crum. İskenderiyeli Athanasius Kanunları: Girişler, Notlar ve Eklerle Düzenlenen ve Çevrilen Arapça ve Kıpti Versiyonlar. London: Williams and Norgate, 1904. Ritter, Adolf M. "De Polycarp à Clément: Aux origins d'Alexandrie chrétienne." *ALEX-ANDRINA: Helenizm, Yahudilik ve Hristiyanlık à İskenderiye'de. Mélanges*, P. Claude Mondésert'e sunar, 151–72. Paris: Éditions du Cerf, 1987. Rives, J. B. "Paganlar ve Hristiyanlar Arasında İnsan Kurbanlığı." *JRS* 85 (1995): 65–85. Roberts, Colin H. Erken Hristiyan Mısır'da El Yazması, Toplum ve İnanç. İngiliz Akademisi'nin Schweich Dersleri, 1977. Londra: Oxford University Press, 1979. Robinson, James M., ed. İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi. 4. rev. ed. Leiden: Brill, 1996. Roncaglia, Martiniano P. "Dioscorus I." *Kıpti Ansiklopedisi'nde*, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 3:912–15. New York: Macmillan, 1991. Rousseau, Philip. "Ortodoksluk ve Koenobit." *StPatr* 30 (1997): 241–58. ———. Pachomius: Dördüncü Yüzyıl Mısır'ında Bir Topluluğun Oluşumu. TCH 6. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1985. Yeni önsözle güncellenmiş versiyon, 1999. bibliografi 205

## --- SAYFA 223 ---

Rubenson, Samuel. Aziz Antonius'un Mektupları: Origenist Teoloji, Manastır Geleneği ve Bir Aziz Yaratmak. *Bibliothecahistorio-ecclesiastica Lundensis* 24. Lund: Lund University Press, 1990. Letters of Antony'nin İngilizce çevirisiyle *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) adıyla yeniden basılmıştır. Runia, Erken Hristiyan Edebiyatında David T. Philo: Bir Araştırma. *CRINT* 3.3. Assen: Van Gorcum ve Minneapolis: Fortress Press, 1993. Sachot, M. "Homilie." *RAC* 16:148-75. Sauneron, Serge. *Villes et légendes d'Égypte*. 2. baskı. Kahire: IFAO, 1983. Saussure, Ferdinand de. Genel dil kursları. Paris: Payot, 1972. Schmidt, Carl, Pierre Lacau ve Isaak Wajnberg. *Gespräche Jesu mit seinem nach der Auferstehung: Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*. TU 43. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1919. Schneemelcher, Wilhelm, ed. *Yeni Ahit Apocrypha*. 2 cilt. Rev. ed. Trans. Robert McLachlan Wilson. Cambridge: James Clarke and Co. ve Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991, 1992. Schneider, Hans D. Mısır Sanatının Küçük Başyapıtları: Eton College Myers Müzesi'nden Seçkiler. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden, 2003. Schöpsdau, K. "Exordium." *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*'te, ed. Gert Ueding. 6 cilt. 3:136-40. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. Schroeder, Caroline T. "Manastır Bedenini Disipline Etmek: Mısır'ın Atripe Shenoute Manastırında Çilecilik, İdeoloji ve Cinsiyet." Doktora tez., Duke Üniversitesi, 2002. ———. "'İsa için Uygun Bir Yer': Erken Manastır Döneminde Çileci Feragatin Sembolü Olarak Kilise Binası." *CH* 73 (2004): 472-521. Sethe, Kurt. "Untersuchungen über die ägyptischen Zahlwörter." *ZAS* 47 (1910): 1-41. Shannon, Claude E. "Röle ve Anahtarlama Devrelerinin Sembolik Bir Analizi." *TAIE* 57 (1938): 713-23. Claude Elwood Shannon: *Collected Papers*, ed.'de yeniden basılmıştır. N. J. A. Sloane ve Aaron D. Wyner (New York: Elektrik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü, 1993), 471-95. ———. *Matematiksel İletişim Teorisi*. *Bell System Teknik Dergisi* (Temmuz 1948): 379-423 ve (Ekim 1948): 623-56. Claude E. Shannon ve Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana: University of Illinois Press, 1963) kitabında küçük düzeltmeler ve eklemelerle yeniden basılmıştır. ———. "Bandwagon." *Radyo Mühendisleri Enstitüsü: Bilgi Teorisi Üzerine İşlemler* (IEEE oldu) 2 (1956): 3. Claude Elwood Shannon: *Collected Papers*, ed.'de yeniden basılmıştır. N. J. A. Sloane ve Aaron D. Wyner (New York: Elektrik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü, 1993), 462. ———. Claude Elwood Shannon: *Toplanan Makaleler*. Ed. N. J. A. Sloane ve Aaron D. Wyner. New York: Elektrik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü, 1993. Shannon, Claude E. ve Warren Weaver, *İletişimin Matematiksel Teorisi*. Urbana: University of Illinois Press, 1963. 206 bibliyografya



## --- SAYFA 224 ---

Sheridan, J. Mark. Shotep'li Rufus: Matta ve Luka İncilleri Üzerine Vaazlar; Giriş, Metin, Çeviri, Yorum. Unione Accademica Nazionale. CMCL. Roma: C.I.M., 1998. ———. "Romalı Evodius'a Atfedilen Meryem Ana'nın Ölümü Üzerine Bir Vaaz." Yeni Bir Milenyumun Eşiğinde Kipti Araştırmaları: Yedinci Uluslararası Kipti Çalışmaları Kongresi Bildirileri, Leiden 2000, ed. Mat Immerzeel ve Jacques Van der Vliet, OLA 132-33, 132.393-405. Louvain: Peeters, 2004. Shisha-Halevy, Ariel. "Bohairic." Kipti Ansiklopedisi'nde, ed. Aziz S. Atiya. 8 cilt. 8:53- 60. New York: Macmillan, 1991. Shoemaker, Stephen J. "Romalı Evodius'a Atfedilen Meryem Ana'nın Ölümü Üzerine Sahidic Kipti Vaazı: Morgan MSS 596 ve 598'den Çeviri ile Bir Baskı." AB 14 (1999): 241-83. ———. Meryem Ana'nın Ölümü ve Göğe Kabulüyle İlgili Eski Gelenekler. OECs. Oxford: Oxford University Press, 2002. Smelik, K.A.D. ve E.A. Hemelrijk. "'Mısır'ın hangi çılgın canavarlara taptığını kim bilmiyor?' Antik Mısır Anlayışının Bir Parçası Olarak Antik Çağda Mısır Hayvanlarına Tapınma Üzerine Görüşler." ANRW 2 (1984): 1852-2357. Smith, Mark. "Akhmim'den Antropoid Mumya Vakalarının Tarihlendirilmesi: Demotik Yazıtların Kanıtı." Portreler ve Maskeler: Roma Mısır'ında Cenaze Gelenekleri, ed. M. L. Bierbrier, 66-71. Londra: British Museum, 1997. Smith, Morton. İskenderiyeli Clement ve Markos'un Gizli İncili. Cambridge: Harvard University Press, 1973. Speyer, Wolfgang. Dieliterarische Fälschung im heidnischen ve christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung. Münih: C. H. Beck, 1971. ———. "Fälschung, pseudoepigraphische freie Erfindung und 'echte' religiöse Pseudepigraphie." Pseudepigrapha I'de, ed. Kurt von Fritz, 331-66. Vandouevres-Geneve: Fondation Hardt, 1972. Spiegelberg, Wilhelm. Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winters Universitäts-buchhandlung, 1921. Stander, Hendrik. "Ps.-Epiphanius'un Bayram Vaazlarında Üslup Araçları ve Vaaz Teknikleri." Nova et Vetera'da: Thomas Patrick Halton Onuruna Patristik Çalışmalar, ed. John Petruccione, 96-114. Washington, D.C.: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1998. Steiger, T. "Homilie." Historisches Wörterbuch der Rhetorik'te, ed. Gert Ueding. 6 cilt. 3:1510-21. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. Steindorff, Georg. "Zwei altkoptische Mumienetiketten." ZAS 28 (1890): 49-53. Stern, Ludwig. Koptische Grammatik. Leipzig: T. O. Weigel, 1880. Yeniden basım, Osnabrück: Biblio Verlag, 1971. Stevens, Anna. "Amarna'da Yerli Dinle İlgili Maddi Kanıtlar ve Yorumlanmasına İlişkin Ön Açıklamalar." JEA 89 (2003): 143-68. Stewart-Sykes, Alistair. "Yeni Kehanet ve Epistula Apostolorum'un Asya Bağlamı." VC 51 (1997): 416-38. bi b li o g r a fi 207

