

Tite P. - Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (385 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

Valentinianus Etiği ve Paraenetik Söylem

--- SAYFA 3 ---

Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmalar Editörler Johannes van Oort ve Einar Th omassen Yayın Kurulu H. W. Attridge – R. Cameron – A. D. DeConick W.-P. Funk – I. Gardner – C.W. Hedrick S.N.C. Lieu – P. Nagel – B.A. Pearson S.G. Richter – J.M. Robinson – K. Rudolph M. Scopello – W. Sundermann – G. Wursth CİLT 67

--- SAYFA 4 ---

Valentinianus Etiği ve Paraenetik Söylem Valentinianus Hristiyanlığında Ahlaki Öğütün Sosyal İşlevini Belirleyen Philip L. Tite LEIDEN • BOSTON 2009

--- SAYFA 5 ---

ISSN 0929-2470 ISBN 978 90 04 17507 5 Telif Hakkı 2009, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda'ya aittir. Koninklijke Brill NV, Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers ve VSP markalarını bünyesinde barındırmaktadır. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Hollanda'da basılmıştır Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır. Kongre Kütüphanesi Yayında Kataloglama Verileri Tite, Philip L., 1969– Valentinianus etiği ve paraenetik söylem: Valentinianus Hristiyanlığında ahlaki öğütlerin sosyal işlevinin belirlenmesi / Philip L. Tite. P. santimetre. — (Nag Hammadi ve Maniheizt çalışmaları; v. 67) Bibliyografik referansları (s.) ve indeksi içerir. ISBN 978-90-04-17507-5 (ciltli: alk. kağıt) 1. Valentinianlılar. 2. Hristiyan ahlaki öğütleri. 3. Hristiyan etiği. 4. Ahlaki öğüt. I. Başlık. II. Seri. BT1475.T58 2009 273'.1—dc22 2009011582

--- SAYFA 6 ---

Colleen'e sevgiyle adanmış

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

İÇİNDEKİLER Kısaltmalar	ix Teşekkür
.....	xi I. Giriş
.....	1 II. Söylem Yoluyla Sosyal Kimlik İnşa
Etmek: Valentinianus Paraenesis'inin İncelenmesine Sosyo-Retorik Bir Yaklaşım	
.....	21 Edebi Düzeyden Tarihsel Yeniden Yapılanmaya 22
Sosyal Söylem ve Konumlandırma Kuramı	35 Sosyal Retorik ve Anlatıcılık
.....	52 III. Paraenesis 'in Tanımlanması: Akademik Paraenesis
Çalışmasındaki Tarihsel Evreler	57 Dibelius'tan Oslo'ya
Paraenesis.....	58 Birinci Aşama: Martin
Dibelius.....	59 İkinci Aşama: Malherbe ve 1960'lardan 1980'lere
64 Üçüncü Aşama: Perdue, Semeia Grubu ve Martin (1990'lar)	67
Dördüncü Aşama: Lund-Oslo Grubu (2000–2004).....	88 IV. Paraenesisin Tanımlanması II:
Paraenesisin İşlevsel Bir Anlayışına Doğru	109 Kategorilerin İkinci
Dereceden Doğası	109 Paraenesisin İşleyen Bir Anlayışı
116 Temel Tanımsal Konturlar	120 Sosyal Yönler
.....	122 Paraenesis Türleri
.....	124 Tip 1: Paraenetik Tür
125 Tip 2: Paraenetik Alt Bölüm	127 Tip 3: Paraenetik Taraf
.....	128 Tür Analizinin Değeri
Paraenesisin Tanımsal ve Analitik Yönleri	132

--- SAYFA 9 ---

viii içindekiler V. Paraenesis'in Edebi Yönleri: Valentinianizm İçinde Greko-Romen Dünyasından Ahlaki	
Öğüt Göstergeleri	135 Emirler ve Kuralcı Söylem
.....	138 Ahlaki Örnekler
Erdem/Kötülük Listeleri	164 İki Yönlü Şema
.....	175 VI. İki Okul ve Uzlaşma Çağrısı: Bilginin
Yorumlanmasında Ahlaki Öğütün Edebi ve Sosyal Yönleri	185 Bilginin
Yorumlanmasında Edebi Yönler	190 Bilginin Yorumlanmasında Sosyal Konumlandırma
Yanlışlıkla Var Olmak: Hakikat İncili'nde Ahlaki Öğütün Edebi ve Sosyal Yönleri	217
Paraenetik Alt Bölüm için Edebi Çerçeve	221 Bradley-Mullins-Brunt Tartışması
.....	223 Bir Öneri: Kümeleme Olarak Topoi
İncili'nin Edebi Yönleri 32,31–33,32	233 Hakikat İncili'nde Toplumsal Konumlandırma
.....	257 VIII. Sonuç
Valentinianus Paraenesis ve Erken Hristiyan Paraenesis	286 Retorik Eylemler Olarak Toplumsal İşlev
.....	301 Bir Toplumsal Hareketler Dizisi Olarak Valentinianizm?
Çalışmanın Gelecek Çalışmalar İçin Önerileri	314 Kaynakça
.....	317 Birincil Eserler ve Kaynaklar
.....	317 İkincil
Çalışmalar.....	320 Modern İsimler Dizini
.....	343 Antik Kaynaklar Dizini
.....	348 Konu Dizini
.....	361

--- SAYFA 10 ---

KISALTMALAR AB Anchor Bible AnBib Analecta Biblica ANET J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, 3. baskı. Princeton: Princeton University Press, 1969 ANF İznik Öncesi Babalar: MS 325'e kadar Babaların Yazılarının Çevirileri. Edinburgh: T & T Clark, 1867-97 (Amerikan baskısı, 1885-1906). Yeniden basım: Grand Rapids: Eerdmans, 1956-68 ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt ARC ARC: The Journal of the Fakültesi of the Religion Studies, McGill Üniversitesi AJP American Journal of Philology BCNH Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Bib Biblica Brit Britannia BTB Biblical Theology Bulletin BZNW Beiheft zur ZNW İncil Araştırmalarında CBR Akımları CBQ Katolik İncil Üç Aylık ConB Coniectanea Biblica Yeni Ahit Serisi CSBS Bülteni Kanada İncil Çalışmaları Derneği Bülteni EBib Études bibliques ESCJ Hristiyanlık ve Yahudilik Çalışmaları/Études sur le christianisme et le judaïsme ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses ExpTim Expository Times FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte GRBS Yunan, Roma ve Bizans Araştırmaları GTJ Grace Theological Journal HDR Harvard Din Dissertations HTR Harvard Theological Review HTS Harvard Theological Studies JAAR Journal of the American Academy of Religion JBL Journal of Biblical Literature JECs Journal of Early Christian Studies JHC Journal of Yüksek Eleştiri JHS Yunan Araştırmaları Dergisi JR Din Dergisi JRH Din Tarihi Dergisi JSJ Yahudilik Araştırmaları Dergisi JSNT Yeni Ahit Araştırmaları Dergisi JSNTS Yeni Ahit Çalışmaları Ek Serisi Dergisi JTS İlahiyat Araştırmaları Dergisi LCL Loeb Klasik Kütüphanesi MTSR Din Araştırmalarında Yöntem ve Teori Muş. Le Muséon NedTTs Nederlands theologisch tijdschrift

--- SAYFA 11 ---

x kısaltmalar NHS Nag Hammadi Çalışmaları NHMS Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmaları Neot. Neotestamentica NT Novum Testamentum NTAbh Neutestamentliche Abhandlungen NTS Novum Testamentum Ek Serisi NTS Yeni Ahit Çalışmaları NTSSup Yeni Ahit Çalışmaları Ek Serisi NTTS Yeni Ahit Araçları ve Çalışmaları Numen Numen: Dinler Tarihi için Uluslararası İnceleme RBL İncil Literatürünün İncelemesi RelSRev Dini Araştırmalar İncelemesi ResQ Restorasyonu Üç Aylık Rhet Rhetorica SBLDS Topluluğu İncil Edebiyatı Tez Serisi SBL SBS İncil Edebiyatı Topluluğu İncil Çalışması Kaynakları SBLSP İncil Edebiyatı Derneği Seminer Makaleleri SBM Stuttgarter Bibelstudien Monographien SC Kaynaklar chrétiennes SecC İkinci Yüzyıl SHR Din Tarihi Çalışmaları SR Din/Bilim Çalışmaları religieuses ST Studia Theologica TynB Tyndale Bülteni TDNT Yeni Teoloji Sözlüğü Gerhard Kittel ve Gerhard Friedrich tarafından düzenlenen Ahit, 10 Cilt. Geoffrey W. Bromiley tarafından çevrilmiştir. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76 Theol.BI. Theologische Blätter TQ Theologische Quartalschrift TRAC Teorik Roma Arkeolojisi Konferansı TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alterchristlichen Literatur VC Vigilae Christianae WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ZAW Alttestamentliche Wissenschaft için Zeitschrift ZNW Neutestamentliche Wissenschaft için Zeitschrift ZTK İlahiyat ve Kirche için Zeitschrift

--- SAYFA 12 ---

TEŞEKKÜR Burs hiçbir zaman tek kişinin ürünü değildir. Bu, yıllar önce 1. Peter üzerine yüksek lisans tezim üzerinde çalışırken keşfettiğim bir gerçektir ve dahil olduğum her araştırma projesinde durmaksızın kendini doğrulamaya devam eden bir gerçektir. İlk olarak 2005 yılında McGill Üniversitesi'nde kabul edilen doktora tezim olan bu kitap, bu gerçeği daha da desteklemektedir. Burada anılmayı hak eden ve birçoğu yanlışlıkla ihmal edilebilecek çeşitli bireyler var. Bu projenin tohumları yıllar önce lisans öğrencisiyken atıldı. Gnostisizm çalışmalarıyla 1988 yılında Toronto Üniversitesi'nde Michel Desjardins tarafından tanıştım ve o ilk ilgi kıvılcımından yola çıkarak Nag Hammadi'nin bu metinleriyle derin ve tutkulu bir ilişkiye başladım. Akademik kariyerim boyunca verdiği cesaret, tavsiyeler ve dostluğundan dolayı Michel'e derinden borçluyum. Bu projedeki bir diğer önemli gelişme, ilk yüksek lisans derecemi alırken 1 Peter'da paraenetik malzeme üzerinde çalışırken ortaya çıktı. Şu anda Chicago'daki St. Xavier Üniversitesi'nde bulunan Troy Martin, erken Hristiyanlıktaki paraenesisin yeri ve önemi hakkındaki ilk düşüncelerim için hem ilham kaynağı hem de yardımcı bir sondaj tahtasıydı. Truva'nın bu antik metinleri araştıranlardan talep ettiği kesinlik hem bir ilham hem de bir meydan okumaydı. Ürettiğim çalışmanın, onun çalışmalarında hayran kaldığım bilimsel kesinlik düzeyine yakın olacağını umuyorum. Quebec'teki Laval Üniversitesi'nden Louis Painchaud'un düşüncelerim üzerinde başka bir etkisi oldu. Fikirlerimin oluşumunun başlarında, Bilginin Yorumu'ndaki paraenesis retorik analizim hakkında yararlı geri bildirimler sundu. Valentinianizm ve paraenesis hakkındaki düşüncelerimin oluşmasında önemli rol oynayan diğer kişiler arasında Nicola Denzey, Elaine Pagels, Michael Allen Williams, Ismo Dunderberg, Richard P. Thompson ve Loveday Alexander yer alıyor. Özellikle Ismo'nun son birkaç yıldır çalışmalarına gösterdiği coşkuyu takdir etmeye başladım. Tez danışmanlarım Frederik Wisse ve Ian H. Henderson'a, bu projeyi McGill Üniversitesi'nde sürdürme fırsatını bana sundukları ve bana fikirlerimi geliştirme özgürlüğü verdikleri için elbette takdirlerimi belirtmemeyi ihmal etmiş olurum. Yöntem ve teori konularına olan hassasiyetim aynı zamanda bilimin etkisine de çok şey borçludur.

--- SAYFA 13 ---

xii Russell McCutcheon, Robert Segal ve Maurice Boutin'e teşekkür ederim. Ya yayınlanmamış ya da yakında çıkacak (ya da yeni ortaya çıktığı için eserlerinin elde edilmesi mümkün olmayan) materyalleri bana iletme nezaketini gösteren akademisyenler arasında Einar Th omassen, Stephen Emmel, Walter Übelacker ve Troels Engberg-Pedersen yer alıyor. Bu bilim adamlarının cömertliği olmasaydı, çeşitli konulara ilişkin tartışmam, özellikle de Lund-Oslo grubunun paraenesis anlayışı ciddi anlamda eksik olurdu. Bu çabam boyunca akli başında ve doğru yolda kalmama yardımcı olan çeşitli kişiler de oldu; birçok durumda, hayatın baskıları aşılmaz görüldüğünde bu projeyi bırakmam konusunda beni ikna ettiler. McGill Üniversitesi'ndeki meslektaşlarımı düşünüyorum, özellikle Barb Clayton, Barbara Galli, Victor Hori, Mayyada Kheir, Vanessa Sasson, Martin Adam ve Keith Christopherson. Toronto Üniversitesi'ndeki sürekli cesaret kaynağı olan meslektaşlarım arasında, diğerlerinden daha çok Arlene Macdonald ve Lorraine Vander Hoef yer alıyor; her ikisi de zaman zaman işimde benden çok daha fazla potansiyel görüyorlardı. Ayrıca bu süreç boyunca hayatımda dengeleyici bir güç olan diğer arkadaşlarım da var. Hemen aklıma gelenler arasında kız kardeşim ve kayınbiraderim Kim ve Larry Prussky, Montreal'deki yakın arkadaşım Trevor Hotton, Newfoundland'daki Memorial Üniversitesi'nden sevgili teyzem Rosonna Tite, arkadaşlıkları harika bir hediye olan (ve benzersiz film koleksiyonu yararlı bir dikkat dağıtıcı olan) Janet ve Joel Jackson, Toronto'daki Dan Marz, Cenevre, NY'deki Hobart ve William Smith Kolejlerinden Susan Henking, Ottawa'daki Micki Korp ve tamamı yer alıyor. Sheffi saha osteoarkeoloji çetesi, özellikle Leslie, Carina, Christie, Kate, Andrew, Mike ve Laura. Luvana DiFrancesco'ya da teşekkürlerimi iletme isterim. Dini İlimler Fakültesi'nde geçirdiğim süre boyunca, Debbie ve Sami'yi de saymak gerekirse, herkesten üstün olan o, beni kaçınılmaz olarak ortaya çıkan idari tuzaklara düşmekten alıkoyan kişiydi. Ayrıca Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi çalışanlarına da koleksiyonlarına erişim izni verdikleri için teşekkür etmek isterim. Fikirlerime yardımcı olan kişilere de minnettarlığımı ifade etmeliyim. Özellikle birçok fikrimin paylaşıldığı, metinlerin yeniden incelendiği ve teorik sorunların üstesinden gelindiği Gnostisizm dersimde hem McGill Üniversitesi'ndeki hem de Willamette Üniversitesi'ndeki öğrencilerimin mutlaka anılması gerekiyor. Willamette'in Dini Araştırmalar Bölümü'ndeki meslektaşlarım beni çok teşvik etti. Bu kitabı yazmak için böylesine canlandırıcı ve dostane bir bağlamı büyük ölçüde takdir etmeye devam ediyorum. Sheffi alanındayken

--- SAYFA 14 ---

Teşekkür xiii 2003 yılında, haftalık seminer serisinin “gayri resmi” bir katılımcısı olarak sıcak bir şekilde karşılandım ve bu ortamda kendi araştırmamı paylaşma davetiyle onurlandırıldım. Keith Whitlam, Barry Matlock ve Loveday Alexander'ın nezaketi kesinlikle Birleşik Krallık'a taşınmamın aksi takdirde olacağından çok daha az kesintiye uğramasını sağladı. 2002 yılında San Diego'da, konumlandırma teorisinin erken Hristiyanlığa (özellikle Tertullianus'un yaratılış teolojisine) teorik uygulanmasına ilişkin bir ön sunum sunarken, Howard ("Dewey") Ducharme ile tanışıp fikirlerimi tartışmaktan büyük mutluluk duydum. Bu çalışmanın San Diego'da sunulmasına yönelik davet ve mali yardım için Michael Lodahl'a teşekkür etmek istiyorum. Dewey'in ve (Russell çalışmaları çevrimiçi tartışma grubu aracılığıyla tanıştığım ve saygı duyduğum) Ray Perkins'in bu projenin tamamlanması konusundaki tavsiyeleri çok değerliydi. Ayrıca İncil Edebiyatı Derneği'nin Nag Hammadi ve Gnostisizm bölümünün üyelerine, Toronto'daki 2002 yıllık toplantısında araştırmamı paylaşma fırsatını bana verdikleri için minnettarlığımı ifade etmeliyim. Bu ortamda bu alandaki kıdemli akademisyenlerden aldığım coşkulu karşılama, son birkaç on yılda Gnostisizm çalışmalarının tipik örneği olan meslektaşlar arası dayanışma konusunda bana güvence verdi. Toronto'daki toplantı çalışmalarına çok ihtiyaç duyulan yeniden canlanmayı sağladı ve bunun için çok minnettarım. Ayrıca Toronto Üniversitesi'nden Peter Richardson ve Laurence Broadhurst'e, 2001 yılındaki Klasik Antik Çağ Dinleri Toplantısı'nda Gnostisizm ve sınıflandırma hakkındaki fikirlerimin bir versiyonunu sunma fırsatı verdikleri için teşekkür ederim. 2005 yazında, Hakikat İncili'nin paraenetik hatları üzerine çalışmamı, Danimarka'nın Ebeltøft kentinde düzenlenen ikinci yıllık toplantıda canlı bir akademisyen grubuyla paylaşma fırsatına sahip olduğum için şanslıydım. İskandinav Nag Hammadi ve Gnostisizm Ağı. Nazik davetleri için Ismo Dunderberg ve Einar Th omassen'e, ayrıca sıcak karşılamaları ve ilgi çekici tartışmaları için seminer katılımcılarına müteşekkirim. Bu projeyi yayına getirirken, Brill'deki personel, özellikle de süreç boyunca çok cesaret veren Louise Schouten, Ivo Romein ve Mattie Kuiper ile çalışmaktan büyük keyif aldılar. Ayrıca bu çalışmayı seri için kabul ettiği ve bu taslağın yayınlanmak üzere revize edilmesi konusundaki paha biçilmez tavsiyeleri için Stephen Emmel'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Sevgili hayat arkadaşım Colleen Cummings çok özel ve son bir takdiri hak ediyor. 2001 yılında tanıştığımız andan itibaren benim dayanağım ve entelektüel ortağım oldu. Tüm araştırma ve yazma sürecim boyunca ondan şunu öğrendim:

--- SAYFA 15 ---

xiv Özellikle paraenesis ve Valentinianizm hakkındaki bitmek bilmeyen gevezeliklerime katlandığı ve aynı zamanda taslak versiyondaki metnin tamamını titizlikle okuduğu için teşekkür ederim. Onun sevgisi ve desteği bana kapsamlı sınavları geçmem, tez yazımını tamamlamam ve sonunda bu çalışmayı yayınlanabilir bir kitaba dönüştürmem için cesaret ve fırsat sağladı. Neredeyse programımı bırakırken de oradaydı ve uzun akademik yolculuğum boyunca beni yönlendiren bir hayalden ve tutkudan vazgeçmemem konusunda ısrar ediyordu. Uzun yürüyüşlerimiz ve kahve ya da gerektiğinde bir iki bardak üzerine yaptığımız yoğun tartışmalarımız zihnimi canlı tuttu ve geç antik çağa olan hayranlığımın giderek artmasına neden oldu. Kendisi ilgimi bu kitabın ötesinde yeni olasılıklara açtı ve ben heyecan verici yeni yönlerde yeni araştırmalara başlamak için sabırsızlanıyorum. Aslında Colleen olmasaydı bu kitap asla tamamlanamayacaktı. Onun hayatımda olması, antik Roma dünyasına olan ortak tutkumuzu paylaşmak ve geleceğe yönelik yeni ve heyecan verici fırsatların kapısını açmak benim için büyük bir mutluluktu. Bu yolculukta onun yanında olduğum için mutluyum ve onun Oxford'daki Linacre College'da kendi doktora yolculuğuna çıkışını izlemek büyük bir keyifti. Umarım onun benim için olduğu kadar ben de ona cesaret verici ve ilham verici olmuşumdur. O gerçekten benim aşkım ve dayanağım oldu ve olmaya devam ediyor.

--- SAYFA 16 ---

BİRİNCİ BÖLÜM GİRİŞ Dördüncü yüzyılın sonlarında yazan Salamisli Epiphanius, Mısır'da karşılaştığı bir grup sözde Fhibionit Gnostik'i şu şekilde tanımlamıştır: "...birbirlerini tanıdıktan sonra yemek yemek için acele ederler. Yoksulluk içinde olsalar bile et yemeklerini ve şarapları cömertçe tüketirler. Sonra, deyim yerindeyse oburlukla damarlarını tıkadıkları bir içki partisinden sonra, dönerler. çılgın tutkuları" (Pan. 26.4.3).¹ Ancak Epiphanius, bu sözde "sapkınların" etik ve sosyal etkileşimlerine ilişkin açıklamasıyla burada bitmiyor. Daha sonra, bu mezhepçilerin ritüel performanslarının, Epiphanius'un izleyicileri için dördüncü yüzyıldaki bir Hristiyanın ahlaki hassasiyetlerini isyan ettirecek çeşitli ahlak dışı uygulamaları içerdiğini öğrendik. Bu mezhepçilerin yasadışı cinsel faaliyetlere (erkek eşcinsel ilişkilerine yol açacak kadar aşırı alemler), adet kanı ve meni tüketimine ve hatta bu ritüel faaliyetler sırasında hamile kalan kürtaajla alınan fetüslerin ritüel yamyamlığına giriştiklerini öğreniyoruz. Epiphanius, baştan çıkarıcı kadın biçimini alan bu sapkınların cazibesine dayandığını iddia ediyor. Epiphanius'un sapkın olarak kabul ettiği Hristiyanlara karşı yönelttiği bu polemik dikenler, her ne kadar akademik çevrelerce doğrudan bir kurgu olmasa da büyük ölçüde abartı olarak kabul edilse de, Gnostisizm içindeki etiğin yalnızca eski polemikçiler tarafından değil, aynı zamanda bazı modern etik tartışmaları tarafından da nasıl görüldüğünün büyük bir kısmını temsil ediyordu.² Irenaeus, ikinci yüzyılın sonlarında güney Galya'ya taşındığında, Valentinus'un takipçileri olarak adlandırdığı kişilerle, özellikle de Valentinus'un müridiyle karşılaştı. Marcus. Betimleyici çalışmasında Epiphanius'tan çok daha güvenilir olan Irenaeus, aynı zamanda rakiplerine (özellikle Marcus ve Marcosian mezhebine) etik gerekçelerle saldırdı (bkz. Haer. 1.13.3). Marcus bir tip olarak algılanıyordu. 1 Bentley Layton tarafından tercüme edilmiştir, *The Gnostic*; bkz. Frank Williams'ın çevirisi, *Salamis'li Epiphanius'un Panarion'u*. Kritik baskı Epiphanius editörü K. Holl'da bulabilirsiniz. 2 Edwin M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, özellikle 24-34; bkz. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 236; ve Stephen Benko, "Özgür Gnostik Tarikatı."

--- SAYFA 17 ---

2 birinci bölüm şarlatan, ritüel toplantılarını kendisine katılmaya ikna ettiği varlıklı kadınlardan yararlanmak için kullanan büyülü bir tarikat lideri. Beklediğimiz gibi bu tür bir baştan çıkarma, Marcus'un cinsel iştahını tatmin etmeyi de içeriyordu. Valentinianus kutsal töreninin Pleroma'ya yükselişinin doruk noktası olarak bir gelin odası kutsallığına ve göksel bir evliliğe yapılan atıflar, Valentinianus Hristiyanlarının bu ilk yüzyıllardaki etik veya etik olmayan faaliyetlerine ilişkin soruları daha da artırdı. 3 Gnostik uygulamalarda hem antik çağda hem de Gnostisizm'in modern yaklaşımlarında yaygın olarak görüldüğü gibi, ahlak dışı davranışlardan zevk almak, teolojik, özellikle antropolojik, din sisteminin basit bir sonucuydu. Gnostisizm. Gnostiklerin doğaları gereği kurtuldukları iddia edilir. Beden, pnömatik "tohumun" veya "kıvılcımın" kaçması ve maddi alemin ötesine Gnostik'in gerçek evine (ruhsal pleroma) yükselmesi gereken bir hapishane olmanın ötesinde hiçbir amaca hizmet etmez. Bu nedenle kişinin bedeniyle ne yaptığı önemsizdir. İyi ya da kötü davranmanın kişinin kurtarılıp kurtarılmaması üzerinde hiçbir etkisi olmamalıdır. 1945'te Nag Hammadi kodekslerinin keşfi ve bunu takip eden yarım yüzyıl boyunca bu metinler üzerinde yapılan yoğun araştırmalar, Gnostik etiğe ilişkin başka bir olası görüşün ortaya çıkmasına neden oldu. Bu risaleler, determinist antropolojik ve anti-bedensel dünya görüşüne dayanan ahlaksız ve antinomist bir etik duruş yerine, daha münzevi bir ahlak anlayışını vurguluyor gibi görünüyor.⁴ Bunu sadece Gos değil. Yeni Ahit çalışmaları içinde tartışmasız en çok bilinen Nag Hammadi metni olan Thom., daha manastır bağlamında beklenebilecek kadar çileci bir ideal sunar (örneğin, "Yalnız ve seçilmiş olanlara ne mutlu, çünkü krallığı bulacaksınız"; mantık 49), fakat belirgin bir Sinoptik ilişkisi olmayan metinlerde bile bir çilecilik etiğini dile getirir (örneğin, Gos. Phil. 82,2-8; Paraph. 10,24; Testim. 29,26-30,17 ve Soph. Gos'taki gelin odasının evlilik görüntüsü. Ayrıca Phil., tanımlanmış evliliğe zıt bir şekilde sunulur (81,34-82,10). Even Ire- 3 Gelin odası kutsal törenine ilişkin antik görüşlere kapsamlı bir genel bakış için bkz. Gaye Strathearn, *Valentinianus Gelin Odası*. Strathearn çapkın/münzevi modele özel önem vermektedir. Ayrıca bkz. Bas van Os, *Gelin Odasında Vaftiz*. 4 Babaların Gnostiklere yönelik çapkın görüşlerinin en eski modern eleştirilerinden biri Frederik Wisse'dir, "Die Sextus-Sprüche." Wisse, mezhep bilimcilerinin ortaya koyduğu açıklamalarda polemik süreçlerine özenli bir ilgi göstermektedir. Aynı zamanda, mezhepsel açıklamaların güvenilirliğinin yazardan yazara değişeceğinin bilincinde olarak, tüm mezhepsel açıklamalara eşit davranmamaya dikkat eder. Ancak genel olarak Babaların çapkınlık tasvirleri, doğru bir tanımlamadan ziyade polemiksel retorikle ilgilidir.

--- SAYFA 18 ---

giriş 3 naeus, hem Saturnil'i takip edenler (Haer. 1.24.2) hem de Ophite mezhebinin (1.30.1-13) Gnostisizm içindeki münzevi eğilimleri tanımladı. Bu tür gruplar için beden, ruhun bir tuzağı olduğundan, bedenin arzularını tatmin etmek, ruhun maddi alemin ötesine yükselişinin önünde bir engel olarak görülüyordu. Gnostisizm üzerine yeni bir bakış açısı, 1992'de San Francisco'da düzenlenen İncil Edebiyatı Derneği'nin yıllık toplantısında bir araya gelen ve kaçınılmaz olarak Gnostisizm etiğini meşgul eden bir tartışma olan "Gnostisizm'de kadın ve erkeği" tartışmak için bir araya gelen bir grup bilim insanı tarafından vurgulandı. Panel son on yılda bu alana giren birçok önde gelen bilim insanından oluşuyordu. Bunlar 1950'lerin ya da 1960'ların sesleri değildi; onlar, bu çalışma alanının gelişimi için yeni ve heyecan verici bir yön sunan Nag Hammadi bilim adamlarının yeni nesliydi: Jorunn Jacobsen Buckley, Karen L. King ve Michael Allen Williams'ın her biri, Michel Desjardins'in yanıtını içeren makaleler sundular.⁵ Tartışma, Gnostiklerin çapkın mı yoksa münzevi mi olduğu tartışması etrafında dönüyordu. Bu bilim adamlarının tümü, Gnostisizm'de etik tartışmalarında kullanılan kategorileri (klasik çapkın ve münzevi ikilemi) sorgulamaya çağırdı; ve bu meydan okumada, 1975'te Frederik Wisse tarafından sunulan Gnostik etiğin eleştirisi üzerine inşa ettiler.⁶ Buckley, özellikle "hoşgörüsüz"ü göz ardı etmek için tırnak işaretleri veya "sözde" niteleyicisini kullanarak ikili etiketlere özellikle karşı çıktı. Ritüel uygulamalara ve Mandaeenlar tarafından benimsenen "yolun ortası" konumu da dahil olmak üzere çeşitli duruşlara yönelik endişelerle Buckley, bu panelin diğer üyeleri (özellikle Karen King) gibi, son yirmi veya otuz yılda Gnostisizm çalışmalarında meydana gelen bir değişimi temsil ediyor. Heresiyolojik açıklamalara dayanarak Gnostisizmi ahlak dışı veya ahlaki olarak görmek yerine, "Gnostik" etiketi altında ele aldığımız dini olgunun (aslında fenomenin) çeşitliliğinin ve karmaşıklığının takdir edilmesi savunuldu. 5 Jorunn Jacobsen Buckley, "Libertines or Not: Semen, Fruit, and Crackers in Gnosticism" (daha sonra JECS'de yayınlandı; Karen L. King, "Ne Libertine Nor Ascetic: A New Look at Gnostic Ethics"; Michael Allen Williams, "Freedom by Abuse or Freedom by Non-Use = Gnostic Ethics?"; ve Michel Desjardins, "'Gnostisizmde Kadın ve Erkek'e Bir Yanıt." 6 Wisse, "Die Sextus-Sprüche." Kapanış yorumları arasında şunlar yer alıyor: "Daß der Gnostizismus bei der Frage nach den Anfängen des Christentums eine Rolle zu spielen hat, soll nicht geleugnet werden; doch sollte nicht mehr selbständige Voraussetzung bei der Diskussion sein, daß gnostisches Denken und Handeln die Tendenz hatte, amoralisch zu sein" (85).

--- SAYFA 19 ---

Birinci Bölüm'ün birinci bölümünde Williams, bu tür suçlamaların sadece polemiklerin ürünü olduğunu iddia ederek, rakiplerinin ahlaksızlığına ilişkin sapkın açıklamaları reddediyor; Buckley, bazı Gnostiklerin Babalar için ahlak dışı davranışlar olarak görülebilecek şeyleri uygulamış olabileceğini öne sürüyor.⁷ Ancak Buckley, Babaların bu eylemlerin daha derin, daha manevi önemini (özellikle ritüel olarak gerçekleştirildiğinde) gözden kaçırmış olabileceklerini öne sürüyor. Desjardins -meslektaşlarının aldığı yönü överken- modern bilimde anti-gnostik bir polemikten pro-gnostik bir özür dilemeye kadar uzanan bir harekete karşı uyarıda bulunuyor. Bir grubun etik standartlarının dini ve siyasi liderler tarafından modern ahlaki ihlaline ilişkin bir benzetme sunarak, hem Babaların açıklamalarını polemik ve önyargılı olarak eleştirmek hem de Babaların gözlemlerinin olası geçerliliğini kabul etmek için yer olduğunu öne sürüyor. Ayrıca, Gnostik mezheplerin homojen olmadığı gibi Babaların da değerlendirmelerinde farklı tarihsel değerlere sahip olduklarını akılda tutmak önemlidir. Bu panel katılımcılarının dördü de son yirmi beş ila otuz yıl içinde Gnostisizm üzerine yapılan akademik çalışmalarda dikkate değer bir gelişmeyi örneklendirmektedir. Gnostisizm, özellikle 1945'te Nag Hammadi elyazmalarının keşfinden önce, felsefi, büyük ölçüde fenomenolojik bir bakış açısıyla yaklaşılrken, geç antik çağda var olan çeşitli "Gnostisizmler" içerisinde etik, sosyal ve ritüel süreçler alanında ortaya çıkan bir takdir söz konusudur. Elaine Pagels, Kurt Rudolph ve Henry A. Green, 1970'lerde ve 1980'lerin başında bu takdirin geliştirilmesine katkıda bulundular. Green'in Gnostisizmin Ekonomik ve Sosyal Kökenleri adlı kitabı muhtemelen Gnostisizmin bugüne kadarki en kapsamlı sosyolojik analizi olmaya devam ediyor.⁸ Green'e göre Gnostisizm, 7. Yüzyılın sosyal, politik ve ekonomik olaylarından kopuk, kendine özgü bir dini veya felsefi gelişme değil. Ayrıca Andrew McGowan'daki "İnsanları Yeme" başlıklı tartışmaya da bakın. Babaların Gnostisizme yönelik polemik saldırılarına ilişkin en kapsamlı tartışma, Gérard Vallée, A Study in Anti-Gnostic Polemics; ayrıca bkz. E. P. Meihering, "Irenaeus'un Gnostiklere Karşı Polemikleri Üzerine Bazı Gözlemler"; Wisse, "Die Sextus-Sprüche"; Klaus Koschorke, Die Polemik. 8 Henry A. Green, Ekonomik ve Sosyal Kökenler; "Valentinianus Gnostisizminde Ritüel"; "Gnosis ve Gnostisizm." Green'in çalışmalarının derinliği veya karmaşıklığı olmasa da, Gnostisizmin sosyolojik analizine yönelik daha önceki bir girişim Hans Kippenberg'dir, "Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus." Özellikle Rodney Stark ve Williams Sims Bainbridge'den (Dinin Geleceği) sosyolojik yöntemlerin daha yeni bir uygulaması olan Alan B. Scott, "Churches or Books?" Ayrıca Carl B. Smith'in No Longer Jewish adlı eserindeki Gnostik kökenlere ilişkin sosyo-ekonomik öneriye de bakınız.

--- SAYFA 20 ---

giriş 5 Greko-Romen dünyası. Pagels, Nag Hammadi materyalinin sosyal varlıklar içindeki güç mücadelesi süreçlerini göz önünde bulundurarak yakından okunmasına katkıda bulundu.⁹ Onun bu ilk Hristiyan toplulukları içindeki cinsiyet içerme/dışlama ve sadece teolojik farklılıklar yoluyla değil, aynı zamanda ritüel veya kutsal formülasyon yoluyla otorite veya yetkili sesler üzerindeki çatışma üzerine çalışması, birçok öğrenciye Gnostik materyali ciddi bir şekilde inceleme konusunda ilham verdi. Gerçekten de çalışmaları popüler bir okuyucu kitlesi üzerinde o kadar başarılı oldu ki, Gnostisizm uzmanı olmayan çoğu kişi muhtemelen Gnostisizmi Pagels'in Gnostik İncilleri aracılığıyla biliyor. Rudolph'un ilk olarak 1970'lerin sonunda Almanca olarak ve ardından 1980'lerin başında İngilizce olarak yayınlanan Gnostisizm'e giriş kitabı, öğrenciler için standart giriş olmayı sürdürüyor. Kesinlikle Gnostisizm hakkındaki en kapsamlı giriş metnidir ve üzerinden yirmi beş yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen hala kullanılmaktadır.¹⁰ Bu kitapta, geç antik dönem Gnostisizmlerinin teolojik unsurlarının yanı sıra bu mezheplerin tarihsel gelişimi ve topluluk yapılanmasını da sunmaktadır. Ritüel ve topluluk oluşumuna gösterdiği ilgi önemlidir. Bir tarihçi olarak Rudolph, Gnostisizmin toplumsal da dahil olmak üzere tarihsel doğasını vurguluyor. Alanda Gnostisizmin sosyal yönlerinin takdir edilmesine yönelik bu değişim, Gnostikler için etiğin öneminin takdir edilmesine yol açmıştır. Özellikle Valentinianus etiği üzerine ortaya çıkan en önemli çalışma Michel Desjardins'in Valentinianizm'deki Günah'ıdır.¹¹ Desjardins, günah örneklerini (ἁμαρτία ve ἁμαρτία/ἁμαρτία/ἁμαρτία-ἁμαρτία) hem Babalar hem de Nag Hammadi kaynaklarında. Çalışması, bilimsel tartışmalarda Valentinianizm içindeki etiğin önemini göz ardı etme veya marjinalleştirme eğilimine karşı çıkıyor ve "Ortodoks" ve "Gnostik" bir gidişatın tarih yazımındaki kutuplaşmasının Valentinianusçu Hristiyanlar için günahın önemini gizleme eğiliminde olduğunu iddia ediyor. Desjardins, günahın ve genel olarak ahlakın ikinci ve üçüncü yüzyıllardaki diğer Hristiyanlar için önemli olduğu gibi, Valentinianus Hristiyanları için de günah/ahlakın önemli olduğu sonucuna varıyor. Bu çalışma Valentinianus etiği, ritüelleştirme (özellikle ayinler) ve topluluk oluşumu arasındaki bağlantıyı açık ve kesin bir şekilde ortaya koydu. Günahın üstesinden gelmek, göksel Baba'nın Valentinianuslulardan nasıl beklediğinin farkındalığıyla başlar 9 Elaine Pagels, Gnostik İnciller; "Valentinianus Eskatolojisinin Çelişkili Versiyonları"; "Vaftiz ve Efkaristiya'nın Valentinianus Yorumu." 10 Kurt Rudolph, Gnosis. 11 Michel Desjardins, Valentinianizmde Günah.

--- SAYFA 21 ---

6 bölüm birincisi harekete geçmek. Desjardins'in çalışması, Nag Hammadi çalışmalarındaki bu tür sosyal konulara yönelik son zamanlardaki takdirden ortaya çıkıyor. Michael Williams, benzer bir düşünce tarzıyla ve Desjardins'in çalışmasına bir düzeyde bağlılıkla, mezhep bilimcilerinden miras aldığımız Gnostisizm karikatürlerinin Valentinianusçuların etik kaygılarını bulanıklaştırdığını ileri sürdü.¹² Williams, etik kaygıyı boşa çıkaran determinist bir antropolojiden ziyade, "Nag'den gelen bu yazıların çoğunda oldukça görünür olan etik öğüt" iddiasında bulunuyor. Hammadi, bu tür metinlerin yazarları ve okuyucularının, 'ruhaniler' için bile olsa, etik davranışın önemini göz ardı ettiği fikrine kesinlikle karşı çıkıyor.¹³ Alandaki bu daha geniş değişimden Valentinianizm'in toplumsal olarak takdir edilmesine doğru ortaya çıkan hem Desjardins hem de Williams, etiğin bu ilk Hristiyanlar için önemsiz olmadığını kabul ediyorlar. Her ne kadar Valentinianizm'in sosyal ve özellikle etik yönlerine yönelik artan takdir, bilim adamlarının bu metinlerin karmaşıklığını daha iyi anlamalarına kesinlikle yardımcı olmuşsa da, Nag Hammadi materyali içinde etiğin retorik sunumunu takdir etme konusunda bir dikkatsizlik söz konusu olmuştur.¹⁴ Sadece etik kaygının varlığını kabul etmekle kalmamalı, aynı zamanda bu Hristiyanların etik hakkında nasıl konuştuklarını da araştırmamız gerekiyor. İlk Hristiyan metinlerinin retorik analizlerinin elbette Yeni Ahit çalışmaları alanında derin bir etkisi olmuştur. Bu etki, Nag Hammadi kodeksleri çalışmasından hariç tutulmamıştır. Aslında, Quebec'teki Laval projesinden şu anda ortaya çıkan, özellikle Louis Painchaud ve Anne Pasquier tarafından yapılan çalışmalar, bu metinlerin retorik boyutlarını giderek daha fazla vurgulamaktadır.¹⁵ Bununla birlikte, edebi ve 12 Michael Allen Williams, Rethinking "Gnostisizm"i takdir etmedeki bu ilerlemelere rağmen, özellikle 190-93. 13 Williams, "Gnostisizm"i Yeniden Düşünmek, 191. 14 Valentinianusçu kaynaklarda etiğin varlığını daha fazla analiz etmeden tanımaya yönelik bu eğilimin bir örneği Martha Lee Turner, The Gospel Göre Philip, 176-77'dir. Sadece şunu belirtiyor: "Filipus'a göre İncil zaman zaman nasıl davranılması gerektiği konusunda tavsiyeler verir. Bu tavsiye biraz dolaylı olmaktan öte bir şeydir..." (176). Ahlak felsefesine ilişkin retorik bir analiz ya da tartışma sunulmuyor. 15 Örneğin bkz. Anne Pasquier, Eugnoste; Louis Painchaud, "La kompozisyon de l'Évangile selon Philippe (NH II, 3)"; bkz. Pasquier'in Review of Biblical Literatürde (2004) Eugnostos'un retorik analizine ilişkin incelemem. Laval projesi, Nag Hammadi materyalinin incelenmesi için retorik analizin değerini anlayışlı bir şekilde vurgulamış olsa da, Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın çalışmalarında, Toulmin'de veya Robbins'in İncil'e sosyo-retorik yaklaşımında bulunan ikna edici söylemin daha geniş yönleriyle ilgilenmek yerine, retorik el kitaplarında sunulan eski retorik geleneklerinden türetilen yapısal ve edebi yönlerle kendilerini büyük ölçüde sınırladılar. metinler.