## --- SAYFA 225 ---

———. Kuzunun Büyük Ziyafeti: Melito, Peri Pascha ve Sardeis'in Quartodeciman Paskalya Ayini. VCSupp 42. Leiden: Brill, 1998. Stirewalt, Luther. Antik Yunan Epistolografisi Çalışmaları. Atlanta: Scholars Press, 1993. Struik, Dirk J. Kısa Bir Matematik Tarihi. 4. rev. ed. New York: Dover Publications, 1987. Taylor, Joan E. Birinci Yüzyıl İskenderiye'nin Yahudi Kadın Filozofları: Philo'nun "Therapeutae"si Yeniden Değerlendirildi. Oxford: Oxford University Press, 2003. Telfer, W. "Mısır'da Piskoposluk Veraset." YAH 3 (1952): 1-13. Thompson, Herbert. "Dioscorus ve Shenoute." Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier göreceli à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie des yazıtlar et belles-lettres le 27 eylül 1822, 367-76. BEHE 234. Paris: Librairie Ancienne Honoré Şampiyonu, Édouard Şampiyonu, 1922. ———. En Eski Kipti El Yazmasına Göre Aziz Yuhanna İncili: Bir Çeviriyle Düzenlenmiştir. Londra: Mısır'daki İngiliz Arkeoloji Okulu, 1923. Till, Walter, ed. "Abydoslu Musa'nın Hayatı." Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden'de, ed. Walter Till, 46-81. Roma: Papalık Doğu Çalışmaları Enstitüsü, 1936. Torjesen, Karen Jo. Origen'in Tefsirinde Hermenötik Prosedür ve Teolojik Yöntem. PTS 28. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. Urbach, Ephraim Elimelech. "Bilgelerin Homiletik Yorumları ve Origen'in İlahiler Üzerine Açıklaması ve Yahudi-Hristiyan Tartışması." ScrHier 22 (1971): 247-75. Valantasis, Richard. "Evlilik Odası Yeniden Ziyaret Edildi: Thomas'ın Eylemleri ve Kültürel Metinlerarasılık." Semeia 80 (1997): 261-76. Van Cauwenbergh, Paul. Étude sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640). Paris: P. Geuthner, 1914. Yeniden basım, Milan: Cisalpino Goliardica, 1973. Van Dam, Raymond. "Geç Antik Gazze'de Paganizmden Hristiyanlığa." Viator 16 (1985): 1-20. Van den Broek, Rouel. "Erken İskenderiye Teolojisinde Yahudi ve Platonik Spekülasyonlar: Eugnostus, Philo, Valentinus ve Origen." Mısır Hristiyanlığının Kökleri'nde, ed. Birger A. Pearson ve James E. Goehring, 190-203. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1986. ———. "Authentikos Logos: Hristiyan Platonculuğunun Yeni Bir Belgesi." Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları'nda, ed. Rouel van den Broek, 206-34. NHMS 39. Leiden: Brill, 1996. ———. "Der Bericht des koptischen Kyrillos von Jerusalem über das Hebräerevangelium." Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları'nda, ed. Rouel van den Broek, 142-56. NHMS 39. Leiden: Brill, 1996. ———. "İskenderiye'de Juden und Christen im 2. ve 3. Jahrhundert." Gnostisizm ve İskenderiye Hristiyanlığı Çalışmaları'nda, ed. Rouel van den Broek, 181-96. NHMS 39. Leiden: Brill, 1996. 208 bibli oğrafya

## --- SAYFA 226 ---

Van den Hoek, Annewies. İskenderiyeli Clement ve Stromateis'te Philo'yu Kullanımı: Bir Yahudi Modelinin Erken Hristiyanlıkta Yeniden Şekillendirilmesi. VCSupp 3. Leiden: Brill, 1988. ———. "İskenderiyeli Clement Nasıldı? Clement ve İskenderiye Geçmişi Üzerine Düşünceler." HeyJ 31 (1990): 179-94. Van der Vliet, Jacques. "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur." Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten'de, ed. Diyet açısından zengin Willers, 99-130. RB 1. Riggisberg: Abegg-Stiftung, 1993. Van Lantschoot, Arnold. Mısır elyazmalarının kolofonlarını kurtarın. BiM 1. Louvain: J.-B. Istas, 1929. Veilleux, Armand. "Le probleme des Vies de Saint Pachôme." RAM 42 (1966): 287-305. ———. La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle. SA 57. Roma: Herder, 1968. ———. Pachomian Koinonia. 3 cilt. CSS 45-47. Kalamazoo: Sistersiyen Yayınları, 1980-82. Vis, Henri de. Homelies coptes de la Vaticane 2. CBC 6. Louvain: Peeters, 1990. Vivian, Tim. İskenderiyeli Aziz Peter: Piskopos ve Şehit. SAC. Philadelphia: Fortress Press, 1988. Volkmann, R. Rhetorik der Griechen und Römer. HKA 2, 3. 3d baskı. Ed. Caspar Çekiç. Münih: Beck, 1901. Vycichl, Werner. Dilin etimoloji sözlüğü. Louvain: Peeters, 1983. Walsh, Andrew. "Bedenleri Korumak, Ruhları Kurtarmak: Kuzey Madagaskar Maden Kasabasındaki Dini Uyuşmazlık." JRAfr 32 (2002): 366-92. Wansleben, Johann Michael. Histoire de l'Église d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous celle des Jacobites-Coptes. Paris: Chez la Veuve Clousier ve Pierre Promé, 1677. Wessely, Carl. Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts. 5 cilt. StPal 9, 11 12, 15, 18. Leipzig: E. Avenarius, 1909-17. Westendorf, Wolfhart. Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter Universitäts-verlag, 1965, 1977. Wheeler, Samuel. Analitik Felsefe Olarak Yapıbozum. CMP. Stanford: Stanford University Press, 2000. White, Caroline. Erken Hristiyan Yaşamları. Londra: Penguin Books, 1998. Widdicombe, Peter. Origen'den Athanasius'a Tanrı'nın Babalığı. OTM. Oxford: Clarendon Press ve New York: Oxford University Press, 1994. Williams, Michael Allen. "Nag Hammadi Kütüphanesini 'Gnostisizm(ler)' Tarihindeki 'Koleksiyon(lar)' olarak yorumlamak" Les textes de Nag Hammadi et le probleme de leur classification, ed. Louis Painchaud ve Anne Pasquier, 3-50. Louvain: Peeters, 1995. ———. "Gnostisizmi" Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman. Princeton: Princeton University Press, 1996. Winkelman, Friedhelm. "Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri." StPatr 7 = TU 92 (1966): 106-14. ———. Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. SDAW, 1965, hayır. 3. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. bibliyografya 209

## --- SAYFA 227 ---

Winkler, Jack J. "Lollianos ve Desperadoes." JHS 100 (1980): 155-81. Winlock, H. Thebes'teki Epiphanius Manastırı. 2 cilt. New York: [Metropolitan Museum of Art,] 1926. Winston, David. "Philo ve Düşünceli Yaşam." İncil'den Orta Çağ'a Yahudi Maneviyatında, ed. Arthur Green, 198-231. WS 13. New York: Crossroad, 1988. Wipszycka, Ewa. "La christianization de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques." Aegyptus 68 (1988): 117-65. Ewa Wipszycka'da yeniden basılmıştır, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 63-105. ———. "Fonctionnement de l'Église égyptienne aux IV<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> siècles (sur quelques yönler)." Itinéraires d'Égypte'de: Mélanges teklifleri au père Maurice Martin s.j., ed. Christian Décobert, 115-45. Bibliothèque d'étude 107. Kahire: IFAO, 1992. Ewa Wipszycka'da yeniden basılmıştır, Études sur la chistianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 195-224. ———. "Les ordres mineurs dans l'eglise d'Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle." JJP 23 (1993): 181-215. Ewa Wipszycka'da yeniden basılmıştır, Études sur la chistianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 225-55. ———. "Le monachisme égyptien et les villes." Trauvax ve anılar 12 (1994): 1-44. Ewa Wipszycka'da yeniden basılmıştır, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996), 281-336. ———. Eski Mısır'daki Hristiyanlık Etüdleri. SEAğustos 52. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996. ———. "Les communautés monastiques dans l'Égypte Bizans." Valeur et distance: Identités et sociétés en Égypte'de, ed. Christian Décobert, 71-82. Collection l'atelier méditerranéen. Paris: Maisonneuve ve Larose, 2000. ———. "jAnacwrhthv~, ejrhmvth~, e[gkleisto~, ajpotaktikov~. Sur la terminologie monastique en Égypte." JJP 31 (2001): 147-68. Young, Dwight W. "Shenute'un Sekizinci Kanonunun Ek Parçaları." APF 44 (1998): 47-68. ———. "Shenute'un Sekizinci Kuralının Bir Kopyasından Sayfalar." Orientalia 67 (1998): 64-84. Zanetti, Ugo. "La vie de saint Jean higoumène de Scété au VII<sup>e</sup> siècle." AB 114 (1996): 273-405. ———. "Arabe serākūdā = copte sarakote = 'gyrovagues' dans la vie de s. Jean de Scété." AB 115 (1997): 280. Zelzer, Michaela. "Kısa Edebiyat Öl." Neues Handbuch der Literaturwissenschaft'ta. Cilt 4, Spatantike mit Byzantinischen Literatur'un Bir Panoraması, ed. Lodewijk J. Engels ve Heinz Hofmann, 321-54. Wiesbaden: Aula, 1997. Zoega, Georg. Katalog Codicum Copticorum Manuscriptorum qui, Museo Borgiano Velitris Advantur'da. Roma: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1810. 210 b i b l i o g r a p y

## --- SAYFA 228 ---

Katkıda Bulunan Monica J. Blanchard Kütatör, Semitik/ICOR Kütüphaneleri Amerika Washington, D.C. Katolik Üniversitesi Daniel Boyarin Hermann P. ve Sophia Taubman Talmud Kültürü Profesörü California Üniversitesi Berkeley, California Leo Depuydt Mısır Bilimi Doçenti Brown Üniversitesi Providence, Rhode Island David Frankfurter Tarih ve Dini Çalışmalar Profesörü New Hampshire Üniversitesi Durham, New Hampshire James E. Goehring Din Üniversitesi Mary Washington Profesörü Fredericksburg, Virginia 211

## --- SAYFA 229 ---

Tito Orlandi Kıpti Çalışmaları Profesörü Roma Üniversitesi Roma, İtalya Birger A. Pearson Dini Araştırmalar Fahri Profesörü California Santa Barbara Üniversitesi, Kaliforniya Philip Rousseau Andrew W. Mellon Erken Hristiyan Araştırmaları Profesörü Amerika Katolik Üniversitesi Washington, D.C. Mark Sheridan Rektör Yardımcısı ve Fakülte Dekanı Pontificio Ateneo S. Anselmo Roma, İtalya Janet A. Timbie Yardımcı Doçent Amerika Katolik Üniversitesi Washington, D.C. Robin Darling Young İlahiyat Doçenti Notre Dame Üniversitesi South Bend, Indiana 212 katkıda bulunanlar