--- SAYFA 22 ---

giriş Gnostik materyalin 7 tartışmacı boyutuna rağmen, retorik geleneklerin Gnostik etik çalışmalarına uygulanması eksikti. Bu kitabın amacı araştırmadaki bu ihmali ele almaktır. Önceki bilim adamlarının çalışmalarını reddetmek yerine, bu metinleri kimlik oluşumuna yönelik erken Hristiyanlık toplumsal etik söylem süreçlerini yansıtan olarak okumamızı sağlayanların omuzlarında durarak tartışmayı yeni ve daha derin bir analiz düzeyine taşımak niyetindeyim. Yahudi ve Hristiyan dünyası da dahil olmak üzere Greko-Romen dünyasındaki ahlaki söylem, öğüt verici hitapları içeriyordu. Ahlaki söylemlerin tümü nasihat edici değildi, her öğüt veren ahlaki söylem de değildi. Ancak ilk Hristiyanlar da, geç antik çağdaki diğerleri gibi, kısmen birbirlerini iyiye giden belirli yolları takip etmeye, belirli davranışları uygulamaya ve ahlaka aykırı sayılan diğer davranışlardan uzak durmaya teşvik ederek etik hakkında konuşuyorlardı. Wayne Meeks'in erken Hristiyan ahlakına ilişkin genel bakışında anlayışlı bir şekilde ifade ettiği gibi, ahlaki davranış kuralları, ilk Hristiyan topluluklarının oluşumu ve kimlik inşasıyla karmaşık bir şekilde bağlantılıydı. İkinci ve üçüncü yüzyıldaki Valentinianus Hristiyanları bu eğilimlerden dışlanmadı. Gerçekten de Valentinianus Hristiyanları için ahlaki öğütlere ilgi duymamaları ya da bu tür öğütlerle meşgul olacak bir toplumsal kimliğe sahip olmamaları, onları Yunan-Romen dünyasında sıra dışı bir anormallik haline getirebilirdi. Tüm düşünce okullarından filozoflar, doğaya göre nasıl yaşanır sorusunun yanıtıyla yoğun bir şekilde ilgilendiler. Bu nedenle ahlaki duyarlılık, Yahudiler ve Hristiyanların yanı sıra Stoacılar, Platoncular, Neopisagorcular, Kinikler, Epikürosçular için de tipik bir örnektir. Bu nedenle Hristiyan Gnostiklerin ahlaki söylemle de ilgilenmeleri şaşırtıcı olmamalıdır. Dolayısıyla bu dünyadaki insanların ahlaktan nasıl bahsettiklerine bakmak gerekir. Bu nedenle bu kitap, Valentinianus'un materyalinde mevcut olan ahlaki söylemin bir biçimine odaklanacaktır. Valentinianus materyalinin paraenetik yönleri derinlemesine araştırılacaktır. Yeni Ahit çalışmalarındaki paraenesis çalışmaları uzun bir geçmişe sahiptir ve 3. ve 4. bölümlerde açıkça görülecektir. Bununla birlikte, Nag Hammadi'deki paraenesisin varlığı ve işlevi üzerine çok az ilgi ortaya çıkmıştır. Bu tür metinlerin retorik incelemesinde ele alınması gereken merkezi bir konu, özellikle sosyal veya iletişimsel bir bağlamda retoriğin ikna edici işlevidir.

--- SAYFA 23 ---

8 bölüm bir kodeks. Daha da şaşırtıcı olanı, erken Hristiyanlık döneminde paraenesis araştırmalarında Gnostik materyale dikkat edilmemesidir. Sonuç olarak, bu Valentinianus metinlerini paraenetik ve retorik bir mercekten yeniden okuyarak, bu çalışma hem Valentinianizm'e hem de erken Hristiyan ahlaki söylemine yeni bakış açıları sunmayı vaat ediyor. Bununla birlikte, paraenesis çalışması aslında bir tür analizdir. 3. Bölüm'de belirtildiği gibi, özellikle Klaus Berger ve John Gammie'nin çalışmalarından yola çıkılarak yapılacak bir tür analizi, türün hem edebi hem de toplumsal yönlerinin araştırılmasını gerektirir. Araştırmamızdaki bu iki yönlü yaklaşım, metnin ne olduğuna daha az, metnin nasıl işleyecek şekilde tasarlandığına daha fazla vurgu yapması açısından geçerlidir. Bu işlevsellik, analizi retorik analiz alanına yerleştirir. Benim ilgim yalnızca edebi üslubu ya da bir geleneğin edebi yörüngeler yoluyla gelişimini not etmek değil. Daha ziyade, benim odak noktam bu metinlerin söylemsel yönleri üzerindedir. Sonuç olarak bu çalışma Valentinianus Hristiyanlığında paraenesisin toplumsal işlevi nedir sorusuna cevap aramaktadır. Bu araştırma sorusu, başlangıçta kısaca değinmek istediğim bazı metodolojik sorunları gündeme getiriyor. Valentinianizm'i neyin oluşturduğunu belirlemenin doğası hemen ortaya çıkıyor. İkinci bir sorun ise Valentinianus kaynakları külliyatının sınırlandırılmasıdır. Valentinianizm'in temel teolojik sistemi ve tarihsel kökenleri iyi bilinmektedir ve benim çalışmam adına uzun uzun yeniden ifade edilmelerine gerek yoktur.¹⁶ İskenderiye'de Valentinus adında popüler ve yetenekli bir Hristiyan öğretmenin M.Ö. MS 140 burada bir izleyici kitlesi ve sonunda bir dizi takipçi veya mürit kazandı. Valentinus yaklaşık M.Ö.'ye kadar Roma'da faaliyet gösterdi. MS 160'da, ya kendi isteğiyle ya da öğretisine dini muhalefet nedeniyle ayrıldığında. Valentinus'un ne öğrettiği ve onun bir Gnostik mi yoksa platonikleştirici bir Hristiyan filozof mu olduğu bilim dünyasında geniş çapta tartışılıyor. Bu tartışma yakın zamanda Christoph Marksches ve Gilles Quispel'in bir dizi yayını içinde ve arasında devam etmiştir.¹⁷ Valentinianus sistem(ler)ine ilişkin benim 16 Yararlı genel bakış François M. M. Sagnard, *La gnose*; Hans Jonas, *Gnostik Din*; Rudolph, *Gnosis*; Desjardins, *Valentinianizm'de Günah*, 12–17; ve Christoph Marksches, *Die Gnosis*. Valentinianizm'in Sagnard'dan bu yana en yeni ve tartışmasız en etkili yeniden yapılanmasından biri Einar Thomassen'in *The Spiritual Seed*'idir. Th omassen Valentinianusçu doktrini sistematikleştirmeye çabalarken, Valentinianizmin sosyal yönlerine çok daha duyarlı olan bir çalışma Ismo Dunderberg'in *Beyond Gnosticism*'idir. ¹⁷ Christoph Marsches, *Valentinus Gnosticus?*; "Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder"; "Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi";

--- SAYFA 24 ---

Giriş 9 Görüş daha çok Marksches'in platonikleştirici Hristiyan duruşuna yöneliyor. Ancak Valentinus'un günümüze ulaşan eserlerinin hiçbirisi ahlaki öğütler sergilemediğinden¹⁸ bu tartışma benim çalışmamla pek alakalı değil. Hem Marksches hem de Quispel tarafından kabul edilen şey, Valentinus'un faaliyetlerinden Hristiyanlık içinde bir hareketin veya bir dizi hareketin ortaya çıktığıdır. (Sapkınlık açıklamalarının öncülüğünü takip ederek) Valentinianizm veya Valentinian Gnostisizmi olarak adlandırdığımız bu hareketin, Valentinus'un bilinçli bir ürünü olması pek olası değildir. Öğretmen ya da takipçi olarak bu hareketin parçası olanların kendilerini yeni bir mezhebin ya da dinin üyeleri olarak görmeleri de muhtemel değildir. Frederik Wisse'nin Sihirbaz Marcus ile ilgili olarak gözlemlediği gibi, "Marcus'un kendisini Valentinianuslu olarak adlandırması pek olası değil. Hiç şüphe yok ki o bir Hristiyan olduğunu iddia etti ve bu nedenle ortodoks inananlar arasından takipçi çekmeyi başardı."¹⁹ Kendi kendini tanımlayan, organize bir dini mezhepten ziyade, Hristiyan toplulukları içinde bir dizi öğretmen-mürit ilişkisi yoluyla gelişen bir teolojik spekülasyon hareketinin ortaya çıkması daha olasıdır. Dolayısıyla Valentinianuslular Hristiyandı; yine de, diğer bazı Hristiyanların, özellikle de kilise otoritesi ve dogması konusunda daha dini bir bakış açısına sahip olanların karşı çıktığı, belirli bir teolojik bakış açısına sahip Hristiyanlar. Bu çatışmayı çerçevelemek için Walter Bauer'in ortodoks ve sapkın hareketler modelinden kaçınırdım.²⁰ Frederik Wisse'nin anlayışlı bir şekilde gözlemlediği gibi, ikinci yüzyıl büyük bir çeşitlilik ve akışkanlıkla karakterize edildi.²¹ Bununla birlikte, erken Hristiyanlığın heterodoksluğu Gilles Quispel, "Valentinus ve Gnostikoi" olmamalıdır; "Gnostik Valentinus'un Orijinal Doktrini." Quispel'in tutumu onun "Valentinus'un Orijinal Doktrini" kitabının yeniden ifadesidir. Ayrıca bkz. Anne McGuire, "Valentinus and the Gnostikoi Haeresis" ve Th omassen, *Spiritual Seed*, özellikle. 417-29 ayrıca Valentinus'un parçalarına ilişkin analizi. Th omassen'in Valentinus'un teolojik bir "ortak payda" aracılığıyla daha sonraki Valentinianusçu spekülasyonlarla bağlantılı olduğu yönündeki argümanı, parçaların daha sonraki perspektiflerden dairesel bir şekilde yorumlanmasına dayanmaktadır. 18 Her ne kadar Gos. Gerçek Valentinus'a atfedilmiştir; bu atıf hatalıdır, 7. Bölüm'de gösterilecektir. Nag Hammadi materyalleri, özellikle de Jung Kodeksi üzerine yapılan ilk araştırmalar, aynı zamanda İskram'ın aşırı coşkulu atfedilmesine de yol açmıştır. Res. Valentinus'a da. Ancak bu ilk iddia hızla reddedildi ve mevcut bilimde çok az bahsediliyor. 19 Frederik Wisse, "Prolegomena", 141; bkz. Koschorke, *Die Polemik*, 177-78. Bir Valentinianus'un kendisini Hristiyan olarak tanımlaması, Epiphanius Pan'ın sapkınlık polemikğine açıkça ters düşmektedir. 31.1.1. 20 Walter Bauer, *Ortodoksluk ve Sapkınlık*; bkz. Tom Robinson, *Bauer Tezi İncelendi*. 21 Her ne kadar kendisi bu modeli "Prolegomena"sında dile getirip varsaysa da, bu heterodoksi modelin klasik sunumu Frederik Wisse'nin "The Nag Hammadi Library and the Heresiologist" adlı eserinde bulunmaktadır.

--- SAYFA 25 ---

10 birinci bölüm, daha geniş, daha homojen "ortodoksluk" (veya proto-ortodoksluk) içindeki mezhepsel veya kendine özgü yan hareketlerle sınırlı olarak görülüyor. Özellikle ikinci yüzyılda var olan dini yenilikleri takdir etmek için, ikinci ve üçüncü yüzyılları, Hristiyan kimliğine yönelik normatif bir iddia için yarışan çeşitli toplumsal güçlerin "ortodoksluğa" yönelik çeşitli rakip iddiaların olduğu bir dönem olarak görmek daha yararlı olacaktır. Basitçe birleşik (ya da yarı-birleşik) bir dini "ortodoksluk" ile çeşitli şizmatik mezhepçi hareketler (bazıları Gnostiktir) arasında bir sınır çizmek, bu biçimlendirici yüzyıllar boyunca var olan ve birbirleriyle çekişen çeşitli Hristiyanlıkların karmaşıklığını ve toplumsal akışkanlığını aydınlatmak yerine belirsizleştirmek anlamına gelir. Einar Th omassen yakın zamanda toplumsal bir nüans sunarak Wisse'nin tarihsel modeline daha fazla derinlik katan faydalı bir model ortaya koydu.²² Th omassen, Roma'daki ikinci yüzyıl Hristiyan topluluklarının yüzyılın başlarında "birbirlerine karşı tutumlarında işbirliği ve çatışma arasında gidip geldiğini" ileri sürüyor.²³ İşbirliği ve çatışma, sosyal yapıların merkezileşmesine veya merkezden uzaklaştırılmasına yönelik eğilimleri yansıtıyordu. Hermas Çobanı, Marcion ve Valentinus'un yazarı tarafından savunulan farklı reform programları da dahil olmak üzere, her iki eğilim içinde de farklı stratejiler izlendi. Marcion örgütsel birlik için birleşik bir doktrinsel temel geliştirirken (ve bu programı sonunda mevcut topluluklardan ayrı bir Hristiyanlık kolu yaratarak yürütürken), Valentinus veya Valentinianusçular, müjdecilik ve misyon uğruna mevcut topluluklar içinde manevi bir seçkinler oluşturmaya çalıştılar.²⁴ Ancak ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, merkezileşmeye yönelik eğilimler galip gelmiş olacak, ancak daha fazla 22 Einar Thomassen, "Ortodoksluk" ve Sapkınlık." 23 Th omassen, "Orthodoxy and Heresy", 255. 24 Thomassen, "Orthodoxy and Heresy", 254-55'te konuyu ortaya koyduğu gibi: "Henüz Hristiyan olmayanlara (yani Valentinianusçu olmayan Hristiyanlara) karşı Valentinianusçu tutum, bu yüzden, sanki onlar kınanması gereken sapkınlarmış gibi, reddetme tutumu değil, gnostik evanjelizm tutumudur. ve misyon... Bu diğer Hristiyanlar Valentinianus'lar için eğitici bir zorluk olarak kaldı. Valentinianus'un ayrı bir kilise kurmuş olabileceğine dair tek açık gösterge, MS 388'deki olaydır. bir kalabalık Fırat Nehri kıyısındaki Callinicum'daki Valentinianus şapelini yaktığında (Layton'daki tartışmaya bakın, Gnostic Scriptures, 272). Bu olayın geç tarihi ve Valentinianus faaliyetinin ana merkezlerinden uzaktaki coğrafi konumu göz önüne alındığında, Valentinianizm tarihinde, hareketin artık resmi olarak tanınan kiliseden uzaklaştırıldığı son bir aşamaya tanık olabiliriz. Valentinianus Hristiyanlığının kalıntıları küçük, organize gruplara bölünmüş olabilir.

--- SAYFA 26 ---

giriş 11 Irenaeus tarafından savunulan ve savunulan kilise yapısı ve doktrininin ("inanç kuralı") dini biçimi. En azından Hippolytus'a göre (Haer. 6.35.5-7) Valentinus'un öğretisi ve yazılarından ilham alan hareket, çeşitli önemli öğretmenlerin ortaya çıktığı iki ana dalda ortaya çıktı: İtalya veya Batı Valentinianizmi (çoğunlukla Roma ve Lugdunum; Herakleon, Ptolemaios merkezli) ve Doğu veya Doğu Valentinianizmi (esas olarak İskenderiye ve Küçük Asya merkezli); Antakyalı Axionicus, Colorbasos (varlığı şüpheli olan), The eodotus). Valentinianizm'e son referans, MS 692'de Trullian Sinodunun 95. Kanonunda pişmanlık duyan bir Valentinianus'un ele alınmasına ilişkin kısa bir yorumdur. Bunun Valentinianusçuluğun yedinci yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğünün bir kanıtı mı olduğu, yoksa sadece "Valentinianus"un (dualistik) bir sapkın için genel bir etiket olarak kullanıldığı bir örnek mi olduğu bilinmiyor. Dördüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, Hristiyan Gnostisizminin diğer biçimleri (örneğin Sethianizm) gibi Valentinianizm'in de polemik ve imparatorluk baskısı altında büyük ölçüde tükendiğini biliyoruz. Ancak "Valentinianus" etiketi sorunlu olmaya devam ediyor. Wisse'nin doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, bu atama kişinin kendi kendini tanımlaması değil, Babaların yapısıdır. Belki de ilk kez ikinci yüzyılın ortalarında Justin Martyr (Çevir. 35:6) tarafından kullanılmıştır. Gerçekten de, Nag Hammadi malzemesine uygulandığında bu tanımlamada döngüsel bir sorun vardır. Bir metnin Valentinianus, Sethian, Ophite veya Barbelo-Gnostik etiketine uyup uymadığını tespit etmek, bu mezheplerin sapkınlık açıklamalarıyla tanımlanmasına bağlıdır. Nag Hammadi malzemesinin heterojen doğası göz önüne alındığında, tutarlı olarak aynı mitolojik sistemi takip eden iki metin olmadığı gibi, Nag Hammadi'deki herhangi bir risale de Babalar'da bulunan genel tanımlamalara tam olarak uymamaktadır. Sonuç olarak Wisse, risalelerin bu şekilde sınıflandırılmasının sadece imkansız olmadığını, aynı zamanda bu mezheplerin heterodoks dinamiğini de çarpıttığını iddia ediyor: "MS ikinci yüzyılın sözde gelişmiş, Gnostik 'sistemleri', Gnostik yazarlar tarafından tasarlanmaktan çok, pekala eski ve modern yorumcuların icadı olabilir. Mezhepçi 'sapkınlığın' özeti, eski sapkın bilimci veya modern bilim adamı tarafından Gnostik metinlerden damıtılmıştır. fazlasıyla yapılandırılmış ve tutarlı."25 Valentinianizm'i araştıran hemen hemen her akademisyen bu sorunun farkındadır. "Valentinianizm"in zorluğu, daha genel bir etiket olan "Gnostisizm"den farklı değildir. Williams'ın doğru bir şekilde belirttiği gibi, "Gnostisizm" önyargılı bir terimdir 25 Wisse, "Prolegomena", 142.

--- SAYFA 27 ---

12 birinci bölüm, “Gnostik” metinler ve toplumsal yapılar hakkında çeşitli yanlış anlamalara yol açmıştır.²⁶ Bu tür karikatürler, kategoriye eklenen bagaj nedeniyle ortaya çıkar; özellikle bilim adamlarının a priori temelde “Gnostik” olarak tanımladıkları soyut genellemeler. Williams'a göre bu yanıltıcı karikatürler, gerçek metinlerle karşılaştırıldığında test edildiğinde çöküyor. Bir etiket olarak “Gnostisizm”le ilgili sorunlar göz önüne alındığında ve bunun kendine özgü bir adlandırma olmadığı gerçeğiyle birleştiğinde Williams, bu kategoriye bir kenara bırakıp analitik açıdan daha kullanışlı bir kategori oluşturmamızı tavsiye ediyor. Benzer şekilde, Valentinianizm, kendi kendini tanımlamadan değil, Valentinianusçu çevrelerin dışındakilerden - aslında muhaliflerinden - türetilen inşa edilmiş bir kategoridir. Dahası, kategorinin Valentinianizm'e ilişkin önyargılı anlayışları tek tek metinlere dayatmaya yönelik oluşturduğu metodolojik tehlike de var. Son zamanlarda, Michael Kaler ve Marie-Pierre Bussi eres, Origen ve İskenderiyeli Clement'in Herakleon'a bir Valentinianuslu olarak yaklaşımlarının nasıl farklılaştığına bakarak kategoriye daha da sorunsallaştırdılar: Clement, Herakleon'u bir soyk ut uk modeli aracılığıyla Valentinus'a bağlarken (yani bir Valentinusluyu Valentinus'un ortağı veya öğrencisi olması nedeniyle tanımlıyordu), Origen ise yalnızca başkalarının Herakleon'la bağlantılı olduğunu kabul etti. Valentinus'a yönelik ( z itibarıyla “Valentinianusçu” olarak kabul edilen ortak fikir veya doktrinlerin tanımlayıcı kriterleri nedeniyle Valentinianusçu bir kimliğin ortadan kaldırılması).²⁷ Dolayısıyla, Valentinianus ulu a ilişkin önyargılı g r   lerin ( zellikle mitolojik) Valentinianus'a dayatılmasından kaçınırken, çeşitli modeller ( rne in doktrinsel ve soybilimsel) aracılığıyla “Valentinianizm”i kurmanın metodolojik zorlu uyla karşı karşıyayız. Valentinianus olarak etiketlenmiş veya bir şekilde Valentinus'la bağlantılı olan kişi, okul veya metin. Th omassen özellikle Valentinianusçu kaynakların kendilerinden tümevarımsal olarak bir Valentinianusçu teolojik sistem inşa ederek bu metodolojik sorunu düzeltmeye çalışmıştır.²⁸ 26 Williams, Rethinking “Gnosticism”, passim'e ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Ayrıca bkz. “Kategorik Tanımlamalar ve Metodolojik İndirgemecilik”; ve Karen L. King, Gnostisizm Nedir?. Buna karşılık,  rne in Birger A. Pearson, Antik Gnostisizm, kendisi hala “Gnostisizm”i bilimsel bir yapıdan ziyade tarihsel bir hareketi tanımlamak için geçerli bir kategori olarak gören az sayıdaki bilim adamından biridir. 27 Michael Kaler ve Marie-Pierre Bussi eres, “Herakleon Valentinianuslu muydu?” 28 Thomassen, Spiritüel Tohum, parola. Thomassen'in Valentinianizm'i yeniden inşa etmesinin kısaltılmış bir versiyonu “Valentinianus Gnostik Düşünce Okulu”nda yer almaktadır.

--- SAYFA 28 ---

giriş 13 Tri. Broşür. ve Batılı biçimin türetildiği Valentinianizm'in saf, Doğulu bir biçimini inşa etmek için The eodotus'tan Alıntılar. Kaynakların tümevarımsal analizini tercih etme girişimi övgüye değer olsa da, Th omassen'in yeniden inşası (soteriyolojik bir motif olarak karşılıklı katılımın önemi gibi Valentinianus teolojisine ilişkin pek çok yararlı anlayışa rağmen) materyali, yalnızca Babaların Valentinianizm'in doğu/batı ayrımına nüans ve mantıksal tutarlılık katan aşırı tutarlı bir sisteme veya sistemler dizisine zorlar. Bu zorluklar göz önüne alındığında, bu nedenle, yalnızca Hristiyan Gnostisizmi'nin bir biçimine - Valentinianizm - odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda Valentinianizm'in farklı ifadeleri olarak belirli metinlerdeki "Valentinianizm" in kendine özgü yapısına da özellikle değineceğim. "Gnostisizm" den farklı olarak "Valentinianizm" tanımı, Hristiyanlık içinde bir alt gelenek olarak görüldüğünde geçerlidir.²⁹ Bununla birlikte, Babalar tarafından bize sunulan genel çerçeveyi Valentinianizmin her metinsel ifadesinin özelliğiyle dengelerken dikkatli olunmalıdır. Aslında, daha da ihtiyatlı bir şekilde, tek tek metinleri, Valentinianuşçuları da içerebilecek belirli bir sosyal etkileşim içindeki söylemsel bir andaki tek ses olarak göreceğim. Amacım bu çalışmayı genel bir "Gnostisizm etiği" ya da bir "Valentinianizm etiği" inşa etmek adına kullanmak değil. Hristiyanlığın birinci ila dördüncü yüzyıllardaki diğer ifadeleri veya formülasyonları gibi Valentinianizm de doğası gereği çeşitliydi, hatta Valentinianizm'in Batı ve Doğu dalları olarak adlandırılan dalların ötesinde.³⁰ Gerçekten de, Joel Kalvesmaki'nin ²⁹ "Gnostisizm" ve "Valentinianizm" kategorileri arasında Williams tarafından yapılan ayrıma dikkat edin, Rethinking "Gnosticism", 51: "Çabalarda prensipte yanlış bir şey yok" Geleneksel ve sosyo-tarihsel ilişkileri ayırtmak için, örneğin, daha geniş erken dönem Hristiyan geleneği içinde bir alt gelenek olarak "Valentinianizm" den bahsetmek hâlâ mantıklıdır. "Gnostisizm" adı verilen kapsayıcı bir yapıyı terk etme kararı, gelenek yoluyla bazı ilişkiler ortaya koyan belirli metin kategorileri üzerine araştırmayı bırakmayı gerektirmez. Williams'ın yorumları, onun çalışmalarını bu tür kategorilerin tamamını yapı sökme uğratmak (ya da basitçe birini diğeriyle değiştirmek) için kullananlar için uygun bir uyarıdır. Ancak Valentinianizm gibi geleneksel veya sosyo-tarihsel bir kategoriyle bile, daha geniş kategori analiz altındaki belirli metni hâlâ aydınlatırsa bile, hareket hakkında genel varsayımları belirli bir metne veya tarihsel olaya dayatmamak gerekir. ³⁰ Joel Kalvesmaki, "İtalyan ve Doğu Valentinianizm mi?" Valentinianizm'in Doğu/Batı ayrımının değeri etkili bir şekilde sorgulanmıştır. Böyle bir sınıflandırmanın üç ana kaynağı o kadar problemlidir ki, örneğin Thomassen'in Spiritual Seed'indeki bu coğrafi ayrımın netliği ikna edici değildir. Örneğin, Valentinus'un kendi öğretilerine yakın bir erken dönem Doğu sistemi inşa etmek için Thomassen'in Theodotus'tan Alıntılar'a verdiği ayrıcalıklı yerin sorgulanması gerekir. Kalvesmaki anlayışlı bir şekilde şu gözlemlerde bulunuyor: "Bildığımız kadarıyla, bu Doğu Öğretisi [yansıtılmıştır]

--- SAYFA 29 ---

14 birinci bölümde yakın zamanda ve doğru bir şekilde şunu gösterdi: "Valentinianizm coğrafyası, Valentinianizm sınıflandırmasını oluşturmak için başlangıç noktası olarak hizmet edemeyecek kadar karışıktır."³¹ Bu nedenle, her topluluk, yazar veya belge, Valentinianusçu düşüncenin her bir ifadesindeki ayırt edici özelliklere ve toplumsal dinamiklere karşı açık bir hassasiyetle incelenmelidir. Aslına bakılırsa, somut bir Valentinianizm kavramından çok, birden fazla olası Valentinianizmle ilgileniyoruz. Valentinianizm'deki paraenesis'i analiz etme yaklaşımım bu genel ve özel kaygıya duyarlı olmaya çalışacaktır. Örneğin, 5. bölümde paraenesis'in edebi yönlerine değinilirken, bu tür yönlerin varlığına geniş, karşılaştırmalı bir sunumla bakılarak Valentinianizm'e ilişkin genel bir değerlendirme sunulacaktır. Bu sunumla birlikte 6. ve 7. bölümlerde Valentinianus metinlerinin iki spesifik analizi yer alacaktır. Bu genel ve daha odaklanmış yöntem, hem metinlere genel varsayımlar yüklemenin tehlikelerinden kaçınmaya çalışacak, hem de belirli bir dini geleneğin genel bir anlayışını belirlemek için belirli metinler içindeki kendine özgü görüşleri kullanmanın aynı derecede sorunlu tehlikesinden kaçınacaktır. Valentinianizm için bir metin külliyatı oluşturmaya döndüğümüzde, hem birincil hem de ikincil kaynaklar olarak nelerin dikkate alınması gerektiği konusunda biraz daha güvence var. Ancak böyle bir görev, hersiyolojik açıklamaların Valentinianus sistemini anlamamızın ana kaynağı olduğu ve olmaya devam ettiği gerçeği nedeniyle hala sorunludur. Bu çalışmalar yalnızca polemik ve yabancı doğaları nedeniyle sorgulanabilir olmakla kalmıyor, aynı zamanda Nag Hammadi malzemesine Valentinianusçu bir tanımlama vermenin değerine ilişkin soruları da gündeme getiriyorlar. Ancak Nag Hammadi kodekslerindeki hangi metinlerin muhtemelen Valentinianus'a ait olduğunu tespit etme görevi tarihçi için gerekli bir görevdir. Einar Thomassen'in konuyu kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi, "l'identification de tels corpus a sans doute constitué un pas önemli pour la recherche, permettant in Theodotus'un Valentinus ve okuluyla resmi bağlantısı çok azdı veya hiç yoktu. Ya da belki Valentinus'un kendi doktrinlerini geliştirdiği bir sistemdi. Ya da belki Öğreti Valentinus'tan ilham almıştı. Durum ne olursa olsun, sözde Doğu Öğretisi'nin zorunlu olarak böyle bir bağlantısı yoktu. Valentinus'tan geliyor" (83). Kalvesmaki'nin, Tertullian'ın Valentinianuslulara Karşı adlı eserinde, doğru tanımlamayı amaçlayan sınırlı bir sınıflandırma yerine, retorik etki yaratmak için Valentinianizm'in yalnızca iki okulundan veya dalından bahsedebileceği yönündeki gözlemleri belki daha aydınlatıcı olabilir (88). Kalvesmaki'nin belirttiği gibi, Tertullianus'un birden fazla ekol üzerindeki vurgusunu takdir ettiğimizde bunu akılda tutmak özellikle önemlidir (Val. 1.4, 33-38). Dolayısıyla hareketin İtalyan ve Doğu kolu arasında coğrafi bir bölünme mevcut olsa da, Thomassen'in aksine böyle bir bölünme Valentinianizm'i daha iyi anlamamıza yardımcı olmuyor. 31 Kalvesmaki, "İtalyan ve Doğu Valentinianizm mi?" 89.

--- SAYFA 30 ---

giriş 15 des études sur le contexte idéologique propre de chaque feature et sur la réalité historique que représente chacune des deux designations bahsi geçenler."32 Valentinianuşçuluğun teolojik sisteminin ana hatları ve tarihsel gelişimi ile ilgili olarak, kaynakların bu meselesi üzerinde zaten önemli bir çalışma yapılmıştır. Bu sorunun en kapsamlı incelemesi Des- jardins.33 Patristik kaynakların ötesinde - örneğin, Irenaeus, Heresies'e Karşı, İskenderiyeli Clement, Stromateis ve Theodotus'tan Alıntılar, Hippolytus, Tüm Heresies'in Reddi (özellikle Herakleon'un parçalarını içerir), Tertullianus, Valentinianus'a Karşı, Origen, John'a Yorum ve Epiphanius, Panarion (özellikle bölüm 33, burada Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu var) - Nag Hammadi materyallerinin aşağıdaki çalışma listesini sunuyor: ". . . aşağıdaki yedisi savunulabilir bir çalışma grubu oluşturur: Havari Pavlus'un Duası (I,1); Hakikat İncili (I,3/XII,2); Diriliş Risalesi (I,4); Üçlü Risale (I,5); Philip'in İncili (II,3); Bilginin Yorumlanması (XI,1); ve Bir Valentinianus Sergisi (XI,2). Diğer üç kişi de aday olarak düşünülebilir: Yakup'un Birinci ve İkinci Kıyametleri (V,3-4); ve Peter'in Philip'e Mektubu (VIII,2)."34 Bu liste, çoğu bilim insanının geçerli bir Valentinian külliyatı olarak ele aldığı şeyle aşağı yukarı tutarlıdır. Henry Green gibi diğerleri, 2. Apoc. Jas. ve Ep. Pet. Phil.'i hariç tutarak bu listeye Otoriter Öğretimi ekleyecektir ve Michel Tardieu, Ap. Jas'ı eklerken hem Birinci hem de İkinci Yakup Kıyametini hariç tutacaktır.35 Elaine Pagels yalnızca altı tanesini listeler Nag Hammadi'den Valentinianus metinleri, çekirdek yedi metinden Pr. Paul hariç.36 Th omassen'in Valentinianus materyali hakkındaki daha yeni değerlendirmesinde, biz 32 Einar Th omassen, "Notes pour la sınırlandırma", 243. 33 Michel Desjardins, "Sources." Bu makalenin biraz farklı bir versiyonu Desjardins, Sin in Valentinianism, 3-12'de yer almaktadır. 34 Desjardins, "Kaynaklar", 342. 35 Green, "Valentinian Gnostisizminde Ritüel", 111; Michel Tardieu, "Le Congrès de Yale sur le Gnosticism", 192; bkz. Klaus Korschorke, "Patristische Materialien, 122, özellikle not 4: "Als valentinianisch zähle ich: OrPl (NHC I, 1); EvVer (NHC I, 3/XII, 2); TracTrip (NHC I, 5); EvPh (NHC II,3); Inter (NHC XI, 1); ExpVal (NHC XI, 2); Einschränkung Rheg ile sowie (NHC I, 4); valentinianische Elemente 1ApcJac'ta (NHC V, 3) bulundu." Green listesine iki metin daha eklese de (Örnek. Soul [II,6] ve Treat. Seth [VII,2]), bu eserler bilim adamları tarafından Sethianizm ile ilişkilendirilmiştir ve bu nedenle Tardieu'nun Ap. Evet. Valentinianus metinleri listelerine dahil edilmeme eğilimindedir. Bkz. Bu tartışmaların Desjardins'in "Kaynaklar" adlı kitabında tartışılması. 36 Elaine Pagels, "Irenaeus, the 'Canon of Truth' ve the Gospel of John", 341. Aynı altı liste Smith, No Longer Jewish, 143'te yer alıyor, ancak kendisi bu liste için Desjardins'in "Sources" adlı eserine güveniyor.

--- SAYFA 31 ---

16 birinci bölümde, belirli bir metnin makul bir şekilde dahil edilme derecelerine ilişkin metodolojik olarak karmaşık bir değerlendirme buluyoruz. Dahil edilmek üzere olası adaylar olasılık derecelerine göre listelenmiştir: "köken valentinienne imkansız ou invraisemblable, mümkün, muhtemel, kesin ou 3rès muhtemel."37 Th omassen ayrıca metinlerin "1° écrits d'originine valentinienne; 2° écrits d'originine non valentinienne, réécrits par des" şeklinde sınıflandırılıp sınıflandırılmadığını ele alır. valentiniens; 3° écrits d'origine valentinienne réécrits par des non valentiniens."38 Önceki bilim adamlarından daha tümevarımsal bir yaklaşımla çalışarak Valentinianus'a ait materyallerin aşağıdaki listelerini sunar: 1) Valentinianus muhtemelen veya kesinlikle Tri'yi içerir. Broşür., Gos. Phil., 1 Apoc. Jas., Inter. Know. ve Val. Exp.; 2) Muhtemelen Valentinianus Treat'ı da içeriyor. Res., Gos. Gerçek; 3) Muhtemelen Valentinianus Exeg'i de içermektedir. Ruh ve Yetki. Öğretmek.; ve 4) Valentinianusçular tarafından gözden geçirilmiş ve muhtemelen Valentinianusçu olmayan metinler arasında Pr. Paul ve Eugnostos. Eugnostos ve Exeg olarak. Soul'un Sethian olması muhtemeldir veya Exeg durumunda. Valentinianus yerine Soul Simonian'ı bu listenin dışında bırakırdım.39 Giderek büyüyen potansiyel Valentinianus metinleri listesine yeni eklenenlerden biri de Kıpti Apoc'tur. Michael Kaler'in tartıştığı gibi Paul (özellikle Irenaeus, Haer. 2.30.7'ye atıfta bulunarak); akademisyenler arasında çok az destek bulan bir öneri.40 Dolayısıyla, Valentinianus'un külliyatını oluşturan kaynakların çalışma listesi, Ep ile birlikte bu yedisini çekirdek olarak içerecektir. Evcil hayvan. Phil., Yazar. Öğret., 1 Apoc. Jas. ve 2 Apoc. Evet. Birincil kaynaklar, yani sadece bazı çekincelerle söyleyebileceğimiz kaynaklar şunlardır: 37 Th omassen, "Notes pour la sınırlandırma," 244; metin listesini 258-59. sayfalarda sunuyor. Bu önemli çalışmanın bulgularının Spiritual Seed'e dahil edilmemesi ve hatta buna atıfta bulunulmaması şaşırtıcıdır. 38 Th omassen, "Notes pour la sınırlandırma", 244. 39 Anne Pasquier, Eugnostos'un Valentinianusçu olma olasılığını, en azından redaksiyonun bir aşamasında gündeme getirdi (bu, Danimarka'nın Ebeltøft kentindeki Nordic Nag Hammadi ve Gnostisizm Ağı'nın 2005 toplantısında Pasquier tarafından dikkatime sunuldu), Madeleine Scopello ("Exegesis on the Soul", 226) Exeg'i savundu. Soul, Valentinianus Sophia efsanesine uyuyor. 40 Apoc'un Valentinianusçu okuması. Paul, Michael Kaler'in Laval'in eleştirel baskısındaki yorumunda yer alıyor (Jean-Marc Rosenstiehl ve Michael Kaler, Apocalypse de Paul (NH V, 2), özellikle 153-158) ve ayrıca Michael Kaler, Louis Painchaud ve Marie-Pierre Bussièrès, "The Coptic Apocalypse of Paul." Birger Pearson'un Laval baskısının Religious Studies Review'daki (2006) incelemesi, Kaler'in önerisine verilen ilk tepkilerin göstergesidir: "... ama muhtemelen bunun için bir Valentinian bağlamı belirlemekte çok ileri gidiyor" (aynı zamanda Pearson, Ancient Gnosticism, 229). Tam tersine, Laval'in eleştirel baskısını büyük ölçüde takip eden Scopello, Valentinianus'un atıflarını sadece küçük bir tereddütle kabul ediyor: "Yazarın, Paul'un oldukça övüldüğü bir Valentinianusçu düşünce ekolüne bağlı olması düşünülebilir" (Scopello, "The Revelation of Paul", 316).

--- SAYFA 32 ---

Giriş 17 Valentinianizm'in bir bölümü⁴¹ - on bir metinden oluşan bu liste, sapkınlıklarla ilgili anlatımlarda korunan materyali, özellikle Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu'nu, Valentinus'un parçalarını, Heracleon'un parçalarını ve Theodotus'tan Alıntıları içerecek şekilde genişletilmelidir. Birincil materyal külliyatına olası bir başka ekleme, Roma'daki Via Latina boyunca keşfedilen Flavia Sophe'ye adanmış kitabedir.⁴² Bu bize Valentinianizm üzerine bir çalışma için on altı birincil kaynaktan oluşan bir külliyat verir. Bir kaynağın böyle bir külliyata dahil edilmesi veya hariç tutulması tartışma açısından büyük ölçüde döngüseldir. Babaların Valentinianus mitolojik sistemine ilişkin açıklamaları (özellikle Sophia'nın düşüşü, Pleroma'yı oluşturan otuz aeonik varlık, kötü niyetli olmaktan ziyade cahil bir tanrısal figür ve Gnostik olmayan Hristiyanlara karşı kapsayıcı bir tutum), anahtar terimlerin varlığıyla birleştiğinde, bir kaynağın Valentinianusçu olarak tanımlanabilme derecesini belirlemek için temel oluşturur. Döngüsellik, elbette, birincil kaynakların (özellikle Nag Hammadi'den gelenlerin) ikincil kaynakların (Babalar) merceğinden değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tanımlama sürecine ek olarak, Nag Hammadi kütüphanesindeki hiçbir risalenin Valentinianizmin sapkınlık açıklamalarına tam olarak uymadığının farkına varılması da vardır. Aynı zorluklar Sethian külliyatında da mevcut. Bununla birlikte, hem Babalar'ın hem de Nag Hammadi risalelerinin birincil veya ikincil doğası sorgulanmıştır.⁴³ Sonuç olarak, her iki kaynak dizisinin de takdir edilmesi ve her ikisine karşı da bir miktar şüphecilik yapılması gerekmektedir. Bu kitapta, çoğu bilim insanının Valentinianusçu olarak kabul ettiği şeylerle çalışarak, her risaleyi birleşik veya homojen bir Valentinianizmin temsilcisi olarak veya Valentinianusçu sistem(ler)in büyük bir sentezinin parçası olarak değil, Valentinianusçu düşüncenin bir örneği olarak ele alarak, tanımlama probleminden kaçınmaya çalışacağım. Benim yaklaşımım daha ziyade her metni bireysel bir söylemsel an veya ifade olarak değerlendirmektir. Böyle bir yaklaşım, Valentinianus metinlerinin her birinin altında yatan toplumsal dinamiği daha büyük bir dikkatle değerlendirmemize olanak sağlamalıdır. Çalışan bir Valentinianus külliyatı oluşturduktan sonra, kaynaklarımızı Valentinianus'un incelenmesiyle ilgili olanlarla sınırlamak gerekir. ⁴¹ Desjardins'in "Kaynaklar"ında gözlemlediği bu sözde birincil kaynaklarla bile tarihçinin karşılaştığı sorunlara dikkat edin. Her ne kadar birincil kaynak materyal olarak Nag Hammadi materyali paha biçilmez olsa da, Babalar tarafından korunan birincil materyali de içeren sapkınlık açıklamaları kadar sorunludur. ⁴² Bkz. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 257-64. ⁴³ Desjardins, "Kaynaklar"; bkz. Wisse, "Prolegomena."