## --- SAYFA 230 ---

genel dizin 213 Habil'in öldürülmesi, 38 Abilius, 106n40 Farshut'lu İbrahim, xi, 158-75 soyutlama, fakülte, 87n27 istismar, terimler, 60 Caesarea'lı Acacius, 5, 11 Achilles, 16 eylemler. Bkz. Acts of Markos, 98 Adem, 114; cenaze töreni, 38, 39 Afrika: vahşet folkloru, 186 Agathos Daimon, 178-82 Agrippinus, 14 Akiva, Haham, 127 Alarichus, 17t Alcock, Anthony, 53-54 Alexander, 16, 17t İskenderiye (Mısır): piskoposlar, 4, 15-16, 17t, 19-20, 105-6; Hristiyanlık, 4-24, 56, 97-111; Kilise, 4-24; tanrılar, 178; Yahudilik, 98-105, 114; 51n11'li adam; patriklik, 4, 15, 23. Ayrıca bkz. History of the Patriarchs of Alexandria Allberry, C.R.C., 54-55 alegori: Christian, 116-24; yorum olarak xi, 113, 115-18, 139; Yahudilikte eksiklik, 126-29 Allogenes, 143 sunak, ev, 180-82 Amélineau, Émile, 49n3, 62, 69, 70 anaphora, 31-39, 41-42, 48 Anatolius, 17t, 163n17 spikerler, 49-50, 107-8 angelikos bios, 136 melek, 125, 147-48; 136, 139 kişilik topluluk; yas tutma, 39; vaazlar açık, 26; öfkeye dönüşme, 136-37: öfkeden kurtuluş, 132, 133, 134, 137-38; ilahi, 139 hayvanlar: şiddeti, 138-39 Annianus, 14, 106n40 sıkıntı: etimolojisi, 55 meshetme, 34, 143 Mısırlı Anthony, 107-10; mektuplar, 131 Antakya: kaynaklar, 20 antitez, 34, 38, 48 kıyamet, 104-5; Kıpti, 102n21 Adem'in Kıyameti, 143 İlyas'ın Kıyameti, 102n20 Pavlus'un Kıyameti, 143 Petrus'un Kıyameti, 143 kıyamet: kitaplar, 63, 64; gelenekleri, 47 Yakup'un Apocryphon'u, 142 Yuhanna'nın Apocryphon'u, 142 Laodikya'nın Apollinaris'i, 68 Apollos, 101 havari, 41, 104, 134; Kıpti listesi, 60; İsa'nın görünüşü, 43-44; İsa'nın çağırısı, 32, 35, 133, 136, 139, 147-48; hayatları, 148-49, 155. Ayrıca bkz. müritler; ve adlarına göre kesme işareti, 34-36, 41-42, 48 apotaktikai, 108-9. Ayrıca bkz. Arap Fetihinden feragat, 28, 97 Arap dili: kilise tarihleri, 5-7, 9, 13-15; çeviriler, 55-59 Arcadius, 17t, 21 Arianism/Arius, 17t, 19, 21, 23, 63 Aristoteles: mantığı, 74; retorik teorisi, 27n7 Arsenius, 17t, 21 münzevi: ustalar arasında, 130; Christian, 102, 103, 140n3, 157; disiplini, 148, 150, 153, 154-57, 165-67; Yahudi, 110; 60, 142, 144'ün yaşam tarzları;

## --- SAYFA 231 ---

214 genel olarak münzeviler: (devam) ihlaller, 171-72; Yukarı Mısır, 161, 163-65, 173; köy, 51n11, 108-9 Athanasius, 17t, 40; De Lazaro ve mortuis reuocato, 30; 20, 23 sürgünleri; bayram mektupları, 4, 19; 5, 13, 16'nın ömrü; Lazarus'un Dirilişi, 30-39; vaazlar, 26, 30-39, 47; 15, 21, 58, 122 kefareti, 174 yazıları. Ayrıca bkz. arınma; Atriye'yi bağışla. Bkz. Beyaz Manastır vahşeti folkloru, 184-88 dikkat, fakülte, 87n27 atıf, yanlış, 28 Authoritative Teaching, 104-5 yazarlık, kurgusal, 28, 40 Avilius, 14 Baal: rahipler, 182 Bacchantes, 185 vaftiz, 137-38, 139, 143, 161 barbarlar: tıbbi uygulamalar arasında, 114 Bardesanes, 17t Barnes, Timothy, 13 Barsûm, 56n35 Basil: Julian ve, 20; vaazları, 31; vekilharıcı, 8-9 Basilides, 17t, 100n13, 102, 105 Bauer, Walter, 98, 99, 100n13 Baumeister, Theofried, 7 Bes, 178, 179, 181-82 Besa, 177-78, 183, 187 Bible, 10, 68; kanonik yapısı, 142; saflık kavramları, 165-74; yaratılış hikayesi, 151; gnostik görüş, 156-57; tarih, 155; vaazlar, 26, 37; 115n7'deki gelenekler; kullanımı, 147. Ayrıca bkz. Yeni Ahit; Eski Ahit; kehanet/peygamberler. Alıntılar için bkz. Kutsal Yazılar Dizini ikili rakamlar, 75-76 piskoposlar: İskenderiye, 4, 15-16, 17t, 19-20, 105-6; piskoposluklar, 13; putperestler karşı çıkıyor, 182-83, 186, 188. Ayrıca bkz. History of the Patriarchs of Alexandria Blanchard, Monica J., x, 49 bereket, manastır, 152 beden: bakım, 144-47; ölümü, 66-67, 69-70; ilahi sakin, 145; kirliliği, 166, 170-72; ile ilgili sorular, 156; 63, 121n24'ün dirilişi; ruh vs., 124, 125, 154; dönüşümü, 157 Book of Nestorius, 70-71 Book of Thomas the Contender, 142 Boole, George, x; Düşünce Yasalarının İncelenmesi, 73-74, 76; yasaları, 72-94 Boole cebiri, 75-76, 79-81, 86, 87 Boole mantığı, x, 73-74, 77, 83-87 Borgia kodeksi, 6-7 Boyarin, Daniel, x, xi, 113 beyin: bilgisayarla karşılaştırıldığında, 76, 83; bilimi, 80 Brakmann, Heinzgerd, 7 Broadbent, T.A.A., 81 Büchler, Bernward, 140 Bunge, Gabriel, 130-31, 132 Bush, Vannevar, 75 Bizans kronikleri, 21, 22 Caesarea: Mercurius'un tablosu, 5 yamyamlık, 132, 138-39, 185-86 Cannuyer, Christian, 52 İskenderiyeli Athanasius Kanonları, 58 Canopus (Mısır), 17t; tapınak, 20 Carpocrates, 100n13, 102 Cassian, John: manastır cemaatleri üzerine, x, 49-50, 52-53, 60 din dersi. Horsiesios'a bakınız; Mopsuestia Katolik Kilisesi Theodore, 58n41, 59; Mısırlı, 112; misyonerler, 183, 186 nedensellik: 85 Seladios, 14 cenobit zinciri. Bkz. koenobitler Cerdo, 14, 106 Cerinthus, 111 Černý, Jaroslav, 51n11 Kalsedon sapkınlığı, 17t, 158, 160-61, 164n22, 169; 5, 23'ün ardından; muhalefet, 4, 71, 173-76; terminolojisi, 28 kaos teorisi, 85 çocuk: fedakarlık, 132, 138-39, 177, 184-87 chiliasm, 102, 106 Choat, Malcolm, 52, 59-60 seçim, 85-86 chora: kiliseler, 106 Hristiyanlık/Hristiyanlar: İskenderiye, 4-24, 97-112; münzevi, 102, 103, 140n3, 157; Asyalı, 111-12; yamyamlık, 185; doktrinleri, 5; Mısır, ix-xi, 3-24, 26, 97-112, 130, 187-88; birinci yüzyıl, xi; Yahudiliğin bağlantıları, xi, 98-