--- SAYFA 33 ---

18 birinci bölüm paraenesis. 5. Bölüm'de paraenesisin varlığını daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdilik paraenetik malzeme içeren Valentinianus eserlerini not etmek yeterli. Nag Hammadi yazmaları dışında tespit edebildiğim yalnızca iki olası paraenesis örneği var. Batlamyus'un Flora'ya Mektubu, protrepsis olarak adlandırılan bir tür ahlaki öğüte uyabilir. Ancak alıcının yeni bir dünya görüşü veya ahlak anlayışı benimsemesi yönünde bir çağrı olmadığı göz önüne alındığında, bu tanımlama sorunludur. Aksine, bir teolog ile belirli teolojik noktalar üzerinde araştırma yapan bir mürit arasında teolojik bir söylem var. Sonuç olarak, bu metni Valentinianus paraenesis tartışmasına dahil etmeyeceğim. İkinci olası örnek Theodotus'un Exc.'deki redaksiyon faaliyetidir. 52,1-2a, burada παραίνεῖ ("tavsiye etti"), Sinoptik gelenekten bir İsa sözünü tanıtmak için iki kez kullanılır.⁴⁴ İlk örnek, paraenesisle ilgili bu redaksiyonel ilginin en açık ve en anlayışlı örneğidir. Burada İsa şunu sordu: "Ya da güçlü adamı bağlamadan önce güçlü adamın evine nasıl girip onun malını yağmalayabilirsiniz?" (Mat. 12:29; çapraz başvuru Markos 3:27; Luka 11:21-23).⁴⁵ Bu alıntı Matthean ve Markan versiyonlarına daha yakından uymaktadır. Matta ve Luka'da İsa'nın konuşmasını tanıtmak için kullanılan fiil ἔειπεν'dur ("dedi"; Matta 12:25a, Luka 11:17). Markos benzetmelere ἔλεγεν fiilini kullanarak başlıyor ("konuştu"; Markos 3:23). παραίνεω fiiline geçişle birlikte pasajın nüansı olası bir öğüt verici anlam kazanır. Ancak bu örnek o kadar önemsizdir ve alıntılar orijinal edebi ortamlarından o kadar kopuktur ki Exc. 52,1-2, yalnızca Valentinianus'un öğüt verme konusundaki ilgisini öne sürmesi açısından faydalıdır. Nag Hammadi materyalinde paraenetik materyalin çok daha yaygın bir şekilde bulunduğunu görüyoruz. Paraenetik materyal içeren metinler şunları içerir: Gos. Gerçek, Tedavi. Res., Gos. Phil., 1 Apoc. Jas., 2 Apoc. Jas., Auth. Öğret., Ep. Evcil hayvan. Phil., Interp. Know. ve Val. Exp. Her risale, mevcut paraenesisin boyutuna veya türüne göre değişir. Sonuç olarak, Nag Hammadi'den alınan on bir Valentinianus metninden yalnızca Pr. Paul ve Tri. Broşür. paraenetik materyalden yoksundur. Ahlaki söylemin eksikliği ⁴⁴ Theodotus'tan alıntıların Fransızca çevirisini içeren metin François M. M. Sagnard, Extraits de Théodote'de mevcuttur. ⁴⁵ Kullanılan çeviriler hakkında kısa bir not. Aksi belirtilmedikçe veya kendi çevirimi sunmadığım sürece, genellikle NRSV'yi, UBS Yunanca Yeni Ahit 3. baskısını takip ediyorum ve Nag Hammadi materyali için Brill ve Laval eleştirel baskılarına atıfta bulunma eğilimindeyim. Zaman zaman Nag Hammadi kodekslerinin tıpkıbasımına da başvurdum. Kullanılan diğer basımlar ve çeviriler, özellikle SC ve LCL basımları baştan sona not edilecek ve kaynakçada toplanacaktır.

--- SAYFA 34 ---

giriş 19, Pr. Muhtemelen dini/ritüel işlevi göz önüne alındığında, Pavlus şaşırtıcı değildir. Tri. Bununla birlikte Trac., ahlaki öğütlerden yoksun olmasına rağmen ahlaki söylemle doludur. Valentinianus paraenesisini incelemek için yapılan bu kaynak araştırmasından, diğer Hristiyanlar gibi Valentinianusluların da ahlaki öğütlerle meşgul oldukları açıktır. Bu etkileşim önümüzdeki bölümlerde çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacak. Bu kitap sekiz bölüm halinde düzenlenmiştir. 2, 3 ve 4. bölümlerde, erken dönem Hristiyan paraenesis çalışmalarına teorik bir yaklaşım oluşturmanın ön konusu sunulmaktadır. 2. Bölüm, erken Hristiyan metinlerinin incelenmesinde söylemsel bir yaklaşımı savunuyor. Metinler yalnızca sosyo-tarihsel süreçlerin yeniden inşasına yönelik temsili depolar değildir, aynı zamanda ontolojik olarak iletişim eylemleri olarak anlatıldılar. Bu nedenle, Valentinianusçu paraenesis'i, sosyal konumun retorik yeniden yapılanmaları içinde yer alan sosyal aktivite olarak analiz etmeyi öneriyorum. 3. ve 4. bölümlerde paraenesisle ilgili bilimsel yaklaşımların bir tartışmasının yanı sıra, ortaya konulan söylemsel yöntem doğrultusunda paraenesis çalışmalarına yönelik işlevsel bir yaklaşım da sunulmaktadır. Lund-Oslo grubunun çalışması böyle bir analiz için değerli bir teorik temel sunuyor. 5. Bölüm Valentinianizm'de paraenesis'in varlığını, özellikle de erken Hristiyan paraenesis'ine özgü edebi araçların gösterdiği gibi araştırıyor: kuralcı söylem, ahlaki örnekler, erdem/kötülük listeleri ve iki yol. Diğer ilk Hristiyanlar gibi Valentinianusçular da aynı ahlaki öğütlerden yararlandılar. Edebi araçların araştırılması, Valentinianus Hristiyanları için paraenesisin önemini açıkça ifade etmektedir. Valentinianizm'de paraenesis'e yönelik daha kapsamlı edebi yaklaşımdan sonra, paraenesis'in iki spesifik örneğine dikkat çekiliyor. Interp. Bilmek. 6. bölümde sürekli bir paraenesis örneği olarak incelenirken, 7. bölümde Gos'un paraenetik alt bölümüne söylemsel bir okuma uygulanıyor. Gerçek. Her iki durumda da izleyicinin toplumsal olarak idealleştirilmesi dile getiriliyor; İzleyicinin sosyal durumuna ilişkin algısını etkilemek için tasarlanmış bir idealleştirme. Son olarak bu kitap, paraenesisin bu iki risaledeki sosyo-retorik varlığının karşılaştırmalı bir değerlendirmesiyle sona ermektedir. Bu kitaptaki amacım, Valentinianus Hristiyanlığı örneklerinde ahlaki öğütlerin toplumsal retorikini göstermektir. Bu metinler, gerçek kişiler tarafından, gerçek kişilere, tarihsel bağlamlar içinde ve belli ki belirli retorik amaçlar göz önünde bulundurularak yazılmıştır. Benim odak noktam söylemsel etkileşimin bu kalıntılarının ideolojik yönlerini keşfetmek. Aslında metinlerin toplumsal analizi zorunlu olarak ideoloji eleştirisinde bir eylemdir.

--- SAYFA 35 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 36 ---**

İKİNCİ BÖLÜM SÖYLEM YOLUYLA TOPLUMSAL KİMLİK İNŞA ETMEK: VALENTINIUS PARAENESIS'İN ÇALIŞMASINA SOSYO-RETORİK BİR YAKLAŞIM Tarihsel araştırma sanatı veya tarih yazımı, yalıtılmış söylemleri olaylarla ilişkilendirme, geçmişin yetersiz olduğu kabul edilen bir yaklaşımını ifade etmek amacıyla geçmişin kalıntılarından yararlanma sanatıdır. Valentinianus Hristiyanlığı da dahil olmak üzere erken dönem Hristiyanlığı inceleyen bizler için bu tür kaynaklar, kaçınılmaz olarak, bu kaynaklarla ilgili yüzyıllarca süren "tarihi olaylar" boyunca şu ya da bu şekilde hayatta kalmayı başarmış metinsel kaynaklardır. Kaynaklarımızın hayatta kalması ve durumu (sahip olma şansına sahip olabileceğimiz birkaç arkeolojik kalıntı da dahil) zaman zaman tesadüfi şanslar gibi görünüyor; bazen iyi şans, bazen kötü ama neredeyse her zaman sinir bozucu şans. Bu hayal kırıklığı, tarih yazımında, kaynaklarımızın edebi boyutunu, bu tür kaynakları açığa çıkarmak için kullandığımız gizli tarihsel veya toplumsal süreçlerle ilişkilendirme konusundaki yorulmak bilmez meydan okumaya borçludur. Michel de Certeau meseleyi anlayışlı bir şekilde özetledi: "Tarih yazımı (yani, 'tarih' ve 'yazma') kendi adı içinde, iki antinomik terim arasında, gerçek ile söylem arasında kurulan bir ilişkinin paradoksunu -neredeyse bir oksimoron- taşır. Görevi, bunları birbirine bağlamak ve bu bağlantının hayal edilemediği noktada, sanki ikisi birleşiyormuş gibi çalışmaktır."1 İlk Hristiyan topluluklarının toplumsal ve tarihsel yeniden inşaları, şu hayal kırıklığından muzdariptir: metinlerimizin söylemleri ile bu söylemlerin bize ifşa etmesine ihtiyaç duyduğumuz topluluklar, olaylar, sosyal süreçler ve bireyler arasında zaman zaman uzlaşmaz gibi görünen "boşluklar" arasında bağlantı kurma girişiminde ortaya çıkıyor. Bazen erken dönem Hristiyanlık tarihlerini yeniden inşa eden bizler için, bazen de meslektaşlarımızın yeniden inşalarını okuyan bizler için bu tür hayal kırıklıkları, metinlerimizin retorik şakacılığını ciddiye aldığımızda daha da artıyor. Pavlus'un Galatya'daki kiliseler hakkında söylediklerine güvenebilir miyiz? 1 Michel de Certeau, Tarihin Yazımı, xxvii.

--- SAYFA 37 ---

22 ikinci bölüm Markos, İsa'nın öğrencileriyle olan ilişkisini güvenilir bir şekilde ifade ediyor mu? Yoksa bu anlatımların tümü kurgu mudur, örneğin çocukluk dönemiyle ilgili apokrif İncilleri okumaya eğilimliyiz ve dolayısıyla C. S. Forester'ın Kaptan Horatio Hornblower'in anlatı maceralarını okuyabileceğimiz edebi ürünler dışında okunmamalıyız mı? Çoğumuz bu metinlerin tarihsel değerini reddedecek kadar ileri gitmeyecek olsak da, metin içinde sunulduğu biçimiyle metnin retorik durumunu şekillendiren bir retorik gündemle iç içe olduklarını kabul ederek tarihsel ve toplumsal olarak okunabilirler mi? Bunun tersi olan soru da önemlidir: Erken dönem Hristiyan metinlerini bu retoriğin toplumsal işlevini dikkate almadan inceleyebilir miyiz? Erken dönem Hristiyan paraenesisleri üzerine yapılan çalışmalar, kaynaklarımızın hem edebi hem de sosyal yönlerini dikkate almalıdır. Ahlaki öğüt sosyal bir eylemdir. Aslına bakılırsa, kurgu yazımı da dahil olmak üzere tüm iletişim sosyaldır. Valentinianizm'de paraenesis'in rolünü tam olarak takdir etmek için, her ne kadar bu araçlar ve formlar bir metnin retoriğinin sosyal olarak değerlendirilmesi için gerekli olsa da, edebi araç ve biçimlerin basitçe ifade edilmesiyle yetinemeyiz. Bunu yapmak, yazma eyleminin asıl amacını karartmaktır. Bir metnin edebi üretiminde sunulan retorik strateji, metnin yaratılmasına yol açan toplumsal ortamdan ayrı değildir. Sosyal ve edebi kriterleri karıştırmak, bir metni anlamada iki nedenden dolayı faydalıdır. İlk olarak, gerçek toplumlardaki edebi eserlerin genellikle büyük ölçüde türe göre gösterilen işlevsel bir değere sahip olduğunu kabul etmenin değeri vardır. Bir metin, iletişimsel konumundan ayrı bir edebi yaratı olarak basitçe var olmaz. İkinci olarak, bir metnin türünü belirlemek için hem edebi hem de sosyal kriterlerin kullanılmasıyla bu tanımlama güçlendirilecektir. Bu nedenle tür analizinde bir metnin sosyal ve edebi yönlerinin dikkate alınması gerekse de, metin düzeyinden toplumsal bağlam düzeyine geçmenin metodolojik sorunu varlığını sürdürmektedir. Her ne kadar erken Hristiyan araştırmalarında sosyo-tarihsel olanı edebi olanla ilişkilendirmeye yönelik pek çok girişimde bulunulmuş olsa da, edebi olanı bir metnin toplumsal işleviyle ilişkilendirmeye odaklanmanın daha yararlı bir araştırma çizgisi olabileceğini savunacağım. Ancak bizim odak noktamız, tarih yazımının tipik hedefi olan söylemi gerçeğe bağlantılandırmaktan ziyade, tarihsel anlatının bir parçası olarak gerçek içindeki söylemi aydınlatmak olmalıdır. Edebi Düzeyden Tarihsel Yeniden Yapılanmaya Edebi metinlerden tarihsel veya toplumsal bağlamı belirlemeye yönelik hem J. Louis Martyn hem de Vernon tarafından iki yaklaşım ortaya konmuştur.

--- SAYFA 38 ---

söylem yoluyla toplumsal kimliğin inşası 23 Robbins. Her iki yaklaşım da Yeni Ahit biliminde geniş çapta kabul görmesine rağmen metodolojik olarak sorunlu olmaya devam ediyor. Martyn'ın Dördüncü İncil üzerine yaptığı çalışma iyi bilinmektedir. Metnin İsa'nın hizmetinin anlatı sunumu içindeki yerini yansıtan edebi bir drama olarak metinle başlıyor. Metnin iki katlı öyküsü -İsa'nın günleri ve müjdecinin ve topluluğunun günlerinin öyküsü- ve metnin büyük ölçüde her iki tarihi mekânı karşılıklı olarak sunmak için analogi yoluyla işlediği varsayımı, onun tüm yönteminin temelini oluşturur. Böylece, 9. bölümdeki kör adam ve ebeveynlerinin anlatısal sunumu, Johannine cemaatinin sinagogun Yahudi liderleriyle karşı karşıya olduğu çatışmayı yansıtıyor. Karakterler okuyucunun durumundaki oyunculara yapılan birebir referanslardır. Aslında müjde anlatısının (MS 20'li yıllarda geçen) örnek teşkil eden rolü, Johannine Hristiyanlarının (MS 80'li veya 90'lı yıllarda Martyn tarafından belirlenen) toplumsal kaygılarına hizmet etmektedir. Martyn'e göre anlatı dünyasının uygulandığı üç toplumsal aşama vardır: 1) Yahudi Hristiyanların bir sinagog çerçevesinde İsa hakkında vaaz verdikleri ilk dönem; 2) diğer sinagog Yahudileriyle çatışmaların ve Hristiyanlara yönelik zulmün orta dönemi; ve 3) Johannine cemaatinin sinagogdan bağımsız olarak kurulduğu geç dönem (ve Dördüncü İncil'in son baskısının üretildiği dönem).² Sosyal duruma ilişkin temel göstergeler, Martyn ve onun öncülüğünü takip eden birçokları için, Yuhanna 9:22'de (ἀποσυνάγωγοις) yansıtılan, belki de en önemlisi dramatik aforoz tehdidi tanımlanmıştır. Kafirleri ifşa etmek ve onlardan uzak durmak için sinagog ibadetine dahil edilen Birchath-ha-Minim'i oluşturur (Hristiyanlar da dahil olmak üzere eski hipotez).³ İsa'nın anlatı dünyasının okuyucuların sosyal koşullarına yansması veya uygulanması, metnin altında yatan ve metin tarafından ele alınan varsayılan bir "Yuhanna topluluğu" ile birleştiğinde kabul edildiğinde, bu tür edebi özellikler yalnızca metnin belirli bir alım noktasındaki Johannine topluluğunun çok verimli ve kesin bir analizine değil, aynı zamanda toplumun değişen durumlarının katmanlaştırılması 2 J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*; Yakın Tarihte Yuhanna İncili; ve "Johannin Topluluğunun Tarihine Bakış". Raymond E. Brown'un benimsediği beş aşamalı tarih, *Gospel Göre Yuhanna (1-XII)* ve daha yakın zamanda Ludger Schenke, "Yuhanna 7-10" ile karşılaştırın. 3 Bkz. Wayne O. McCready, "Johannine Self-Understanding"; ve John Bowman, *Dördüncü İncil ve Yahudiler*. Ancak Dördüncü İncil'de On İkinci Kutsama'nın varlığı tartışmasız kalmadı. Özellikle bkz. S. J. Joubert, "Son Burslarda Bir Tartışmanın Kemikleri".

--- SAYFA 39 ---

24 ikinci bölüm müjde için kompozisyonsal tabakalaşma teorisinin satırları.⁴ Bu anlamda metin, okuyucuların durumuna veya sosyal konumuna açık bir gönderme yapmadan, yalnızca belirli bir Hristiyan gruba değil, aynı zamanda o grubun tarihsel gelişimine de açılan bir penceredir. Martyn'in yeniden inşasıyla ortaya konan tarihsel yaklaşıma yakın zamanda Frederik Wisse tarafından karşı çıkmıştır.⁵ Wisse'nin endişesi, Gnostisizm hakkındaki diğer çalışmalarında da olduğu gibi, çalışmaları son derece yaratıcı olan ve tarihsel yeniden inşalar sunma konusunda kendine güvenen akademisyenlere şiddetli bir uyarı notu eklemektedir. Kendisi, Yeni Ahit bilginlerinin, modern bilim adamının çıkarımsal okuma yoluyla hemen hemen her erken dönem Hristiyan metninin arkasında bir topluluk oluşturabileceğini varsayan tarihsel-eleştirel bir perspektif inşa ettiklerini iddia etmektedir. Örneğin bir Johannine topluluğu, bir Matthean topluluğu, bir Thomas topluluğu ve bir Q topluluğu ciddi akademik çalışmalarda yinelenir ve hiçbir azalma belirtisi göstermez (özellikle bu metinlerin katmanlaştırılmasına ve dolayısıyla bunların temelini oluşturan topluluklara olan ilginin artmasıyla birlikte).⁶ Wisse'ye göre (neredeyse) her metnin arkasında bir topluluğun varlığı, erken Hristiyanlık tarihçileri için neredeyse sağduyulu bir gerçeklik haline geldi. Bu sağduyulu bakış açısı iki metodolojik varsayıma dayanmaktadır: "İlk olarak, çoğu erken dönem Hristiyan yazılarının görünürdeki edebi karakteri, yarı belgesel bir statü lehine küçümsenmek zorundaydı. İkincisi, bu metinlerin bilinmeyen yazarları topluluk sözcülerine indirgenmek zorundaydı, böylece metnin özel özellikleri bir topluluğun ayırt edici işaretleri olarak kabul edilebilirdi. 4 Dördüncü İncil'in sosyal ve edebi yönleriyle ilgili daha önceki bir çalışmada, şunu kabul ettim: Martyn'in teorisi a priori Bkz. Tite, "A Community in Conflict." Johannine cemaati içindeki toplumsal çatışmaya ilişkin, özellikle de hem Yahudi liderlerin hem de sinagog topluluğunun Hristiyan olmayan üyelerinin çatışma konusundaki anlaşmazlık düzeylerini yansıtan bulgularım çok verimli ve kesindi. Ancak bu kesinlik, müjdenin belgesel niteliğine ilişkin varsayımların ve Martyn'in bu tarihsel ve toplumsal göstergeleri ortaya çıkarma metodolojisinin körü körüne kabul edilmesini gerektirir. Kesinliğe rağmen doğruluk sorunu sorunlu olmaya devam ediyor. 5 Wisse, "Dolaylı Metinsel Kanıt." 6 Martyn'in tabakalandırılmış çalışmasının ötesinde, tabakalaşma teorileri diğer metinlerin incelenmesinde de yaygın olmuştur; belki de en dikkat çekici olanı John Kloppenborg'un etkisi altındaki Q çalışmalarında, The Formation of Q; ayrıca bkz. Kloppenborg, Kazı Q; bkz. Arnal, "Marjinalliğin Retoriği." John Dominic Crossan'ın Petrus İncili (The Cross Th at Spoke) üzerine yaptığı çalışma ve yeniden düzenlenmiş Haç İncili de anılmaya değerdir. Ayrıca bkz. Robert Fortna'nın Johannine toplumu için yeniden inşa ettiği işaretler İncili'nden (Fortna, İşaretler İncili; Dördüncü İncil ve Onun Öncesi) türetilen aşamaları.

--- SAYFA 40 ---

yazarın kişisel görüşlerini ve kendine has özelliklerini temsil etmekten ziyade söylem yoluyla sosyal kimlik inşa etmek 25."7 İlk varsayım, tarihsel yeniden inşalarımız için kaynakların doğasıyla doğrudan ilgilidir. Kaynakların değerlendirilmesi, herhangi bir tarihçi için temel ve gerekli bir açılış adımıdır ve Wisse, erken Hristiyanlık tarihçilerinin kaynak değerlendirmesine eşdeğer bir ilgi göstermesini gerektirir. Wisse'ye göre, tarihi çalışma için iki temel yazılı kaynak türü vardır: edebi ve belgesel metinler. Belgesel metinler, ara sıra yazılan eserlerdir. Pavlus'un Philemon'a mektubu veya Ptolemy'nin Flora'ya mektubu gibi mektuplar, Roma Britanya'sındaki Vindolanda tabletleri⁸ veya Pliny'nin İmparator Traianus'a Bithynia'daki durum hakkında yazdığı mektuplar gibi, belgesel metinlerin örnekleri olabilir. Apuleius ve Ovid'in *Metamorphoses* and *Heroides* adlı eseri, Perpetua'nın Tutkusu ve Felicitas'ın hicivleri veya Lucian'ın hicivleri gibi, kalıcı bir edebi değere sahiptir. Belgesel kaynaklar, kişilere, olaylara ve benzeri ipuçlarına doğrudan göndermeler yaparak, yalnızca dolaylı kanıtlar sunabilir; ipuçları yalnızca dolaylı olarak yansıtılır. Wisse, bu kaynakların çıkarımsal okunmasında iki yanlış bulduğunu iddia eder: "algılanan faydadan köken çıkarmak" ve "yaygın faydayı varsaymak."⁹ Sosyal ve tarihsel etkileşime yönelik işlevselci bir yaklaşım, bir metnin aşağıdaki gibi özel niteliklerine de yansır. Yuhanna 9:22'deki ἀποσυνάγωγος'un hedef kitlede bazı olumlu değişiklikleri etkilemek için yazıldığı kabul edilir ve bu nedenle metnin amacı zorunlu olarak işlevseldir. Metinler, özellikle de edebi metinler, yalnızca yazar için ilham verici veya yansıtıcı olmak da dahil olmak üzere çeşitli amaçlarla yazılmış olabilir ve bu nedenle 7 Wisse, "Dolaylı Metinsel Kanıt" 225'e ihtiyaç vardır. Bu eğilimlerin izini Franz Overbeck'in "Über die Anfänge der patristischen Literatur" adlı çalışmasına kadar sürer ve Dibelius ve Bultmann'ın çalışmalarıyla popüler hale gelir.⁸ Vindolanda kalesinden gelen bu mektupların faydalı ve okunabilir bir sunumu için bkz. Alan K. Bowman, *Life and Letters on the Roman Frontier*, 9 Wisse, "Dolaylı Metinsel Kanıt", 228, Stephen Jay Gould, *Bully. Brontosaurus* Doğa bilimleri ile tarihsel çalışmalar arasındaki benzerlik, Frederik Wisse'nin 2003 yılında Kanada İncil Araştırmaları Derneği'ne yaptığı başkanlık konuşmasında, "Hristiyan Türlerinin Kökenleri"nde daha da açık bir şekilde görülmektedir.

--- SAYFA 41 ---

26 ikinci bölümün retorik stratejilerinin nesnesi olarak topluluk kaygısı yoktur. Buradaki varsayım aynı zamanda tüm bu tür özel özelliklerin retorik stratejinin etkililiğine katkıda bulunmasını da gerektirir. Yeniden inşa edilmiş bir tarihsel durumu ele almak için özel niteliklerin tanımlanması, yalnızca değişkenlerin analitik kontrolünü sorgulayan döngüsel bir prosedür değildir, aynı zamanda özelliklerin kendine özgü veya hatta basit bir süsleme olamayacağını da varsayar. Wisse, bilim adamlarını, kendilerini belgesel ve edebi kaynakların net, iki yönlü bir sınıflandırmasıyla sınırlamaya, bir metnin yalnızca dolaylı ve doğrudan kanıtların sınırlamaları göz önüne alındığında makul olanı söylemesine izin vermeye çağırıyor. Wisse'nin edebi ve belgesel kaynaklar hakkındaki makalesi, erken dönem Hristiyanlık araştırmaları için kaynakların tarihsel değerlendirmesinde faydalı bir uyarıdır ve kanonik müjdelerin temelinde yatan ve özellikle de onlar tarafından ele alınan yalıtılmış topluluklar varsayımına ilişkin müjde araştırmaları içindeki son tartışmaları yansıtır.10 Erken Hristiyan topluluklarını yeniden inşa etmek için Martyn'in yaklaşımını benimseyenlerin, Wisse'nin etkili bir şekilde vurguladığı metodolojik sorunları ele alması gerekir. Her ne kadar Wisse'nin makalesindeki metodolojik kesinliği canlandırıcı ve zorlayıcı bulsam da, modelinin de kendi sınırlamaları yok değil; Paraenesis'in sosyal işlevine ilişkin çalışmam için onu yararlı bir model haline getirmeyen sınırlamalar. Onun modeli, hem Yeni Ahit metinleri hem de Nag Hammadi kodeksleri üzerine yapılan çalışmalarda yapılanların çoğunu geçersiz kılacaktır. Aslına bakılırsa, onun metin tipolojisi, metin sınıflandırmasında zorunlu olarak sınırlayıcı olsa da, biraz yapaydır ve Greko-Romen dünyasındaki kaynakların akışkanlığını ve çeşitliliğini gizler. Kaynakların tümü onun tipolojisine tam olarak uymayacaktır ve her iki türden birçoğu çeşitli işlevlere hizmet edecektir (özellikle de metinlerin yeni veya farklı sosyal bağlamlarda tahsis edilmesini, yeniden kullanılmasını ve yeniden yorumlanmasını veya uygulanmasını takdir edersek). İlkine gelince, Nag Hammadi metinlerinin çoğu, belgesel ya da edebi tanımlamaya meydan okuyor gibi görünüyor. Gos. Örneğin Phil., özellikle kutsal törenlere ve kozmolojik spekülasyonlara yaptığı vurguyla, edebi bir metnin açık bir örneği olmadığı gibi, açıkça belgesel de değildir. 10 Müjdelerin belirli Hristiyan topluluklarından mı yazıldığı ve bu topluluklara mı yoksa genel, belirli olmayan bir Hristiyan izleyici kitlesine mi hitap ettiği konusundaki son tartışmaya, özellikle The Gospels for All Christians'daki (Richard Bauckham, Michael B. Thompson, Loveday Alexander, Richard A. Burridge, Stephen C. Barton ve Francis Watson'un makaleleri dahil) makaleler koleksiyonunda Richard Bauckham öncülük etmiştir. Bauckham'ın tutumunun kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Margaret M. Mitchell, "Patristic Counter-Evidence." Tartışmanın tam bir tartışması Edward W. Klink'in "The Gospel Community Debate" adlı eserinde sunulmaktadır.

--- SAYFA 42 ---

Söylem Yoluyla Toplumsal Kimlik İnşası 27 Bir teolojik sistemin evrensel sunumuyla yazılmış gibi görünen teolojik spekülasyon, bu müjdeyi edebi bir sınıflandırmaya yerleştirecektir. Bununla birlikte, bu müjdedeki kutsal vurgu, özellikle de gerçek kutsal uygulamaları yansıtıyorsa (veya metin kutsal olarak kullanılmışsa), o zaman belgesel bir metin olacaktır. Her iki kaynak sınıflandırması da bu metnin tarihçi açısından değerini tam olarak yansıtmıyor gibi görünüyor. Aynı şey Trip için de geçerli. Broşür., Gos. Gerçek ve belki de özellikle Pr. Pavlus (eğer gerçekten de gerçek bir ritüel için tasarlanmış kutsal bir duaysa).¹¹ Teolojik, ritüel ve kutsal metinler üçüncü tür bir kaynak haline mi geliyor? Tarihsel-eleştirel çalışmalarda nasıl çalışıyorlar? Eğer bir metin ayinlerle ilgili teolojik bir yansıma sunmanın yanı sıra ayinle ilgili bir işlev de taşıyorsa, o zaman her iki türe de ait gibi görünebilir, dolayısıyla metinlerin belgesel ve edebi ayrımı sorgulanır.¹² Bu tür kanıtların patristik kaynakların (Hermas Çobanı gibi) bile ötesindeki genişliği ve özellikle Nag Hammadi'de bulduğumuz daha ezoterik materyal göz önüne alındığında, bu "uygun olmayan" metinlerin ele alınması gerekir. Kodlar. Farklı işlevlere sahip ikinci soruna gelince, hem edebi hem de belgesel amaçlara uyan çok sayıda metin örneği vardır. Özel mektuplar mükemmel bir örnektir. Pliny, Seneca ve Isocrates'in mektuplarının tümü, belirli durumlardaki belirli kişiler için veya belirli konulara değinmek üzere yazılmıştı, ancak aynı zamanda daha geniş bir kamuya yayılma amacıyla da yazılmışlardı. Her ne kadar tanımı gereği bir mektup belgesel olsa ve ancak ara sıra amacına hizmet ettikten sonra edebi bir işlev üstlense de, antik dünyada mektuplar bazen ara sıra işlevinin ötesinde daha genel bir okuyucu kitlesine hitap etme amacıyla da yazılıyordu. Örneğin Isokrates'in mektupları, yalnızca Philip'i tüm Yunanistan'ı birleştirmeye teşvik etmek gibi ara sıra bir işlev için yazılmıyordu, aynı zamanda pedagojik araçlar olarak da hizmet ediyordu. Yazarlar, çalışmalarının edebi ve entelektüel becerilerini sergilemeye hizmet edebileceğini fark ettiler; yani itibar kazanmak veya zafere ulaşmak. İmparatorluk döneminde halkın eğlencesi için yüksek sesle bağırmanın yaygın uygulamasından önce bile konuşmalar belirli amaçlar için bestelenmiş ve icra edilmişti. ¹¹ Bkz. Tite, "Pavlus, Havarinin Duası"; Lüdemann ve Jansen, *Suppressed Prayers*, 35. ¹² Bu tür metinlerde edebi ve belgesel malzemenin ortak varlığı, ayrıca, bir metinde bu tür malzemenin tanımlanmasına yönelik bir yöntem sorusunu akla getirir. Yalnızca hangi materyalin edebi, neyin belgesel olduğunu belirlemek yetmez, böyle bir ayrımla bile her iki materyal türünün de hizmet ettiği kapsayıcı retorik strateji, metnin tipolojik olarak parçalanmasını sorunsallaştırır.

--- SAYFA 43 ---

28 ikinci bölüm vaka veya durum (dolayısıyla belgesel bir amaca hizmet eder), ancak aynı zamanda retorik sanatını göstermek amacıyla (dolayısıyla edebi bir amaç) genel kamuya dağıtılmak üzere de yazıya geçirilmiştir. Genç bir hatip olarak Cicero, yalnızca belirli bir vakayı kazanmak ve dolayısıyla prestij kazanmak için retorik becerilerini kullanmanın önemini değil, aynı zamanda edebi becerisini göstermek için bir konuşmayı kamuya yaymanın önemini de fark etti. Antik dünyada mektupların ve konuşmaların yayınlanması hem belgesel hem de edebi işlevleri birleştirdi.¹³ Eğer Gos gibi bir metin varsa. Phil. veya Orig. Dünya, Louis Painchaud'un titizlikle öne sürdüğü gibi, antik retorik konuşmaların yapısına uyuyorsa, Wisse'nin modelinde potansiyel ikili amacın ciddi şekilde dikkate alınması gerekir. Benzer şekilde, hem Paul'un mektuplarının (muhtemelen yaşamı boyunca ve onun bilgisiyle) hem de Ignatius'un mektuplarının (elbette Ignatius'un onayıyla) toplanması ve iletilmesi, Wisse'nin tipolojisindeki katı sınırın daha da sorgulanmasına yol açmaktadır.¹⁴ Wisse'nin modelinde başka bir zorluk daha vardır. Her metnin ardındaki bir topluluğun varsayımlarına karşı çıkmakta haklı olsa da, kendi varsayımları da aynı derecede sorgulanabilir: "... aksine içsel göstergelerin yokluğunda, bunların (edebi ve belgesel metinlerin) yazarlarının görüşlerinden başka herhangi bir şeyi yansıttıkları kesin olarak kabul edilemez."¹⁵ Metnin a priori, kendine özgü bir okumasını topluluk okuması üzerinde ayrıcalıklı kılmak, metnin yorumlarını ve tarihsel anlayışlarını da aynı derecede temelsiz bir konuma yerleştirir. Wisse'nin metodik olarak ihtiyatlı olduğu varsayılan topluluk okuması olarak temel. Bu nedenle metodolojik kesinlik ve doğruluk, ¹³ Her ne kadar benim ilgim Greko-Romen dünyası ile ilgili olsa da, metin yazarken bu özel ve genel amacın vurgulanması açısından daha yeni bir örnek yararlı olacaktır. John Wesley'in günlükleri, özellikle de sonrakiler, yalnızca kişisel bir günlük tutma hedefiyle yazılmadı, aynı zamanda bunların kamuya açık olacağı ve dolayısıyla Metodist hareket için teolojik düşünceler olarak yetkili bir işlev görecekları bilerek de yazıldı. ¹⁴ Yine bir edebi eserin edebi hiciv yoluyla belirli kişilere veya durumlara gönderme yaptığı örnekler vardır. Her ne kadar Wisse ("Dolaylı Metinsel Kanıt," 225), "Hiçbir tarihçi Milton'ın tarihsel durumunu Kayıp Cennet'ten çıkarabilmeyi beklemeyi" iddiasında haklı olsa da tüm edebi eserler çıkarımsal ipuçlarından yoksun değildir. Dante'nin İlahi Komedi'si, özellikle de Cehennem, metnin edebi düzeyinin ötesinde Dante'nin belirli bireylerine, durumlarına veya kişisel kaygılarına işaret eden edebi özelliklerle doludur. İlahi Komedi'nin tarihsel bağlamına ilişkin dışsal kanıtlar nedeniyle Dante'nin yapıtındaki belgesel yönleri tanımlayabildiğimiz gerçeği, (belgesel bağlamı veya ara sıra amacını artık tanımlayamasak bile) diğer edebi eserlerin belgesel işlevleri taşıma olasılığını düşündürmektedir. ¹⁵ Wisse, "Dolaylı Metinsel Kanıt," 226.

--- SAYFA 44 ---

Her iki varsayımın da doğrulanması için söylem yoluyla sosyal kimlik inşası 29. Bir metnin yalnızca yazarının bakış açısını yansıtan varsayılan konumu makul ve hatta sağduyulu görünse de, metnin ortaya çıkabileceği alternatif tarihsel bağlamlar çıkarımı yapan, dolayısıyla tarihsel yanlışlıklar yaratma veya bir metnin ara sıra stratejisini karartma tehlikesini göze alan şüpheli bir varsayım olmaya devam etmektedir. Aslında metnin mutlakla biri ya da diğeri olarak görülmesi gerekip gerekmediğini de sorgulayabiliriz. Okuyucu yalnızca ilk okuyucu olarak yazar olsa bile metnin bir okuyucusu veya okurları vardır.¹⁶ Bu nedenle, metinler sosyal araçlardır (düşünümsel bir yazar-okuyucu ikili rolünün bir arada var olduğu kişisel iletişim düzeyinde bile) ve belgesel veya belgesel olmayan işlevlerinin ötesinde bile dikkate alınması gereken şey onların (işlevselciliğe düşmeden) toplumsal işlevleridir. Dahası, bir topluluk durumunun makul bir şekilde ayırt edilebildiği veya çıkarılabileceği açıkça belgelenmiş kaynaklarda bile (örneğin, Pavlus'un Korintlilere yazdığı mektuplar), hâlâ yalnızca bir veya iki bireyin kendine özgü sesiyle baş başa kalıyoruz. Bir yazarın/metnin bireyselliğinin yanı sıra o sesin ikna edici tasarımını dikkate almamak, ayna okumaya dayalı olanlar gibi metodolojik olarak sorgulanabilir tarihsel yeniden yapılanmalara düşme riskiyle karşı karşıya kalmaktır. Her ne kadar Wisse ayna okumayı savunmasa da, bireysel ve toplumsal bakış açılarının veya bir metinle ilgili okumaların, onun modelinin önerdiğinden çok daha karmaşık ve iç içe geçmiş olduğunu takdir etmek önemlidir. Her ne kadar Wisse'nin kaynak değerlendirme modeli, kesin sınırlamalar nedeniyle sorunlu olmaya devam etse de, onun metodolojik uyarısı, erken Hristiyanlık tarihçileri için değerli ve canlandırıcı bir meydan okumadır. Akademisyenler sıklıkla ve çok büyük bir güvenle metinler için tarihsel yeniden yapılandırmalar ve ortamlar ortaya koymuş veya kabul etmişlerdir. Martyn'in Dördüncü İncil'i okuması ya da William Arnal'ın Gos'un arkasındaki topluluğun katmanlı tarihi. Thom., çıkarımsal okumalar ve kanıtlanmamış varsayımlar üzerinde metodolojik kontrol eksikliği nedeniyle sorunludur. Bu tür yeniden yapılandırmalar son derece hassas olsa bile, Wisse'nin makalesinde etkili bir şekilde ortaya koyduğu sorunlar ve kriterler nedeniyle bunların doğruluğu sorgulanabilir. Brashler'in Apoc hakkındaki yorumları gibi, Nag Hammadi metinlerinin ardındaki tarihsel bağlamla ilgili bazı çalışmalarda. Peter ve Andrea Mollinari'nin Acts Pet'le çıkması. 12 Apost. Decian zulmüne göre, kesinlik eksikliği (yani yalnızca özel özelliklerin alınması) 16 İlk okuyucu olarak yazar hakkında, bkz. Paul Ricoeur, "What is a Text?"

--- SAYFA 45 ---

Acıya belirsiz göndermeler gibi) görünüşteki ikinci bölüm, bu tür yeniden yapılandırmaların sorunlu doğasını daha da karmaşık hale getiriyor.¹⁷ Bu nedenle, Wisse'nin zamanında ve anlayışlı eleştirisi göz önüne alındığında, örneğin Martyn tarafından savunulan bir metnin toplumsal dinamiklerini yeniden yapılandırma modeli benimsenemez. Metnin sosyal veya tarihsel hatlarına yönelik değerlendirme Martyn'ın modeli tarafından uygun bir şekilde ele alınsa da, edebi hatlar seviyesinden sosyal hatlara geçişteki metodolojik "boşluk" devam etmektedir. Akademisyenlerin bu boşluğu bir dereceye kadar doğrulanabilir bir inandırıcılıkla kapatmasını sağlayacak bir yöntem, bir metnin özel özelliklerinin yanı sıra retorik boyutlarını da dikkate alan bir köprüye ihtiyaç vardır. Bir metnin tarihsel olarak yeniden inşasına yönelik son yıllarda ortaya atılan bir diğer yaklaşım ise Vernon Robbins'in sosyo-retorik yöntemidir. Sosyo-retorik eleştiri, adından da anlaşılacağı gibi, bir metnin hem edebi retorik yönlerini hem de bir metnin sosyal retorik stratejilerini dikkate alır. Aslında Robbins, metinlerin doğasının disiplinlerarası bir şekilde değerlendirilmesi çağrısında bulunarak, İncil çalışmalarındaki çeşitli yöntemlerin, erken Hristiyan metinlerinin retoriğini anlamak için karşılıklı olarak anlayışlı olabileceğini öne sürüyor. Robbins, Yeni Ahit çalışmaları için sosyo-retorik bir yöntem öne sürerken, dört açık ama etkileşimli "doku" tanımlar: iç doku; dokular arası; sosyal ve kültürel doku; ve ideolojik doku.¹⁸ İç doku 17 J. A. Brashler, *The Coptic 'Apocalypse of Peter'*; Andrea Lorenzo Molinari, *Petrus'un İşleri ve On İki Havari*. Aynı metodolojik zorluk Kippenberg'in *"Versuch einer soziologischen Verortung"* adlı toplumsal analizini de sorunsallaştırıyor. ¹⁸ Vernon K. Robbins, *Erken Hristiyan Söylemi Gobleni; Metinlerin Dokusunun Araştırılması*. Ayrıca JSNT'de Robbins'in çalışmasıyla ilgili özel sempozyuma bakın: "Vernon Robbins'in Sosyo-Retorik Eleştirisi: Bir İnceleme" (buna Duane F. Watson'ın bir girişi; Margaret E. Dean ve Gordon D. Newby'nin iki inceleme makalesi; Robbins'in bir yanıtı; ve Robbins ile iki eleştirmeni ve Alan Culpepper arasındaki bir diyalog dahildir). Robbins'in çalışmasıyla ilgili olmasa da metinlerarasılık hakkında ayrıca bkz. Painchaud, *"Gnostic Use of Scripture."* Robbins, *Metinlerin Dokusunu Keşfetmek*'te başka bir dokulu boyuta, "kutsal dokuya" (120-31) değinir ve bunu şu şekilde tanımlar: "... insan hayatı ile tanrısal olan arasındaki ilişkinin doğasına dair içgörüler bulmak. Başka bir deyişle, bu okuyucular metnin Tanrı veya tanrılar hakkında konuşma veya dini yaşamın alanları hakkında konuşma şekillerini bulmakla ilgilenirler" (120). Kutsal doku altında ele alınan konular arasında tanrı, kutsal kişi, ruh varlığı, ilahi tarih, insanın kurtuluşu, insanın bağlılığı, dini topluluk ve ahlak yer almaktadır. Goblen'de hiç ele alınmayan kutsal doku, Robbins'in günah çıkarma hassasiyetlerini (veya hassasiyetlerini), yani modern imalarla teoloji yapma arzusunu vurgulamaktadır. JSNT'deki tartışma, hem teolojinin tartışmaya "dahil olması" yönündeki açık isteği hem de kanonik önyargısı açısından bu görüşü desteklemektedir: Yeni Ahit'e yönelik "kanonla kanon" yaklaşımının sorunlarına duyarlıdır, metinlere eşit statü verilmesi çağrısında bulunur, ancak eşit oyun alanını kanonik olmayan metinlere kadar genişletmez (en azından açıkça). Kutsal

--- SAYFA 46 ---

söylem yoluyla toplumsal kimliği inşa etmek 31 metnin kendisine, onun edebi yapısına ve dinamiğine odaklanır. Robbins, metinsel retoriğin çeşitli yönlerini, özellikle tekrarın metin içinde fikirleri ileriye taşımada oynadığı rolü, açılış-orta-kapanmanın geniş çerçevesini, karakterizasyon ve anlatıcının veya anlatı sesinin bir metin içindeki rolü gibi anlatısal yönleri ve izleyiciyi ima edilen yazar tarafından savunulan bakış açısına ikna etmek için estetik deneyimi yansıtmaya çalışan metnin tartışma araçlarını nasıl içerdiğini araştırır. Dokulararasılık metnin ötesine bakar ve metin ile diğer metinler arasında var olabilecek çeşitli bağlantıları analiz eder. Bu tür bağlantılar bir dereceye kadar sınır çizmeyi gerektirir ve Robbins, "kanonik" sınırların ötesine geçmemizi (yani, bir Yeni Ahit metnini yalnızca Hristiyan ve Yahudi bağlamında veya yalnızca İncil'deki bir metin koleksiyonu içinde okumak) ve sosyal ve kültürel metinsel ifadelerin daha geniş bir Greko-Romen boyutuna bakmamızı önerir. Metinler arasındaki metinlerarası ilişkiler, Hristiyan kökenleri alanında bir ölçüde moda haline gelmiştir ve Robbins, bu tür ilişkilerin metinlerde fark edilebileceği çeşitli yolları vurgulamaktadır: ezberden okuma (bir metinden diğerine doğrudan alıntılar; örneğin, Yeni Ahit metinlerinde Yahudi kutsal metinlerinden çeşitli alıntılar), yeniden bağlamsallaştırma (bu tür alıntıların başında "yazılı" tipi bir formül bulunmadığında; örneğin, 1 Petrus 2:3) ve yeniden yapılandırma değerlendirme (bir kaynak üzerinde yeniden çalışıldığında ve anlam yeni bağlam için değiştirildiğinde). Ayrıca, metinlerden alıntı yapılmadığı ancak belirli bir metne gönderme yapan veya daha geniş bir motif geleneğine giren bir motife genel bir gönderme yapılan göndermelerin ilişkisine de dikkat çekebiliriz. Daha sonra Dante'nin De Inferno'sunda doruğa ulaşan cehenneme inişin erken ataerkil gelişimi, aslında dolaylı olarak 1 Petrus 3:18-22'ye kadar uzanabilir, zira bu özel motifin Pilatus'un İşleri, Ap. John (daha uzun düzeltmenin iki nüshasının kapanış "Providence Monologu"), Interp. Bilmek. 12,29-13,35, Test. Gerçek 32,22-33,9 ve Havari'nin İnancının belirli versiyonları. Metinlerarasılık "metinden metne" ilişkilerin ötesine geçer ve kültürel ve sosyal referansları içerir; burada dil, daha geniş bir sosyo-kültürel dünyayla belirli metin dışı ilişkileri ifade eder. Robbins, Martyn'in Dördüncü İncil hakkındaki çalışmasını böyle bir doku örneği olarak kullanıyor, yine de bu dokuyu incelemek geçerli; ancak, günah çıkarmama ya da tarafsız bir duruş açısından, bunun ideolojik doku ya da en iyi ihtimalle ideolojinin incelikli bir boyutu altında sınıflandırılmaması için hiçbir neden göremiyorum.

--- SAYFA 47 ---

32 ikinci bölüm tarihsel dokulararasılık, yani bir metnin dilinin, ima edilen okuyucuların bağlantı kurabileceği kendi dışındaki olaylara nasıl işaret edebileceği. Sosyal ve kültürel doku, metinlerarasılığın ötesine geçer ve analiz altındaki belirli metinleri konumlandırmak ve dolayısıyla yorumlamak için sosyolojik modellerden yararlanır.¹⁹ Burada Robbins'in, Bryan Wilson'ın yedi tür dini mezhep üzerine inşa ettiğini görüyoruz: dönüşümcü, devrimci, içe dönük, gnostik manipülasyoncu, ilahi, reformist ve ütöpik. Bu türlerin her biri daha geniş kültürel ortama bir yanittir ve hem bireysel olarak hem de farklı kombinasyonlarda çeşitli kültürel ilişkilere (baskın kültür, alt kültürler, karşı kültürler, karşı kültürler ve eşik kültürler) gömülüdür.²⁰ Robbins'in çalışmasında ideolojik doku gevşek bir şekilde "toplumsal düzende işlemesi amaçlanan, insanlar, toplum ve evren hakkındaki bilişsel ve ahlaki inançların kapsamlı kalıpları ... [özellikle] fikirlerin, ideallerin ve sosyal ilişkilerin kesişimi" olarak tasavvur edilir. eylemi gerçekleştirmek ve kalıpların temsil ettiği kolektif ihtiyaç ve çıkarları tespit etmek."²¹ Robbins, her metnin ve bir metnin her okunmasının, bir dereceye kadar toplumsal konumla doğrudan bağlantılı olan siyasi güç ilişkileri gündemini meşgul ettiğini vurguluyor.²² Toplumsal konum ve genel olarak ideolojik doku, hem metindeki hem de metni okuyan kişinin söylem alanlarıyla (yani metnin birinci veya ikinci yüzyıl bağlamı ve onu yorumlayanların modern bağlamı) ilgilidir. İdeolojik bakış açısının dinamiğini metin tarafından inşa edilen sembolik evrenle ve modern yorumcular tarafından seçilen yorumlayıcı söylemle ilişkilendirerek, Robbins'in bütünleştirici analitik yaklaşım çağrısına daha da büyük bir güç verilmektedir. Robbins'in sosyo-retorik eleştirisi, İncil çalışmalarına yönelik tek bir yaklaşıma dar bir bağlılığın ötesine geçmemize yardımcı olur; bunun yerine, bu yazılara yönelik olası yaklaşımların çeşitliliğini daha tam olarak takdir etmek için çeşitli metodolojik yaklaşımların gerekliliğini vurgular. Her ne kadar erken dönem Hristiyan metinlerinin retorik değerlendirmesi hakim olsa da ¹⁹ Robbins (Goblen of Early Christian Discourse, 144), sosyal ve kültürel dokuyu dokulararasılıktan şu şekilde ayırır: "Bu alan, incelenen metindeki seslerin sosyal ve kültürel doğasını keşfetmek için antropolojik ve sosyolojik teoriyi kullanması nedeniyle dokulararası arenadan farklıdır." ²⁰ Robbins, Bryan Wilson'ın "Mezheplerin Tipolojisi"nden yararlanıyor; Büyü ve Milenyum. ²¹ Robbins, Goblen of Early Christian Discourse, 193. ²² Robbins, Goblen of Early Christian Discourse, 200-1; ideolojik dokuya ilişkin daha kapsamlı bir tartışma için, 200-36.

--- SAYFA 48 ---

Onun tüm disiplinler arası yaklaşımına göre, retorik yalnızca bir metnin edebi özellikleri düzeyiyle sınırlı değildir. Daha ziyade, Robbins'in yönteminde retorik, metnin sosyal ve kültürel boyutlarını daha da oluşturan bir şey olarak görülüyor. Robbins, bir metnin retorik boyutlarına kendi vurgusunu yaparak, bir metnin işlev(ler)inin vurgulanmasına yardımcı olur; Özellikle ikna edici iletişimin metinsel oyun alanında yazarı, okuyucuları, bağlamları ve ideolojileri birbirine bağlayan retorik işlev. Bir metnin neyi ilettiği, katılımcılarını nasıl harekete geçirdiği ve yeni (ve umarım zorlayıcı) bakış açıları için alternatif, sembolik dünyaları nasıl ürettiği bir metnin işlevsel yönünün temelini oluşturur. Nasıl ki okuyucular ve sosyo-kültürel bağlamlar sürekli değişiyor ve değişiyorsa, metnin iletişimsel dinamiği de aynı şekilde değişecektir. Robbins, farklı analiz yöntemleriyle çalışan akademisyenleri yaratıcı bir şekilde işbirliği yapmaya teşvik ettiği için takdir edilse de, onun bir metnin toplumsal retorikini belirleme yöntemi sorunlu olmaya devam ediyor. Onun sunduğu çeşitli dokular, metinlerde bir arada var olan önemli yönler olmasına rağmen, metinlerin büyük ölçüde izole edilmiş boyutları olarak kalır. Metodolojik boşluğun hâlâ kapatılması gerekiyor. Robbins'in sosyo-retorik eleştirisini hem kusurlu hem de sonuçta etkisiz kılan da bu boşluktur. Dokuları birbirine bağlayan bir köprü olmadan, bu yöntemin ilk Hristiyan bilim adamları için gerçek bir analitik değeri yoktur. Aslında metin düzeyinden metnin arkasındaki olay düzeyine geçiş bu yöntemle imkansız olduğu gibi, böyle bir köprü olmadan bir düzeyden diğerine geçildiğinde ortaya çıkan hataları düzeltecek hiçbir unsur da mevcut değildir. Robbins'in yöntemi doğrudan bir köprü inşa etmekle ilgili olmasa da, bu yöntemin erken dönem Hristiyan metinlerinin çeşitli dokularının incelenmesinde bize sunabileceği kesinlik ve doğruluk konusunda şüphe uyandıran şey tam da bu ihmaldir. Aynı sorunların John Elliott'un, Robbins'in sosyal ve kültürel doku analizinin bir örneği olarak coşkuyla aktardığı 1 Peter hakkındaki sosyolojik yorumunda da ortaya çıktığını görüyoruz.²³ Elliott, açılış reçetesindeki metaforik terimleri sanki sosyal statüyü belirtmek için kullanılan teknik terimlermiş gibi okuyor. Birçok Petrine akademisyeni, Elliott'un Petrine topluluğunun sosyal geçmişine ilişkin yorumuna, 23 John H. Elliott, *A Home for the Homeless*; Alıntı: Robbins, *Goblen of Early Christian Discourse*, 154–157. Yakın zamanda Elliott'un “Disgraced Yet Graced” adlı eserine bakın; ve onun 1 Peter'ı.

--- SAYFA 49 ---

34 ikinci bölüm metin (metaforik dil) metnin hitap ettiği topluluğa.24 Metin ile olay arasındaki boşluğu açıklayan metodolojik bir köprü olmadan, bu tür bir sosyolojik yorumun belli bir tarihsel makullük derecesiyle ilerleyebilmesi mümkün değildir. Sonuç olarak, İncil çalışmaları için bir yöntem olarak çok merak uyandırıcı ve ümit verici olmasına rağmen, Robbins'in sosyo-retorik eleştirisi paraenesis'in toplumsal işlevini kurmak için geçerli bir analitik çerçeve değildir. Bu yaklaşımların metnin ötesine geçerek metnin arkasındaki olaya geçme konusundaki yetersizlikleri göz önüne alındığında, tür analizi adına yeni bir yöntemin inşa edilmesi gerekmektedir. Valentinianus metinlerinin edebi yönleri kolayca tanımlanıp paraenetik türle ilişkilendirilse de asıl zorluk, Berger'in ikinci kriteriyle, yani sosyal durumla makul bir şekilde nasıl ilgilenileceğidir. Bir metnin toplumsal durumunu etkili bir şekilde ortaya koymak için, sonunda metnin gerçekleştiği olayın tarihsel olarak yeniden inşası alanına geçiyoruz. Bir metnin retorik durumu sosyal durumla yakından bağlantılıdır. Ancak retorik duruma ilişkin herhangi bir tartışmada, retorik bir sosyalizasyon stratejisinin inşası için tarihsel durum veya fırsat ima edilir. Açıklık sağlamak adına, bir metnin rol oynadığı tarihsel konuma referansla sosyal bağlama atıfta bulunurken, sosyal durumu özellikle yazarın bağlamı çerçevelediği retorik duruma atıfta bulunacak şekilde serbest bırakıyorum. Retorik eleştiri ile tarihsel eleştiri, toplumsal durumdan toplumsal bağlama doğru olan harekette birleşir. Yeni Ahit bilginleri tarafından metinlerin sosyal olarak yeniden yapılandırılmasına yönelik yöntemler bu görev için hala yetersizdir. Her ne kadar bazı erken Hristiyan metinlerinde böyle bir hareket zorunlu olarak zor olmasa da, sonuçlar tartışmalı olsa da Valentinianus eserlerinin çoğunda bazı zorluklar bu hareketi en iyi ihtimalle sorunlu hale getiriyor. Sadece Interp değil. Bir örnek olarak, yalnızca bir Kipti tercümesinde mevcut olduğunu biliyoruz, fakat aynı zamanda metin 1945'teki buluntudan önce tamamen bilinmiyordu. Benzer bir durum Go'ları sorunsallaştırıyor. Gerçek, Irenaeus'ta bu müjdeye dışarıdan yapılan olası bir göndermeye rağmen. Diğer Valentinianus kaynaklarını tarihsel olarak bağlamsallaştırmak da bir o kadar zordur. Metnin yerini belirlemeye yardımcı olacak dışsal kanıtların eksikliğiyle birleştiğinde, tarih, yazarlık veya konum hakkında net bir iç kanıttan da yoksun kalıyoruz. Bu metinler M.Ö. MS 160 ila 340 ve Roma dünyasının hemen hemen her yerinde. 24 Elliott'un *Compositional Transitions*, 31; bkz. Martin, *Metafor*, Paul J. Achtemeier, “Yenidoğan Bebekler ve Yaşayan Taşlar”, 212-13; ve Reinhard Feldmeier, *Die Christen als Fremde*.

--- SAYFA 50 ---

Söylem Aracılığıyla Sosyal Kimlik Oluşturmak 35 Metni yaratıcı bir şekilde ele almanın cazibesinden, hatta belki bir çeşit ayna okuma girişiminden kaçınırsak, o zaman sosyal bağlamı metodolojik kesinlikle nasıl belirleyebiliriz? Tarih, yazarlık veya konum gibi cevaplanamayan tarihsel sorulara odaklanmak yerine, toplumsal süreçler, tarihsel hafızanın inşası ve topluluk ideolojisi ve kimliğini oluşturma veya yeniden biçimlendirme girişimi olarak retorik söylem meselelerine yönelmemizi öneriyorum. Başka bir deyişle, yazarımız kendi topluluğunun sosyal bağlamını nasıl sunuyor ve dolayısıyla ele alıyor? Yukarıda eleştirilen yöntemlerin tümü, Wisse'nin titiz ve kesin modeli de dahil olmak üzere, metne sanki metnin altında yatan tarihsel duruma açılan bir pencere işlevi görecekmış gibi yaklaşmaktadır. Wisse'nin haklı olarak karşı çıktığı gibi, her metin bu tür belgesel amaçlara hizmet edemez. Metne belgesel bir pencere olarak bakmak ve metni, metnin geçtiği yer ve duruma göz atmak için kullanmak yerine, dikkatimizi, metni söylemsel bir etkileşim içinde konuşkan olarak görmeye yöneltmeyi öneriyorum. Bu nedenle metin, konuşma sesinin kanıtı değil, daha ziyade bir sestir; bu bir konuşmanın bir örneğidir, bu sohbeti şekillendiren belirli bir retorik güce sahip çok daha geniş bir sosyal sohbetin bir parçasıdır. Interp'in sosyal boyutlarını keşfetmek için analitik bir çerçeve sunacak teorik bir yaklaşım olan konumlandırma teorisinden yararlanarak metnin söylemsel sesini takdir etmek için böyle bir yorumlayıcı hamleye başlıyorum. Bilmek. ve Gos. Gerçek. Sosyal Söylem ve Konumlandırma Teorisi Son dönemdeki sosyal bilimsel teorileştirmelerde, özellikle sosyoloji ve sosyal psikolojide, statik rol teorisinden sosyal ilişkilerin etkileşimli, söylemsel bir anlayışına doğru kayda değer bir geçiş olmuştur. Sosyolojide bu hareket, Herbert Blumer'in sembolik etkileşimcilik üzerine yaptığı çalışmayla özetlenebilir. Blumer, George Herbert Mead'in etkileşim analizinden hareketle şunu ileri sürer: "Toplumsal etkileşim, yalnızca insan davranışının ifade edilmesi veya serbest bırakılması için bir araç veya ortam olmak yerine, insan davranışını şekillendiren bir süreçtir."25 Bu nedenle, anlamlar etkileşim dışında oluşturulur 25 Herbert Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 8-9. Blumer, iletişimsel jestler için Mead'in "anlamanın üçlü doğası"yla çalışıyor: "Bu, yönlendirildiği kişinin ne yapacağını belirtir; jesti yapan kişinin ne yapmayı planladığını belirtir;"

--- SAYFA 51 ---

36 ikinci bölüm ve sosyal söylem yoluyla değiştirildi. Benzer bir düşünce tarzında, iletişim teorisi iletişimin doğasını "muhatapların fiziksel mevcudiyeti yerine ifadelerin bir arada bulunması" ve dolayısıyla "iletişimsel etkileşim" olarak yeniden tanımlamıştır; burada karşılıklı yansıma ve beklenti süreci, iletişimi bir anlam alışverişinden ziyade, anlamların üretildiği bir ilişki haline getirir.²⁶ Sosyal etkileşimciliğin son zamanlardaki bir tezahürü olarak konumlandırma teorisi Sosyal psikoloji alanında çalışan bilim insanları, 1990'larda sosyal gerçekliğin tam olarak diyaloga dayalı bir etkileşim süreci olduğu anlayışını öne sürdüler.²⁷ Konumlandırma teorisyenleri ilhamlarını Rom Harré'nin çalışmalarından alıyor.²⁸ Harré ve meslektaşları diyalogların ve bu diyaloglar içinde benimsenen rollerin ne statik ne de önceden belirlenmiş olduğunu, daha ziyade söylemden ortaya çıktığını ve söylemin içinde değiştirildiğini ileri sürüyor.²⁹ Harré, muhatapların bir kişi/eylem içine yerleştirildiğini iddia ediyor. Daha klasik zaman/uzay ızgarası yerine referans ızgarası. İnsanlar, bir zaman/meکان ızgarası içinde, sosyalleşmek için sosyalleştikleri belirli bir sosyal bağlam göz önüne alındığında, belirlenmiş senaryolara sahip aktörler olarak rolleri benimserler.³⁰ Bir kişi üstlenecektir ve bu, her ikisinin de eylemlerinin eklenmesiyle ortaya çıkacak ortak eylemi ifade eder. Sembolik etkileşimciliğin farklı okulları ve gelişimi hakkında bir tartışma için bkz. Gary Alan Fine, "The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism", bu sosyolojik yaklaşımı "şeyleri anlamlarıyla bildiğimizi, anlamların sosyal etkileşim yoluyla yaratıldığını ve anlamların etkileşim yoluyla değiştiğini" öğretmek olarak özetliyor (64).

26 Bilgisayar aracılı iletişime özel önem vererek iletişim teorisindeki bu değişimlere ilişkin faydalı bir tartışma için bkz. Giuseppe Riva ve Carlo Galimberti, "The Psychology of Cyberspace". Bkz. Carlo Galimberti, "Tüm sohbetlerde iletişim." 27 Konumlandırma teorisinin en kapsamlı incelemesi, Rom Harré ve Luk van Langenhove tarafından düzenlenen Positioning Theory adlı makale koleksiyonunda bulunur. Ayrıca bkz. Luk van Langenhove ve Rom Harré, "Bilimsel Söylemde Konumlandırma"; Rom Harré, "Psikolojide Gerçek Nedir"; Rom Harré ve Luk van Langenhove, "Konumlandırma Çeşitleri"; ve Rom Harré ve Nikki Slocum, "Karmaşık Sosyal Olaylar Olarak Anlaşmazlıklar." 28 Harré konumlandırma teorisinin kurucusu olmasına rağmen, teorik terminolojisi W. Hollway'in daha önceki çalışması olan "Gender Difference"dan alınmıştır. Dorothy Howie ve Michael Peters, Harré'nin teorilerinin büyük ölçüde Rus teorisyenler Lev S. Vygotsky ve Mikhail M. Bakhtin'den türetildiğini gösterdiler; bkz. Howie ve Peters, "Konumlandırma Teorisi"; Mikhail M. Bakhtin, Diyalojik Hayal Gücü; Lev S. Vygotsky, Şey ve Dil; Toplumda Zihin. 29 B. Davies ve Rom Harré, "Positioning and Personhood", 34 söylemi şu şekilde tanımlar: "'Söylemsel uygulama' terimini insanların aktif olarak sosyal ve psikolojik gerçeklikler ürettiği tüm yollar için kullanacağız." 30 Bkz. Luk van Langenhove ve Rom Harré, "Konumlandırma Teorisine Giriş", 15-16.

--- SAYFA 52 ---

belirli rollerin zamansal veya mekansal bir konumuna adım attığında, örneğin ebeveyn rolü veya hastayla etkileşimde olan bir doktorun rolü gibi belirli özellikler veya kişilik tipleri aracılığıyla sosyal kimlik oluşturma. Bu zaman/meکان ızgarasındaki senaryolar halihazırda mevcuttur, sosyal olarak yerleşmiştir ve sosyalizasyon süreçleri yoluyla içselleştirilmiştir. Bu senaryoların oynanması üzerinde herhangi bir yansıma veya değişiklik varsa, bu tür bir akışkanlık asıl performanstan önce gerçekleşir. Zaman/uzay dramaturjik modelinin yerini, başka bir dramatik modelden faydalanmak için daha doğaçlama türden bir sosyal etkileşimle, konumlandırma teorisinin kişi/eylem tablosu alır. Muhataplar, ellerinde bir senaryoya sahip olmak yerine, etkileşimde bulunurken rollerini ve anlatılarını ayarlayacak ve değiştirecekler: diyalog ilerledikçe konuşma dinamiklerine itiraz edecek, onaylayacak ve yeniden yönlendirecekler. Tıpkı doğaçlama sahne performansında olduğu gibi, konumlandırma teorisinde de durum aynıdır: benimsenen roller ve kullanılan senaryolar, konuşma(lar)da yer alan çeşitli bireylerin veya grupların diyalojik etkileşimine bağlıdır ve dolayısıyla konuşma etkileşimi içerisinde şekillenerek şekillendirilebilir. Her ses veya konuşma eylemi, tartışmayı yönlendirmeye ve şekillendirmeye (yani retorik yeniden tanımlamaya) yönelik çok sayıda girişimden bir tanesidir. Bu dinamik iletişim modelinin ortaya çıktığı üç temel ve birbirine bağlı süreç vardır: konumlandırma (kendinin ve başkalarının), konuşma eylemlerinin/eylemlerinin sosyal gücü ve hikayeler.³¹ Söylemsel süreç olarak iletişim (hem etkisel hem de edimsözsel güç taşıyan), kendini başkalarıyla bir ilişki içinde konumlandırmak için konumlandırmanın kullanılmasını gerektirir.³² Bu tür konumlandırma, çeşitli bireylerin bir konuşma ortamı içinde kasıtlı ve kasıtsız olarak konumlandırılmasını gerektirir. Böyle bir konumlandırmanın gerçekleştiği ortamlar, bireylerin konuşma konularına ilişkin bakış açılarını yerleştirmeye ve normatif hale getirmeye çalıştıkları olay örgüsü olacaktır. Langenhove ve Bertolink, konumlandırma teorisini teknoloji değerlendirmesine uygularken, zaman zaman olay örgüsünü daha ayrıntılı olarak tasvir ederler. ³² Rom Harré ve Luk van Langenhove'a göre, "kişisel kimlik" bile söylemsel olarak bir "toplumsal kimlik" içerisinde üretilir - "gündelik yaşamın başarılı yönetimi", "toplumsal kimliklerin çokluğu" aracılığıyla gerçekleştirilir ("Yansıtıcı Konumlandırma: Otobiyografi," 60-61; ayrıca S. Sabat ve Rom Harré, "Konumlandırma ve Sosyal Kimliğin Kurtarması", 93). Böylece, benlik ve diğerleri arasındaki ilişkisel bağ (belirli durumlarda öteki olarak benlik dahil), sosyal bedenler içindeki konumlandırmanın ve aslında günlük varoluşun bir yönü olarak ortaya çıkar.

--- SAYFA 53 ---

38 ikinci bölüm "gerileyen sorular" ("neden" sorusu; gelişmeyi haklı çıkarmak ya da mazur göstermek için neden bir şey ortaya çıktı) ve "ilerleyen sorular" ("nasıl" sorusu; prospektif ve faydalı olarak gelişimi yeniden üretmek veya sürdürmek için bir şey nasıl ortaya çıktı)'nın "sorgulama öykülerine" uyma.³³ İletişimdeki tüm öyküler bu sorgulama tipolojisine uymasa da, normatif bir söylem sunacak şekilde söylemi yapılandırmaya çalışacaklar. İletişimin devam etmesi için yön. İletişim birçok durumda ahlaki otoriteye yönelik rakip girişimler olarak görülebilir (pozisyonları ve olay örgüsünü açıklamak için ahlaki hakları, görevleri ve yükümlülükleri üstlenmek; başkalarına hak, görev ve yükümlülükler dayatma ahlaki hakkı dahil).³⁴ Eşitsiz otorite dağılımı söylemsel olarak kurulur ve uygulanır (onaylanır, tartışılır, varsayılır, kabul edilir), her muhatap konuşmanın olay örgüsünü oluşturma veya değiştirme işlevi gören bir dizi konuşma eylemi üretir (ve bazı durumlarda bu aynı konumları ve diğerlerinde bu tür meydan okumaları içerecektir). yeni konumlar sunacaktır.³⁵ Bir söz eylemi, konuşmaya yeni bir anlam aşılıyarak iletişimin yönünü etkilediğinde, bir söz eyleminin oluşmasına katkıda bulunacaktır. Bu üç sürecin her biri birbirine bağlıdır ve diğer ikisinden ayrı var olamaz. Kendinin veya başkalarının konumlandırılması çeşitli eylemler yoluyla gerçekleşecektir; bunlardan üçü, çeşitli konuşmalar ve çeşitli muhataplar arasındaki bağlantıları takdir etmek için dikkate değerdir. Birinci dereceden bir eylem olarak konumlandırma kasıtlı ya da kasıtsız olabilir.³⁶ Örneğin, ilk perde diyalogda doğal olarak ortaya çıkabilir: "Akşam yemeği ne zaman hazır olacak? İşten eve bir saat geldiğimde akşam yemeğini bekliyordum 33 Luk van Langenhove ve R. Bertolink, "Seviyelendirme ve Teknolojinin Değerlendirilmesi", 123-24.³⁴ Haklar, görevler ve yükümlülükler hakkında daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Rom Harré ve Luk van Langenhove, "Son Söz: Diğer Fırsatlar", 198. 35 Bkz. Davies ve Harré, "Konumlandırma ve Kişilik", 35; özellikle "kavramsal bir repertuar" yoluyla konumlandırma ile anlatı bilimi arasındaki paralelliğe dikkat edin. ortaklaşa üretilen hikayeler" (37); bkz. Harré ve Langenhove, "Refl exive Positioning", 69-70. Sabat ve Harré, "Recovery of Social Identity" 93, "pozisyon"u "konuşmacı olarak belirli bir dizi görev, hak ve yükümlülük" olarak tanımlar. 36 Konumlandırmanın kasıtsız yönleri ayrıca konuşmaya sözlü olmayan katkıları da içerecektir; bkz. Davies ve Harré, "Positioning and Personhood", 34. L. Berman, "Formations of a 'National' Identity", 141, ayrıca kasıtlı ve kasıtsız konumlandırmanın, muhatapların "kendilerini nasıl konumlandıkları veya başkaları tarafından nasıl konumlandıkları konusunda her zaman kontrol sahibi olmadıklarının" göstergesi olduğunu belirtir.

--- SAYFA 54 ---

39 önce söylem yoluyla toplumsal kimliği inşa etmek!" muhatabı (Mary) evcilleştirilmiş veya itaatkar bir konuma, konuşmacıyı (John) ise örtülü bir otorite konumuna yerleştirir. Konuşmacı bu konumları retorik etkililiği için kasıtlı olarak oluşturmuş olabilir veya bu konumları düşünmeden üstlenmiş olabilir. Eğer muhatap sunulan pozisyonları kabul ederse (veya diyalog içinde itiraz etmezse), o zaman yemek hazırlamanın hikayesi ve ilk konuşmacının üstlendiği ahlaki otorite, yeni bir söz eylemi ortaya çıkana kadar oynanacaktır. İkinci derece konum, ilk perdenin konumlandırılmasına itiraz edildiğinde ortaya çıkar. İkinci konuşmacı verilen konumlara ve üstlenilen otoriteye itiraz edecektir.³⁷ Bazı durumlarda hikayenin kendisi değiştirilecek, diyaloga yeni bir bakış açısı sunulacak ve böylece her iki konuşmacı için de yeni konumlar çağrılacaktır. Örneğin, yanıt olarak ikinci konuşmacı şunu söyleyebilir: "Neden yapayım ki? Ben senin hizmetkarın değilim. Kendi yemeğini kendin yap, not verme sınavlarıyla meşgulüm." Bu ikinci perde her zaman kasıtlı konumlandırmadır. Burada Mary, evcilleştirilmiş statü ve birincil gelir sahibi konumlarını tersine çevirerek John'un otorite iddiasını, kamusal ve özel cinsiyet rollerine ilişkin ataerkil önyargılardan başka bir şey olmadığı gerekçesiyle reddediyor. Konuşma, hem John hem de Mary'nin itiraz etmesi, kabul etmesi ve bir dizi ikinci derece eylem boyunca konuşmayı değiştirmesiyle daha da devam edebilir. Üçüncü dereceden eylemler, önceki eylemleri üçüncü bir tarafa temsil eder (örneğin, John öfkeyle evi terk eder ve Mary ile konuşmayı ilişkilendirdiği en iyi arkadaşı Miguel ile bağlantı kurar), böylece yeni bir birinci dereceden eylem üretir (yani Miguel artık John tarafından sempatik bir müttefik olarak kendisi için öne sürülen hikayeleri ve hatta pozisyonları kabul etmeli veya bunlara karşı çıkmalıdır).³⁸ Doğruluk kadar anlayış ve yanlış anlama da gerekli değildir. bu tür söylemsel eylemleri takdir ettiğiniz için. Aslında John sadece yorgun olduğunu ve önceki gece akşam yemeği hazırladığını söylemek istemiş olabilir. Böylece ona göre akşam yemeğini hazırlama sırası Mary'ye gelmişti. Ancak Mary, John'un hikayesini, kendisinin televizyonun önünde bira içerken kendisinin mutfakta olduğunu ima eden bir hikaye olarak algılamış olabilir. Mary'nin görüşüne göre, kadrolu bir profesör ve ilişkilerinde eşit bir ortak olarak değeri, John'un ilk talebi nedeniyle sorgulanmış olabilir. Mary'nin itiraz ettiği şey mutlaka John'un kastettiği şey değil, daha ziyade anlamıdır. ³⁷ Bkz. Berman, "Formation of 'National Identity'", 151. Berman, bir konumlandırma eyleminin reddedilmesini "yıkıcı" olarak nitelendiriyor. ³⁸ Langenhove ve Harré, "Konumlandırma Teorisine Giriş", 20-21.

--- SAYFA 55 ---

40 ikinci bölüm onun konuşma eyleminden bu sonucu çıkardı. John da aynı şekilde Mary'nin konuşma eylemini yanlış anlayabilir ve Mary'yi sadece onu kontrol etmek ve manipüle etmek isteyen zorba bir feminist veya insan sevmeyen biri olarak görmeye sevk edebilir. John için Mary'nin reddi, ilişkilerinde eşit bir ortak olarak değerini tehdit ediyor. Böyle bir konuşmanın dinamiği yanlış anlamadan beslenir. Anlaşmazlık ortaya çıktığında bile anlayış mevcut olabilir. Mary, John'un ne dediğini çok iyi anlayabilir ancak böyle bir talebin ataerkil sonuçlarını vurgulamak ister.³⁹ Ancak gerçek, önemli bir faktör değildir. Hangi olay örgüsünün veya konunun doğru olduğu önemli değildir; aslında hepsi doğru olabilir veya olmayabilir, hatta aynı kişi bir konuşma boyunca farklı konular ve olaylar benimsediğinde bile.⁴⁰ Sosyal bir algıyı ikna edici bir şekilde sunmak adına retorik yeniden tanımlama, konuşmayı analiz etmenin merkezinde yer alır.⁴¹ İletişime yönelik bu dinamik yaklaşım, Erving Goff tarafından sunulanlar gibi daha az statik iletişim teorilerinin yanı sıra statik rol teorisinden de farklıdır. adam.⁴² Davies ve Harré, örneğin, Goffman tarafından öne sürülen dramaturjik modellere karşı çıkmışlar ve onun teorilerinin analiz için söylemsel açıdan yeterince etkileşimli olmadığını öne sürmüşlerdir.³⁹ Olay örgüsünün bileşenleri olarak stereotiplerin rolü hakkında bkz. Luk van Langenhove ve Rom Harré, "Stereotiplerin Üretimi ve Kullanımı Olarak Konumlandırma," özellikle sayfa 132. Bu tür genelleyici stereotipler nedeniyle muhataplar arasındaki güç ilişkisine dikkat edin: "Konumlandırarak" grup, metodolojik olarak kusurlu olarak birbirlerinin hegemonyasını iddia ediyor" (134). Stereotipler yoluyla bu tür iddiaların retorik etkililiği, konuşmacının genelleştirilmiş "insan kategorileri" ("sosyal temsil") ile bu kategorinin "fiziksel temsili" arasında bağlantı kurma becerisine bağlı olma eğilimindedir (134). Konumlandırmada metaforik dil hakkında, "kültürel değerlerimize uygun olarak diğer yönlerin vurgusunu kaldırmak veya gizlemek" için retorik araçlar olarak bkz. Berman, "Formation of a 'National' Identity", 140 (aynı zamanda Java mitolojisini örnek olarak kullanan sayfa 142'deki mitoloji de). 40 F. M. Moghaddam, "Düşünsel Konumlandırma: Kültür ve Özel Söylem" 77, ayrıca bir kişinin aynı anda bile üstlenebileceği konumların çokluğuna atıfta bulunur; bu tür konumlandırmaya "paralel konumlandırma" denir ve iletişimde kişi içi ve kişiler arası konumlandırmanın karşılıklı varlığını yansıtır. Bkz. Raya A. Jones, "Kişide Benliğin Varlığı." 41 Örneğin, Berman, "Formation of a 'National Identity'", 146, bir devletin siyasi konumlandırma dahilinde, halkın devlet sistemine bağımlılığını sağlamlaştırmak için var olmayan şeytani bir muhalefetin anlatsal hikayesini sunabileceğini gözlemliyor. Her ne kadar muhalefet gerçek olmasa da, dünya inşasının ve iktidar çekişmesinin toplumsal durumu son derece gerçektir ve propaganda retorisi aracılığıyla söylem içindekiler için gerçek kılınmaktadır. Ayrıca bkz. Helen Haste, "Vatandaşın İnşası." 42 Erving Goffman, Çerçeve Analizi; Konuşma Şekilleri.