## --- SAYFA 232 ---

105, 110, 112, 123, 156-57; bilgi, 119-20; ömrü, 115; 59, 126n48'in literatürü; Yakın Doğu, ix; ortodoks, 99, 158-62, 174-75; proto-ortodoks, 105, 111; 5, 60'ın gelenekleri; zaferleri, 178, 180, 182-83, 187-88; universal, 5, 18, 21. Ayrıca bkz. Kıpti Kilisesi Kristolojisi: Arian, 63; enkarnasyonel, 123; Nesturi, 61, 63; Shenoutean, 69, 71; Wisdom, 119. Ayrıca bkz. Jesus Christ Clark, Elizabeth, 61, 115n8 dersleri. Bkz. belirsiz sınıflar; tamamlayıcı sınıflar Claudius: konsolosluk, 44-45 temizlik, 32, 158-77 yarık cümleler, 80, 91-92 İskenderiyeli Clement, x, 101, 102, 104; xi, 114n3, 117n13'ün Platonizmi; 106, 115, 135n8 din adamlarının yazıları, Mısırlı, 4. Ayrıca bkz. piskoposlar; rahiplerin el yazması: tanımı, 8. Ayrıca bkz. Nag Hammadi el yazması; White Monastery coenobites, 49-50, 107-9, 165 Cohn, Norman, 186 Collatio Ioviani et Luci ariani, 20 koleksiyon: etimolojisi, 49n3 emirler. Bkz. kanun yorumları: vaazlarda, 47 iletişim teorisi, 75-76 topluluk: etimolojisi, 53-54 topluluk yaşamı: vaaz üzerine, 143. Ayrıca bkz. manastırlar; keşiş kompozisyonu: Kıpti yöntemleri, 30; kurgusal, 44-45; sözde epigrafik, 39-47; teknikleri, 46-47. Ayrıca bkz. dil bilgisayarı: beyinle karşılaştırıldığında, 76, 83; bilgisayar yaşı, 75-76; tasarımı, ix anlayışı, fakültesi, 87n27 tenezzül, kurtuluştan, 135 koşul: öncül ve, 72-73, 78-79, 83, 85-87 cemaatler: Hristiyan, 105; manastır, 49n3, 50 vicdan, 145 Konstantin (imparator), 12 Sioutlu Konstantin, 5 tefekkür, 115, 134 din değiştiren, Hristiyan, 106, 182-83, 188 Kıpti Kilisesi, 3-24, 26, 56-57, 70; ortodoksluk, 160-61, 174-75. Ayrıca bkz. Mısır, Kıpti dilinde Hristiyanlık: Bohairic edebiyatı, 15, 26, 27-28, 49n3, 58, 167; kilise tarihleri, 5-7, 10-15, 18, 20, 22-24, 60; bileşim yöntemleri, 30; 72-74, 80, 87-89, 92-94'ün grameri; yazıtlar, 107; 61, 102n20, 158, 164n21'deki literatür; Sahidik literatür, 15, 28, 49n3, 55-56, 59, 163; vaazlar, 25-48; altıncı yüzyıl, 48, 102n21; 51, 53-56, 59, 111-12'deki metinler; çevirileri, x, 4, 18, 53, 71, 110 Kıpti çalışmaları, ix-xi, 3, 6 Korint: Hristiyanlık, 101 doğrulama: sorular, 89-93 Kadıköy Konsili, 20. Ayrıca bkz. Kadıköy sapkınlığı Efes Konsili, 22, 23, 63, 64; belgeler, x, 70-71 antlaşma, 153 yaratılış: iyiliği, 150-51, 156-57; malzeme, 143-47, 150-51; 38, 115n7, 116, 128, 151 haç katları: 139, 155 katları; rezalet, 146; of light, 20. Ayrıca bkz. Jesus Christ Crum, Walter Ewing, 7, 8-9, 11-12, 163n17; manastır cemaatleri üzerine, 49n3, 50-51, 53-54 haçlılar, Hristiyan, 182-83 sibernetik, 76n6 İskenderiyeli Cyril, 22, 23; Contra Iulianum, 17t; aileleri, 16, 26; hayatı, 16 Cyril of Jerusalem, 17t Damian, homilies by, 29 karanlık: etimolojisi, 55 David, 41, 58 Dawson, David, 114-15 ölüm, 40, 143, 156; korkusu, 35; İsa'nın zaferi, 32, 36, 68; 104, 133'ün kuvveti; uyku, 148-49 Decius, 12 tımdengelimli düşünme, 84 tanım, final, 79, 88-89, 91 sanrı: kurtuluş, 134, 138 Demetrius, 14-15, 106-7, 111 Den Heijer, Johannes, 7, 14, 15 Depuydt, Leo, x, 57-58, 72 türetme, 83-84, 86, 90 açıklama: vaazlarda, 31, 48n48 geliştirme: Boole teoremi, 81 şeytan, 64, 133, 139; ihraç edilmesi, 135-37; tapınma, 185-86 Kurtarıcı'nın Diyaloğu, 142 Yahudi Didymus, 44-45 Diocletianus: zulümler, 10, 12 İskenderiyeli Dionysius, 15, 18, 102n20, 106 genel e r alin d e x 215



## --- SAYFA 233 ---

Dioskorus, 17t, 22; 16, 23, 63 piskoposluğu; 63 öğrenciden gelen mektup: İsa'nın çağırısı, 35; 133, 135, 139, 148'in gereklilikleri; yetmiş/yetmiş iki, 40, 41. Ayrıca bkz. Havarilerin disiplini, manastır, 147, 150, 152, 155, 166 söylem: türleri, 27 hastalıklar, bulaşıcı, 170-74 itaatsizlik, 166. Ayrıca bkz. itaat Bağışçılar: temizlik, 170n49 Dorival, Gilles, 109 double sayfa: tanımı, 8 Douglas, Mary, 161n9, 174 Drake, H.A., 184 Dysinger, Luke, 132 ecphrasis (açıklama), 31, 48n48 Edwards, Mark J., 115 Mısır: Hristiyanlık, ix-xi, 3-24, 26, 97-112, 130, 187-88; tanrıları, 176-88; yerel din, 176-88; manastırcılık, 49-60, 102, 107-10, 140-75; paganizm, x, 100; teolojik tartışmalar, 61 Mısır dili. Bkz. Kıpti dili Eliezer, Haham, 127 Elijah, 102n20, 177, 182 Emmel, Stephen L., 62, 165n26 Emperors, 17t. Ayrıca bkz. bireyleri ismine göre vurgu: tanımı, 80-81; soru ve, 87-89 vurgu, karşılaştırmalı, 72, 78-81, 83, 85; önermeler ve, 92-93; sorular ve, 73, 87-89, 91-92, 94 encomium, 27, 47 Encomium in Demetrium et Petrum, 15 Encomium in Marcarium, 22 Encomium in Mercurium (Acacius), 5, 11 Encomium in Petrum ep. İskenderiye, 14-15 bitiş saatleri, 102n21, 104-5 dayanıklılık, 137 İngilizce: çeviriler, 132 Efes, 17t; Hristiyanlık, 101. Ayrıca bkz. Efes Konsili epideiktik retoriği, 27 Epiphanius: Gnostiklerin tasviri, 185 epistēmē, 147 Barnabas Mektubu, 100-103, 110 Epistula Apostolorum, 111-12 epoidai, 184. Ayrıca bkz. şarkılar, kafirler münzevi manastırcılık, 109 Erête, 49n3 Ermahnungen, 26. Ayrıca bkz. erotik cemaat öğütleri, 126-27 Erzählungen (hikâyeler), 26 Etiyopya dili: çeviriler, 111-12 Efkaristiya, 143; doğası, 63 Kutsal Eugnōstos, 102, 143 Euler, Leonhard, 82 Eumenes, 14 Caesarea'lı Eusebius: Kilise Tarihi, 4, 7, 9-13, 15-20, 45; piskoposların listesi, 106 Pontuslu Evagrius, tefsir, x, 130-39; Kephalaia, 130; Mektup 55, x, 130-39; Mektup 63, 130, 135; Mektup 64, 135; İman Üzerine, 130, 135; Melania'ya, 130, 134 Evelyn-White, Hugh G., 51n11 evil one. Bkz. Şeytan Evodius of Rome: vaazlar, 28, 39-47 Alıntı, (el yazması), 10 tefsir, x, 26, 130-39; tefsir vaazları, 25n1 Ruh Üzerine Tefsir, 142 öğütler, 26-27, 30, 38 şeytan çıkarma, 136-37 exordium, 31, 37-41, 48 kovulma: şeytanların, 135-37; keşişler, 167 Hezekiel, 41, 168 gerçekler: aralarındaki ilişkiler, 89-91 inanç, manastır, 147 yalan, 90; bağlılık, 91-93 aile: vazgeçmek, 148; keşişlerin ilişkileri, 130-39 Farshut toplulukları, 161-62 oruç tutma, 132, 135 korku: Tanrı, 132, 138n9; eksikliği, 149 kardeşlik, 143 festschriften, 130 beşinci yüzyıl: Kıpti eserleri, 102; Yunanca eserler, x, 48; 176-88 yılları arasında yerel dinler; vaazlar, 26; sırasındaki teolojik tartışmalar, 61 Birinci ve İkinci Yakup Kıyameti, 143 birinci yüzyıl: Hristiyanlık sırasında, xi, 98-99, 101, 111; Yahudilik sırasında, 100-101 beden: İsa'nın, 132; 122, 124'ün dili; kutsal yazılar, 116-17; ruh ve, 154. Ayrıca bkz. beden seli hikayesi (Yaratılış), 38 odaklanma, 78, 80 216 genel

## --- SAYFA 234 ---

“Fonte A,” 15-16 adli retorik, 27, 46, 47 unutma: kaçınma, 154 bağışlama, 132, 137-38 dördüncü yüzyıl: çilecilik sırasında, 155; vahşet folkloru, 184-85; Yunanca eserler, x, 48; 109, 136, 141, 153 yıllarında manastırcılık; teolojik tartışmalar sırasında, 61 Fragesatz, 88. Ayrıca bkz. sorular parçası: tanımı, 8 kokular, 146, 147n36, 148 Frankenberg, W., 131, 132 Frankfurter, David, x, 176 özgürlük, manastır, 155 freeloader: etimolojisi, 59 Fransız dili, 77, 94 Gaza (Mısır), 183 Alman dili, 92-93, 94; çeviriler, 132 Girard, Louis Saint-Paul, 7 kasvet: etimolojisi, 55 Glif harf çevirisi yazı tipi, 73 gnomik metinler, 138 gnosis, 102 Gnostisizm, 102-3, 150-51; tasvirleri, 185; erken Mısır Hristiyanlığında, 98-99, 100n13, 101n15, 105; metinler, 61, 111-12 gnostikler, 133, 136, 141, 145, 155. Ayrıca bkz. öğretmenler/öğretmen Gnostikos (Evagrius), 135 Tanrı: öfkesi, 58n41; yetkisi, 47; 146n33'ün çocukları; emirleri, 38; korkusu, 132, 138n9; bağışlama, 138; hediyeler, 120; yas tutma, 38-39; onurlandırılması, 145, 148; yakınlık, 151-54; İsa'nın aşağıdakilerle ilişkisi, 68, 137; bilgisi, 133; sevgiler, 147, 167; beslenme, 44; 152 kişi; planı, 156; vaatleri, 150; 116, 120, 123-24, 153'ten vahiy; bkz. 126-27; 148'in oğulları; şükran günü, 137; birliği, 104; vasiyeti, 137; bilgeliği, 120, 134, 147-48; Word of, 119, 121n25, 144. Ayrıca bkz. Üçlü tanrılar. Mısır'a bakın; ve Goehring, James, x, xi, 97, 107, 158 Goldstine, H.H., 75 iyilik, 150, 156-57 Philip'in İncili, 142 Mısırlıların İncili, 103-4, 142 İbranilerin İncili, 103 Thomas'ın İncili, 50-51, 109-10, 142 Hakikat İncili, 142, 146, 152n54 İnciller: Disiplin, 155; süslemesi, 46-47; İsa'nın eylemleri, 123, 126n48, 128 lütuf, 149 gramer, 72-73, 78-79, 82, 85-94. Ayrıca bkz. Yunanistan dili: Erken Hristiyanlık, 99-100; folkloru, 184-85; tıp mezhepleri, 114; paganizm, 100; teoloji, 131 Yunan dili: kilise tarihleri, 5-7, 9, 11-15, 18, 20, 22; Konuşan Mısırlılar, 103; 93, 94'ün grameri; retorik, x, 27, 30, 48, 131; 4, 51, 54-55, 59, 71, 130-31'deki metinler; çeviriler, 110, 111, 164n21 Nyssa'lı Gregory, 123; vaazları, 31 Gregory Nazianzen: mektubu, 131n3; vaazları, 31 Gribomont, Jean, 7, 14 Grillmeier, Aloys, 61, 69, 70, 71 Guarimpotus, 16 Guillaumont, Antoine, 52, 135n8 gymnasium: söz dağarcığı, 145n26 alışkanlıklar (giysi), 145 hadis, 57. Ayrıca bkz. hadisler menkıbe metinleri, 16, 19-21, 23, 177, 180, 182-83, 187-88 Hamartolos, George, 21 fahişe, 138, 139 Harpocrates, 182 arp telleri, kurban edilen çocuklar, 184 şifa, 135n8; İsa tarafından, 32-33; günahkarların sayısı, 167-68. Ayrıca bkz. temizleyici sağlık, manevi, 166-67 kalpler: dönüşümü, 153-55, 157 dinsizler: vahşet folkloruyla ilgili, 184-86; Hristiyan muhalefeti, 176-78, 182-83, 186-88; dualar, 180; 58, 184-85 numaralı şarkılar; ibadet, 39 cennet, 137, 143, 154 Heine, Ronald E., 119 Hellenismos, 184-85, 187 Herakles, 15, 106 sapkınlıklar, 17t, 58n41, 61, 102, 105. Ayrıca bkz. spesifik sapkınlık hermeneutiği: derinlik, 113; Origen's, 117-23, 128-29; rabbinic, 115n8, 125, 126n48, 127 hermits, 107. Ayrıca bkz. genel geri çekilme 217

## --- SAYFA 235 ---

kahramanlaştırma, 176-77 yüksek rahipler: polemikler, 37, 44-45 Hill, Charles E., 112 Historia acephala (anonim), 4 Historia Horsiesi (Horsiesios), 16 Kilise Tarihleri. Bkz. (On İki) Kilise tarih yazımının tarihi, Hristiyan, 21 İskenderiye Patriklerinin Tarihi (HPA), 3- 4, 6-7, 9, 13-17, 22, 45n44 Kutsal Ruh: danışman, 118, 132; 58n41'in kirlenmesi; 38, 68'in inişi; ikamet yeri, 144n18, 149; alımı, 137-38; Vahiy aracılığıyla, 58, 119, 120-24. Ayrıca bkz. Trinity vaazları: Kıpti, 14-16, 25-48; 25n1, 29n13'ün tanımları; 40n38, 44-45'teki kurgusal unsurlar. Ayrıca bkz. Homilies on Genesis (Origen), 115n7 Honorius, 17t, 21 Horn, Jürgen, 52 Hornschuh, Manfred, 112 Horsiesios: kateşes of, x-xi, 141-57, 162n15, 163, 165; tarihçe, 16; Liber/Testamentum, 141, 147, 151n54, 155, 162n15 Horus, 181 tevazu, 135, 136, 147 Arkonların Hipostazı, 142 Hypsiphrōnē, 143 Hyvernāt, Henri, 163n18 fikirler, 86n27. Ayrıca bkz. putlara tapınma, 39, 103, 133 imaj: öğretmenlerin, 133-36 hayal gücü, fakülte, 87n27 kirlilik, 143, 168, 171, 174. Ayrıca bkz. kirlilik; saflığın enkarnasyonu, 67, 116-19, 121-23, 126 başlangıç düşüncesi, 73, 83-94 belirsiz sınıflar, 86n25 bebek öldürme, 132, 138-39, 177, 184-87 bilgi teorisi, ix, x, 73-82 miras, 137, 148-50 Christian Institute Oriental Research, 62 akıl, 73, 90-91, 124 niyet, doğal, 132-33 Uluslararası Kıpti Araştırmaları Birliği, 3 yorum, xi, 113-29; alegorik, xi, 113, 116-24, 139; Hristiyan, 125n44; rabbinic, xi, 125-29 Bilginin Yorumlanması, 143 tonlama, 91, 94 Lyon'lu Irenaeus, 107; Heresies'e Karşı, 107n44 Irvine, Martin, 123 Karanislili Isaac, 108-9 Isaiah, 41 Isis, 179, 181-82; Tapınağı, 183 İslam, 57 İsrail: Tanrı'nın Gördüğü, 126-27; tarihi, 128-29, 153; on iki kabile, 148; putlara tapınma, 182. Ayrıca bkz. Yahudiler; Yahudilik lustus, 14 Jablonski, Paul Ernst, 50-51 Jacob, yıldızı, 153 Jakab, Attila, 104 Jerome: De viris illustribus, 21; Thebesli Pavlus'un Hayatı, 108; manastır cemaatleri hakkında, x, 49-50, 52-53, 57n40, 60, 108; 71n49, 141, 154n73'ün çevirileri; yazıları, 21, 105 Kudüs: Hristiyanlığın kökenleri, 98, 100, 104; ısıklık çaprazı, 20; 144n18'in sembolizmi; tapınak, 20 İsa Mesih: eylemler, 123, 126n48, 128; görünüşleri, 43-44; 31-33, 35-36, 65-71'in gövdesi; 32, 35, 111, 133, 136, 139, 147-48 numaralı telefonlardan arayın; 38'in emirleri; çarmıha gerilmesi, 38-39, 44-47, 64-71; 58n41'in kirlenmesi; ilahiyat, 35, 64-71; Tanrı'nın ilişkisi, 68, 137; lütfu, 149; yas tutma, 39; insanlığı, 41-42, 68, 114n3, 132; krallığı, 137; bilgisi, 134; 32-33, 35-36 yaş arası hayat; Logolar olarak, 117-19; Mesih olarak 100; 68n33, 119-21'in zihni; mucizeler, 31-33, 37; kuvveti, 137; 64-71'in önceden varlığı; ile ilgili kehanetler, 104; Dirilişi, 35-36, 39, 44-47, 114n3, 120-21; ruhu, 67-70; ıstıraplar, 37-39, 66, 146, 149, 155; öğretileri, 121-23, 146n29, 150; denemesi, 45-47. Ayrıca bkz. Kristoloji; Üçlü; Word, Yahudi Hristiyanların enkarnasyonu, 102-3, 105, 112. Ayrıca bkz. Yahudilik Yahudileri: karşı polemikler, 38-39, 42-43, 45-46. Ayrıca bkz. Yahudilik John (havari), 111 John (Scetis'in hegumen'i), 59 John Chrysostom, 17t, 21 Johnson, David W., ix, x, xi, xix, 3, 7, 14, 82, 98, 111, 113, 131, 176 Küçük John, 187 Joseph, 145 218 genel e r a l i n d e x

## --- SAYFA 236 ---

Jovian, 17t, 20 sevinç, 137, 150, 154 Yahudilik, 186; Hıristiyanlığın xi, 98-105, 110, 112, 123, 156-57; bilgi, 119-20; 83 kanunları; isyanı, 99-102; mezhepler, 113-14; gelenekleri, 60. Ayrıca bkz. Yahudiler Yargıcı, E. A., 108-9 kararı, nihai, 37, 38-39 Julian (piskopos), 14, 106 Julian (imparator), 17t, 20; Adversus Galilaeos, 22, 23; 5, 20'nin öldürülmesi; Şehitleri, 23; çoktanrıcılık, 184 Justinianus I, 158-60, 174; temsilcileri, 169, 173 Juvenal, 17t Karanis: papirüs, 108 katastasis, 137, 138, 139 Kellia, x Kerygma Petri, 99n8, 104 Khosroyev, Alexandr L., 140 Kiss: Song of Songs, xi, 124, 125-29 Klijn, A. F.J., 111-12 bilgi: edinimi, 90; alegorik, 118; farklılıklar, 119-20; İsa'nın 134'ü; keşişlerin sayısı, 147 Koester, Helmut, 112 koine, 125 Koinonia, 146-50, 153-54, 167; babaları, 162; manastırı, 165n24 kosmikoi, 137 Kothos: kült, x, 176-88 Kramer, Bärbel, 57n40 Kronos, 178 Lagrange, Joseph-Louis, 82 dil: düşüncenin ifadesi olarak, 86; bedensel, 124; insan, 122; 113, 117, 128'in ontolojisi; rabbinik, 126, 128; ix-x, 73-82, 85-94, 130'un incelenmesi; teolojik, 29; teorisi, 127. Ayrıca bkz. büyü dili; İznik dili; ve belirli diller Geç Antik Çalışmalar, xi Latin dili: kilise tarihleri, 15-16; grameri, 94; retorik, 27; 51, 71'deki metinler; 141 kanundan çeviriler: Tanrı'nın, 148, 153, 162; Yahudi, 83; Mozaik, 119; itaat, 132; manevi, 116-17 Lawson, R.P., 117 Lazarus: dirilişi, 30-39 öğrenme, 138. Ayrıca bkz. öğretmenler/öğretme; bilgelik Leipoldt, Johannes, 187 Lele halkı, 161n9, 174 cüzam, 170-72; İsa'nın temizliği, 32 Levant (Mısır), 183 Apa Onophrios'un Hayatı, 49n3 Athanasius'un Hayatı, 16 Cyril'in Hayatı, 16 Pachomius'un Hayatı, 164 Pamin'in Hayatı, 59 Aziz Yuhanna'nın Hayatı, 59 Theodore'un Hayatı, 163n17 dilbilim, 76. Ayrıca bkz. dil edebiyatı: bilgi teorisi ve, 78; manastır, 27; vaazlar, 27-29; yapıları, 140-57. Ayrıca bkz. Kıpti dili ayinle ilgili yazılar, 29, 142-43 logia (sözler), 50-51 mantık, x, 81, 83-87, 89. Ayrıca bkz. Boolean mantığı logismoi, 137, 139. Ayrıca bkz. düşünceler Logos: Kristoloji, 104; Enkarnasyonu, 116-19; Philo'nun doktrini, 100; öğreten, 121-23; teolojisi, 100, 113-14, 116-19 aşk: Tanrı'dan, 147, 167; manastır, 149-50; Platonik, 124, 127 Luka: vaazlar, 29n13 şehvet: kurtuluş, 132, 134, 138 Macarius (keşiş): kütüphane, 26n4; kütüphanedeki metin, 58 Tkow'lu Macarius, 22; methiyeler, 176-88. Ayrıca bkz. Kadıköy sapkınlığı MacLaurin teoremi, 81-82 büyü dili, 114, 116-17, 122, 178 insan: yaratılışı, 38; ruhu, 120 Manasseh: methiyeler, 158n3, 161, 164n23 Mandulis, 179 Mani: sapkınlıklar, 63; hayatı, 13 Maniheizm, 61; literatürü, 54-55, 59; Rahipler, 140n2 el yazmaları: tanımı, 8; çalışmaları, ix. Ayrıca bkz. özel el yazmaları Marcionites, 105 Mark: İskenderiye'de, 46n44; efsanesi, 98; ömrü, 14; halefleri, 106 evlilik şöleni, benzetme, 38, 40-41 Marta (Lazarus'un kız kardeşi), 34 şehitlik, 184-85; Julian ve 23; yıl, 55 genel dizin x 219