--- SAYFA 56 ---

söylem yoluyla sosyal kimliği inşa etmek 41 iletişimin geliştiği süreçler.⁴³ Goffman'ın çerçeve teorisi ve daha sonraki temeller teorisi, konuşmalar içindeki sosyal etkileşimleri analiz etmekle ilgilidir. Örneğin çerçeveler, konuşma eylemlerini konumlandırmak ve anlamlandırmak için temel çerçeveler oluşturmaya çalışır ("... organizasyon dereceleri. Bazıları bir varlıklar, varsayımlar ve kurallar sistemi olarak düzgün bir şekilde sunulabilir; diğerleri, aslında diğerlerinin çoğu, belirli bir eklemlenmiş şekle sahip değil gibi görünür")⁴⁴ konuşma eylemlerini yerleştirmeye ve anlamlandırmaya çalışır: örneğin bir oyun içindeki bir düğün. Bu tür çerçeveler, konuşmalardan önce kültürel olarak oluşturulur ve bu nedenle, o kültürel birimin içindeki (içinde performans sergileyen) kişilerle rezonans taşır (örneğin, bir "Yahudi kültürü" içindeki "anne", muhataplar tarafından benimsenen veya varsayılan önceden belirlenmiş senaryolara sahip olacaktır). Kültürel olarak oluşturulmuş bu tür çerçevelerle bireyler dramalarını yaratıcı bir şekilde oynayabilirler; Davies ve Harré'nin belirttiği gibi, bunlar "yazar ve oyuncunun yanı sıra faildir (yapımcı/yönetmen) ve diğer katılımcılar dramının ortak yazarlığını ve ortak yapımcılığını üstlenirler."⁴⁵ Goffman'ın çerçeve teorisi, biraz esnek olsa da hâlâ temel rol teorisidir. Ancak onun temel teorisi daha dinamiktir. Bir kişi bir konuşmanın temelini oluşturduğunda, hedef kitlenin olası veya olası tepkilerini hesaba katıyor demektir. Bir konuşma sırasında kişi kazanabilir veya kaybedebilir. Benimsenen konumlar ve tasarlanan veya kullanılan senaryolar, diyalogun fiili başlangıcından önce belirlenir. Bu teorinin sorunu diyalog içindeki dinamik etkileşimin takdir edilememesidir; anlamlar (veya anlamlarla aşılacak hizalanmalar), Goff'un tersine, basitçe sohbete dahil edilmekten ziyade, konuşma içinde ortaya çıkar ve dolayısıyla diyalojik etkileşim için bir bahane değil, bir sonucudur.⁴⁶ Bakhtin'in konuyu ortaya koyduğu gibi: 43 Davies ve Harré, "Konumlandırma ve Kişilik"; bkz. Harré ve Langenhove, "Yansıtıcı Konumlandırma", 64-66. 44 Goffman, Çerçeve Analizi, 21. 45 Davies ve Harré, "Konumlandırma ve Kişilik", 42. 46 Davies ve Harré "temel oluşturmaya" şu şekilde eleştirir ("Konumlandırma ve Kişilik", 45; ayrıca sayfa 41-42'deki rol ve konum arasındaki ayrıma bakın): "Bu bizim konumlandırma anlayışımızla daha keskin bir tezat olamaz, çünkü hizalamaların konuşmadan önce var olduğunu ve onu şekillendirdiğini kabul eder. hizalanmaların, tam da konuşma eylemi sırasında ortaklaşa üretilen gerçek ilişkiler olduğudur." Hizalamaların ilişkisel yönleri için bkz. D. Tannen, Beni Anlamıyorsun. Ayrıca bkz. D. Carbaugh, "Kültürel Kimliğin Gösterimi Olarak Konumlandırma", 175.

--- SAYFA 57 ---

42 İkinci Bölüm Her somut söylem (sözce), yöneltildiği nesneyi zaten niteliklerle örtülü, tartışmaya açık, değer yüklü, karartıcı bir sisle kaplanmış veya tam tersine ortak düşünceler, bakış açıları, yabancı değer yargıları ve vurgularla dolu bulur. . . Toplumsal açıdan spesifik bir çevrede tarihsel bir anda anlam ve şekil alan canlı ifade, sosyo-ideolojik bilinç tarafından söz konusu verili söz konusu nesnenin etrafında örülmüş binlerce canlı diyalojik ipin karşısına çıkmayı başaramaz; sosyal diyalogun aktif bir katılımcısı olmayı başaramaz.⁴⁷ Söylemin temelinde daha karmaşık, diyalojik bir etkileşim ve sosyal konum süreci yatar, dolayısıyla söylemsel etkileşimler için Goff adamının temel teorisinin izin verdiğiinden daha karmaşık bir takdir gerektirir.⁴⁸ Ahlaki otoriteye itiraz/varsayım/kabul ve ahlaki kuralların oluşturulması konumlandırma teorisinin kalbinde yer alır.⁴⁹ İletişimin diyalojik doğası göz önüne alındığında, konuşma edimleri (bunlara eşlik eden olay örgüleri ve konumlarıyla birlikte) önceki eylemlerden ortaya çıkacaktır.⁵⁰ Hikayeler, konumlar ve eylemlerin tümü, algıların şekillendirilmesi veya şekillendirilmesine karşı koymak için birlikte çalışır; yani retorik yeniden tanımlama yoluyla hafıza inşası veya yeniden inşası. Dolayısıyla söylemsel katılımın analizi, her bir konuşma eyleminin daha geniş iletişim ortamlarında oynadığı ve bu ortamlardan ortaya çıktığı retorik rolün farkına varmalıdır. Aslına bakılırsa, örneğin Wisse'nin belirli edebi eserlerin veya özel bir günlüğün (belki de eleştiride) kendine özgü doğasına ilişkin olası kendine özgü doğasına ilişkin önerisi içinde kendine hitap ederken bile söylem etkileşimli ve diyalojik kalır; konuşmacı kendi kendisiyle konuşacak ve söylemi yönlendirecek bir nesne olarak kendi benliğini yansıtacaktır. Söylem içindeki bu özne olarak benlik ve nesne olarak benlik yine dışsallaştırılmış iletişimle aynı dinamiklerle çalışır ve bu nedenle konumlandırma teorisi aracılığıyla eleştirel analize açıktır. Howie ve Peters'in, Alex Kozulin'in Vygotsky'nin teorik çalışmasına ilişkin okumasını temel alarak, derinlemesine gözlemledikleri gibi, ⁴⁷ Bakhtin, Dialogic Imagination, 275; Howie ve Peters, "Konumlandırma Teorisi"nde alıntılanmıştır, 52. ⁴⁸ Ayrıca Vygotsky'nin Rus psikoloji paradigmasını tanımlamasına da dikkat edin: "Bir şeyi tarihsel olarak incelemek, onu değişim sürecinde incelemek anlamına gelir; diyalektik yöntemin temel talebi budur"; Vygotsky, Toplumda Zihin, 65; Howie ve Peters, "Pozisyon Kuramı", 56'da alıntılanmıştır. ⁴⁹ Bkz. Deborah M. Kolb, "Staying in the Game or Change It." ⁵⁰ Bkz. Langenhove ve Harré, "Konumlandırma Teorisine Giriş", 28: "Konuşma edimlerinin hem olay örgüsünün hem de edimsöz gücünün, konuşanlar tarafından ortaklaşa yaratılması ve böylece belirli hale getirilmesi, diğer konuşmacılar tarafından orijinal konumlandırmanın reddedilmesi ve başka konumların benimsenmesinin, konuşmanın her yönünü yeniden tanımlaması anlamına gelir" (vurgu eklenmiştir).

--- SAYFA 58 ---

söylem yoluyla sosyal kimlik inşa etmek⁴³ dışsallaştırılmış iletişimde bile, diğer muhatapla ilişkili olarak da olsa hâlâ içselleştirilmiş bir konumlandırma süreci vardır.⁵¹ Sui-Lan Tan ve F. M. Maghaddam, konumlandırmanın etkileşimli dinamiklerini gruplararası ve grup içi söyleme daha da genişletti. Tan ve Maghaddam, bu tür grup etkileşimleri içinde işleyen kimlik oluşturma ve "öteki" oluşturma süreçlerini kabul ederek, kişi zamirleri, grup etiketleri (hem kendine hem de başkalarına ait) ve grup tarihlerinin inşası gibi dilsel belirteçlerin hepsinin, elit ve elit olmayan paradigmlar arasında retorik olarak farklı güç ilişkileri kurmaya hizmet ettiğini gözlemlerler.⁵² Grup hizipleri (grup içi) veya karşıt gruplar (gruplar arası) arasındaki çatışma çözümü bazı durumlarda başarılabilir. arabulucu rolü aracılığıyla.⁵³ Arabulucu, sunumda veya rolün benimsenmesinde sadece kurgusal olsa bile, her iki grup için de tarafsız ve güvenilir bir figür konumunu üstlenir. Böyle bir arabulucu, gruplara yeni hikayeler sunar, grupları birbirlerine göre yeni hizalamalara yerleştirmeye (veya yeniden konumlandırmaya) çalışır, böylece karşılıklı bir ilişki (ortak ortak hedeflerle birlikte) ortaya çıkar ve potansiyel olarak çatışma hikayelerinin yerini alır.⁵⁴ 51 Howie ve Peters, "Konumlandırma Teorisi", 59: "Konuşmada, birey sadece bir birey olarak değil, aynı zamanda ortaya çıkan konumlandırmada bir işbirlikçi olarak hareket eder." Bu, bireyin birinci, ikinci veya üçüncü derece konumda bulunmasından bağımsız olarak doğrudur. Bkz. Alex Kozulin, Vygotsky's Psychology, 268; ayrıca bkz. "Yazarlık Olarak Yaşam", özellikle 345. Psikolojiklerarası ve intrapsikolojik diyaloga yönelik takdir, Vygotsky'nin, Mind in Society, 57 adlı eserine dayanmaktadır; burada odak noktası çocuğun psikolojik gelişimine odaklanmaktadır. Kişi içi konumlandırmanın en kapsamlı uygulaması Moghaddam, yani "Reflif Konumlandırma"dır. Moghaddam bu tartışmayı hayali söylemi (rüyalar, doğaüstü varlıklar, tanrılar, vb.) ve otobiyografiyi (özellikle otobiyografi hakkında bkz. Harré ve Langenhove, "Reflive Positioning," 60-73; ayrıca bkz. Davies ve Harré, "Konumlandırma ve Kişilik", 38) kapsayacak şekilde genişletir. Paraenetik metinlerin, özellikle dini paraenetik metinlerin incelenmesi için, içsel söylem/konumlandırmanın bu boyutları oldukça önemlidir. Bununla birlikte, eleştirinin bir tür kişisel konumlandırma olarak görülebileceğini de eklemek isterim. Pauline'in otobiyografik ifadeleri gibi durumlarda, otobiyografi yoluyla kendini konumlandırma, retorik olarak dışsal bir diyalog sunmak adına içsel bir diyalogla çalışır. Bu tür yazıların gerçekten yansıtıcı konumlandırma olup olmadığı tartışmaya açıktır (örneğin, Moghaddam, "Reflive Positioning", 85, yayınlanmış otobiyografilerin, yansımaların kamuya açıklanması nedeniyle gerçek yansıtıcı konumlandırma örnekleri olmadığını iddia eder). 52 Sui-Lan Tan ve F. M. Moghaddam, "Gruplararası İlişkilerde Konumlandırma." 53 Tan ve Moghaddam, "Gruplararası İlişkilerde Konumlandırma," 185. 54 Tan ve Moghaddam, "Gruplararası İlişkilerde Konumlandırma," 185-86: "Arabulucu taraf konumlandırma alanına başka bir boyut katar, zira tipik olarak kendisini olumlu ve olumlu bir şekilde konumlandırmayı da hedefleyecektir ve çatışan iki grubun konumlarını üçüncü ve yeni bir bakış açısıyla görecektir. Dondurulmuş anlatılar çözülmeye başladığında eski sorunlara yeni yaklaşımlar keşfedilebilir."

--- SAYFA 59 ---

44 ikinci bölüm Söylemsel konumlandırmanın takdir edilmesi, söylemin tarihsel örneklerinin analizi için özellikle aydınlatıcıdır. Bir metni veya eseri, tarihçinin erişmeye çalıştığı tarihsel ortama açılan bir pencere olarak görmek yerine, konumlandırma, daha geniş iletişimsel söz edimleri içindeki bir söz eyleminin parçalı örneğine vurgu yapar. Bu nedenle bir metin söylemsel bağlamdan uzak değildir; aksine kendisi söylemsel katılımın bir örneğidir. Bu, kişiden kişiye konuşmalarda duyduğumuz seslerin tüm imalarını içeren, bu etkileşimin içindeki söylemsel bir ses veya bir ses parçasıdır. Bir konuşma eylemi olarak, bir söz eylemine karşı koymaya veya bir söz eylemini oluşturmaya çalışırken, metinler konumlar ve ona eşlik eden hikayeler sunacaktır. Önceki hikayelere/pozisyonlara itiraz edecekler veya kabul edecekler. Bir metnin muhatabının yerine konuşan sesi, iletişim ortamlarında etkinleştirildiğinde haklar, görevler ve yükümlülükler konusunda ahlaki otorite talep edecektir. Metinlerin retorik stratejisinin takdir edilmesi, bize metnin edebi (anlatı dahil) düzeyinden metnin arkasındaki tarihsel ortam(lar)a geçme sorununa dair içgörüler sunar. Tarih, yazarlık ve konum gibi cevaplanamayan sorular bir kenara bırakılır ve bunun yerine ikna etme, hafıza (yeniden) inşası ve ahlaki hizalamalar aracılığıyla anlamların etkileşimli üretimi gibi sosyal süreçler vurgulanır. Dolayısıyla bir metin, geçmişe açılan basit bir pencere olmaktan çıkar ve bunun yerine o tarihsel ortamın ayrılmaz bir parçası olarak görülür ve en önemlisi, daha geniş bir çerçevenin çıkarılabileceği bir olayın parçası yerine söylemsel bir parça olarak analiz edilir; Metnin gerçekleştiği olaya ilişkin tarihsel çıkarım kaynağı olarak hizmet eden bir pencere yerine, metnin kendi kendini yansıttığı ve kırıldığı bir aynaya sahibiz.⁵⁵ Bir metnin söylemsel okumasını tipik tarihsel yaklaşımdan ayıran şey, kullanılan metaforların nihai amacıdır: bir pencere amacı ima eder. Langenhove ve Bertolink'in "Teknolojinin Değerlendirilmesi" 120'de gözlemlediği gibi, sosyal inşacılığın hem güçlü hem de zayıf biçimleri vardır. İlki dünyanın nesnel tanımlarına erişimi reddederken (krş. B. Latour ve S. Woolgar, *Laboratory Life*; ve K. D. Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge*; ikincisi, kişinin gerçekten de dünyanın nesnel tanımlarına erişilebileceğini, ancak bu tür tanımların teorik çerçeveler içinde yer aldığını ileri sürer (bu nedenle "insanın gerçeklik yorumlarının çokluğunu ve göreliliğini" vurgular). Ayrıca bkz. K. Gergen, "Modern Psikolojide Sosyal İnşacı Hareket." Benim yaklaşımım ikinci yaklaşıma uyuyor; bilgi inşasına ilişkin benzer bir ifade için bkz. Tite, "Adlandırma mı, Tanımlama mı?".

--- SAYFA 60 ---

metnin doğrudan ve dolaylı göndergeler aracılığıyla ortaya çıktığı veya işaret ettiği daha geniş bağlamı çıkarsama söylemi aracılığıyla toplumsal kimlik inşa etme 45 (böylece, bir metin olayın dışında olmasa bile, tarihçinin ilgisi metnin çıkarımsal değeri aracılığıyla bağlama erişim sağlamaktır), oysa bir konuşma ortağı metni toplumsal iletişim olarak ima eder (böylece metin hiçbir zaman dışsal değildir ve metin için dışsal, tarihsel bir olay için hiçbir çıkarımsal değere hizmet etmez; daha ziyade metin görülür) konuşmayı yönlendirmeye yönelik retorik potansiyeli yoluyla sosyal süreçleri veya algıları şekillendirme girişimi olarak; bazı durumlarda olası çıkarımsal okumalar oluşturarak ve diğerlerinde sosyal hafızayı inşa ederek/yeniden inşa ederek). Bu iki yaklaşımın mutlaka birbirine karşıt olması gerekmez. Gerçekten de, bir metnin tarihsel olayı hakkında ne kadar çok şey bilirsek, metnin söylemsel boyutlarına ilişkin herhangi bir analizin akla yatkınlığı da o kadar artar. Bir metnin vesilesini yeniden inşa etmek için üzerinde çalışılacak yeterli malzemenin olmadığı durumlarda, metnin retorik bir eylem olarak sosyal olarak nasıl işlev görecektir şeklinde tasarlandığına odaklanarak bir sosyal analiz hâlâ mümkündür. Bu nedenle, toplumsal işlevin böyle bir analizi, artık metnin içinde yer alabileceği toplumsal bağlamlara değil, metnin, konuşma ortakları olarak okuyucuları etkilemek için nasıl tasarlandığına odaklanır. Ancak metinler doğrudan iletişimle aynı şey değildir. Bu, özellikle hakkında bütün bir konuşmanın eksik olduğu tarihi kalıntılar için geçerlidir. Tarihsel metinlerin ses olarak kullanılmasında iki zorluk vardır. Birincisi, konuşmanın parçalı doğası var. Benzetme yoluyla elimizde olan şey, bir telefon görüşmesinin yalnızca küçük bir kısmıdır. Tıpkı bir telefon konuşmasına kulak misafiri olmak gibi, mesajlarda da konuşmanın yalnızca bir yönünü görüyoruz. Bu, söz konusu konuşmanın söylemsel ve etkileşimli doğasını ortadan kaldırmaz. Aksine, bu kısmi konuşmayı daha geniş bir diyalog içerisine tam olarak yerleştirme girişimini karmaşık hale getiriyor. Sonuç olarak, bir zamanlar özellikle Pauline çalışmalarında popüler olan56 ayna okuma girişimlerinden kaçınılmalıdır. Metin sadece bir pencere değil, aynı zamanda bir tartışmanın (tam?) bir transkripsiyonu da değil. İkinci olarak iletişimin kendi içindeki zamansal mesafe vardır. Riva ve Galimberti, teknoloji yoluyla modern iletişim tarzları üzerine yaptıkları çalışmalarda, muhataplar arasındaki iki tür zamansal ilişkiyi anlayışlı bir şekilde tanımladılar: eşzamanlı ve 56 Pauline araştırmalarında ayna okumanın faydalı bir eleştirisi için, özellikle bkz. Lyons, Pauline Autobiography, 96-105.

--- SAYFA 61 ---

46 bölüm iki asenkron iletişim.⁵⁷ Senkron iletişim gerçek zamanlı olarak, neredeyse anında gerçekleşir. İletişimdeki alım ve tepki, yüz yüze görüşme veya telefon yoluyla konuşma, anında İnternet sohbeti veya video konferans gibi eşzamanlıdır. Asenkron iletişim, iletişim eşzamanlı olmadığına veya neredeyse anlık olmadığına meydana gelir. E-posta veya İnternet tartışma panoları da dahil olmak üzere mektuplar, bir mesajın gönderilmesi ile mesajın açılması/alınması ve yanıtlanması arasında bir zaman aralığı gerektirir. Erken Hıristiyanlık materyalleri gibi çoğu tarihi metin bu tipolojinin eş zamanlı olmayan yönüne uyacaktır. Çoğunu söylüyorum, çünkü bazı metinler tepki ve tartışmaların ortaya çıkabileceği sosyal ortamlarda icra edilmiş olabilir. Ancak mektuplar eş zamanlı olmayan iletişimin açık örnekleridir. Örneğin Ptolemy'nin mektubunu Flora'ya yazıp ona gönderdiği anlaşılıyor. Daha sonra onu alacak ve okumaya karar verdiğinde onu okuyacaktı. Belki daha sonra bir yanıt hazırlanıp geri gönderildi; ya da belki Ptolemy'nin kendi mektubu şu anda kayıp olan bir mektuba yanıtı. Bununla birlikte, bir konuşma veya bir metnin sözlü sunumu hem eşzamanlı hem de eşzamansız niteliklere sahip olabilir ve iletimden önceki kompozisyon aşaması dikkate alındığında eşzamansız bir karakter taşıyabilir; ancak asenkron metinlerden farklı olarak, teslim anında olası bir senkron boyuta sahip olacaktır. İbraniler kitabının yazarı gibi bir konuşmacı, kendisi tarafından gerçek zamanlı olarak verilecek bir konuşma hazırladı. Hazırlanması, kompozisyonu harekete geçiren şeyle eş zamanlı değildir, ancak gerçek zamanlı sunumu, her biri hemen sırayla meydana gelen bir veya daha fazla konuşma eylemi dizisinin parçası veya başlangıcı olabilir. Aynı şey Go'lar için de geçerli olabilir. Phil., eğer Louis Painchaud'un kompozisyon analizi gerçekten de bunu, konuşma düzenlemesinin eski retorik geleneklerine uygun olarak tanımlıyorsa.⁵⁸ Eşzamansız metinler, konumlandırma teorisinin ilişkisel ve söylemsel yönleriyle meşgul olur. Hikayeler oluşturarak ve okuyucunun/okuyucuların yazarın umduğu şekilde yanıt vermeye ikna edilmesi gereken konumlar oluşturarak birinci dereceden bir eylem yaratırlar. Bununla birlikte, eşzamanlı söz edimlerinden farklı olan şey, ikinci dereceden edimlerin zorunlu olarak üçüncü dereceden edimlerden önce gelmemesidir. Gerçekten de, 57 Riva ve Galimberti, "Psychology of Cyberspace," 148-50 adlı eserini göndermeden önce bunu yapmak mümkündür. 58 Louis Painchaud, "La kompozisyon de l'Évangile selon Philippe." Painchaud'un Gos analizinin eleştirisine bakın. Phil. Bas van Os'ta, Gelin Odasında Vaftiz, 9-15.

--- SAYFA 62 ---

Flora'ya yazdığı mektupta, Ptolemy bunu bir meslektaşı tarafından yürütmeye karar verdi; ya da Flora'nın cevabını almadan önce konuyu başka bir ilahiyatçıyla tartışabilirdi. Flora ayrıca Ptolemy'nin konumlandırmasına yanıt vermeden (kabul etmeden, değiştirmeden veya reddetmeden) önce üçüncü dereceden bir eyleme geçebilir. Örneğin, öğretmen-öğrenci çerçevesinin uygun olup olmadığını sorgulamış olabilir (belki de kendisini teolojik olarak onunla eşit görüyordu) ve bir çürütme yazmadan önce başka bir Hristiyana Ptolemy'nin görüşleri ve teolojik konularda örtülü ahlaki otorite iddiası hakkında şikayette bulunabilir. Elbette elimizde yalnızca Ptolemaios'un mektubu var ve bu nedenle bu tür söz edimleri dizisini yeniden inşa edemiyoruz; ancak bu tür bir söz edimleri dizisi ancak bu tür eş zamanlı olmayan zaman sayesinde mümkündür. Her iletişim türünde, konuşma eylemleri etkileşimli bir sosyal katılımdan gelişir ve iletişim süreci içindeki söylemsel ortaklardır. Bir metnin sosyal-tarihsel yönlerini ele alırken, yazarın retorik oyunu için ne tür bir konumlandırma ürettiği sorusu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, metnimizin (muhtemelen kurgusal) bir topluluğun çeşitli üyelerini (veya belirli bir topluluğa hitap etmediğinde okuyucuyu/ima edilen okuyucuyu) sosyal etkileşimli ilişkiler içinde konumlandırarak tasvir eden söylemsel bir konuşma eylemi olduğunun farkındayız.⁵⁹ Bu tür konumlandırma, okuyucuların ele alınan durumu yeniden değerlendirmelerinin amaçlandığı daha geniş bir dünya yapısı oluşturmaya çalışır.⁶⁰ Bu yapıcı süreçte - konumlandırmanın dinamik bir retorik eylemi değil, dinamik bir retorik eylemidir. statik rolleri nesnel bir şekilde sunmak; yazarımızın toplumsal hafızayı yeniden yapılandırması gerekiyor. Langenhove ve Harré'nin teorisine ek olarak hafıza inşası söylemsel konumlandırmanın hayati bir işlevidir. Jean-Pierre Vernant'ın antik Yunan'daki hafızaya atıfta bulunarak belirttiği gibi: "Hafıza, alışkanlıktan farklı olduğu sürece zor bir buluşu temsil eder; tarih, sosyal grup için kolektif geçmişinin fethini oluşturduğu gibi, insanın bireysel geçmişinin aşamalı olarak fethini de temsil eder."⁶¹ Ross ve Conway'e göre,⁵⁹ Pauline külliyyatında söylemsel konumlandırma, özellikle Paul'ün mektuplarını açma biçiminde fark edilebilir. Bkz. Tite, "Nasıl Başlamalı ve Neden?" 60 Söylemsel hikaye anlatımındaki konumlandırma dinamiği, akademik araştırmanın meta düzeyinde de geçerlidir. Bu nokta Langenhove ve Harré tarafından vurgulanmaktadır, "Introducing Positioning", 28-31; ayrıca bkz. Luk van Langenhove ve Rom Harré, "Positing and the Writing of Science"; "Bilimsel Söylemde Konumlandırma." 61 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 51; Alıntı: Jacques Le Goff, *History and Memory*, 63. Vernant, Ignace Meyerson'un "Le temps la mémoire, l'histoire" 351 adlı eserinden yararlanıyor. Le Goff, hafızanın/tarihin politik değerini örnekliyor.

--- SAYFA 63 ---

48 ikinci bölüm hafıza inşası (veya yeniden inşası) üç temel süreci takip etme eğilimindedir: seçici hatırlama, olayların yeniden yorumlanması/yeniden açıklanması ve hafızadaki boşlukların doldurulması.⁶² Her üç süreç de sürekli olarak bilinçsizce gerçekleşir ve bu, Ross ve Conway'e göre hafızayı tarihin yeniden inşası açısından sorunlu hale getirir. Ancak aynı süreçler, ikna edici bir amaç için hafızayı inşa etmeye veya yeniden yapılandırmaya çalışan retorik stratejilerin temelini oluşturur. Harré ve Langenhove'un çok iyi ifade ettiği gibi: "Sorun, insanların kendi yaşamları hakkında neyi 'unuttukları' değil, belirli bir durumda şu veya bu eylemi kişisel hikayelerinin bir parçası olarak neden kullandıklarıdır."⁶³ Auth gibi erken Hristiyan paraenetik metinlerinin yazarları. Öğretmek, ya da Barnabas Mektubu, okurlarını, hatta dinleyicilerin çoğunluğunu ikna etme ya da vazgeçirme konusunda tamamen başarısız olmuş olabilir, ancak onların çabalarını anlamak için sadece metnin tarihsel konumunu ve işlevini (mümkünse) değil, aynı zamanda belki daha da önemlisi yazarın bu konum ya da işlevin metin içinde gömülü olduğuna dair algısını da anlamamız gerekir.⁶⁴ Roma döneminde ulusal vicdanı etkileyen: "Silah, Damnatio memoriae idi, bu da onun adını ortadan kaldırır. Arşiv belgelerinden ve anıtsal yazıtlardan meydan okuyan bir imparator. Belleği yok etme gücü, belleğin üretimi yoluyla elde edilen güce karşı bir dengeleyici ağırlıktır" (68). Bu nedenle, erken Hristiyan metinlerindeki paraenetik retorik anılamak için, metinlerimizin Interp'te olduğu gibi kendi topluluklarının "hafızasını" veya algısını nasıl inşa ettiğine veya yapı sökümüne uğrattığına bakmak öğretici olabilir. Know.'un spesifik sosyal çatışmasını bilin. Ayrıca bkz. Dorothy Howie, "Pozitif Konumlandırmaya Hazırlık", 59 ve Harré ve Langenhove, "Refl exif Konumlandırma," 68, burada hafızaya değiniliyor. Berman, "Formation of 'National Identity'", 150, geçmişteki bazı bağlara başvurma retorik önemini farkındadır. 62 Mike Ross ve M. Conway, "Kişinin Kendi Geçmişini Hatırlamak." Bkz. A. G. Greenwald, "Totaliter Ego"; ve Harré ve Langenhove'daki tartışma, "Refl exive Positioning", 68. 63 Harré ve Langenhove, "Refl ective Positioning", 72. Moghaddam, "Refl ective Positioning" 75-76, seçilmiş hafızanın bu kesitlerinden "açılan kişisel hikayelerin parçaları" olarak söz eder. 64 Karen L. King, "Senkretizm Politikası" mutfaktaki aşçıya dair büyüleyici bir metafora başvuruyor. Tıpkı bir aşçının, yemeği yiyecek olanlara "uygun" hale getirmek için çeşitli unsurları bir araya getirerek elindekilerden yararlanması gibi, eski yazarlar da basitçe ellerindeki çeşitli unsurlardan yararlanmış olabilirler; köken veya mülkiyet konularını akılda tutarak değil, daha ziyade "ne işe yarıyor?" sorusunu gündeme getirerek. belirli bir bağlamda. King'in aşçı imajı, mevcut kültürel unsurlarla etkileşim bağlamında bir yazarın rolünü aydınlatması açısından amaçlarımız açısından faydalıdır. Dolayısıyla bu anlamda hiçbir metnin tarihsel açıdan keskin olması için tarihsel açıdan "doğru" olması gerekmez. King'in antik metinlerin, bu örnekte Sethian Ap'nin edimsel doğasına ilişkin kaygısı. John, bizi orijinal metinler veya statik kültürel birimler arayışından uzaklaştırmaya ve metinleri her performansta (okuma veya yazma sürecinde) "orijinal olarak icra edilmiş" olarak ve kültürel birimleri dinamik ve etkileşimli olarak görmeye doğru yönlendirmeye yardımcı olur (ayrıca ona bakınız, "Yuhanna Apocryphon'un Varyantlarına Yaklaşım").

--- SAYFA 64 ---

Söylem Aracılığıyla Toplumsal Kimlik Oluşturmak 49 Konumlandırmanın böylesine takdir edilmesiyle amacım, Valentinianus'un paraenetik metinlerinde mevcut görünen sosyal süreçlere ilişkin ipuçlarını ortaya çıkarmaktır. Wayne Meeks'in çalışmasına benzer şekilde benim teklifim, belirli bir metnin ahlaki hatlarına veya sezgilerine ve onun belirli işlevine odaklanmaktır.⁶⁵ Etik ilkeler veya bu ilkelerin tarihsel konumu hakkında çıkarımlarda bulunmak yerine, hedef kitlenin karşı karşıya olduğu ahlaki zorlukları ele almanın sosyal ve retorik süreçlerine daha fazla odaklanmak istiyorum. Söylemsel anlardan çıkarılan belirli hikayeler, konumlar ve konuşma eylemleri, bu tür anların tarihsel kalıntıları da dahil olmak üzere, kültürel olarak konumlandırılmalıdır. Aslında, çoğu konumlandırma teorisyeninin temelinde belirli kültürel bağlam(lar)a duyulan ilgi yatmaktadır.⁶⁶ Sonuç olarak bu tür kültürel duyarlılık, erken Hristiyanlık tarihçisinin modern iletişim teorilerinin anakronik uygulamalarından kaçınmasına yardımcı olur; teorinin uygulanması kültürel olarak rafine edilmelidir.⁶⁷ Bir paraenetik metinde benimsenebilecek "hikayeler", en azından Perdue tarafından sıralandığı gibi, paraenezi tipikleştirme eğiliminde olan sosyal ortamlara veya bağlamlara uyabilir.⁶⁸ Örneğin bir yazar, bir öğretmenin son talimatının, bir geçiş töreninin veya yaşam döngüsündeki yeni bir aşamanın, okuyucuyu tehlikeye atan potansiyel olarak tehdit edici bir durumun veya sosyal krizin hikaye akışını benimseyebilir veya paraenetik bir hitap için uygun olabilecek buna benzer başka ortamlar.⁶⁹ Bu hikayeler, yazarın konuşma eylemi için çerçeveleme mekanizmaları olarak hizmet edecek ve yazarı, okuyucuları ve tartışmaya dahil edilen diğerlerini konumlandırma süreciyle birleştirilecek veya geliştirilecektir. Bu tür iletişimin ilişkisel doğası göz önüne alındığında, metinde ahlaki ilişkilerin kurulmasına dikkat etmek gerekir; yani muhataplar arasındaki ilişkisel bağımlılığın, sorumluluğun veya güç ilişkilerinin yaratıcı veya anlatısal tasviri. Bu tür ahlaki ilişkiler, bir yazarın öne sürebileceği veya itiraz edebileceği sosyal idealleştirme(ler) ile bağlantılıdır. ⁶⁵ Meek Nedir, Hristiyan Ahlakının Kökenleri. ⁶⁶ Bakınız örneğin Moghaddam, "Reflive Positioning," 80, 83; Berman, "'Ulusal Kimlik'in Oluşumu", pasim; Carbaugh, "Gösterge Olarak Konumlandırma", kısa bir özet. Carbaugh özellikle şuna dikkat çekiyor: "Bu kültürel söylem kısmen, temel kültürel sembolleri ve bunlarla ilişkili öncülleri kullanan iddialar yoluyla inşa edilmiştir" (161). ⁶⁷ Carbaugh'a göre ("Gösterge Olarak Konumlandırma", 163) bu tür bir iyileştirme, verili bir söylem içindeki "tanıdık kültürel konumlar" ile "dolaysız etkileşimsel konum" arasındaki dinamik gerilimi dikkate almalıdır. ⁶⁸ 3. bölümdeki tartışmaya bakın. ⁶⁹ Perdue'nun sosyal bağlamları/ortamları hakkında tam bir tartışma için 3. bölüme bakın.

--- SAYFA 65 ---

50 ikinci bölüm yazar tarafından sunulan ideal toplumsal birim?70 Yani yazar, anlatıbilimsel bir sunum yoluyla örtülü veya açık bir şekilde, metnin edebi ana hatlarına yansıyan uygun toplumsal ilişkileri nasıl savunur? Guy Swanson'un sosyolojik çalışmasından yararlanarak ahlaki ilişkilere ilişkin kısa bir tartışma, paraenetik metinlerin incelenmesinde bu tür ilişkilerin önemini ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Tanrıların Doğuşu'nda Swanson, belirli "ilkel" inançların ortaya çıkmasını sağlayan sosyal yapıları veya bu inançların gelişme biçimini belirlemeye çalışır.71 Çalışmalarının çoğu, E. B. Tylor'a meydan okur ve Emile Durkheim'in teorik temelleri üzerine inşa edilmiştir. Farklı bölgelerden ve zaman dilimlerinden toplanan elli basit toplumdan oluşan bir örneklerle çalışan Swanson, nihai egemen örgütlenmelerin belirli koşullarının, büyücülük, reenkarnasyon ve ruhun içkinliği gibi belirli inançların ortaya çıkışıyla sonuçlandığını savundu.72 Çalışması aşırı derecede azaltılmış olmasına rağmen, sosyal kalıpları sosyal inançlarla ilişkilendirmeye çalıştığı için övgüyü hak ediyor. Tartışmamız için daha önemli olan, sosyal ahlak ile ahlak kurallarına yönelik doğaüstü yaptırımlar arasındaki ilişkiyi ele almasıdır.73 Ahlak için doğaüstü yaptırımlar veya mitsel gerekçeler, toplumda yer alanlar arasında ahlaki bir ilişkinin varlığını gerektirir. Özellikle ahlaki failer bir tür "istikrarsız ahlaki ilişki" ile karşı karşıyadır.74 Bu nedenle, ahlak ile doğaüstü arasındaki bağlantı 70 Moghaddam, "Reflective Positioning" 81, Henry Thoreau'nun on dokuzuncu yüzyıldaki retoriğini analiz ederken bu toplumsal idealizasyon meselesine değinmektedir: "... Thoreau'nun ormana çekilmesi... Seçilmiş bir ideal durumun kullanımı yoluyla refleksif konumlandırma. Onun günlükleri, kendini kendine konumlandırma için bir idealin stratejik kullanımını ortaya koyuyor. 71 Guy E. Swanson, Tanrıların Doğuşu. 72 Swanson, Birth of the Gods, 20, egemenliği şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir grup, yaşamın bir alanı üzerinde orijinal ve bağımsız yargı yetkisine sahip olduğu, bu alanda karar alma yetkisinin dışarıdan devredildiği değil, kendisinden kaynaklandığı ve bu yetkiyi kullanması meşru olarak başka bir grup tarafından ortadan kaldırılamadığı ölçüde egemenliğe sahiptir. 'Egemenlik' terimi genellikle uluslara veya devletlere uygulansa da, diğer gruplara da uygulanabilir. gruplar da var." 73 Swanson, Tanrıların Doğuşu, 153-74 ("Doğaüstü ve Ahlak"). 74 Swanson, Birth of the Gods, 159-60, ahlaka doğaüstü yaptırımların uygulanmasıyla sonuçlanan iki varsayımsal durum olduğunu iddia eder: 1) "İster belirli kişiler olarak ister bir grubun üyeleri olarak bireyler arasındaki herhangi bir önemli ama istikrarsız ahlaki ilişki, onların kırılğan birlikteliğini güçlendirecek doğaüstü yaptırımlara yol açacaktır"; ve 2) "kendilerine özgü çıkarları olan kişilerin sayısı, insanların bir grubun üyeleri olmaktan ziyade belirli bireyler olarak etkileşimde bulunduğu çok sayıda toplumsal ilişki yaratacak kadar büyük hale gelmediği sürece, kişilerarası ilişkiler üzerinde doğaüstü kontroller uygulanamaz."

--- SAYFA 66 ---

söylem yoluyla sosyal kimlik inşa etmek 51 yaptırımlar, sosyal uyumda grubun varlığını tehdit edebilecek bir kriz algılandığında ortaya çıkar. Bu topluluklar arasında ahlaki ilişkilerin var olması ihtiyacı, ahlaki yaptırımları “içeriden” söylem haline getiriyor. Aslında Swanson, bu tür ahlaki yaptırımları keşfetmenin ilk adımının “öncelikle incelenen popülasyonda ahlaki bir ilişkinin var olduğunu tespit etmek” olduğunu iddia ediyor.⁷⁵ Sosyal rollerin ilişkisel yönlerine benzer bir değerlendirme yapan Gerd Theissen yakın zamanda şu yorumu yaptı: Kişi belirli bir rolü benimsediğinde, her zaman başka bir kişi veya rolle bir tür sosyal ilişki içinde olur: “Öğrenci rolünü benimseyen herkes, bir öğretmenle ilişki benimser. ‘Çocuk’ rolünü benimseyen herkes. ‘ebeveynlerle’ bir ilişki benimser.” Örneğin “ritüellerin yerine getirilmesi” yoluyla “içselleştirilen” akışkan ve birbirine bağımlı bir ilişki ortaya çıkar.⁷⁶ Bu nedenle etik, sosyal normlar ve topluluk etkileşimi, hem ahlaki ilişkilerin varlığına hem de bu ilişkilerin altında yatan dünya görüşünün başarılı bir şekilde içselleştirilmesine bağlıdır. Veya, G. E. Moore'un terimleriyle, ahlaki bir yükümlülük yalnızca emirler ahlaki açıdan bağlayıcı olarak tesis edildiğinde, yani emirler iyiyle ilgili olarak algılandığında mevcuttur.⁷⁷ Swanson'un çalışması, açıkça tarihli ve etkileşimci olmaktan çok işlevselci olmasına rağmen⁷⁸, bir sosyal grubun ahlaki yaptırımları içindeki bu ahlaki ilişkilere özel dikkat çekmesi açısından özellikle faydalıdır. Valentinianus metinlerine dönersek, bir “ahlaki ilişkinin” var olup olmadığını tespit etmek gerekir. Mesela Inter'in sosyal analizi için. Biliyorsunuz, paraenetik malzemenin söylemsel işlevini tam olarak takdir etmek için iki grup arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesine (6. Bölümde tartışılmıştır) ihtiyaç vardır. Yazar, kendi grubunun ahlaki bir ilişki içerisinde olduğunu farkında mı? ⁷⁵ Swanson, *Birth of the Gods*, 160. ⁷⁶ Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion*, 11. Sosyal öğrenme teorisinde, benzer bir konum A. Brandura, *Social Learning Theory*, vii tarafından ileri sürülmekte ve çeşitli karşılıklı belirleyiciler arasındaki karşılıklı ilişkiye dikkat çekilmektedir: insanlar ve çevre, öğrenci ve öğretmen, vb. ⁷⁷ G. E. Moore, *Principia Ethica*, 128. ⁷⁸ Rol teorisinin üç ana akımına (yapısal-analitik model, etkileşimci model ve algısal model) faydalı bir genel bakış, Nils G. Holm'un "Rol Teorisi ve Dini Deneyim" adlı eserinde sunulmaktadır. Her ne kadar Holm, özellikle HJ'nin çalışmalarında algısal modeli tercih etse de. Sundén'e göre benim yaklaşımım, diyalog olarak sosyal etiğin ilişkisel ve sosyal inşacı dinamiğine vurgu yapan sembolik etkileşimcilik modeline en iyi şekilde uyuyor.