## --- SAYFA 237 ---

Meryem (İsa'nın annesi). Bkz. Meryem Ana (Lazarus'un kız kardeşi), 34 matematik, 76, 81-82, 84, 90; n boyutlu uzayların sayısı, 79; sayılar, 74 Matta: vaazlar, 29n13 Mawhub, 14 Maximus, 15 anlamı, seviyeleri, 118, 123-24 Meliti rahipleri, 57-58, 59, 140n2 Melitius, 17t, 19, 58 Sardeisli Melito, 112 Menander, 17t Menouthis (Mısır), 183 merkantilizm: kelimeler, 53 Mercurius, 5, 9, 20 mesihçilik, Yahudi, 100, 101-2 metaforlar, 126n48, 127 Orta Mısır dili, 73 midraş, 123-25, 126n48, 127-29 milenyum, 102n20. Ayrıca bkz. bitiş zamanları Min, 178 akıl: etkileyen dürtüler, 83-87; İsa'nın 68n33, 119-21; 74, 79n14, 80-81 yasaları; 83, 93'ün işlemleri; saçılması, 132; yapısı, 84-85 mucize öyküleri, 5, 27, 31-33, 37 misyonerler, Hristiyan, 183, 186 mnesikakia, 137. Ayrıca bkz. öfke Modrzejewski, Joseph M., 99-100 monachos, 109-10. Ayrıca bkz. münzevi manastırları: temizliği, 158-75; cemaatler, 49n3; disiplin, 147, 150, 152, 155, 166; Mısırlı, 49-60, 102, 107-10, 140-75; kuruluşu, 127n52; Yahudi kökenleri, 110; yaşam, 135, 145-46; 27, 59-60 literatürü; toplumla ilişki, 156; vaazlar, 26 Atripe'deki Shenoute Manastırı, 162, 178; kütüphanesi, 6. Ayrıca bkz. Beyaz Manastır Aziz Antonius Manastırı, 107 keşiş: tavsiyeler, x, 130-39; 145, 147, 150, 152, 155, 166 disiplini; Mısırlı, 49-60, 102, 107-10, 140-75; 130-39 kişilik aileler; kâfirlerin karşı çıkması, 182-83, 186, 188; Pakhomiyan, 23, 107-10, 140-75; Tanrı ile ilişki, 148; gereksinimler, 140-41, 143; günahlar, 166-69 Monofizit kutsal adam. Bkz. Macarius of Tkow ay ibadeti, 39 ahlaki nitelik: gelişimi, 26, 156; 53 Musa, 116, 118, 120, 153; 103'ün sözleşmesi; 119, 121, 151 sayılı kanunlar; 127'nin şarkısı; öğretileri, 45; yazıları, 114-15 Abydoslu Musa, 158n3, 159, 187 Müller, C.D.G., x, 25-30 kalabalıklar, beslenme, 32 Munier, Henri, 7 cinayet, 138 mitler: yıkılması, 185 Nagel, Peter, 51n11, 55 Nag Hammadi kodeksleri, xi, 61, 104-5, 140-57, 141 anlatı, 126n48, 138 doğa, 81, 132 Yakın Doğu: Hristiyanlık, ix, 23 negatif teoloji, 104 mahalle: etimolojisi, 53-54 Nepos of Arsinoe, 106 Nero, 45 Nestorius, 17t; ölümü, 63; sapkınlık, 61, 63; Shenoute'un yorumu, 64-71 Yeni Ahit, 26; 136, 152'deki uyarılar; 122, 156-57'nin yerine getirilmesi. Ayrıca bkz. İnciller İznik dili, 68 Nicodemus, 149 Nietzsche, Friedrich, 116 Nuh: kurban etme, 147n36 Norden, Eduard, 27 itaat, 146, 166 gözlemler, 80-81, 90 Eski Ahit, 151-53, 155; 136, 139, 146n29'daki uyarılar; yerine getirilmesi, 153; vahiy, 121, 128. Ayrıca bkz. Dünyanın Kökeni Üzerine Tora, 142 Optatus, 170n49 Origen, x, xi, 101, 113-29; 63, 116-17'nin yorumu; İlk İlkeler, 116; aileleri, 47, 115n7; 117n13, 123-25'in Platonizmi; Shenoute'un yorumu, 61, 70; yazıları, 106, 115, 135n8 Orlandi, Tito, ix-x, 3, 61-63, 64, 67, 69, 158n2 ortodoksluk, Christian, 99, 158-62, 174-75 Pachomian topluluğu, xi, 22, 23, 140-75 Pachomius, 107-10, 162; ölümü, 141; hayatı, 163-64; halefleri, 140-57 paganizmin, 39, 100; x'ten geçiş. Ayrıca bkz. kâfirler; din padeia/paideusis (eğitim), 139, 145. Ayrıca bkz. disiplin, manastır 220 g e n e r a l i n d e x

## --- SAYFA 238 ---

Pan, 178 Pancharis, 159 Panegyric on Macarius, x, 176–88 panegyrics, 27 Panopolis (Mısır): yerel dinleri, 178–79, 188 paraineseis, 146. Ayrıca bkz. enklitik, 93 Pascal, Blaise, 74 Paschal Homily (Melito), 112 passeggiata, 152 Passio Metrophanis et Alexandri, 4; Metaforik versiyonu, 14 İsa'nın Tutkusu: vaazlar, 39, 44–47 tutkular: kurtuluştan, 132, 134, 137 Passio Petri alexandrini, 4, 5, 15–16, 19 sabır, 137 patriklik, İskenderiye, 4, 15, 23. Ayrıca bkz. piskoposlar; İskenderiye Patriklerinin Tarihi Paul: Kullandığı alegori, 115; Kristolojisi, 119–21; ölümü, 45; tablosu, 108; 117n13, 125'in Platonizmi; yazıları, 101, 126n48, 134–37, 139 Pbow (manastır), 140, 158–75 Pearson, Birger A., x, xi, 97 köylüler: yerel dinler savunuldu, 182–83, 187 Peirce, Charles Sanders, 74n1, 75 mükemmellik, 147, 155, 156 sözler: vaazlar, 37, 39 zulümler, 10, 12, 146n29 İran: Roma ile savaş, 5 Petrus, 104, 148; kariyeri, 15; ölümü, 45; inkarlar, 134; 10, 17t, 18, 19 piskoposluğu; Evodius'un halefi olarak, 40n38, 44–45 Peter II, 16 Petronius, 162, 165 Ferisiler: karşı polemikler, 37 Anadolu Philippos, 16, 17t, 20–21 Philo Judaeus, xi, 100–101, 110, 113–29; Ödüller ve Cezalar Üzerine, 100; Düşünceli Yaşam Üzerine, 115; Yaratılış Üzerine, 115n7 filoloji, 82 philoponoi: saldırılan tapınaklar, 183 felsefe, 74, 114 Philotheos. Bkz. Pirothe Doctors, 132, 135 Pierpont Morgan Kütüphanesi el yazmaları: M609, 177–78; M634, 57–58 hac, İslami, 57 Pirothe, 8. sıra, nosyon, 152n54 Platonizm: Hristiyan, 104–5, 114n3; aşk, 127; Origen, 117, 123–25; of Philo, 101 Plerophories/plerophory, 16, 18, 22, 23 Plewit (Mısır), 178, 183 Pneuma: enkarnasyonu, 117 polemikler, 37, 38–39 politeuma, Yahudi, 98–99 kirlilik: İncil'deki açıklamalar, 170–73; sapkınlıktan, 174–75; günahattan, 161, 166–69 Polotsky, H. J., 82, 87–88 Pontius Pilatus, 45, 47 Porphyry, 183 praktike, 135–37 dua, 132–33, 135, 139; kâfir, 39, 180; çağrı, 142; büyü, 178; vizyon ve, 143 Havari Pavlus'un Duası, 142 vaaz: biçimleri, 25n1, 27; Yunan, 26; metin tabanlı, 25n1, 29n13, 30–39, 47. Ayrıca bkz. vaazlar; vaaz yüklemleri, 77n10 tahmin, 25, 27–29 öncül: koşul ve, 72–73, 78–79, 83, 85–87 presbyterate, 105–6 rol yapma, 135. Ayrıca bkz. terapötik taklit eden rahipler: koordinasyon, 57; Origenist, 63; tapınak, 182–83. Ayrıca bkz. piskoposlar; yüksek rahiplerin temel önermeleri, 89–93 Primus/Sabinus, 14, 106n40 olasılık teorisi, 74 Proclus of Constantinople: vaazları, 31 proemium, 31. Ayrıca bkz. exordium progymnasmata: Study of, 48n48. Ayrıca bkz. bileşim zamirleri: belirsiz, 94; soru cümlesi, 92, 94 kehanet/peygamberler: İncille ilgili, 104, 153; 156–57'nin yerine getirilmesi; 119, 121 sayılı kanunlar; Vahiy aracılığıyla, 120–23, 155; 114 önermenin sözleri: olumlu, 78n.10, 93; 73, 77, 83–94'ün oluşumu; türleri, 89–93 Proterius, 17t Protestan Kilisesi: misyonerler, 183 proto-ortodoks teoloji, 105, 111 “Hacıların Mezmurları”, 55 sözde epigrafik kompozisyonlar, 39–47 Pseudo-Dioscorus, 177 Pseudo-Epiphanius: vaazlar, 31 gen r a l i n d e x 221