--- SAYFA 67 ---

52 ikinci bölüm karşıt gruba; aslında aynı nihai egemen gruba mı aitler? İki niteliğe dikkat edilmelidir. İlk olarak, gerçek sosyal ilişkiler ile algılanan sosyal ilişkileri açıkça birbirinden ayırmamız gerekiyor.⁷⁹ Bir sosyal durumun retorik tasviri, gerçek bir sosyal bağlamdan kökten farklı olabilir; polemiksel “öteki yaratma” aynı toplumsal yapı içinde bile ahlaki ilişkileri olumsuzlayabilir. İkinci olarak, “nihai egemen birlikteliğin” özellikle geç antik dönemle ilgili olarak göreceli bir kavram olduğunu da kabul etmeliyiz. Swanson öncelikle yapının basitliğinin nihai egemen birliklerin tanımlanmasını daha mümkün kıldığı kabile yapılarından yararlanır. Greko-Romen dünyası, bu dünyanın bir parçası olarak Hristiyanlığı da içerecek şekilde, çeşitli düzeylerde egemen toplumsal varlıklarla çok daha karmaşıktı. Bu tür çağrışımlar birden fazla toplumsal düzeyde mevcuttur; her metin, daha karmaşık yapılar içindeki bu tür bir düzeyi yansıtır. Interp'de. Bilin, mesela hizbin kendi seviyesi var; iki gruptan oluşan veya bunları içeren yerel topluluğun; genel olarak Hristiyan Kilisesi'nin; ve içinde var oldukları daha geniş Greko-Romen kültürü.⁸⁰ Yazarın algıladığı ahlaki ilişkilerde metafizik veya mitsel alanın nasıl bir rol oynadığını da sorabiliriz. Bu nitelikleri akılda tutarak yazarın ahlaki ilişkilere farklı toplumsal aşamalarda nasıl baktığını görmek faydalı olacaktır. Toplumsal Retorik ve Anlatıcılık Böyle söylemsel bir yaklaşım tarihsel gündemi nasıl etkiliyor? Metaforumuza dayanarak, metin ile bağlam arasındaki “köprümüze” ne olur? Yukarıda savunulan yaklaşım, köprü kurma girişiminin tümünü ortadan kaldırır ve bunun yerine metin ile bağlam arasındaki tüm metodolojik “boşluğu” ortadan kaldırır. Valentinianus'a ait materyalin toplumsal analizini neyin oluşturması gerektiğini açıkça ifade etmek için Margaret Somers tarafından sunulan anlatı teorisini ortaya koymak faydalı olabilir.⁷⁹ Gerçek ve algılanan gerçeklikler arasındaki bu ayrımın, özellikle topluluk kimliği meselelerini ele alırken kabul edilmesi, Swanson'un sosyolojik yaklaşımının eksikliklerinden biridir. Sosyal birimlerin karşılıklı ilişkisinin gerçek sosyal yapılar olduğu kadar algılanan grup kimliği meselesi olduğunu da gözden geçiriyor. ⁸⁰ Bu iki grubun kapsamlı bir tartışması için Interp'teki 6. bölüme bakınız. Bilmek.

--- SAYFA 68 ---

söylem yoluyla sosyal kimlik inşa etmek 53 ve sosyal ve politik teori için Gloria Gibson.⁸¹ Çalışmaları konumlandırma teorisi tarafından ifade edilen söylemsel yaklaşıma çok benzer, ancak Somers ve Gibson'ın kimlik inşasını sadece iletişimle değil, daha spesifik olarak anlatılar ve meta anlatılarla etkili bir şekilde ilişkilendirmesi avantajına sahiptir. Somers ve Gibson, anlatıyı teorik bir çerçeve olarak ele alan sosyal bilimcilerin ya temsili anlatıcılık ya da ontolojik anlatıcılık olarak adlandırılabilir şeyi takip etme eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Temsili anlatılar, "bilgiyi temsil etme tarzlarını (tarihsel hikayeler anlatma), tarihçiler tarafından yaşanan deneyimin kaosuna empoze edilen temsili formları" oluşturur.⁸² Temsili bir anlatı analizine girişmek, örneğin insan gruplarının tarihsel süreçlerini, özlerini ve nedensel gelişimini anlamak için tarihi metinlerden yararlanmak anlamına gelir. Bu, özellikle "tarih"i ve tarihsel bilgiyi oluşturan bilimsel "hikayelerin" meta-anlatı düzeyini düşündüğümüzde doğrudur. Bu bölümde incelenen erken dönem Hristiyan materyallerine yönelik tarihsel yaklaşımların tümü, temsili anlatı yoluyla bu tür çıkarımsal okumalara girişmektedir. Somer ve Gibson tarafından araştırılan diğer anlatı biçimi ontolojik anlatıdır. . . toplumsal yaşamın kendisi öykülenmiştir ve bu anlatı toplumsal yaşamın ontolojik bir koşuludur. Onların [ontolojik anlatıyı takip edenlerin] araştırmaları bize hikayelerin eylemi yönlendirdiğini gösteriyor; insanların kendilerini konumlandırarak ya da kurgulanmış öykülerden oluşan bir repertuvar içinde konumlanarak (çoklu ya da değişken olsa da) kimlikler inşa ettikleri; "deneyim" in anlatılar aracılığıyla kurulduğunu. . . ve insanların, mevcut sosyal, kamusal ve kültürel anlatıların çokluğundan, ancak sonuçta sınırlı bir repertuarından türetilen öngörüler, beklentileri ve anıları temelinde, başka şekillerde değil, belirli şekillerde hareket etmeye yönlendirildikleri.⁸³ Dolayısıyla, metnin basitçe, doğru bir epistemolojik çerçeve veya temsil içine yerleştirildiğinde çıkarımsal olarak elde edilebilecek bir tarihsel bilgi deposu olarak görüldüğü bir "köprü" inşa etmek yerine, erken dönem Hristiyan metinlerinin toplumsal analizi, metni bir "köprü" olarak görerek daha iyi yapılabilir. toplumsal faillik ve toplumsal yapının devam eden bir tanımlama, belirleme, itiraz etme ve hatta ontolojik ürünleri göz ardı etme süreci içerisinde diyalojik olarak birbiriyle ilişkili olduğu söylemsel parça: 81 Margaret R. Somers ve Gloria D. Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'other'." 82 Somers ve Gibson, "Epistemolojik 'Öteki'yi Geri Kazanmak", 38. 83 Somers ve Gibson, "Epistemolojik 'Öteki'yi Geri Kazanmak", 38-39.

--- SAYFA 69 ---

54 ikinci bölüm hem bireysel hem de kişiler arası “benlik”. Böyle bir yaklaşımın merkezinde evrensel ve özelleştirilmiş niteliklerden ziyade ilişkiselliğin rolü (tikelliğe odaklı) yer alır.⁸⁴ Konumlandırma teorisi gibi, ontolojik anlatıcılık da sosyal aktörler arasındaki etkileşimli süreçler yoluyla anlam veya kimlik üretimine vurgu yapar, böylece sosyal epistemolojiyi sosyal ontolojinin süreçsel, olumsal ve ilişkisel olarak yönlendirilen bir inşası haline getirir.⁸⁵ Bu tür bir ontoloji yalnızca anlatılar tarafından yansıtılmaz. Daha ziyade toplumsal kimliklerin oluşturulduğu ve dolayısıyla anlamlı hale getirildiği anlatılar aracılığıyla olur. Anlatı olmadan kimlikler olmaz, çünkü “kronolojik veya kategorik sıralarına değil, bağımsız örneklerle önem veren” olay örgüsü sürecidir (“ilişkilerin kümelenmesi”) ve dolayısıyla “anlatı, ‘olayları’ bölümlere dönüştürür.”⁸⁶ Aslında, tematik veya kavramsal çizgiler boyunca olay örgüsü gelişimi yoluyla anahtar öğeler sonsuz bir olay dizisinden seçilir ve değerlendirme çerçevelerine çekilir. Dolayısıyla seçilen ya da kurgulanan şey, muhatap için önemli olanı oluşturur. Sonuç olarak, bir metnin sosyal retoriğini takdir etmek için, yazarın tematik çerçeveler (yani sosyal idealleştirme) aracılığıyla kendini ve ötekini söylemsel olarak konumlandırma yollarını ayırt etmek gerekir. Somers ve Gibson anlatısallığın dört tipini veya boyutunu ortaya koyuyor: (1) Ontolojik Anlatılar - “aktörlerin hayatlarını anlamlandırmak - aslında, içinde hareket etmek için - kullandıkları hikayeler. Ontolojik anlatılar kim olduğumuzu tanımlamak için kullanılır; bu da ne yapılacağını bilmenin bir önkoşuludur... İnsanlar kısmen belirli anlatılardaki yerlerini nasıl anladıklarına göre hareket ederler veya etmezler - ancak parçalı, çelişkili ya da kısmi.”⁸⁷ Bu tür anlatılar, aktörlerin konumlandığı, tanımlandığı ve dolayısıyla başkalarına ve kendine karşı hareket ettiği anlatı konumu üzerine odaklanır. ⁸⁴ Somers ve Gibson, “Reclaiming the Epistemological ‘other’”, 53, şöyle diyor: “Bu yeni ‘kimlik siyaseti’ teorileri, eyleme ilişkin açıklamaları ‘çıkarlar’ ve ‘normlar’dan kimlikler ve dayanışmalara, evrenselci sosyal fail kavramından somut kişilerin tikelci kategorilerine kaydırır... ortak nitelikler temelinde hareket edecek... kimlik siyaseti teorileri rasyonel bir ilgi ya da öğrenilmiş değerler dizisi nedeniyle değil, ‘kim olduğum için hareket ediyorum’ varsayımını yapın. ⁸⁵ Somers ve Gibson, “Epistemolojik ‘Öteki’yi Geri Kazanmak”, 58-59. ⁸⁶ Somers ve Gibson, “Epistemolojik ‘Öteki’yi Geri Kazanmak”, 59. ⁸⁷ Somers ve Gibson, “Epistemolojik ‘Öteki’yi Geri Kazanmak”, 61.

--- SAYFA 70 ---

söylem yoluyla sosyal kimlik inşa etmek 55 (2) Kamusal Anlatılar—“ne kadar yerel veya büyük, mikro veya makro olursa olsun, tek bir bireyden daha büyük kültürel ve kurumsal oluşumlara, öznelere arası ağlara veya kurumlara bağlı anlatılardır.”⁸⁸ (3) Kavramsal Anlatıcılık—“toplumsal araştırmacılar olarak inşa ettiğimiz kavramlar ve açıklamalardır. Ne toplumsal eylem ne de kurum inşası yalnızca ontolojik ve kamusal anlatılar aracılığıyla üretilmediğinden, kavramlarımız ve açıklamalarımız toplumsal güçler dediğimiz faktörleri içermelidir.”⁸⁹ (4) Metaanlatıcılık—“tarihin çağdaş aktörleri ve sosyal bilimciler olarak içine yerleştirdiğimiz 'ana anlatılar'... Sosyolojik teorilerimiz ve kavramlarımız, bu ana anlatıların yönleriyle kodlanmıştır... genellikle sosyal bilim epistemolojisinin varsayım düzeyinde veya farkındalığımızın ötesinde işlerler.”⁹⁰ Anlatıcılığın son iki boyutu, tarihin veya toplumsal süreçlerin bilimsel olarak inşa edilmesine odaklanır. Epistemolojik “bagajımızın”, kavramsal “araçlarımızın” ve kendi anlatı konumumuzumuzun devreye girdiği yer burasıdır. Karen King, “Gnostisizm” kategorisine ilişkin olağanüstü tartışmasında, Gnostisizm'e ilişkin akademik çalışmanın anlatısal konumu veya anlatısalılığına ilişkin böyle bir analizi etkili bir şekilde sunmuştur.⁹¹ Ancak, benim çalışmam en çok ilk iki boyutla (ontolojik ve kamusal anlatılar) ilgilidir. Robbins'in sosyo-retorik eleştirisini büyük bir takdirle karşılıyor olsam da ve bu yöntemin Valentinianus kaynakları da dahil olmak üzere kanonik olmayan metinlere tam olarak uygulanmasını kesinlikle memnuniyetle karşılıyor olsam da, metinlerdeki sosyal stratejileri daha tam ve daha keskin bir şekilde tanımaya hala ihtiyaç var. Valentinianusçu paraenesis çalışmam için belirli metinler içerisinde inşa edilen ontolojik ve kamusal anlatılar incelenecektir. Benim ilgim, belirli bir metnin veya metinler dizisinin sosyal veya tarihsel olayının yeniden inşasını inşa etmek değil, daha ziyade metnin sosyal anlatısını aydınlatmaktır. Bu, metnin tarih dışı bir edebi ürün olarak ele alındığı anlamına gelmez. Bu tür anlatılar 88 Somers ve Gibson, “Reclaiming the Epistemological 'other'”, 62. 89 Somers ve Gibson, “Reclaiming the Epistemological 'other'”, 62. 90 Somers ve Gibson, “Reclaiming the Epistemological 'other'”, 63. 91 King, What is Gnosticism? Williams'ın “Gnostisizmi Yeniden Düşünmek” adlı eseri, Gnostik çalışmalarda kategori oluşumu meselesi üzerine ufuk açıcı bir çalışma olmasına ve benim de aynı fikirde olduğum bir çalışma olmasına rağmen, King'in çalışmasıyla birlikte bize alanın en kapsamlı ideolojik analizi sunulmaktadır.

--- SAYFA 71 ---

56 bölüm iki kimliğin sunumunda ve oluşumunda, muhataplara yeni algılar sunma eyleminin toplumsal işlevleri. Anlatı yalnızca ontolojik kimliği şekillendirmekle kalmayıp aynı zamanda davranışları da yönlendirdiğinden, paraenesis çalışmasının ontolojik temsili (tarihsel temsil olarak değil) ahlaki davranışı (toplumsal ilişkileri etkilemek gibi) öğüt verici bir şekilde yönlendirmek için nasıl tasarlandığını keşfetmesi hayati önem taşımaktadır. Sosyal retorik, gerçek tarihi mekanlara veya iletişimsel bir ortama yönlendirilirken, algıları şekillendirmek ve bu algılar aracılığıyla olayları etkilemek için tasarlanmıştır. Bu nedenle Valentinianus paraenesisine ilişkin bir çalışma, kaynakların ardındaki tarihsel olaydan ziyade kaynakların toplumsal anlatısalılığına açıklamaya yönelik olacaktır. Böyle bir toplumsal retorik, bir metnin kamusal anlatılar içindeki ontolojik anlatıları nasıl inşa ettiğini dikkate alması gerekir. Örneğin, alıcıların bir “okul” veya “kilise” olarak toplumsal idealleştirilmesi, kozmolojik, sosyal ve mitolojik unsurların kamusal anlatısıyla şekillenecek. Böyle bir idealleştirme, topluluğun bir “okul” olduğu anlamına gelmez, alıcıların kendilerini bu şekilde algılayacak konumda oldukları anlamına gelir. Diğer anlatı bağlamlarında (“kamusal anlatılar”) aynı toplumsal tipoloji tamamen farklı bir ontolojik işleve hizmet edebilir; örneğin, “okul”, Kilise Babalarının Valentinianusçulara ilişkin sunumlarında hizmet etme eğiliminde olduğu gibi polemiksel bir işleve hizmet edebilirken, Interp gibi diğer bağlamlarda da hizmet edebilir. Biliyorsunuz, anlatı kimliğinin inşasında olumlu bir işlev görüyor. Kaynaklarımızdaki ontolojik ve kamusal anlatıları açıklamak için konumlandırma teorisini kullanarak, metinlerimizdeki paraenetik söylemin sosyal retorikinin önceki araştırmalara göre daha kapsamlı bir şekilde ortaya çıkacağı umulmaktadır.

--- SAYFA 72 ---

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PARAENEZİS'İ TANIMLAMAK I: PARAENEZİN AKADEMİK ÇALIŞMASINDA TARİHSEL EVRELER Belirli bir izleyici kitlesini ikna etmeyi veya caydırmayı amaçlayan ahlaki öğüt olarak paraenesis, en azından Pavlus'un hizmetinin ilk günlerinden bu yana erken dönem Hristiyan söyleminin önemli bir parçası olmuştur. Gerçekten de, elimizde bulunan en eski Hristiyan metni olan 1 Selanikliler'in paraenetik materyal içerdiği ya da en güçlü şekilde Abraham Malherbe tarafından ileri sürüldüğü gibi paraenetik bir mektubun bir örneği olduğu geniş çapta kabul edilmiştir.² İlk iki yüzyılda ilk Hristiyanlar, çeşitli sosyal organizasyonlarının ahlaki hatlarını şekillendirmek için paraenetik materyal geliştirirken, Yunan-Roma dünyasında yaygın olan ortak ahlaki söylem geleneklerinden yararlandılar. MS birinci yüzyılın ortalarında yazan Romalı siyaset filozofu Seneca, "Yunanlıların paraenetik [quam Graeci paraenetice vocant], biz Romalıların ise öğretisel [nos praecptivam dicimus] dediğimiz" (Mektup 95) dediği bir tür ahlaki öğütten açıkça bahsetmişti.³ Ps.-Isocrates, kendi ahlaki söylemini veya mektubunu tanıtırken şunu iddia etti: "Öğüt verici bir egzersiz [παράκλησιν εὐρόντες] icat etmedim, ancak ahlaki bir inceleme yazdım [παράνεσιν γράψαντες]; ve size genç erkeklerin arzulaması gereken nesneler ve yaşamlarını nasıl düzenlemeleri gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunacağım. kendi hayatları" (To Demonicus 5).⁴ Eğer gerçekse, 1 Abraham J. Malherbe, "Exhortation in First Selanikliler"; Pavlus ve Popüler Filozoflar, 49-66. Benzer şekilde bkz. Raymond F. Collins, "The Function of Paraenesis in 1 Th ess." 2 Her ne kadar 1 Selanikliler elimizdeki en eski Hristiyan metni olsa da, bu, bilim adamlarının ayırt edebildiği ve bazı durumlarda ve bir dereceye kadar yeniden yapılandırabildiği daha eski materyallerde paraenetik materyalin bulunmadığı anlamına gelmez. Varsayımsal Q1 ve Thomas'ın İncili, erken dönem Hristiyan bilgelik geleneğinin göstergesidir (bu metinlerin anlayışlı bir şekilde incelenmesine bakınız; Q2'de kıyametvari bir sosyal perspektife doğru kaymaya dikkat çekilmiştir, William E. Arnal, "The Retic of Marginality"). Dağdaki Vaaz ve Ovadaki Vaaz'da yer alan İsa'nın sözlerinin çoğu, İsa'nın veya en azından İsa hareketinin paraenetik söylemle meşgul olduğunu gösterebilir. 3 LCL'den metin ve çeviri. 4 LCL'den metin ve çeviri.

--- SAYFA 73 ---

58 üçüncü bölüm ve ardından Ps.-Isocrates'in Demonicus'a kitabı, paraenetik türe ilk referansımızdır.⁵ Isocrates'e göre böyle bir tür, güzel konuşmanın retorik gösteriminden ayırt edilmeli ve bunun yerine okuyucunun karakterinin ahlaki gelişimine odaklanmalıdır. Hem Seneca'ya hem de Quintilian'a (Inst.3.6.47; 9.2.103)⁶ göre paraenesis esas olarak emir vermektir. Paraenesisle ilgili modern bilimsel tartışmalar, bu tür bir söylemin antik dönemde tanındığını açıkça kabul ediyor, ancak paraenezi neyin oluşturduğunun kesin ayrıntılarını tartışıyor. Bu ve bir sonraki bölümde "paraenesis"i bir tür ahlaki söylem olarak sunacağım ve geliştireceğim. Yeni Ahit akademisyenleri için esas olarak Martin Dibelius ile başlayan İncil çalışmaları kapsamındaki paraenesis çalışmalarının tarihine ilişkin bir araştırmayla başlıyorum. Dibelius'tan Oslo'ya Paraenesis İncil çalışmaları kapsamındaki paraenesisle ilgili akademik çalışmalar, Martin Dibelius'un yirminci yüzyılın başlarındaki ufuk açıcı çalışmalarından 2000 ve 2001 yıllarında Kuzey Avrupa'da düzenlenen Lund-Oslo konferanslarına kadar uzanmaktadır. Bu alandaki gelişmelerin çoğu, paraenesis kavramının anlaşılmasında diğer jenerik tanımlamalarla birlikte yavaş ve örtüşen değişimler olmuştur (özellikle protrepsis ve paraklesis), keskin bir şekilde belirlenmiş ve kolayca izole edilmiş dönemler veya tarihsel çalışma aşamalarından ziyade. Bununla birlikte, bu değişim ve gelişmelere yararlı bir genel bakış sunmak amacıyla, paraenesis araştırmasındaki dört genel tarihsel aşamanın buluşsal bir tasviri sunulacaktır. Ancak bu aşamalar birbirinden belirgin biçimde ayrı değildir. Aksine, hem farklı aşamalarda önemli roller oynayan figürlerde büyük bir örtüşme vardır (örneğin, Malherbe İkinci Aşama'da hakimdir, ancak aynı zamanda çoğu bilim insanının inandığı gibi Isocrates, Demonicus'a özgün değilse, o zaman hem biçimlendirici Hristiyanlığın dönemine daha yakın bir döneme tanıklık eder, hem de Yunan felsefi geleneğine başvurunun bir göstergesidir. Akademisyenlerin çoğunluğundan kopan ve özgünlüğü savunan yeni bir çalışma Yun'dur. Lee Too, The Retic of Identity in Isocrates, özellikle 58, n. 53. 6 Quintilian, Inst. 3.6.47, "öğüt vermenin... bilinçli konuşmaya özgü olduğunu" belirtir ve yine Enst. Her ne kadar ilk durumda Quintilian προτρεπτική στάσις (Athenaeus'un dört tabanından biri olarak) ismini kullansa da, bu ismi παρορητική'ya eşdeğer olarak görmektedir. Quintilian için LCL'den metin ve çeviri için paraenesis ve protrepsis (veya diğer benzer terimler) arasında net bir ayırım yoktur.

--- SAYFA 74 ---

Dördüncü Aşamadaki ana ses) ve bir aşamanın çalışmasında önceki bilimin bazı yönlerini geliştirme, kabul etme veya reddetme. Ayrıca her aşamayı temsil edecek homojen bir konum yoktur. Aksine, özellikle Dördüncü Aşama'da görüşlerde büyük bir çeşitlilik var. Son olarak, bir aşamanın belirli yönlerinin sonraki aşamalarda da varlığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla burada verilen bu aralar sadece tartışma amaçlıdır ve alandaki dinamik ve devam eden paraenesis tartışmalarından caydırıcı olmamalıdır. Yine de bu kadar ihtiyatlı da olsa burada önerilen tarihsel sınırlamalar geçerlidir. Her bir sınır, Kutsal Kitap çalışmaları kapsamında paraenesis çalışmalarına önemli bir katkıyı belirtmektedir; bu katkı, anlam açısından haklı olarak ufuk açıcudur. Belirli bir tarihsel aşamadaki belirli bilim adamlarının önemi dikkate alındığında, bazılarının diğerlerinden daha fazla önem verilecektir. Örneğin Üçüncü Aşama'da Perdue ve Martin'e yapılan bu vurgu, aynı zamanda böyle bir konumun bu çalışmanın sorusunu ele almaya yaptığı katkıdan da kaynaklanacaktır: Valentinianizm'de paraenesis'in toplumsal işlevi nedir? Birinci Aşama: Martin Dibelius Birçok açıdan, Yeni Ahit'teki paraenesis analizinin Martin Dibelius'la hem başladığını hem de ironik bir şekilde neredeyse bittiğini söyleyebiliriz. Paraenesisle ilgili akademik tartışmalar büyük ölçüde James'e dair ufuk açıcı yorumunun etkisi nedeniyle durakladı. Dibelius paraenesis'i "genel etik içeriğe ilişkin uyarıları bir araya getiren bir metin" olarak tanımlar.⁷ Dibelius'un James bilimindeki kompozisyon düzenlemesi konusundaki sürekli tartışmayı ele almasına olanak tanıyan şey, paraenesisin bu tanımıdır. Aslında düzenleme sorununu, malzemenin bu tür tutarlı bir organizasyonunu reddederek çözer. Dibelius daha sonra paraenesisin bu tanımını ilk önce paraenesis'in onu gnomologium'dan ayıran nasihat verici doğasını belirterek açar: "Paraenetik sözler genellikle kendilerini belirli (ama belki de kurgusal) bir dinleyici kitlesine hitap eder veya en azından bir emir veya çağrı biçiminde görünür. Onları yalnızca bir 7 Martin olan gnomologium'dan ayıran şey bu faktördür. Dibelius, James, 3; Paul Wendland, Anaximenes von Lampsakos, 81; Rudolf Vetschern, Zur griechischen Paränese,'nin çalışmaları üzerine inşa edilmiştir.

--- SAYFA 75 ---

60 bölüm üç özdeyişler derlemesi.⁸ Böylece, paraenesis, her ne kadar sözlerin "bir araya getirilmesi", arkasında zorunlu bir kuvvet olması açısından farklı olsa da, Dibelius, paraenesis'in dört özelliğini belirlemeye devam ediyor. Birincisi, "paraenesis'in tarihinin ve doğasının doğal bir sonucu olan yaygın bir eklektizm" vardır. Bu eklektik nitelik "etik bir geleneğin aktarımını" yansıtır.⁹ Böyle bir eklektizmin sonucu olarak paraenetik materyalin yazarlık değeri önemsiz hale gelir: orijinal materyalle değil, bir yazarın çeşitli standart etik materyallerden dağınık bir şekilde faydalanmasıyla karşı karşıya kalırız. Aslında, Dibelius'a göre bu eklektik nitelik, özgünlükten ziyade aktarıma vurgu yapan paraenesisin merkezi bir özelliğidir.¹⁰ İkinci özellik yakından birincisine dayanır: "süreklilik eksikliği."¹¹ Gerçekten de çeşitli ve genel etik malzemenin öğüt için bir araya getirilmesi, Dibelius'un "sözlerin bir araya getirilmesiyle" sonuçlanır.¹² Malzemenin rastgele veya tutarsız geçiş bağlantılarıyla bu şekilde "bir araya getirilmesi", Dibelius paraenesisin en yaygın biçimi olarak görüyor. Hem paraenesisin önerilen tanımı hem de onun bu yorumda yapmaya çalıştığı yorumsal uygulama (veya problem çözme çabası) göz önüne alındığında böyle bir değerlendirme şaşırtıcı değildir. Geleneklerin bu kadar gevşek bir şekilde bir araya getirilmesi için tanımladığı yaygın araçlardan biri "slogan"dır, yani normalde rastgele görünen cümlelerde aynı kelimenin veya aynı kökenli bir kelimenin tekrarlanması. Bu tür sloganlar başlangıçta anımsatıcı araçlar olarak düşünülmüştü, ancak Dibelius "bu aracın edebi hale geldiğini ve kullanımının, söz konusu ifadelerin zaten sözlü gelenekte yan yana getirildiğinin kanıtı olarak hizmet edemeyeceğini" iddia ediyor.¹³ Her ne kadar bu nitelendirme sözlü gelenekten yazılı geleneklere geçişi açıkça belirtse de, bu değişim 8 Dibelius, James, 3. 9 Dibelius, James, 5'te son derece önemliydi. Destek olarak Isocrates, Nicocles'e alıntı yapıyor. 41: ". . . ama bunun yerine, diğerlerinin düşünceleri arasına dağılmış en fazla sayıda fikri toplayıp bunları en iyi biçimde sunabilen kişiyi bu alanda en başarılı kişi olarak görmeliyiz. 10 Dibelius, James, 5. Etik bir geleneğin aktarılmasına yapılan vurgunun, yazarın erdemini sorgulamaması gerektiğini ileri sürer: "Öte yandan, yazar eklektik üslubu nedeniyle suçlanmamalı ve 'çalışmalarının meyvelerini sergilemekle' suçlanmamalıdır. Çünkü bu eklektizm paraenesis'in doğasında var olan bir yönüdür. Pavlus da mektuplarının paraenetik bölümlerinde özgünlükten çok aktarımla ilgileniyor" (5).¹¹ Dibelius, James, 5. 12 Dibelius, James, 6. 13 Dibelius, James, 6-7.

--- SAYFA 76 ---

paraenesis'i tanımlayan i 61 Dibelius'un müjde gelenekleri üzerine çalışması¹⁴, paraenesis üzerine çalışanlar için slogan ve bu "dizilerin" eklektik doğası kalıcı bir rol oynayacaktır. Paraenesis için tanımlanan üçüncü özellik, "bir yazının farklı yerlerinde aynı motiflerin tekrarlanmasıdır."¹⁵ Dibelius burada paraenetik materyali geleneklerin aktarımına ve bu aktarımın belirli veya nihai bir edebi bağlamda paraenetik materyalin düzenlenmesi üzerindeki etkilerine bağlar. Kendisi, bu tür geleneksel paraenetik materyalin, rasyonelliği artık mevcut olmayan çeşitli kombinasyonlar halinde iletilmiş olabileceğine inanmaktadır. Böylece, birleştirilmiş malzeme, mevcut kullanımına yönelik planlı bir düzenleme yapılmadan bir arada tutulmuş olacaktı. Motiflerin tekrarı ve çeşitliliği doğal olarak ortaya çıkacaktı. Paraenesisin bu üçüncü özelliği, Dibelius'un paraenesisin rastgele ve gevşek bir şekilde bir araya getirilmiş genel öğüt verici materyal olduğuna ilişkin daha geniş anlayışını güçlendirir. Dibelius'un tanımladığı paraenesisin dördüncü ve son özelliği, paraenetik söylemin doğası gereği genel olduğu görüşüne doğrudan bağlıdır: "... öğütler tek bir izleyici kitlesine ve tek bir koşullar kümesine uygulanmaz; hepsinin sığacağı tek bir çerçeve oluşturmak mümkün değildir." paraenesisin tanımı ile dördüncü özelliği arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bahsedilen spesifikasyon, paraenetik materyalin öğüt verici veya emredici doğasına atıfta bulunmaktadır: bu materyal, hayata dair genel bir bilgelik sözü veya tavsiyesinden ziyade, yönlendirir, emreder veya uyarıda bulunur. Böylesine değişmez bir doğa, belirli bir izleyici kitlesini ima eder, ancak Dibelius'a göre bu, mutlaka somut bir ortama veya tarihsel konuma özgü değildir. James, 1 Peter, 1 Clement, Didache ve Hermas'taki paraenetik materyal hakkında yorum yaparken Dibelius, öğüt verici materyalden açıkça yalnızca "der allgemeinen" olarak söz eder. 14 Bkz. Martin Dibelius, Die Formgeschichte, esp. 234-64. İsa'nın ilk Hristiyanlar için söylediği sözlerin paraenetik doğasını özellikle belirtir: "So können wir behaupten, daß man frühzeitig, nämlich schon zu des Paulus Zeit, Worte Jesu gesammelt hat zum Zweck der Paränese" (244). 15 Dibelius, James, 11. 16 Dibelius, James, 11. Aynı zamanda Dibelius, Die Formgeschichte, 239'da da belirtilmiştir: "Vor allem fehlen ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Kisa Durum. Die Regeln und Weisungen sind für bestimmte Gemeinden und Konkrete Fälle formüleri, sondern für die allgemeinen Bedürfnisse der ältesten Christenheit. Sie haben nicht aktuelle, sondern usuelle Bedeutung." 17 Dibelius, James, 11.

--- SAYFA 77 ---

62 bölüm üç urchristlichen Paränese."¹⁸ Dolayısıyla paraenesis, zımnî (ve kurgusal) özelliğinden dolayı evrensel uygulanabilirlik özelliği taşır. Paraenesisin bu tanımıyla, özellikle de dört paraenetik özelliğın açıklanmasıyla, Dibelius'un çalışması büyük ölçüde paraenesis'i sıradan öğüt verici malzemenin eklektik, somut olmayan bir karışımı haline getirmiştir. Yerleştirmenin altında pek bir anlam yoktur, James hakkındaki yorumunda, paraenesis hakkındaki bu anlayış, onun mektupta mantıksal bir yapısal düzenleme olmadığı yönündeki iddiasını kanıtlamaya hizmet eder, dolayısıyla paraenetik bir metin, gevşek bir şekilde bir arada tutulan geleneklerin amorf bir tematik saçmalığı haline gelir.¹⁹ Böyle bir paraenesis anlayışıyla, Dibelius'un bu olumsuz etkiye rağmen hala bir katkı sunmuş olması şaşırtıcı değildir. Özellikle Yeni Ahit'in paraenesis çalışması, "sloganın" bir bağlantı mekanizması (tematik gruplamaları veya materyal düzenlemelerini tanımlamak için bir yön sunar), paraenetik materyalin değişmez niteliği (böylece bu tür materyali diğer ahlaki söylem türleri de dahil olmak üzere diğer söylem biçimlerinden ayıran) ve James'i paraenetik olarak tanımlaması değerlidir. Pavlus'un mektuplarındaki paraenetik alt bölümlerin önemini açıkça kabul etmesine rağmen, bu durum paraenesisin sadece bir edebi esere dahil edilen materyal olmadığını, aynı zamanda tanınabilir bir tür oluşturabileceğini öne sürmektedir. düzenlemesi) "Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief" adlı eserinde. Bununla birlikte, hem James hakkındaki yorumunda hem de Der Formgeschichte'sinde somutlaşan paraenesis konusundaki aşırı konum, bilim üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olmuştur (muhtemelen son iki eserin İngilizceye çevrilmesi nedeniyle). 20 Dibelius, Die Formgeschichte, 239, şunu belirtir: "Paulus beschließt seine Gemeindebriefe häufig mit einem paränetischen Teil (Röm 12.13, Gal 5 13ff .6, Kol 3.4, 1 Thess 4 1ff . 5 1ff.). Dieser Abschnitt zeigt regelmäßig einen von dem übrigen Kisa Kisa Örper völlig abweichenden Stil: nicht weit auscholende, religiös veya theologisch begründete Erörterungen, sondern einzelne Mahnungen, sıklıkla Spruchform'da, bir şeyi kaybetmek veya bir başkasını kaybetmek stehend." Sonuç olarak, materyal farklıdır ve daha geniş edebi bağlamla bağlantısızdır: "Auch sachlich unterscheiden sich die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe deutlich von dem, Paulus sonst geschrieben idi. Vor allem fehlt ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Kisa Durum.

--- SAYFA 78 ---

Dibelius'un edebi bir tür olarak paraenesis anlayışının akademisyenler arasında geniş çapta kabul görmesine katkı.²¹ Dibelius'un paraenesis'i analiz etmek için oluşturduğu çerçeve içerisinde David Bradley, özellikle Pauline'in paraenetik materyali için son derece etkili bir topos anlayışı sundu.²² Her ne kadar Bradley'nin topos'a yaklaşımını 7. bölümde daha kapsamlı bir şekilde tartışacak olsam da, şimdilik onun bu konuya olan katkısı hakkında yorum yapmak yeterli. Dibelius'un paraenesis'i anlamak için çerçevesi. Bradley, Pavlus'un mektuplarındaki rastgele görünen öğüt verici materyalleri açıklamak için topos adını verdiği edebi bir biçim oluşturmaya çalıştı. Topos'u "uygun bir düşünce veya eylemin veya bir erdem veya kötülüğün vb. konunun bağımsız biçimde ele alınması" olarak tanımladı.²³ Bir topos belirlemek için iki kriter oluşturuldu. Öncelikle aynı konuyla ilgili birden fazla cümle bulunmalıdır. İkincisi, tematik olarak bağlantılı cümleler arasındaki bağı güçlendirmek için bağlayıcı bir kelimeye (Stichwörter) sahip olabilir. Bradley'nin topolojik formu kesinlikle Dibelius'un daha önceki çalışmalarını anımsatıyor. Dibelius gibi o da paraenetik materyali oldukça rastgele, gevşek bir şekilde bir arada tutulan ve bağlamlarıyla keyfi bir şekilde bağlantılı olan öğüt verici unsurlar olarak anladı; dolayısıyla paraenetik materyal çeşitli sosyal bağlamlara hitap edebilir.²⁴ Bradley, Pavlus'un topolojik öğütlerinin (örneğin, Romalılar 13:1-5; 1 Tesel. 4:9-5), Stoacı ve Kinik gezici öğretmenlerinkine benzer şekilde, farklı öğretim bağlamlarında doğal olarak ortaya çıkabilecek standart etik sorulara yönelik bir dizi tematik "kapma çantası" yanıtını içerdiğini iddia etti. Bu nedenle, paraenetik malzeme spesifik değil, doğası ve uygulaması bakımından geneldir. Yine Dibelius'un etkisini görüyoruz. Ancak Dibelius'un aksine Bradley belirli metinleri paraenetik olarak ele almadı. Daha ziyade onun ilgisi daha büyük eserlerin müstakil bölümlerine yönelikti. Bu anlamda, Bradley'nin Dibelius'un James ve İbraniler üzerine çalışmasını Pavlus'un mektuplarına uygulaması, daha büyük, paraenetik olmayan eserlerde paraenetik bölümlerin varlığını vurgulamaktadır. 21 Bkz. Walter Übelacker, "Paraenesis or Paraclesis." 22 David Bradley, "Form Olarak Topolar." Bu makale onun doktora tezi olan The Origins of the Hortatory Material in the Letters of Pavlus'tan alınmıştır. 23 Bradley, "Topos as Form", 240. 24 Twice Bradley aynı "birbirine dizilmiş" malzeme imgesini kullanıyor ("Topos as Form", 240, 243. Bu referanslar ve ayrıca sayfa 239'da Dibelius'tan doğrudan söz edilmesi, paraenesis'i "erdemini arama ve kötülükten sakınma teşviki ve günlük yaşamda doğru düşünce ve eylem için kurallar veya talimatlar verme" olarak tanımlıyor) Dibelius'un Bradley'nin paraenetik malzeme anlayışı üzerine).

--- SAYFA 79 ---

64 üçüncü bölüm İkinci Aşama: Malherbe ve 1960'lardan 1980'lere 1960'lardan 1980'lere kadar, erken Hristiyan paraenesisinin çeşitli yönlerini ele alan çeşitli çalışmalar ortaya çıktı. Bu çalışmaların çoğu, erdem/kötülük listeleri ve (Hristiyan) Haustafeln gibi paraenetik materyalin belirli türlerine odaklandı.²⁵ Erken Hristiyanlık döneminde paraenezi ele alan belki de en dikkate değer bilim adamı Abraham Malherbe idi. Paraeneziyi "birine bir şeyin peşinden gitmesi ya da ondan kaçınması tavsiye edilen ahlaki öğüt" olarak tanımladı ve bu öğüt tarzını protrepsis'ten (kendisi "birini belirli bir girişime ya da yaşam tarzına üstünlüğünü göstererek kazanmak" olarak tanımladı) çok daha geniş gördü.²⁶ Paraenetik materyalle ilgili Yeni Ahit çalışmalarının tipik bir örneği olan Malherbe, özellikle bu dönemde öncelikle Pavlus'un materyallerine odaklandı. Özellikle, bir dizi yayında, 1 Selanikliler'in paraenetik bir mektup olarak analiz edilebileceğini savundu (büyük ölçüde mektubun özür dilercesine okunmasına karşı bir argüman olarak).²⁷ Mektubu iki ana bölüme ayırıp, reçeteyi (1:1) takip ederek, mektubun paraenetik gövdesine zemin hazırlayan genişletilmiş bir Şükran Günü bölümüne (1:2-3:13) dikkat çekti (bölüm 4 ve 5). Malherbe'nin çalışmasının önemli bir kısmı mektubun bütünlüğe doğasını tanımaktır; yani mektubun teknik olarak teşvik olmayan kısımları paraenetik bir işleve hizmet edebilir. Böyle bir işlev, paraenetik malzemenin bağlamsal temelini vurgulamaya yardımcı olur: geleneksel materyali (ahlaki topoi olarak adlandırdığı) dahil etse de, materyal rastgele değildir ve metnin geri kalanından bağlantısız değildir.²⁸ Şükran Günü özellikle paraetik olarak iki temel şekilde işlev görür. Birincisi, Pavlus otobiyografik materyalde taklit çağrısında bulunuyor ve böylece kendisini "taklit edilecek bir model" olarak konumlandırıyor (ὁμοῦς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε, 1:6; krş. 5:7; 2:14), tasviri zıt olarak yapılmıştır. (οὐ . . ἁλλά, 2:1-8)."²⁹ Dikkate değer olan şu ki, bu tür materyaller üzerindeki çalışmalar yirminci yüzyılın son yarısıyla sınırlı değildi. Haustafeln'e ilişkin kayda değer tartışmalar arasında Karl Weidinger, Die Haustafeln; Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit; ve Martin Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur. Erdem/kötülük listeleri için bkz. Anton Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge; ve Siegfried Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge. 26 Abraham J. Malherbe, Ahlaki Öğüt, 122-25. 27 Malherbe, "Öğüt", "Helenistik Ahlakçılar"; "'Bir Hemşire Kadar Nazik'"; Pavlus ve Selanikliler. 28 Malherbe, "Öğüt," 240 ve pasim. 29 Malherbe, "Öğüt", 240-41 (2:1-8'deki antitez en açık biçimde 5-7. ayetlerde vurgulanmıştır); 1 Selanikliler'de taklit motifinin önemi hakkında ayrıca bkz. George Lyons, Pauline Autobiography; "Kutsallık Etiğinin Modellenmesi."

--- SAYFA 80 ---

paraenetik metinlerde hem ahlaki örneğin (özellikle yazar örneği) hem de antitezin (bu durumda ahlaki örneklerle bağlantılı olarak) rolünün paraenesis'ini tanımlamak. İkinci olarak, Şükran Günü, Pavlus'un Selanik'teki Hristiyanlarla olan kişisel ilişkisel bağlantısını kurar veya daha doğrusu hatırlamaya çağırır. Malherbe, Şükran Günü'nün bu ikinci işlevine uyan paraenetik metinlerin iki tipik yönünü tanımlar ve böylece onun paraenetik işlevini kurar: filofronetik yön;30 ve Paul tarafından olumlu sosyal ilişkileri güçlendirmek için benimsenen ve uyarlanan baba (2:11) ve hemşire (2:7) imgesi (alıcılara uygulanan bir "çocuk" imgesi ile). Her ne kadar dar bir şekilde tek bir harfe odaklanmış olsa da, Malherbe'nin Pauline paraenezi analizi paraenetik malzemeye yeni bir şekilde dikkat çekmeye yardımcı oldu. Ancak onun çalışmasından önce, erken Hristiyanlıkta paraenesisin önemine ilişkin diğer bilimsel tartışmalar geldi. Aslında Wolfgang Schrager, Dibelius'un paraenetik materyalin genel olduğu ve belirli bir durumu ele almada spesifik olmadığı yönündeki iddiasına kayda değer bir saldırıda bulundu.31 Schrager'nin Dibelius'a karşı çıkışı, paraenesisin sosyal durumuna ilişkin daha sonraki tartışmaların tipik örneği olacaktır. Benzer şekilde, paraenesis için daha zengin bir değerlendirme, emir kipinin (ya da destekleyici sıfat-fiiller gibi onun vekillerinin) paraenesis'in tanımlayıcı unsuru olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyan Hildegard Cancik tarafından sunulmuştur.32 Cancik, Stoacı ahlaki söylem için iki yönlü bir tipoloji oluşturmuştur: teorik-doksografik argümantasyon ve paraenesis. Bu iki tür tartışma biçiminin büyük ölçüde emir kipi ve gösterge kipinin özel kullanımıyla oluşturulduğunu iddia ediyor. Kuralcı bir söylem olarak paraenesis, emir kipi veya onun vekilleri tarafından örneklendirilir; Doğası gereği kuralcı olmayan teorik-doksografik argümantasyona gösterge hakimdir.33 Cancik'a göre gösterge paraenetik bir işleve sahip olabilir 30 Malherbe, "Exhortation," 241; bkz. Benjamin Fiore, Kişisel Örnek, 12 n. 9, 23. Mektubun yazarın yerine (ve onun otoritesine sahip olarak) işlev görmesi ile yazar ve alıcının ayrılması, paraenetik harflere özgü değildir; ancak bu kitabın sonraki bölümlerinde göreceğimiz gibi, yazarın paraenetik bir metinde (mektup veya başka türlü) otoriter sunumu önemli bir retorik işleve hizmet eder. Belirli bir metnin zımni yazarı, metnin zımni yazarının gerçek yazar adına "vekil" söylemsel ortak olarak hizmet etmesiyle, izleyiciyi yazarın dünya görüşünü benimsemeye ve dolayısıyla yazarın metinde dile getirilen otoritesini kabul etmeye sevk edecek şekilde iletişimi sosyal olarak konumlandırmaya hizmet etmiş olacaktır. 31 Wolfgang Schrager, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, özellikle 37-46. 32 Hildegard Cancik, Senecas Epistulae Morales. 33 Cancik, Senecas Epistulae Morales, 16.

--- SAYFA 81 ---

66 ahlaki örneklerin sunumu için kullanıldığında üçüncü bölüm.³⁴ Dilbilgisi düzeyinde, Benjamin Fiore ayrıca vocative'in öğüt verici amaçlar için kullanıldığını dikkat çekti.³⁵ Malherbe'nin paraenetik materyalin eskatolojik boyutlarına ilişkin okumasına benzer şekilde, Anton Grabner-Haider, μαρτυρέω'nun paraenetik olarak ele alındığı bir tartışmada, eskatolojinin Pauline paraenesis için merkezi bir temel olduğunu savundu.³⁶ Çok sayıda çalışmada bu dönemde paraenesis için ahlaki veya kişisel örneğin hayati önemi vurgulanmıştır. Lorenz Nieder ve Ferdinand Hahn'ın Hristiyan paraenezisi için Kristolojiye yaptığı vurgu bu açıdan özellikle dikkate değerdir.³⁷ Pastoral Mektupların paraenetik yönlerini tartışırken Fiore, "karşıtlık ve kişisel örneklerin temel öğüt veren özellikler olarak ortaya çıktığını" ileri sürer.³⁸ 1960'lardan 1980'lere kadar olan tüm bu çalışmaların gösterdiği şey, Dibelius'un paraenetik konusundaki küçümseyici yaklaşımının ötesine geçmeye yönelik akademik ilgidir. malzeme. Erken Hristiyan paraenetik malzemesine yönelik daha sofistike bir değerlendirme ortaya çıkıyordu; etik geleneklerin basit biçim-eleştirel "gevşek bir şekilde dizilmiş" bir araya getirilmesini aşmaya başlayan bir takdir.³⁹ Buna karşılık, paraenetik malzemenin çeşitli edebi biçimlerinin tanınması ortaya çıktı: paraenesis ya bir metnin alt bölümü biçimini ya da bir türün biçimini alabilir ³⁴ Cancik, Senecas Epistulae Morales, 23. Benzer bir nokta şu şekilde de vurgulanmaktadır: Carl R. Holladay, "1 Korintliler 13," 83. ³⁵ Fiore, Kişisel Örnek, 17, 1 Tim 1:18'e atıfla; 6:11, 20; ve 2 Tim 2:1. Fiore, doğrudan adresin kullanımını tartışırken, hortatory tipini paraenetikten ziyade protreptik olarak adlandırır. Ayrıca, emir kipinin öne çıkması, "dei"nin kullanımı ve onlara bir 'kural kitabı' niteliği vermesi" (17), erdem ve kötülük listeleri, abartı, alıntılar ve kısa bilgili sözler (17-18) ve ayrıca paraenesis'in hatırlama yönünün çağırılması (15-16) gibi öğüt verici hitapların diğer tipik edebi özelliklerine de işaret eder. ³⁶ Anton Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Bkz. Malherbe, "Öğüt", 254-55; Stanley D. Toussaint, "Uyarı Pasajlarının Eskatolojisi." Ancak Grabner-Haider, "paraklesis" terimini "paraenesis" terimine tercih ediyor çünkü ilki aslında Yeni Ahit'te geçiyor. ³⁷ Lorenz Nieder, Die Motive, 104-45; Ferdinand Hahn, "Die christologische Begründung urchristlicher Paränese"; Cancik, Senecas Epistulae Morales, 23; Stanley K. Stowers, Mektup, 62; ve özellikle Fiore, Kişisel Örnek. ³⁸ Fiore, Kişisel Örnek, 21. ³⁹ Lauri Th urén, "Risky Retic in James?", daha yakın zamanda ve kısa ve öz bir şekilde şöyle bir eleştiriye dile getirmişti: "Dibelius'un çözümüne yönelik hoşnutsuzluğumun iki temel nedeni var. Birincisi, paraenesis çalışmaları [aynen böyle] daha doğru bir tür görüşü ortaya çıkardı. Paraenetik bir metin, yazarın tanıdığı bir okuyucu kitlesini ve özellikle de 'gerçek' bir okuyucu kitlesini hedefleyebilir. paraenesis'in belirli bir amacı vardır, her halükarda en azından genel, doğal iletişim kurallarına uymaya çalışabilir. Bu tür gelenekler bir tür düşünce yapısını içerir.

--- SAYFA 82 ---

metni açıklamak için paraenesisin tanımlanması i 67. Paraenetik ve paraenetik olmayan materyalin daha entegre bir şekilde takdir edilmesi ve Hristiyanların paraenesis'e (Kinik ve Stoacı paraenesis'ten farklı olarak) ayırt edici biçimde sahip çıkması fark edilmeye başlandı. Son olarak, Dibelius'a karşı paraenesis için sosyal bir durumun yokluğuna ilişkin bir sorgulama gündeme getirilmeye başlandı.40 Sonuçta bu tür bir sorgulama Bradley'nin konularını da kapsayacak şekilde genişletilecek (7. Bölümde daha detaylı olarak tartışılacağı gibi). Üçüncü Aşama: Perdue, Semeia Grubu ve Martin (1990'lar) Paraenesisle ilgili bilimsel çalışmadaki bu eğilimler, 1990'ların başında, özellikle de Semeia'nın (Paraenesis: Eylem ve Biçim başlıklı) özel bir sayısını içeren makalelerin toplanmasıyla doruğa ulaştı. Semeia'nın bu sayısı, biri Leo Perdue tarafından ve diğeri John Gammie tarafından yazılan iki önemli makale etrafında dönüyor.41 James'in paraenetik bir bakış açısıyla yaptığı daha önceki bir analizde Perdue, önceki bilim adamlarının paraenetik metinlerin sosyal ve antropolojik yönlerine yeterince dikkat etmemesinden yakınıyordu: Dibelius, kitabın (James) paraenetik doğasını değerlendirirken, bilimsel tartışmaların günümüze kadar takip etmeye devam ettiği iki ana araştırma hattını oluşturdu. Bir satır biçimsel, üslupsal ve dilsel özelliklerin edebi analizini içerirken, diğeri James'teki paraenetik malzemenin hem paralelliklerinin hem de öncüllerinin keşfiyle ilgilidir. . . .42 Bu nedenle Dibelius, metnin öğüt verici unsurlarının edebi yönlerini ortaya koymuş, ancak ne yazık ki akademik dikkati metnin daha geniş sosyal hatlarından uzaklaştırmıştı. 1990 Semeia sayısı da dahil olmak üzere bir dizi yayında Perdue bu eğilime karşı koymaya çalıştı.43 Hem Perdue hem de Gammie'ye göre, paraenesisin bilimsel analizleri edebi olanın pahasına sosyal yönlere odaklanmamalıdır. Aslında, 40 Dibelius'un paraenesisin durumsal ortamına ilişkin görüşüne yönelik bu eğilimin bir istisnası Klaus Berger, "Hellenistic Gattungen", 1075: "In den neutestamentlichen Briefen sind zwei Formen ethischer Instruktion zu unterscheiden: 1. Belehrung über die spezifischen Probleme aus verschiedenen christlichen Gemeinden (so 1 Kor 5ff.), und 2. die Paränese, die zumeist gegen Ende der Briefe steht (z. B. Auch 1 Thess 4,1ff.)." 41 Leo G. Perdue, "Sosyal Karakter"; John G. Gammie, "Morfoloji", 41-77. 42 Leo G. Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", 241. 43 Semeia'daki baş makalesine ve James hakkındaki ZNW analizine ek olarak ayrıca bkz. Leo G. Perdue, "Liminality as a Social Setting"; ve "Bilgenin Ölümü."

--- SAYFA 83 ---

Makalelerin her biri paraenesisin bu iki yönlü boyutunun bir yanını vurgulamak için tasarlandı: Perdue paraenesis metinlerinin sosyal eylemine odaklanırken, Gammie paraenesis biçimine değindi. Gammie'nin taksonomik yapısında yalnızca türün edebi yönlerine odaklanılıyor. Her ne kadar paraenesisin ("eylem") sosyal yönünü Perdue'ye bıraksa da, edebi özelliklerle olan sosyal bağlantıları dikkate almaması, sonuçta önerisini zayıf kılmaktadır. Ancak paraenetik tür hakkındaki makalesi hala aydınlatıcı ve kayda değerdir. Luis Alonso-Schökel'in çalışmasından yola çıkan Gammie, edebi türün ana edebi tür, ikincil edebi tür ve alt tür arasında akışkan bir hiyerarşik ilişki içinde görülmesi gerektiğini savunur.44 John J. Collins'in kıyamet türü hakkındaki çalışmasını, büyük bir tür ile ikincil bir tür arasındaki ayrımı fark edememe hatalarının benzer bir örneği olarak alır - Gammie'ye göre Collins, bu iki türün birleştirilmiş halidir. Kıyamet ile Kıyamet, böylece kıyameti kıyametin tek biçimi haline getirir.45 Gammie'ye göre Paraenetik Edebiyat (Perdue bunu "Değiş Koleksiyonları" olarak adlandırmayı tercih eder), Bilgelik Edebiyatı'na göre ikincil bir türdür. "Yansıtıcı Denemeler" Bilgelik Edebiyatının diğer birincil ikincil türüdür. Paraenesis (ve aynı zamanda protrepsis) ve Talimatlar, Paraenetik Edebiyat'tan farklı olarak bu ikincil türün alt türleridir. Çeşitli bileşenler, bu alt türler içindeki varlıkları ve işlevleri bakımından akıcıdır. Gammie'nin oluşturduğu ikincil Paraenetik Edebiyat türü belki de kafa karıştırıcıdır ve bu nedenle Perdue'nun Sözler Koleksiyonu olarak adlandırılması daha doğru olur. Aşırı derecede karmaşık ve karmaşık bir sınıflandırma olmasına rağmen, Gammie'nin paraenesis yaklaşımının tanınması yararlı yönleri vardır. İlk olarak, onun çalışması edebi türün karmaşık ve değişken doğasını vurgulamada yardımcıdır. Tür analizindeki temel sorun, genel adlandırma ile karşılaştırma amacıyla bu adlandırma altına getirilen ayrıntılar arasında tutarlılık eksikliğidir. Hiçbir edebi eser -ya da birden fazla edebi eser- örneğin kıyamet ya da roman gibi türün tanımlarına tam olarak uymayacaktır. Gammie, türün farklı ilişki düzeylerinde çalıştığını ve edebi bileşenlerin akıcı bir şekilde kullanıldığını kabul ederek türün tek boyutlu yönünden etkili bir şekilde kaçınır. Dolayısıyla tür hem karşılaştırma hem de 44 Gammie, "Morphology" 45 ve passim işlevine hizmet edebilir; Luis Alonso-Schökel, "Edebiyat Türleri." Ayrıca bkz. John G. Gammie, "Sınıflandırma." 45 Gammie, "Morfoloji", 45; John J. Collins, Kıyamet.

--- SAYFA 84 ---

sınıflandırma altına alınan metinleri karşılaştırarak ve dolayısıyla aydınlatarak paraenesis'i tanımlıyoruz. İkinci olarak ve bu son gözleme dayanarak, Gammie haklı olarak türün karşılaştırma için işlevsel bir şemsiye olduğunu belirtiyor. Gammie, David Tracy'ye atıfta bulunarak doğru bir şekilde şu gözlemi yapıyor: "Tür analizin amacı taksonomik olmamalı, David Tracy'nin yakın zamanda öne sürdüğü gibi, üretken ve buluşsal olmalıdır."⁴⁶ Bu nedenle türün oluşturulması, başlı başına bir amaç değildir. Daha ziyade, tür analizi bilim için ikinci dereceden analitik bir araç olarak kastedilmektedir. Bu, Gammie açısından önemli bir gözlemdir ve paraenesisle ilgili akademik tartışmalarda hak ettiği değeri verilmemiştir. Üçüncüsü, Gammie paraenesis ve protrepsis terimleri arasında faydalı bir ayrım sunuyor. Stowers, Fiore ve diğerlerinin (Burgess'e karşıt olarak)⁴⁷ paraenesis ve protrepsisin eşanlamlı olmadığı yönündeki ayrımı Gammie tarafından ele alınmıştır. Gammie, paraenesis'in halihazırda din değiştirmiş okuyuculara atıfta bulunmak olarak tanımlanabileceğini ve bu nedenle ikna edilmek için tartışmaya dayalı bir gösteri gerektirmediğini belirtiyor. Ancak Protrepsis öncelikle henüz yazarın konumuna geçmemiş kişilere yöneliktir ve bu nedenle gösteriye ihtiyaç vardır. Kurallar, protrepsis'ten çok paraenezi tipikleştirme eğilimindedir, ancak Gammie'nin de kabul ettiği gibi, kurallar aynı zamanda protrepsis için de önemli bileşenlerdir.⁴⁸ Gammie'nin bu tartışmaya katkısı, bazı durumlarda bir yazar veya konuşmacının birden fazla hedef kitleye sahip olabileceğini kabul etmektir. Aristeas'ın Mektubu gibi durumlarda ikili bir izleyici kitlesi, metnin retoriğini etkileyecek ve böylece paraenetik ve protreptik yönlerin her ikisi de mevcut olacaktır.⁴⁹ Klaus Berger'in türün belirlenmesine yönelik iki yönlü kriterine, yani bir türün ya edebi biçime ya da sosyal bağlama göre belirleneceğine dayanarak Perdue, sosyal bağlama vurgu yapar. Berger şunu iddia etti: "Die konstitutiven Elemente im Sinne der Gattungszugehörigkeit sind dabei auf zwei mögliche Weisen zu bestimmen: entweder textimmanent oder 'soziologisch', d.h. an der Kommunikationssituation und an der Rezeption orientiert." tür (yani kriterler dışlayıcı değildir), Berger birinin baskın faktör olma eğiliminde olacağını savundu. ⁴⁶ Gammie, "Morphology," 42, ayrıca bkz. 66; David Tracy, Analojik Hayal Gücü. ⁴⁷ İstifçiler, Mektup Yazımı; Fiore, Kişisel Örnek; ve Theodore L. Burgess, Epideiktik Edebiyat. ⁴⁸ Gammie, "Morfoloji", 50-54, 57. ⁴⁹ Gammie, "Morfoloji" 43, 54; Aristeas'ın Mektubu hakkında bkz. John G. Gammie, "Hellenization of Jewish Wisdom." Ayrıca bkz. James M. Reese, "A Semiotic Critique." 50 Berger, "Hellenistische Gattungen", 1038.

--- SAYFA 85 ---

70 üçüncü bölüm Perdue aynı zamanda paraenesisin bu iki yönlü yönünü de fark etti ve Malherbe tarafından tanınan bazı edebi biçimlere kısaca değindi ve ardından sosyal bağlama gösterilen ilginin göz ardı edilmesinin paraenesisle ilgili bilimsel tartışmaları gölgede bıraktığını ileri sürdü.⁵¹ Berger'in ikinci kriterine değinirken, daha kesin bir şekilde sosyal durumu sosyal ortam ve sosyal işleve bölerek sosyal bağlamın sınırlarını çizdi. Sosyal durumun bu iki yönü başlangıçta bir dizi sosyal model içerisine yerleştirilir. Perdue, bir düzen modeli ve bir çatışma modelinin "insan toplumlarının ve topluluklarının doğasını, organizasyonunu ve işleyişini anlamak için iki ana model" olduğunu iddia ediyor.⁵² Perdue, paraenesisin "ahlaki yaşam için rehberlik" sunmak için çalıştığını gördüğü bu iki sosyal etkileşim modeli içerisindedir... önceden şekillendirilmiş, kapsamlı bir toplumsal gerçeklik anlayışı içinde insan davranışına genel ve pratik rehberlik sağlamak. Bu ahlaki rehberlik, "belirlenmiş bir yaşam tarzının geçerliliğini doğrulayabilir veya izleyiciyi yeni bir varoluş tarzına dönüştürmeye çalışabilir... Veya mevcut bir toplumsal yapıyı yıkıp farklı bir yapının oluşmasını sağlamaya çalışabilir."⁵³ Düzen modeli içinde paraenesis, izleyiciye öğüt veren genel bir dünya görüşünün (örneğin kozmogoni ve kozmoloji) bir parçası olarak toplumsal mitler sunarak geleneksel toplumsal düzeni güçlendirir. kurulu düzenin birleştirici ve uyumlu doğasını kabul etmek. Doğal hukuk ve ilahi kanun, toplumun kozmosun daha büyük yapısının yalnızca bir mikrokozmosu olmasıyla, böylesi onaylayıcı bir işlevle açıkça ortaya çıkar. Perdue, paraenesis için doğal hukukun rolünü göstermek üzere Mısır ahlak düşüncesi içindeki Ma'at (adalet, doğruluk, hakikat) örneğini sunar.⁵⁴ (Özellikle yeni) bir yöneticiye verilen tavsiyeler de düzen modelini takip etme eğilimindedir ve Mısır bağlamında da Ma'at kavramıyla bağlantılıdır.⁵⁵ Mevcut toplumsal düzenin bu şekilde güçlendirilmesi ayrıca "ideolojiden güçsüz gruplar tarafından kontrol etme" etkisine de sahiptir.⁵⁶ 51 Perdue, "Paraenesis ve James'in Mektubu," pasim. 52 Perdue, "Sosyal Karakter," 6. 53 Perdue, "Sosyal Karakter," 7 (vurgu bana ait). Perdue, dönüştürme işleviyle ilgili olarak Burgess'ten alıntı yapıyor, Epideictic Literatür, 229-31 n. 2. 54 Perdue, "Sosyal Karakter", 6-7. 55 Perdue, Ptah-hotep'ten oğluna bu tür tavsiyelere şu örneği veriyor: "Eğer sen, kalabalığın işlerini yöneten bir lider isen, (kendi) işlerin hatasız hale gelinceye kadar her faydalı eylemi araştı. Adalet büyüktür ve onun uygunluğu kalıcıdır; onu yapanın zamanından beri bozulmamıştır, (oysa) kanunlarını çiğneyen için ceza vardır. Hiçbir şey bilmeyenin önündeki (doğru) yoldur. Yanlışlık hiçbir zaman taahhütünü yerine getirmemiştir" (Perdue, "Sosyal Karakter", 7; ANET'ten alıntı, 412). 56 Perdue, "Sosyal Karakter", 8.

--- SAYFA 86 ---

Paraenesis'i Tanımlamak i 71 Düzen modeli mevcut veya geleneksel toplumun uyumlu bir şekilde devamını güçlendirirken, çatışma modeli yerleşik toplumsal düzene doğrudan meydan okur. Düzen modeli gibi, çatışma modeli de toplumun bir mikrokozmosu olduğu hem kozmogonik hem de kozmolojik ilişkilere ilişkin verili bir dünya görüşü inşa eder: "Düzenin ve kaosun tanrıları veya güçleri çatışma halindedir, kontrol için yarışır. Gesellschaft'ta toplumsal yaşamı uyum değil mücadele karakterize eder, aşağıdan bakıldığında, yani daha geniş toplumda güce ve statüye erişimleri reddedilen sosyal gruplar tarafından, yönetici grup genellikle zorlayıcı olarak kabul edilir. ve baskıcı."57 Geleneksel veya mevcut toplumun baskıcı doğası göz önüne alındığında, bu modeldeki paraenesis, "iktidar seçkinleri tarafından kontrol edilen ve yönetilen baskıcı kurumları istikrarsızlaştırmak için geleneksel öğretiyi baltalamaya" çalışır.58 Böyle yıkıcı bir işlev, iki şekilde ve birçok durumda bu iki yolun karşılıklı kullanımıyla gerçekleştirilebilir. Birincisi, paraenesis geleneksel düzenin meşruiyetini sorgulaması bakımından yıkıcıdır. Böyle yıkıcı bir işlev, geleneksel sembolik dünya görüşüne meydan okuma eğiliminde olacak ve böylece onun toplumsal bilgisini yeni, karşı-toplumsal bir bilgiyle baltalayacaktır. İkincisi, paraenesis, (genellikle) idealist bir sosyal eşitlikçilik, uyumlu ilişkiler ve sosyal grup içindeki paylaşılan güç resmini sunan yeni, alternatif bir sembolik dünya görüşünü teşvik ederek altüst eder.59 Paraenesis'i anlamak için kapsayıcı düzen ve çatışma modellerini oluşturduktan sonra Perdue, daha sonra Victor Turner'ın eşiklilik teorisinden bir sosyal paradigma benimsedi. Turner, Arnold van Gennep'in geçiş ritüelleri hakkındaki çalışmasını temel alarak, ritüellerin yapı ile anti-yapı arasındaki hareketin üç aşamasını oluşturduğunu savundu: ayrılma, marj (limen, "eşik") ve toplanma.60 Bu üç katlı modelin alternatif bir yapısı Bruce Lincoln tarafından öneriliyor ve kadınların geçiş ritüellerinin dönüşüm modelini takip etme eğiliminde olduğunu iddia ediyor: çevreleme, metamorfoz ve ortaya çıkma.61 Bu üç katlıdır. Hareket modeli, A noktasından C'ye hareketi 57 Perdue, "Sosyal Karakter" 8 aracılığıyla vurgular. 58 Perdue, "Sosyal Karakter" 9. Eyüp'ün örneklerini ve Q'nun erken dönem İsa geleneklerinin bu tür yıkıcı bir işlevi olduğunu sunar. Bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Onun Anısına. 59 Perdue, "Sosyal Karakter", 8-9. 60 Victor Turner, "Arada ve Arada"; Arnold van Gennep, Geçiş Ayinleri; bkz. Ronald L. Grimes, Kemiğin Derinlerine. 61 Bruce Lincoln, Krizalitten Çıkıyor.

--- SAYFA 87 ---

72 üçüncü bölüm bir eşik noktası (B). Geçiş belirsizliğinin eşiği olarak eşik, çeşitli veya farklı yönlerde ve belki de hiçbir yönde hareket etme tehlikesi ve potansiyeli ile işlenmiştir. Bu bir kriz aşamasıdır ve sosyal veya gelişimsel olarak yeni bir yer veya alana girmek için gerekli bir aşamadır.⁶² Yaşamın yeni bir aşamasına veya toplum içindeki rol veya yere geçiş süreci sırasında, inisiyenin önceki sosyal bağlantıları parçalanır veya yapısı bozulur (ayrılma), dolayısıyla inisiyeyi bir kaos veya istikrarsızlık dönemine (sınır eşiği) yerleştirir. Yapıdan anti-yapıya olan bu geçişte, toplumsal hiyerarşiler eşitlikçi güç ilişkileri komünitaları içinde gizlenir. İnisiyenin hedefi yeni bir toplumsal gerçekliğe (yeniden bütünleşmeye) geçmek, dolayısıyla komünitastan yeni topluma (yani anti-yapıdan yapıya) doğru bir harekettir. Perdue'nin gözlemlediği gibi, bu eşiklik doğası gereği hem "ontolojik hem de öğretici"dir: İnisiye dönüştürülür ve toplum içinde yeni dönüştürülmüş statüsünde işlev görecektir. ⁶³ Communitas ve societas arasındaki bu hareket sürecinin dönüştürücü gücü bireysel inisiyeyle sınırlı değildir, aynı zamanda tüm toplumsal bedeni de kapsar. Bireyin yanı sıra grubun kendisi de sürece ve aslında komünitasın tehlikelerine katılıyor. Dahası, benzetme yoluyla, eşikteki deneyim boyunca bireysel bir yolculuk durumunda olanlar, tüm sosyal grupların sınırdaki deneyimine benzeyebilir. Çoğu durumda, eşik dönemi için başvuru imgelem, bir tür ölüm ve ardından gelen yeniden doğuştur: "ölüm, mezar, rahim, çöl, karanlık, tutulma, vb."⁶⁴ Semeia koleksiyonundaki ikinci makalesinde Perdue, bu imgeyi ölümün somut konumu içinde açıklar.⁶² Plutarch (Mor. 77.5), bu tür geçiş belirsizliğinin tehlikesine harika bir örnek sunar. Erdeme doğru ilerleyişle ilgili tartışmasında, felsefeyi öğrenmeye başlama benzetmesini kullanır: "... felsefe öğrencilerinin başlangıçta karşılaştıkları şaşkınlık, hatalı düşünce ve birçok kararsızlığın ardından gelen bir aydınlanma, tıpkı bildikleri ülkeyi geride bırakan ve yelken açtıkları ülkeyi henüz göremeyen kişiler gibi. Çünkü daha iyiye dair bilgi ve sahiplik kazanmadan önce ortak ve tanıdık şeylerden vazgeçtikleri için, bu aralıkta bir oraya bir buraya taşınırlar, ve çoğu zaman yanlış yöne gidiyor." Plutarch daha sonra daha somut bir örnek sunar: "... Romalı Sextius hakkında anlatılan hikaye, onun felsefe uğruna devletteki onurlarından ve makamlarından vazgeçtiğini, ancak sabırsız olduğu ve başlangıçta konuyu zor bulduğu için kendini üst katlardan aşağı atmaya çok yaklaştığını gösteriyor" (LCL'den çeviri). ⁶³ Perdue, "Sosyal Karakter" 10. ⁶⁴ Perdue, "Sosyal Karakter" 10.

--- SAYFA 88 ---

bir hükümdarın ya da bilgenin paraenesisini 73 tanımlar, müridine ya da ardılına talimat verir.⁶⁵ Catherine Bell'in gözlemlediği gibi, yeniden ortaya çıkma ya da yeniden bütünleşme, doğum imgelerini takip etme eğilimindedir.⁶⁶ Hem vaftiz hem de Efkaristiya, ritüellerin bu iki yönlü yönünü çağrıştırır ve ölümden doğumu sembolik olarak sunar. Geleneksel paraenesis içinde, sınırdalık hem sosyal yapı için potansiyel bir faydadır (yani, yeni bir liderin ya da toplum içinde olgun, iyi bir vatandaşın reşit olması, vb.) hem de potansiyel bir tehdittir (yani, toplulukların topluluklarla birlikte kalıcı olarak reddedilmesiyle ya da inisiyenin kültür karşıtı ya da karşıt kültür gibi tamamen beklenmedik bir yöne hareket etmesiyle sonuçlanan eşik deneyim olasılığıyla birlikte toplumların başlangıçta parçalanması). mevcut toplumsal düzene aykırı olan toplumlar). Geleneksel paraenesis (düzen modeli), anti-yapının geçiş dönemini yarı-düzenleyerek karşı koymak için tasarlanmış olan, etkili yeniden bütünleşmeye yönelik bu tehdittir.⁶⁷ Ancak yıkıcı paraenesis (çatışma modeli), ya okuyucuyu yeni bir kültür karşıtı ya da kültür dışı toplumsal birime taşımak için eşik aşamasının belirsizliğinden yararlanır ya da "bu sınırlayıcı durumlar içinde şekillenir ve özellikle iktidara ve statüye erişimleri reddedilen gruplar" ve böylece "yeni bir eşitlikçilik veya toplumsal dönüşüm düzeni" inşa ediyorlar.⁶⁸ 65 Perdue, "Bilgenin Ölümü," passim; ayrıca "Sosyal Karakter" 21-23'te de değinildi. 66 Catherine Bell, Ritüel, 94-102. Bell ayrıca ritüellerin ve ritüellerin doğrudan yaşam döngüsü aşamalarıyla ilgili olması gerektiğini kabul ediyor. Aksine, dini kurumlar veya ABD Deniz Piyadeleri veya Triadlar gibi diğer sosyal varlıklar gibi sembolik sistemler aslında kendi geçiş aşamalarını veya metaforik yaşam aşamalarını yaratır. Bkz. J. Albert Harrill, "Yaşın Gelmesi ve Mesih'e Giyinmek." 67 Perdue, "Sosyal Karakter", 11. 68 Perdue, "Sosyal Karakter" 11. Grimes, Deeply into the Bone, 122, Victor Turner'ın ayinler üzerine çalışması ile Emile Durkheim'ın çalışması (örneğin, Elementary Forms) arasında bir ikilik görüyor. Durkheim ritüeli bir sosyal bağlanma mekanizması olarak algılamak (Perdue'nun düzen modeline benzer şekilde), Turner'ın ritüeli "yıkıcı, törenin zıttı, kültürün sadık koruyucusu ve statükonun koruyucusu" olarak algılandı (Grimes, Deeply into the Bone, 122). Dolayısıyla ritüel, törenin ortaya çıktığı üretken matris olarak görülüyor: "... toplumsal yapının fons et origo'su ("kaynak ve köken"). O halde eşikselliğin üretken etkileri, sanatsal veya ritüelistik yaratıcılıkla sınırlı değildir; yeni ve uyarlanabilir toplumsal biçimleri de içerirler" (122). Ancak Grimes'in farkına varmayı ihmal ettiği şey, van Gennep ve Turner'ın ritüel görüşünde, yalnızca ayrılıktan önce gelen bir eşik döneminin değil (ve Turner için bu orta dönem kesinlikle çalışmasının ana odak noktasıydı), aynı zamanda onu takip eden bir yeniden bütünleşme döneminin de var olduğudur. Bu nedenle ritüel, ritüele eşlik eden ahlaki talimat veya öğütlerle birlikte yıkıcı bir şekilde işlev görebilir veya toplumsal pekiştirme yaratma işlevi görebilir. Ancak tehlike şu ki, ayinlerin dönüştürücü gücü bir bakıma

--- SAYFA 89 ---

74 üçüncü bölüm Klaus Berger edebi biçimi toplumsal durumdan ayırmış olsa da Perdue, toplumsal durumu toplumsal bağlam ve toplumsal işlev olarak daha da ayırarak ikincisinin tür analizine katkıda bulundu. Perdue, bir paraenesisin oluşturulabileceği bağlamların, yaşanmış deneyimin karmaşık ve birbirine bağımlı alanları olduğunun farkına vardı. Malherbe'nin izinden giderek, "rollerin ve görevlerin çeşitlenmesinin, yaş, cinsiyet, sınıf, meslek, kulüpler ve gruplar dahil olmak üzere çeşitli faktörler tarafından tanımlandığını" belirtiyor.⁶⁹ Dolayısıyla, bu farklı deneyim alanlarında, ahlaki teşvik, ilerleme aşamalarını etkileyen değişkenlerin, eşikteki deneyim için sembolik yapıların ve sosyal ilişki ilişkilerinin birleşimiyle bireylerin ve grupların çeşitli sosyal etkileşim düzeylerine hareketini ele alıyordu. biyolojik büyümeye katkı sağlar. Perdue, Semeia'daki baş makalesinde paraenetik söylem için üç sosyal bağlam veya ortam sundu. İlk tür bağlam, yaşam döngüsünün biyolojik yönlerini veya daha genel olarak geçiş törenleri olarak adlandırılan şeyleri içeriyordu: "doğum, ergenlik, evlilik, ebeveynlik, emeklilik ve ölüm."⁷⁰ İkinci olarak, paraenesis, okuyucunun üstleneceği yeni sorumluluklara hazırlık için ahlaki tavsiyeler sunan yeni sosyal roller bağlamında yaygındır. Böyle bir bağlamin yaygın bir örneği, bir yöneticinin veya hükümet yetkilisinin yeni bir sorumluluk pozisyonuna geçmesidir. Bir hükümdarın, öğretmen/bilgenin ya da babanın ölümü paraenetik söylemin kullanıldığı bir dönemdi. Her ne kadar bu tür söylemler ölüm veya yükseliş durumuna özel olsa da, Perdue'nin belirttiği gibi metinler "muhtemelen kralların yaşamları sırasında sonraki Yeni Yıl festivallerinde onlara kraliyet görevlerini ve tebaalarına sadık hizmetin önemini hatırlatmak için yeniden kullanıldı."⁷¹ Paraenesis için tanımlanan üçüncü bağlam, yeni bir sosyal gruba veya topluluğa giriştir. Paraenesis, inisiyeyi tamamen sosyalleşmiş bir üye olmaya hazırlamaya ve daha sonra inisiyeye grup içindeki ahlaki sorumluluklarını hatırlatmaya hizmet edecekti. Yahudi gibi dini topluluklara dahil edilme, öngörülemez ve bu nedenle, mevcut sosyal düzenin güçlendirilmesi amaçlandığında aslında yıkıcı olabilir. Durkheim ve Turner'ın farklılaştığı nokta yıkıcı/birleştirici ayırımında değil, daha ziyade vurgularındadır. Durkheim'a göre ritüel, toplumsal işlevi bakımından ağırlıklı olarak işlevselcidir, oysa Turner'a göre ritüel, toplumsal işlevi bakımından temelde etkileşimcidir. ⁶⁹ Perdue, "Sosyal Karakter", 19; bkz. Malherbe, Ahlaki Öğüt, 23–29. ⁷⁰ Perdue, "Sosyal Karakter," 20, Victor Turner'a atıfla, Ritual Process. ⁷¹ Perdue, "Sosyal Karakter", 21.

--- SAYFA 90 ---

Paraenesisin sinagogunu ya da Hristiyan kilisesini tanımlamak, felsefi okullar ve gönüllü dernekler gibi böyle bir bağlamı temsil edecektir.⁷² Bununla birlikte, paraenesisin sosyal ortamı, Perdue'nun James hakkındaki diğer çalışmasında daha da detaylandırılmıştır. Daha önceki bu makalede, sosyal bağlamların (bu makalede ortamlar olarak adlandırılmıştır) aşağıdaki ortamlardan herhangi birini içerebileceğini öne sürmüştür (bunlar Semeia çalışmasının kilerle örtüşme eğilimindedir): 1) yaşlı bir öğretmenin, öğretmenin ölümünden önce öğrencilerine/öğrencilerine verdiği son eğitim; 2) öğrenci potansiyel olarak tehdit edici bir durumla karşı karşıyayken öğretmenin öğrenciden ayrılması; 3) özellikle aynı sosyal grup içinde bir gruptan diğerine veya bir seviyeden diğerine geçişin eşik döneminde, acemi için bir geçiş töreni; ve 4) okuyucuyu/okuyucuları, "mevcut grup veya pozisyonuna ilk girişinden" önce ciddi bir şekilde düşünmeye davet etmek.⁷³ Buradaki önemli bir ekleme, yeni bir şeye veya yeni bir yere girişin ötesinde eşikliğin rolüdür. Geçişler aynı sosyal yapı içerisinde meydana gelebilir ve merdiveni yeni aşamalara taşıyabilirsiniz. Böyle bir geçişi "dönüşüm" olarak adlandırmak, hareketin doğasını yanlış yorumlamak olacaktır. Ayrıca, sosyal grubun ya da sosyal grubun bir kısmının karşılaştığı ya da algıladığı kriz dönemlerinde eşikliğin kendisi de mevcut olabilir. Böyle bir kriz durumunda herhangi bir yaşam döngüsü veya terfi/yeni bir role giriş tasavvur edilmese de, eşikteki deneyimin üretken ve potansiyel olarak tehlikeli sonuçları da aynı derecede mevcuttur. Bu tür kriz durumlarındaki paraenesis, tam da bu tür bir eşik varoluşuna hitap ediyor. Perdue, bir sosyal ortamın doğası gereği bir paraenetik belgeden diğerine farklılık gösterebilmesine rağmen, "temel faktörün deneyimli bir öğretmen ve olgunlaşmamış bir aceminin dahil olduğu öğretimsel durum olduğunu" belirtmektedir.⁷⁴ Ancak bu öğretimsel yön, sosyal işlev tarafından değiştirilmektedir. Bir paraenesisin sosyal işlevleri sosyalleşme, meşrulaştırma ve çatışma çözümüdür. Paraenesisin bu üç sosyal işlevi iki genel işleve daha bağlıdır: protreptik işlev (dönüşüm) ⁷² Perdue, "Sosyal Karakter" 22, ayrıca bu üçüncü bağlamda paraenetik materyalin bir okul müfredatında yeniden kullanılabilir kadar genel olabileceğini belirtmektedir. ⁷³ Perdue, "Paraenesis ve James'in Mektubu" 249. ⁷⁴ Perdue, "Paraenesis ve James'in Mektubu" 250.