## --- SAYFA 239 ---

psogos, 37. Ayrıca bkz. polemics psychagogia, monastic, 131, 136 pure, 143, 144, 161; İncil'deki kavramlar, 165-74; dua, 132; ritüelleri, 174; Shenoutean fikirleri hakkında, xi, 161, 165-74 Qaw el-Kebir (Mısır). Bkz. Tkow Quaegebeur, Ocak, 179 Quartodeciman Paskalya uygulaması, 111 Quatremère, Étienne, 6 soru, 83; Boole tanımı, 88-89; karşılaştırmalı vurgu ve, 73, 87-89, 91-92, 94; 72-73, 88-91 türleri. Ayrıca bakınız zamirler; retorik sorular şunları gerektirir: tanımı, 8 hahamın, 124, 125-29 rahhâlin, 56-57, 59. Ayrıca bkz. gezgin Rakotis (Mısır), 103. Ayrıca bkz. İskenderiye okuması: mektupların, 134; vaazlar, 28 gerçeklik, 84, 87; iç, 128 muhakeme, 90. Ayrıca bkz. mantık yeniden doğuş, 148-50, 154. Ayrıca bkz. dönüşüm redaksiyonları/redaktörleri, 18, 20-22; İskenderiye, 13-14; 10 olarak yazarlar; Timothean, 16 kurtuluş, 137-39, 143-44, 146n32, 151, 156, 166-68 Relatio Theophili, 16 din: yerel, 176-88; haham, 126; tapınak, 176, 180-82 kalıntı (keşişler), x, 49-60, 108-9. Ayrıca bkz. Hristiyanlık/Hristiyanlar; İslâm; Yahudilik Rénaudot, Eusèbe, 6-7 feragat, 108, 136, 139, 155 tövbe, 149, 152-53 diriliş: bedenini, 63, 121n24; İsa'nın 35-36, 39, 44-47, 114n3, 120-21 vahiy: yetkisi, 142; diyaloglar, 111; ilahi, 126, 148-50; modları, 145 ödül, göksel, 145 retorik: Kıpti, 25-48; x'in eleştirisi; salgın, 27; adli tıp, 27, 46, 47; Yunanca, x, 27, 30, 48, 131; Latince, 27 retorik soru, x, 72-73, 89, 93 Riedlinger, Albert, 76n7 Ritner, Robert, 178 Rives, J., 185 Roberts, Colin H., 98 rogue: etimolojisi, 51n11 Roma: vahşet folkloru, 184-87; Hristiyan Kilisesi, 13; 45-46 kanunları; İran'la savaş, 5 Rousseau, Philip, x-xi, 140, 167 Rubenson, Samuel, 131n3 Aquileia'lı Rufinus, 18, 19 Shotep'li Rufus, 29 Russell, Bertrand, 74 kurbanlar: çocuklar için, 132, 138-39, 177, 184-87; insan, 180, 184-87; saf olmayan, 58n41 azizler: Hristiyan, 183; vaazlar açık, 26; mirası, 137; Pakhomian, 163; Tanrı ile ilişki, 154; vahiy, 121-23 kurtuluş. Bkz. kurtuluş Samiriye: kadın, 132, 138-39 as-Sammanûdî, Yûhannâ, 55 sarabaitae, x, 49-60, 109 Sarakote rahipleri, 57-58. Ayrıca bkz. Melitian rahipler Sarapis, tapınak, 20 saubes (keşişler), 49. Ayrıca bkz. coenobites Saussure, Ferdinand de, 76 Savage Other, 184-85, 187 scalae el yazmaları, 55-57, 59 schema (alışkanlıklar), 145 Schmidt, Carl, 111 skolastik mantık, 74, 78n10 Schröder, Friedrich Wilhelm Karl Ernst, 74n1 Schroeder, Caroline T., 165-68 yazarlar: hatalar, 14; redaksiyonlar, 10; 142, 164 kutsal yazının eseri: kanonik, 156; 115-18, 120-23, 128'in yorumlanması; x, 131, 136, 147, 151-52'nin kullanımı. Ayrıca bkz. İncil; ve belirli çalışmalar ikincil önermeler, 89-93 ikinci yüzyıl: vahşet folkloru, 185; Hristiyanlık sırasında, xi, 4, 99-101, 104-5, 111; manastırcılık sırasında, 110 Büyük Seth'in İkinci İncelemesi, 143 sırlar: Tanrı'nın, 147-48, 150 mezhep, 113-14 kişisel mükemmeliyet, 147. Ayrıca bkz. mükemmellik Seneset (manastır), 140 cümle: Boole'un yorumları, 77; yarık, 80, 91-92 Sextus Cümleleri, 104-5 Septuagint, 100 serâkūdâ, 58-59 Serapeum, 17t 222 g e n e r a l i n d e x

## --- SAYFA 240 ---

vaazlar: Kipti, x, 25-48; 25n1'in tanımları; Yunanca, 25-27; dokuzuncu yüzyıl, 26; kamuya açık okuma, 28; çevirileri, 30-31. Ayrıca bkz. homilies Seth: öğretileri, 142 Sethe, Kurt, 94n39 Severus of Ashmunein, 14 sex transgressions, 166. Ayrıca bkz. günah/günahkarlar Shai, 178-82, 188 Shannon, Claude E., x, 75-76, 78, 87 sayfa: tanımı, 8 Shelton, John C., 57n40 Atripe'li Shenoute, 17t; Kristoloji, 69, 71; haclı seferleri, 183, 186-87; ölümü, 178; Saflık Üzerine Söylem, 161, 165-74; x, xi, 27'nin söylemleri; Hayran Kaldım, 61-70; ideolojisi, 164-65; Lord Thundered, 179; vaazlar, 179-81; Öyleyse Dinle, 171; 177, 187'nin halefi; Bu Büyük Ev, 171; Şahit Allah'tan Başka Kimdir, 172; yazıları, 10, 22, 162-63 tapınaklar, ev halkı, 180-82 Sibylline yazıları, 103-4 işaretler, 113, 123-24, 127; keyfiliği, 76n7, 77; Boole'un tanımı, 76-77; sabitliği, 76n7, 77 Simon Magus, 111 basit kavrama, fakülte, 87n27 simpliciores, 102 Sina, Mount: vahiy, 127-28 günah/günahkarlar, 132, 139, 144; 39, 58n41, 161'in temizlenmesi; affedilmesi, 137-38, 147; bireysel, 166-69; doğası, 171-72 Sion, 151-52 Socrates Scholasticus, 19 yalnızlar, 108-10 Solomon, 41, 134, 136 Sophia of Jesus Christ, 142 Sophia/sophos, 113, 134. Ayrıca bkz. bilgelik büyücüleri, 111, 182-83, 186 ruh: bedene karşı, 124, 125, 154; doktrini, 105, 142-44; ölümsüzlüğü, 66-69; İsa'nın 67-70; Lazarus'un 35 yaşında; 63'ün önceden varlığı; ilerlemesi, 118; kutsal yazılar, 116-17; erdemler, 100, 148 sesler: kalıplar, 77. Ayrıca bkz. tonlama Sozomen, 4, 19, 183 belirtme, 89-92 spekülasyon, 26 konuşma: Hristiyan, 123-24; ilahi, 113-29; insan, 123-24, 127; manastır, 147-48, 154 ruh, 68, 154, 155. Ayrıca bkz. Kutsal Ruh yıldız ibadeti, 39 Stern, Ludwig, 72, 73, 87 vekilharçlık, 8-9 hikayeler, 26, 27 Struik, Dirk J., 82 konu, gramer, 77n10 güneşe tapınma, 39 ek sınıf, 80-81, 83-84, 92 Sibylline yazıları, 103 sembolik mantık, 74n1, 75n5, 76n7 sinagoglar, 105 synkatabasis, 135-36 synkrisis, 48n48 Suriye, 110n59 Süryanice dili: içindeki metinler, 51; çeviriler, 132 Tatian, 17t; Diatessaron, 110n59 Taylor teoremi, 81-82 öğretmen/öğretmenlik, 105-6, 121-23, 130-39, 142-43, 150-51, 154 Silvanus Öğretileri, 100-101, 104, 143 tapınaklar: saldırılar, 182-83, 188; din, 176-82 zamanlar, ikinci, 80, 87-88, 91-92 metin temelli vaaz, 25n1, 29n13, 30-39, 47 metinler: eleştiri, x; ontolojisi, 128 tematik vaazlar, 25n1 Theodore (keşiş): din öğretileri, x-xi, 141-57 Theodore of Mopsuestia, 163 Theodore Stratelates, 163n17 Theodoret of Cyrrus, 19, 20; vaazları, 26 Theodosius, 21 teoloji. Mısır'a bakın; Yunanistan; Logos Theonas, 15 Theophanes, 21, 22 İskenderiyeli Theophilus, 16, 17t; tapınaklara karşı eylemler, 20, 23; bayram mektubu, 62-63, 70-71; 21 teorem, matematiksel, 76 Theotokos'un eserleri. Bkz. Meryem Ana Therapeutae, 110 tedavi edici taklit, 135, 136, 139 tez, 48n48 şeyler: ilişkiler arasında, 89-92 üçüncü yüzyıl: manastırcılık sırasında, 109 Thomas, 34-36, 60. Ayrıca bkz. Thomas'ın İncili düşünceleri: savaşa karşı, 132-35, 137, 139; tündengelim, 84; ifadesi, 86-87; oluşumu, genel olarak x 223

## --- SAYFA 241 ---

düşünceler: (devam) 83-94; geçmiş, 73; insan, 120; 72, 73-82, 88-90, 93 yasaları; doğal, 132; niteliği, 72, 79-81, 84; 84, 87'nin yapısı; 92-93 konuları; evren, 80. Ayrıca bkz. Üç Stelēs of Seth, 143 Timbie, Janet, x, 61 Timothy Aelurus: Kilise tarihi, 3-7, 9-24 Tkow (Mısır), 176, 178 topos, 182. Ayrıca bkz. hagiografik metinler Torah, 116, 120, 125-29 Torjesen, Karen Jo, 118, 121-23 Toutou, 182 gelenekler: İncille ilgili, 115n7; hagiografik, 19-21; Yahudi-Hristiyan, 60; edebi, 131; saygı, 154 Trajan: Yahudi isyanı, 99-102 dönüşüm, 136-37, 153-55, 157. Ayrıca bkz. yeniden doğuş ihlalleri. Bkz. günah/günahkarlar çevirisi: 11, 14'teki hatalar; 117 olarak yorumlanması; ix, 12'nin yöntemleri; vaazlar, 30-31. Ayrıca bkz. belirli diller gezgini: etimolojisi, 57, 59 Treatise on the Resurrection, 142-43 Triadon, 56, 59 Trinity: kirlenmesi, 58n41; 121n25 doktrini. Ayrıca bkz. Tanrı; Kutsal ruh; İsa Mesih Üçlü Risalesi, 143 hakikat, 90, 123, 155; mutlak, 83, 113; taahhüt, 91-93; yiyecek, 150; bilgisi, 133, 137; manevi, 122n31; evrensel, 122n31 Tukey, John W., 76 Turing, Alan M., 75 Oniki, the. Bkz. havariler (Oniki) Kilise Tarihleri (Timothy Aelurus), 3-7, 9-24 serseri: etimolojisi, 54 Valens, 21 Valentinian Exposition, A, 143 Valentinian I, 21 Valentinus, 100n13, 102, 105 Van den Broek, Rouel, 103, 105 Van Lantschoot, Arnold, 9 Veilleux, Armand, 163n17, 171n50 fiiller, Mısır, 72 kötü alışkanlıklar: katalogları, 30. Ayrıca bkz. günah/günahkarlar Victor, 22 Viyana fragmanı, 9-10 nöbet, manastır, 132, 135 Meryem Ana: ölümü, 43-44, 47; 58n41'in kirlenmesi; vaazlar, 26, 39-44, 47; ömrü, 57; rolü, 65, 67-68 erdemler, 100, 146 vizyonlar, 126-27, 143 Vita Metrophanis et Alexandri, 19 meslek, Christian, 140-41, 145, 148-49 Volkmann, R., 27 Von Lemm, Oscar, 6-7 Vycichl, Werner, 50n7, 51n11 duvar nişleri, 180-82, 188 gezgin: etimolojisi, 54-55, 57, 59-60 Wansleben, Johann Michael, 6 zayıflık, insan, 144. Ayrıca bkz. günah/günahkarlar Weaver, Warren, 75n6 Wessely, Carl, 7 Wheeler, Samuel, 114n3 White Monastery, 158, 162, 165n24; xi, 6-11, 13, 16, 18, 21, 158n2, 163-64'ten gelen el yazmaları; WM Kodeksi GB, 158-60, 164n21, 23; WM Kodeksi GC, 162-63, 164n21, 23; WM Codex XU, 171n51 Wiener, Norbert, 76n6 will: of God, 137; insan, 83, 85-86, 132, 146 Williams, Michael Allen, x-xi, 141, 142-43, 145, 146, 155 Wipszycka, Ewa, 109, 187 bilgelik: ilahi, 116, 120, 128; insan, 132, 134, 138, 154, 156-57 bilgelik teolojisi, 101, 104, 119 cadı Şabatı, 186 geri çekilme, 132, 135, 139 kadın: yaratılışı, 38; regl, 171n50 Kelime: enkarnasyon, 67, 116-19, 123 kelime, soru cümlesi, 92 eser: İsa'nın, 123, 126n48, 128; insan, 145, 148 dünya, çoklu, 63 ibadet: kâfir, 39; sapkın, 105n38; saf olmayan, 58n41 Yohanan, Haham, 125, 126 Young, Robin Darling, x, 130 Zachariah of Mytilene, 183 Zanetti, Ugo, 52, 58-59 Zoega, Georg, 6 Zonaras, John, 21, 22 224 ge n e r a l i n d e x

## --- SAYFA 242 ---

Yaratılış, 47, 142, 146, 152 1-2, 115n7 1:26, 38 8:21, 147n36 Çıkış 14:13, 127 15:1, 127 15:2, 127, 129 20:14, 127 21:28, 138 21:28-29, 127, 132 24:7, 127 Levililer, 173 13, 172 13:47-59, 170 14, 172 14:33-48, 170 15:4-7, 170-71 15:19-30, 171n50 Sayılar 24:17-19, 153 Tesniye, 152 5:25, 127 8:15, 129 2 Krallar 6:28-29, 132 6:28-39, 138 Mezmurlar, 54-55, 121, 139, 152 37:24, 155 105(106):37-39, 133, 138 Atasözleri, x, 136, 139 9, 134 9:8-9, 132, 138 9:18, 132, 138 15:19, 171n50 23:26, 154n73 24:1, 132, 138 Vaiz, 139 Şarkılar Ezgisi, 124, 125-28 1.2, xi 2:14, 127 İşaya, 146 1:3, 44 19:1, 41 30:6, 129 61:8-10, 153 61:9, 147 Ağıtlar, 171n50 Hezekiel, 152 Hoşea, 152 Zekeriya, 153 Malaki, 152 225 Eski Ahit Yeni Ahit Matta, 148, 152 1:18, 67, 68 1:23, 65 2:13, 65 5:13, 41 8:23-27, 33 9:1-8, 33 9:18-26, 33 9:20-22, 32 12:10, 33 13:35, 148 14:15-21, 32 14:22-36, 33 16:9, 32 19:27-29, 148-50 20:29-34, 32 26:69-75, 132 27:46, 65, 66 Markos 1:23-26, 33 2:1-12, 33 3:5, 33 4:25-41, 33

**--- SAYFA 243 ---**

5:1-13, 33 5:22-43, 33 5:25-34, 32 6:35-44, 32 6:45-52, 33 7:32-35, 33 8:19, 32 11:13, 33 11:20, 33 Luka, 40, 119, 120-21, 121 1:35, 67, 68 1:56, 65 1:79, 32 2:7, 44 2:52, 42n41 5:12, 32 5:17-26, 33 6:9-11, 42 8:22-25, 33 8:41-56, 33 8:43-48, 32 9:12-17, 32 10:1, 41 14:26, 133, 139 14:33, 108 15:6, 32 17:11-17, 32 17:11-19, 32 17:12-14, 32 22:18-30, 146n29 24:39, 64-65 Yuhanna, 33, 38, 111 giriş, 116 1:14, 67 2:2-11, 33 3:3, 149 6:5-13, 32 6:16-21, 33 6:32, 44 9:6, 32 10:16, 32 11, 36, 47 11:1-3, 34 11:14-16, 34 11:35, 39 11:46-50, 37 15:18, 146n29 18:25, 93 19:9, 47 19:10, 47 19:11, 47 19:37, 65 21:25, 33, 46 38, 39 Elçilerin İşleri, 22 2:23, 42 2:36, 42 3:15, 42 4:10, 42 5:30, 42 10:39, 42 18:24, 101 19:1, 101 Romalılar, 152 1:22, 134 11:21, 152 15:4, 152 16:27, 134 1 Korintoslular, 119, 148 1-4, 101 1:12, 101 1:19, 134 1:25, 134 2:7, 147-48 2:8, 65 2:14, 147n36 3:4-22, 101 4:6, 101 16:12, 101 16:19, 49n3 Efesliler, 136, 142, 148 1:13-14, 132, 137 4, 137 4:27, 133 4:30, 132 4:30-31, 137 5, 149 5:14, 147n38 Koloseliler, 137, 142 1:2, 133 1:9-14, 133 1 Timoteos 2:4, 133 6:20, 102 İbraniler 2:14, 67, 70 9:4, 41 1 Petrus 4:1, 66 1 Yuhanna 1:1-10, 65 226

**--- SAYFA 244 ---**

Erken Mısır Hristiyanlığının Dünyası: Dil, Edebiyat ve Sosyal Bağlam, Pittsboro, Kuzey Carolina'daki Kachergis Book Design tarafından Garamond'da tasarlandı ve dizildi. 60 kiloluk Natures Natural kağıdına basılmış ve Thomson-Shore of Dexter, Michigan tarafından ciltlenmiştir.

**--- SAYFA 245 [Görsel / Boş] ---**