--- SAYFA 91 ---

76 üçüncü bölüm ve paraenetik fonksiyon (doğrulama). Pek çok durumda protreptik ve paraenetik işlevler birbirini dışlamaz, özellikle de bir metin aynı anda birden fazla izleyiciye hitap edebildiği için.⁷⁵ Berger ve Luckmann'ın klasik tanımına dayanarak sosyalleşme, "bir bireyin bir toplumun veya onun bir kesiminin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı bir şekilde dahil edilmesi" olarak tanımlanır.⁷⁶ Sosyalleşme, bir sosyal birim için bir dünya görüşü oluşturma ve dahası, bu dünya görüşünü bir dünya görüşünü sürdürme sürecidir. grubun taraftarlarına sosyal birimin dünya görüşünün temel ilkelerini ve faydalarını hatırlatmak. Bir bireye veya gruba yönelik paraenetik hitap gerekliliği, toplumsal yapının ve dolayısıyla simgesel "anlam" sisteminin bozulmasından veya böyle bir bozulma potansiyelinden kaynaklanmaktadır.⁷⁷ Paraenesis, okuyucuya, bu yapıların istikrarını ve devamlılığını sağlamak için gerekli görülen toplumsal norm ve yapıların güçlendirilmesini sunar.⁷⁸ Aile ilişkileri, hem kelimenin tam anlamıyla hem de mecazi olarak, okuyucular için bir nomos oluşturan bu süreçlerde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle öğretmen-öğrenci ilişkileri çoğunlukla kurgusal akrabalık ilişkileri olarak görülüyordu.⁷⁹ Paraenesis'in ikinci ve üçüncü sosyal işlevleri, sosyalizasyon işlevinin temeli üzerine sıkı sıkıya inşa edilmiştir. Normatif yapıların güçlendirilmesi "mevcut toplumsal dünyanın meşrulaştırılmasını" gerektirir, özellikle de mevcut toplumsal dünya rakip ideolojik seçenekler tarafından tehdit edildiğinde.⁸⁰ Gerçekten de, Berger ve Luckmann'ı tekrar hatırlamak gerekirse, paraenesis, simgesel dünyanın aktarıldığı yeni nesle yönelik "ikinci düzey meşrulaştırmanın" bir örneğidir. Süleyman, "hem mürted Yahudileri din değiştirmeye hem de Yahudiliğin geçerliliğini yeniden teyit etmeye çalışıyordu." Yeni bir krala kraliyet görevlerini teşvik etmenin sosyal ortamı koruyucu bir işleve sahip olabilir, aynı zamanda paraenetik olarak krala önemli yıldönümleri veya kutsal zamanlardaki görevlerini hatırlatabilir (23). ⁷⁶ Peter Berger ve Thomas Luckmann, Sosyal Yapı, 130; Perdue tarafından alıntılanmıştır, "Paraenesis and the Epistle of James," 251; "Sosyal Karakter" 24, şöyle devam ediyor: "Paraenesis, bir bireyin, özellikle grup veya rol davranışına ilişkin normlar ve değerler dahil olmak üzere, grubun veya rolün sosyal bilgisiyle tanıştırıldığı, bilgiyi içselleştirdiği ve onu hem davranışın hem de kendi dünyasını yorumladığı ve düzenlediği anlam sisteminin temeli haline getirdiği bir araçtır" ("Paraenesis and the Epistle of James," 251). Ayrıca Peter Berger'in Sacred Canopy adlı eserinde normatif sosyal yapılara ilişkin klasik yaklaşıma da bakınız. ⁷⁷ Perdue, "Sosyal Karakter", 11. ⁷⁸ Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", 253. ⁷⁹ Perdue, "Sosyal Karakter" 24. Berger ve Luckmann'ın, değerlerin dışsallaştırılmasının sosyalleşme sürecinde önemli bir ötekiyi gerektirdiği yönündeki fikrini temel alır (Berger ve Luckmann, Social Construction, 127; Berger, Kutsal Gölge, 130). ⁸⁰ Perdue, "Paraenesis ve James'in Mektubu", 254.

--- SAYFA 92 ---

paraenesis i 77 tanımlamak apaçık değildir.⁸¹ Meşrulaştırma, sembolik dünyayı doğal hukuk ve gelenek aracılığıyla normatif olarak temellendirir, böylece nomos'u apaçık ve dolayısıyla reddedilemez olarak sunar (krş. Libanius, Epistolary Styles 1.5). Bu tür meşrulaştırma süreçlerinde sınır işaretleyicileri sık sık karşımıza çıkıyor ve sosyal kimlik oluşumuna yönelik çerçeveler sunuyor.⁸² Perdue'nin açıklamaya devam ettiği gibi, bu tür paraenetik meşrulaştırma özellikle toplumu tehdit eden bir kriz söz konusu olduğunda gereklidir. Gerçekten de krizin varlığı, bir paraenez içinde mevcut olan meşrulaştırmanın yoğunluğu ve türü aracılığıyla tanımlanabilir: "Sonunda, kriz bir toplum veya topluluk tarafından inşa edilen toplumsal gerçekliği tehdit ettiğinde, meşrulaştırma giderek zorlaşsa da daha da zorunlu hale gelir. Gerçekten de paraenez ne kadar sert ve otoriter hale gelirse, toplumsal gerçekliğinin ciddi bir meydan okuma ve tehditle karşı karşıya kalma olasılığı da o kadar artar."⁸³ Olası göstergeler aranırken bu gözlem akılda tutulmalıdır. Paraenetik bir metnin altında yatan sosyal durum. Meşrulaştırmaya benzer şekilde, çatışmanın sosyal işlevi de okuyucular için sosyal kimlik oluşturmak veya güçlendirmek için sınırlar oluşturmaya çalışır. Meşrulaştırma öncelikli olarak okuyucuların (içeridekilerin) normlarına odaklanırken, çatışma, içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki ayrımın oluşturulup onaylandığı diğer rakip sembolik dünya görüşlerini zayıflatma işlevi görür. Yıkıcı paraenesis, çatışmanın toplumsal işlevinde özellikle ustadır. Sınır işaretleyicileri, ister dokunsal ritüellerle somutlaştırılsın, ister felsefi veya teolojik söylem yoluyla kavramsal olarak güçlendirilsin, içeridekilerin yaratıcı dünya inşasını meşrulaştırırken, aynı zamanda rakip dışarıdaki dünya görüşlerini de meşrulaştırma işlevi görür. Her üç sosyal işlev de birbiriyle uyum içinde çalışabilir: Örneğin meşrulaştırma, okuyucuları, eğitmenin sembolik nomos'unu normatif olarak kabul etmeye yönelik olarak sosyalleştirmek için çatışmayı kullanabilir. Paraenesis'in sosyal modellerini, kapsayıcı paradigmasını, sosyal bağlamlarını ve işlevlerini belirledikten sonra Perdue, paraenesis'i simgeleyen dikkate değer birkaç temel özelliğe de dikkat çekti. İlk olarak, paraenetik materyalin çoğunun geleneksel olduğunu veya eğitmene ait orijinal olmadığını kabul ediyor. Paraenetik materyal üzerine yorum yapanların neredeyse tamamı, 81 Perdue, "Social Character", 25; Berger ve Luckmann, Social Construction, 94. 82 Gammie, "Paraenetic Literatür," 56-57. 83 Perdue, "Sosyal Karakter", 26.

--- SAYFA 93 ---

78 üçüncü bölüm hem modern hem de antik, paraenesis'in bu yönünü kabul etmiştir. Özellikle Mezmur-İsokrates şunları kaydetmiştir: Ve söylediklerimde benim kadar sizin de bildiğiniz pek çok şeyin olmasına şaşırmanın. Bu benim açımdan bir kasıtsızlık değil, çünkü hem genel olarak insanlığın hem de onların yöneticilerinin bu kadar büyük bir çoğunluğu arasında bu kurallardan birini veya diğerini söyleyen, bazıları bunları duymuş, bazıları bunları uygulamaya koyan diğer insanları gözlemleyen ve bazıları da bunları uygulayanların olduğunu başından beri fark ettim. kendi hayatlarında. . . Geri kalanların düşünceleri arasına dağılmış en fazla sayıda fikri toplayıp bunları en iyi biçimde sunabilen kişiyi bu alanda en başarılı kişi olarak görmeliyiz. (Isocrates, Nicocles'e 40-41 LCL biraz düzeltilmiş) Paraenetik materyal, yeniliklerden ziyade mevcut geleneksel materyalin en iyilerini içermelidir. İkincisi, paraenesis, geleneksel dilin yıkıcı veya aforistik kullanımı da dahil olmak üzere, geleneksel olmayan materyali içermeye eğilimindedir.⁸⁴ Bu tür materyalin aforistik doğası göz önüne alındığında, bu tür ahlaki öğütlerin odak noktası daha çok tek bir öğretmen veya filozofun -veya böyle bir figürün (örneğin İsa hareketi veya Sinizm) etrafında inşa edilmiş bir sosyal grubun etrafında dönme eğilimindedir ve bu nedenle atasözünden çok chreia'ya benzer.⁸⁵ Üçüncü bir özellik paraenetik materyal, çeşitli sosyal ortamların temelini oluşturan öğretmen-öğrenci ilişkisidir. Ebeveyn ilişkileri genellikle böyle bir ilişki için hayal edilir, böylece paraenezin güçlü sosyal bağı ve mentorluk yönü vurgulanır.⁸⁶ Bu üçüncü özellik doğal olarak dördüncüye, yani paraenezin esasen diyalogik ve dolayısıyla oldukça kişisel bir tona sahip olmasına yol açar. Yine öğretmen, ebeveyn ve hatta arkadaşlık motifleri bu özelliği göstermektedir. Diyalogik yön, çeşitli paraenetik söylemlerde taşlamanın kullanılmasıyla daha da genişletilir (Seneca, Mektuplar 94 ve 95, belki de klasik örneklerdir).⁸⁷ Malherbe ayrıca şunu da belirtmiştir: 84 Perdue, "Sosyal Karakter," 13; Paraenetik materyalin aforistik yönleri konusunda James G. Williams'ın *Those Who Ponder Proverbs* adlı eserine gönderme yapıyor. Geleneksel dili geleneksel topluma karşı yıkıcı bir şekilde kullanan bu tür paraenesis, düzen modelinden çok çatışma modeline uyma eğilimindedir. 85 Perdue, "Sosyal Karakter" 13. 86 Perdue, "Sosyal Karakter" 15; bkz. Quintilian, Öğr. 2.1-8 Öğretmenin ebeveyn yönüne açıkça dikkat çeken. 87 Ayrıca bkz. Stanley K. Stowers, *Diatribes*, sadece Pavlus'ta değil, aynı zamanda daha geniş Greko-Romen dünyasında da taşlama biçimine kapsamlı bir genel bakış için; bkz. Malherbe, *Ahlaki Öğüt*, 129-34. Seneca'daki eleştiri tartışması için özellikle bkz. 69-75. sayfalar. Malherbe'nin öğüt verici söylem içindeki eleştiriye ilişkin sunduğu diğer örnekler arasında Epiktetos, *Söylev* 1.6-17 ve Musonius Rufus, Parça 3 ("Kadınlar da Felsefeyi Çalışmalı") yer alır. Özellikle Miriam Griffin'in niteleyici yorumlarına dikkat edin: "Seneca'nın

--- SAYFA 94 ---

Paraenesis i 79 diatribe'nin tanımlanması hem protrepsis hem de paraenesis için alışılmadık bir durum değildir.⁸⁸ Paraenesis çalışmalarında yaygın olarak kabul edilen paraenesisin beşinci özelliği, pozitif ve negatif örneklerin veya paradeigmata'nın önemidir. Hem geleneksel hem de yıkıcı paraenesis ahlaki örneklerden (efsanevi, tarihi ve aile bireyleri gibi) yararlanır. Yine Isokrates, hem efsanevi hem de ailevi figürlerden yararlanarak ahlaki örneklerin klasik örneğini sunar: Ancak erdem, kalplerimizde bizimle birlikte büyüdüğünde, yaşlılığımızda da bizimle birlikte kalan tek mülktür. . . . Bunu Herakles'in çalışmalarından ve karakter mükemmelliği [ἀρετή] kahramanlıklarına o kadar açık bir görkem damgası vurmuş olan ve sonsuz zamanın bile onların başarılarını unutturamayacağı Theseus'un kahramanlıklarından öğrenmek kolaydır. Hayır, eğer babanızın ilkelerini hatırlarsanız, size söylediklerimin asil bir örneğini kendi evinizde göreceksiniz. Çünkü erdemi küçümsemedi ve hayatını tembellik içinde geçirmedi; tam tersine, bedenini çalışmayla eğitmiş ve ruhuyla tehlikelere karşı koymuştu. Zenginliği de aşırı derecede sevmiyordu; ama bir ölümlü olarak elindeki güzel şeylerden keyif almasına rağmen, sanki ölümsüzmüş gibi sahip olduğu şeylere önem veriyordu. (Ps.-Isocrates, Demonicus'a 7-9) Paraenesis'in altıncı özelliği, edebi sözlerin nihai olarak toplanmasıdır. Gammie tarafından daha kapsamlı bir şekilde ele alınan bu tür ahlaki sözler içeren edebi koleksiyonlar, oluşumlarının ilk aşamalarında akıcı olma eğilimindedir. Belirli bir topluluk dağılma tehdidiyle karşı karşıya kaldığında, bu tür koleksiyonlar daha statik, daha az akışkan bir duruma ulaşır ve sonunda sabit bir kanonik statü kazanır. Dolayısıyla bu tür koleksiyonların varlığı "metinlerin ve toplulukların dinamik etkileşimini" ima eder.⁸⁹ Son olarak Perdue, paraenesis'in yedinci özelliğini sunar: tekrar. Özellikle onaylayıcı bir işlevi olan paraenesis, Seneca'nın açıkça ifade ettiği gibi, "öğretme değil; sadece dikkati çeker ve bizi uyandırır, hafızayı yoğunlaştırır ve kontrolü kaybetmesini önler."⁹⁰ Bu hatırlamaya çağrı özelliğinin gerçek bir örneği Libanius'un Heortius'a Mektup'unda (Bölüm 10) bulunabilir: eserler διατριβή adı verilen eski bir edebi türe atanamaz. Ancak Seneca'nın diyaloglarının, karakteristik tarzı ve temaları nedeniyle Diatribe terimini makul bir şekilde koruyabildiğimiz uzun bir popüler felsefi yazı geleneğine büyük ölçüde borçlu olduğunu kabul etmek adil olur" (Seneca, 14; aktaran: Stowers, Diatribe, 69-70).⁸⁸ Malherbe, Moral Exhortation, 129. ⁸⁹ Perdue, "Sosyal Karakter," 17-18; James A. Sanders, Canon ve Community ve B. Rosenkranz, "Die Struktur der Ps-Isokrateischen Domonicea." ⁹⁰ Seneca, Epistle 94.25, Perdue tarafından yanlışlıkla Epistle 95.25 olarak alıntılanmıştır.

--- SAYFA 95 ---

Belki de oğlunu [παίδος] ihmal etmeye karar vermiş bir babayı [παρακαλῶν] teşvik ederek meşgul kişiyi oynuyorum, ancak The emistius'u gözyaşları içinde gördüğümde, bunu görmezden gelmekten öyle düşünmeyi tercih ettim. . . benim tavsiyem [παραίνῳ], mallarınızın bir kısmını, en değerli mallarınız için harcamanızdır. . . . Eğer [çalışılacak kitapları] yoksa, okçuluğu yay olmadan öğrenen bir adam gibi olacaktır.⁹¹ Benzer bir noktaya Libanius'un The Epistle to The emistius'ta (Bölüm 16) değinilir. The emistius'un, Libanius'un fikirlerini yaymak amacıyla mektuplarını onun izni olmadan kamuya açıklayarak Libanius'un sonunu getirdiği anlaşıyor. Libanius şöyle yanıt veriyor: "Bana başarımda arkadaşlarımı [ἀμνημονεῖν] unutmamamı [ὁταν δέ μοι παραίνῃ] tavsiye ettiğinizde, siz kendiniz unutmuş görünüyorsunuz [ἐπιλελοῖσθαι] arkadaşlarınızı [τῶν φίλων]." Her iki mektupta da paraenesis, birine sosyal yükümlülüklerinin hatırlatılmasıyla bağlantılıdır. Birincisinde, babanın sadece oğlunun eğitime yönelik yükümlülüğü değil, aynı zamanda Libanius'un öğrencisine karşı da yükümlülüğü vardır. İkincisinde ise yükümlülük ironik bir şekilde tersine dönmektedir. The emistius, Libanius'tan fikirlerini kamuya açıklaması için ricada bulunurken (dolayısıyla filozofun daha geniş kamu yararına yönelik sosyal yükümlülüğü), Libanius, The emistius'un mahremiyetini ihlal ederek Libanius'a saygısızlık etmeme yükümlülüğüyle karşılık verir.⁹² Paraenesis'in bu son özelliği, 2001'de Oslo'nun paraenesis tanımı için merkezi hale gelecektir ve ayrıca, paraenesis'in ayırt edici bir niteliğidir. İşlev açısından yalnızca protreptik olmaktan ziyade doğrulayıcı olarak (veya muhtemelen bir dönüştürme işleviyle birlikte doğrulayıcı). Semeia'nın çeşitli muhatapları paraenesis çalışmalarına yeni bir yön önerdiler. Tür analizine yönelik daha sofistike bir değerlendirme kapsamında sadece paraenesisin edebi yönlerinin oluşturulmasına yardımcı olmakla kalmadılar, aynı zamanda paraenesisin sosyolojik yönlerinin temel rolünü de tanıdılar ve vurguladılar. Her ne kadar Perdue tarafından sunulan sosyal ortam ve sosyal işlev modeli tartışmasız kalmayacak olsa da, Klaus Berger'in ufuk açıcı çalışmasına dayanarak, paraenetik türün malzemenin hem edebi hem de sosyal yönlerinin değerlendirilmesi yoluyla oluşturulması gerektiği kesinlikle ortaya konmuştur. Yine Malherbe ve hatta Dibelius'a benzer şekilde Semeia'ya katkıda bulunanlar, çoğu LCL'den olmasına rağmen kendilerini Yeni Ahit veya İncil metinleriyle sınırlamadılar. ⁹² Öğütlerin ironik bir şekilde tersine çevrilmesi Libanius tarafından unutkanlık motifi içinde arkadaşların birbirlerine karşı yükümlülükleri motifi etrafında kiastik bir yapıda çok güzel bir şekilde işlenmiştir.

--- SAYFA 96 ---

Paraenesis'in tanımlanmasına katkıda bulunanlar öncelikle erken dönem Hristiyan materyalleriyle ilgileniyorlardı. Bunun yerine, analizlerini diğer eski Yakın Doğu ve Yunan-Roma bağlamlarıyla daha geniş, kültürler arası bir karşılaştırma içine yerleştirdiler. Mısır, Mezopotamya, Yunanistan ve Roma'nın tümü, hem Yahudi hem de Hristiyan materyallerinin (kanonik ve kanonik olmayan) yanı sıra paraenetik materyal sağlamak için de yararlanıldı. Böyle bir hareket, George Kennedy tarafından öngörülen retorik analizin kültürler arası uygulanabilirliğinden çok da farklı değildir.⁹³ Her ne kadar son derece geniş kaynak tabanlarına anakronik bir suçlama yöneltilse de, kalıcı katkı, erken dönem Hristiyan (özellikle Yeni Ahit) materyalini, kültürel dokunun önemli bir parçası olarak daha geniş kültürel bağlamına yerleştirme arzularıdır. Semeia grubunun yaklaşımını tek bir metne uygulamaya yönelik, paraenetik türün oluşturulmasında hem edebi hem de sosyal yönere yaklaşan erken ve dikkate değer bir girişim, Troy Martin'in 1 Peter'daki Metafor ve Kompozisyon'udur.⁹⁴ Martin'in ilgisi, Petrine çalışmalarında daimi bir sorun olan 1 Peter'in kompozisyon düzenlemesini ve retorik durumunu belirlemektir. Büyük ölçüde John L. White'in çalışmalarına dayanan eski mektup geleneğinde 1 Peter'ı buluyor. Talimatı, kutsama dönemini, mektubun açılışını, metnini ve mektubun kapanışını belirleyerek mektubun ana metnini analiz etmek için etkili bir şekilde geniş bir mektup çerçevesi sunar. Berger'in doğru bir şekilde belirttiği gibi, mektup türü diğer türleri çerçeveleme işlevi görür.⁹⁵ Mektup türü gelenekler harf gövdesi için bir anahtar sunmaz ve bu nedenle gövdenin başka bir yöntemle analiz edilmesi gerekir. Bedenin orta kısmı, yazarın metaforik kümeleri kullanması yoluyla araştırılır ve düşünce giderek ileriye taşınır. Martin, mektubun aslında okuyucuları sadık kalmaya ve eski Hristiyan olmayan yaşamlarına geri dönmemeye teşvik etmek için yazılmış paraenetik bir mektup olduğunu iddia etmeye devam ediyor. Mektubun retorik durumunun temelinde dinden dönme tehlikesi yatmaktadır. Mektuptaki diğer tüm metaforların ikinci planda olduğu birincil kimlik metaforu diaspora metaforudur. Kimlik oluşumu için bir tür sosyal gösterge olarak diaspora metaforu (yani, mektubun retoriğini çerçeveleyen 1. Petrus'taki sembolik evrenin temeli), alıcıların yolculuğuna ilişkin güçlü bir eskatolojik anlayışa bağlıdır ⁹³ George A. Kennedy, *New Testament Interpretation*. ⁹⁴ Troy W. Martin, *Metafor*. Martin'in 1 Peter üzerine çalışmasının bir değerlendirmesi için bkz. Tite, *Compositional Transitions*, özellikle 1-34. ⁹⁵ Berger, "Hellenistische Gattungen", 1338.

--- SAYFA 97 ---

82 üçüncü bölüm Mesih'in yüceliğini paylaşmaya yöneliktir.⁹⁶ Frederick Danker'in bir zamanlar yerinde tanımladığı gibi,⁹⁷ mektup bir teselli ve dolayısıyla paraenetik teşvik mektubudur. Martin, 1. Peter'ın paraenetik doğasını belirlemek için Berger, Perdue ve Semeia grubunun ortaya koyduğu yaklaşımı izliyor. Berger, bir türün öncelikle metnin edebi özellikleri veya iletişim durumu tarafından belirleneceğini iddia ederken, Martin her iki kriteri de 1 Peter'a uygular.⁹⁸ Bu bağlamda Semeia grubunun "eylem" ve "biçim" kriterlerine Berger'inkinden daha yakındır. Martin'in çalışmasında Semeia konusuna değinilmediğinden, en dikkate değer olanı Gammie'nin yokluğudur, onun bu iki yönlü yaklaşıma öncülük etmesi Perdue'nin James hakkındaki daha önceki makalesi olmalıdır (ki esas olarak Martin tarafından alıntılanmıştır). Perdue bu iki kriteri devreye soktu ve böylece Malherbe'nin 1 Selanikliler'deki edebi paraenesis analizine ilişkin bir tartışma kapsamında Semeia grubunun çerçevesini oluşturdu. Martin'in çalışmasında paraenetik türün hem edebi hem de sosyal yönlerinin çok kesin ve titiz bir incelemesini görüyoruz, böylece paraenetik türün bugüne kadarki belki de en kapsamlı ama yine de özlü genel bakışını ve uygulamasını sunuyoruz. Paraenesis'in belirli unsurlarını 1. Petrus'a bağlaması ve daha sonra bu bağlantıları yazarın ikna edici/caydırıcı tartışma için metaforik imgeleri kullanması ile ilişkilendirmesi, çalışmasını erken Hıristiyan edebiyatındaki diğer paraenesis araştırmaları için değerli bir model haline getirir. Cancık için olduğu gibi Martin için de paraenesis'in birincil tanımlayıcı yönü, zorunluluk unsurudur. Paraenesis, kuralcı konuşmadır ve bu, Seneca tarafından çok açık bir şekilde ortaya konmuştur (Mektup 95) ve Martin'e göre, paraenesis'i belirleyen veya tanımlayan şey, bu kuralcı veya nasihat edici yöndür. Diğer tüm edebi yönler, öğüt verme işlevine göre ikincildir. Martin, çeşitli antik metinlerde emir kiplerinin ve onların yerine geçenlerin (gelecek göstergesi gibi) varlığını araştırıyor. Belki de en dikkate değer olanı, bir generalin birliklerine yaptığı konuşmaya gösterdiği dikkattir. Platon'un Ion'unda Sokrates açıkça "askerlerini teşvik eden bir genel [παραινοῦντι]"dan söz eder.⁹⁹ Daha da önemlisi, bir generalin konuşmasının paraenetik doğası (örneğin 96 Kıyamet ve eskatolojik öğüt verici söylemin benzer ve daha yeni bir takdiri için bkz. Brent Nongbri, "A Touch of Condemnation." 97 Frederick W. Danker, "1 Petrus 1:24–2:17." 98 Martin, Metaphor, 84 açıkça şunu belirtmektedir: "Berger'e göre, türü belirlemek için iki yöntem edebi biçim veya toplumsal bağlamdır. Şimdi bu yöntemlerin her ikisi de 1. Peter'ın türünü belirlemek için kullanılacaktır" (vurgu eklenmiştir). 99 Martin, Metaphor, 88; Platon'dan alıntı, Ion 540D, "Ion", çeviren: Lane Cooper, The Collected Dialogues of Plato.

--- SAYFA 98 ---

Paraenesis'in tanımlanması (83 Phormio'nun Thucydides'te)100 düşünceyi ileriye taşımak için zorunlulukların önemi tarafından belirlenecektir. Martin ayrıca, bir öğüt verici hitapta emir kipiyle birlikte ortacın varlığının kendi başına emir kipi anlamı taşımadığını belirtmeye devam ediyor. Daha ziyade, ortaç, öğüdü belirli bir bağlam (yani emrin yerine getirileceği veya yerine getirilebileceği bağlam) içine yerleştirmek için emire tabi olarak işlev görür.101 Bu, belirli öğüt veren hitapların sözdizimsel doğasını araştırmak için, özellikle çeşitli gramer öğelerinin bir öğüt vermeyi desteklemek için işlev göreceği gözlemini güçlendirmek için yararlı bir düzelticidir - yalnızca katılımcı ifadeler değil, aynı zamanda koşullu, retorik Gerçek emir üzerine daha fazla açıklama yapan sorular ve yardımcı cümleler, böylece kuralcı söylem için daha zengin bir doku sunar. Emir kipinin yanı sıra diğer edebi özellikler de paraenetik materyalin tipik örneği olacaktır. Örneklerin, taklit için hem olumlu hem de olumsuz modeller olarak, özellikle antitetik yapıların içine yerleştirilerek kullanılması, daha önceki bilim adamları tarafından zaten belirtilmişti. Bu tür ahlaki örnekler kısmen paraenetik literatürde kullanılan motivasyon araçlarının bir biçimidir. Diğer motivasyon cümleleri türleri Lorenz Nieder tarafından gözlemlenmiştir; en önemlisi Hristiyan paraenesisindeki kristolojik örnektir. Nieder'in listelediği diğerleri şunlardır: ilahi irade, Mesih'in bedeninin bir parçası olmak, Kutsal Ruh'un topluluk içindeki varlığı ve ödülleri ve cezalar (özellikle eskatolojik bir nüansla).102 Ahlaki örneklerde olduğu gibi antitez, paraenetik söylemin bir başka öne çıkan yönüdür. Son olarak Martin, bir dizi paraetik terim oluşturmak için Malherbe'den yararlanıyor.103 Aşağıda bu terminolojinin kullanımına ilişkin yorum yapacağım. Paraenesis'in edebi yönlerini belirledikten ve 1. Peter'ın türün edebi kriterine uyduğunu tespit etmek için bu kriterleri kullanan Martin, daha sonra dikkatini paraenesis'in sosyal durumuna veya iletişimsel ortamına çevirir ve bu ikinci kriterin 1. Peter'ın paraenetik türünü hangi yollarla kurduğunu bir kez daha gösterir.104 Çalışması neredeyse tamamen Perdue'nun toplumsal bağlam ayrımıyla çerçevelenmiştir. 100 Martin tarafından sunulan bu örnek, Th. ucydides, History of the Peloponnesian War 2.89.9-11, Charles Smith, LCL tarafından çevrilmiştir. 101 Martin, Metaphor, 91. Bu, emir kipi ekinin reddi, J. H. Moulton, Grammar of New Testament Greek, 180-223 ve David Daube, "Parcipile and Imperative in 1 Peter", 467-71'in çürütülmesinde ortaya konmuştur. 102 Nieder, Die Motive, 104-45; Martin tarafından anılan, Metafor, 94-95. 103 Malherbe, "Öğüt," 241; Martin, Metafor, 100-2. 104 Martin, Metafor, 103-18.

--- SAYFA 99 ---

84 üçüncü bölüm sosyal işlev. 1. Peter'a göre Martin, mektubun retorik durumu için belirleyici olarak "onları [alıcıları] gruba girişleri ve gelecekteki umutları üzerine düşünerek cesaretlendiren" sosyal ortamı, mektubun retorik durumu için belirleyici olarak görüyor.¹⁰⁵ Ancak sosyal işleve değindiğinde Martin önemli bir nitelik sunuyor. Perdue'nun paraenesisin birincil sosyal işlevinin sosyalleşme olduğu yönündeki önermesine katılsa da, Perdue'nun Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın sosyolojik çalışmasına ve Victor Turner'ın ritüel teorisine bağımlı olması fikrine katılmıyor. Martin'in iddiası, modern sosyal teorinin eski sosyal bağlamlarda belirleyici olmaması gerektiğidir. Bu nedenle, 1. Peter için sosyalleşmenin odağını şu şekilde gözden geçirmeye devam ediyor: "Greko-Romen toplumu hiyerarşik bir toplumdur. Kişinin yalnızca akranları ve üstleri tarafından değil, aynı zamanda astları tarafından da saygı ve itibar aranırdı. Sosyalleşme kişinin görevlerini yerine getirmesini, sorumluluklarını yerine getirmesini ve kişinin δόξα'ya ulaşabilmesi için başkalarıyla ilişki kurmasını içeriyordu."¹⁰⁶ Onur ve utancın önemi Greko-Romen dünyasındaki bu kavram, son yıllarda Yeni Ahit çalışmalarında önemli bir sosyal model haline geldi ve Martin, böyle bir sistemin, o toplumun normatif sembolik evreninin önemli bir bölümünü oluşturacağını belirtirken kesinlikle haklıdır. Cicero, Off'tan uzun bir alıntı ve tartışmayla, toplumsal bir hedef olarak şan ve şeref rolünü etkili bir şekilde ortaya koyuyor. 2.9-11. Aslında, Petrine yazarının argümanını geliştirmesine olanak sağlayan şey, Petrine topluluğu içinde δόξα'nın yokluğudur; paraenesisini ἄδοξα aracılığıyla ἐνδοξα'yı elde etmeye yönelik eskatolojik bir süreç içinde merkeze alır (çapraz başvuru Teles, On Circumstances 52h): tıpkı Mesih'in gerçek zafere ulaşmak için bir acı (veya utanç) sürecinden geçmesi gibi, alıcılar da (geçici, dünyevi değil) gerçek bir zafer vaadiyle zorluklara (veya utanca) katlanmaya devam etmelidir. 107 Martin'e göre, öne çıkan ve ayırt edici bir özellik, şan ve şansızlık arasındaki bu eskatolojik bağlantıdır. 105 Martin, Metaphor, 107. 106 Martin, Metaphor, 108. Martin, Metaphor, 110-11, Stowers, Letter Writing, 98'den alıntı yapar ve şöyle der: "Libanius'un model mektubundaki gerçek tavsiye, yazarın paraenesis olması gerektiğini belirttiği gibi, kısa ve istisnai değildir. Tavsiyenin motivasyonu, hakkında iyi konuşulması ve sitem edilmemesidir. Libanius, paraenesis'in onur ve utançla onaylanan temel ve sorgulanamaz davranış kalıplarıyla ilgili olduğuna inanıyor. 107 Eskatolojik acı yoluyla zafer motifi içindeki bu kristolojik örneğin daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Tite, Compositional Transitions, 95-111.

--- SAYFA 100 ---

Hıristiyan paraenezinin¹⁰⁸ tanımlayıcı paraenezisi¹⁰⁸ ve olası dinden dönme karşısında grup kimliğini yaratma ve sürdürme sürecinin temelini oluşturur.¹⁰⁹ Greko-Romen dünyasında onur/utanç kültürel değerlemesinin öne çıkmasına ilişkin analizi kesinlikle doğru olmasına rağmen, Martin ne yazık ki Perdue'nun eşiklik tartışmasını gereksiz yere reddeder. Onur ve utanç, bu kültürün hiyerarşik sosyal ilişkileri içinde, patronaj sistemi gibi, kimlik oluşturan önemli kavramlardı; ancak bu değer sistemi, eşiksizliğin kesinlikle kavramsal bir rol oynadığı ritüelleştirilmiş süreçlerin daha karmaşık bir ağının parçasıydı. Bir örnek olarak, Mary Harlow ve Ray Laurence tarafından yakın zamanda yapılan bir araştırma, eşiksizliğin Roma toplumunda ahlaki gelişimin önemli bir parçası olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Harlow ve Laurence'a göre, Romalı erkekler için (yaşları 16 veya 17 ile yaklaşık 25 arasında) çocukluktan yetişkinliğe geçiş, ritüelleştirilmiş bir eşik durumunu içeriyordu: "... gençlik, erkeğin yetişkin bir vatandaş olduğu, ancak bir yetişkininki olmayan dürtülere tabi olduğu ve bunun yerine yalnızca gençlik olarak bilinen eşik aşamayla ilişkilendirildiği bir aşama olarak görülüyordu."¹¹⁰ Harrill'in ayrıca belirttiği gibi, toga virilis'in takılması, gösterdi, güçlü ahlaki çağrışımlar taşıdı. Hayatının bu noktasında genç bir adam, davranışlarından ve ailesinin onurundan sosyal ve ahlaki olarak sorumlu hale geldi. Bu ahlaki sorumluluk bir olgunluk aşamasına ulaşmaya bağlı olduğundan, yaşamın bu aşamasını vaktinden önce üstlenmek tehlikeli (yani ahlaki istikrar veya erdeme yönelik bir tehdit) olarak değerlendirilebilirdi.¹¹¹ Dahası, Martin ve diğerleri eşikliğin önemini ritüelleştirilmiş bir süreç olmaktan çok, varoluş durumu olarak kabul etmeyi ihmal ettiler. Aslına bakılırsa, I. Petrus'un ve daha yakın tarihli eserinde Galatyalıların retorik durumuna ilişkin kendi analizi¹¹², açık bir şekilde olmasa da, açıkça böyle bir eşik düzeydeki kaygı ve kriz durumunu çağrıştırmaktadır. Son olarak, anakronik kaygısında tamamen haklı olmasına rağmen ¹⁰⁸ Martin, Metaphor, 111. Aynı şey David W. Kuck için de geçerli, Judgment and Community Conf ict, 225-26 ve daha genel olarak Roma dünyasında 233-34. Kuck, "1 Corinthians 3:5-4:5: A Parenetic Adaption of an Apocalyptic Tradition" 228 başlıklı bölümde açıkça belirtiyor: "Tanrı'nın nihai hükmünün bilgisi, topluluğu güçlendiren davranışlara yol açan bir tür kendini anlamayı teşvik eder... grup dayanışması." ¹⁰⁹ Martin, Metafor, 117-18. Böyle bir toplumsal işlev içinde "hatırlatmanın" önemi hakkında bkz. Martin, Metaphor, 116. ¹¹⁰ Mary Harlow ve Ray Laurence, Growing Up and Growing Old in Ancient Rome, 65. ¹¹¹ Harrill, "Coming of Age", pasim. ¹¹² Troy W. Martin, "Paganizme Dönme."

--- SAYFA 101 ---

86 üçüncü bölüm eski metinlerin okunmasına rağmen, sosyal teorilerin antik bağlamlara uygulanması kaçınılmaz olarak anakronik değildir. Sosyal teoriler ve modeller, bu teoriler ve modeller bir bağlama oturtulduğunda ve eski kültürel ve sosyal çerçevelere tabi analitik araçlar olarak tutulduğunda, çeşitli bağlamlardaki sosyal ilişkilerin aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Paraenetik materyali analiz etmeye yönelik teorik çerçevelerden biri de Perdue'nun düzen ve çatışma modelidir. Martin'in tezinin kapanış tarihlerinin (1990, 1992'de yayınlandığı şekliyle) ve Perdue'nun Semeia'daki (1990) baş makalesinin, Martin'in Perdue'nun fikirlerinden tam olarak yararlanma yeteneğini boşa çıkarması talihsiz bir durumdur. Aslında düzen ve çatışma çerçevesi, Martin'in Petrine topluluğunun sosyal durumuna ilişkin kendi analizine ve Petrine yazarının kendi paraenesisini oluştururken kullandığı retorik stratejiye daha fazla içgörü katabilirdi. Erken dönem Hristiyan paraenesisleri üzerine gelecekte yapılacak herhangi bir çalışma, düzen ve çatışma modellerini ciddi biçimde dikkate almalıdır. Martin'in 1. Petrus üzerine çalışması, paraenetik türe uygun bir erken dönem Hristiyan metni oluşturmak için kapsamlı bir model sunuyor. Pek çok açıdan, bu türün kesin bir şekilde sınırlandırılması için bilimsel tartışmaların bir araya getirilmesine yardımcı oluyor. Onun paraenesisin kuralcı veya öğüt verici yönüne yaptığı vurgu hem bir avantaj hem de bir zayıflıktır. Paraenesis'i çok geniş bir şekilde öğüt olarak tanımlamış olması ve bu tür kuralcı söylemin ahlaki boyutlarına dikkat etmemesi bir zayıflıktır. O, emir kipinin paraenesis'in (eğer değilse) tanımlayıcı unsuru olduğunun belirlenmesine açıkça yardımcı olmuştur. Bununla birlikte, her öğüt mutlaka ahlaki öğüt (yani paraenesis) değildir ve bu nedenle, tüm ahlaki söylem paraenetik (yani öğüt) değildir.¹¹³ Onun öğüt olarak paraeneziye yönelik geniş kapsamlı yaklaşımı belki de en çok bir generalin birliklerine yaptığı konuşmayı ele alırken açıkça görülür. Burada sadece konuşmada düşünceyi ileriye taşıma zorunluluğunun önemine dikkat çekiyor. Böyle bir tavsiyenin gerçekten ahlaki bir söylem olup olmadığı ya da ahlak felsefesinin bazı yönlerini kapsayıp kapsamadığı sorusu tamamen göz ardı ediliyor. Elbette bu tür bir söylem, modern okuyucuların çoğu tarafından tanınmasa bile, gerçekten de ahlaki çağrışımlar taşıyabilir. Phormio askerlerini teşvik ederken (Martin'in bir generalin konuşması örneği), konuşma boyunca sadece emir emirlerini kullanmakla kalmıyor, aynı zamanda örneğin önemli bir kısım olan klasik erdemlere de başvuruyor.

--- SAYFA 102 ---

İyi bir askerin ῥῥος'sunun paraenesis'ini, yani disiplini ve cesareti tanımlıyoruz. Özellikle cesaret, erdemın dört bölümünden biri olarak kabul ediliyordu. Cicero bu dört bölümü açıkça ihtiyatlılık, iustitiam, fortitudinem, temperantiam ("bilgelik, adalet, cesaret ve ölçölülük") olarak tanımlar (Env. Rhet. 2.52.159). Cesareti, "kişinin tehlikeli görevleri üstlendiğı ve zorluklara dayandığı nitelik. Bunun parçaları yüksek fikirlilik, güven, sabır ve azimdir" (Inv. Rhet. 2.54.163) olarak tanımlar.¹¹⁴ Onun erdem sınıflandırması muhtemelen cesaret (ἀνδρεία) hakkında kapsamlı tartışmalar sunan ve bunu (her zaman olumlu olmasa da) askerlik hizmetiyle (özellikle Eth. Nic. 3.6-9): "Bu nedenle, kelimenin tam anlamıyla cesur adam, asil bir ölümle veya ölümü tehdit eden ani bir tehlikeyle korkusuzca yüzleşen kişi olacaktır; ve savaşın tehlikeleri bu tanımlamaya en iyi şekilde cevap verir," denizcilerin "denizde bir fırtınada" yaptığı gibi ve dolayısıyla bu tür örneklerle "cesaret, bir insanın kendini değeriyle koruyabildiğı veya asil bir şekilde öldüğü tehlikelerde gösterilir, ancak bunun gibi felaketlerde de mümkün değildir." gemi kazası" (3.7.10-12).¹¹⁵ Cicero için olduğı gibi Aristoteles için de cesaret, onur ve utançla bağlantılı olduğunda erdemlidir. Aristoteles'in yorumuna göre askerlik hizmeti zaman zaman saik nedeniyle bu nitelikten yoksun olabilir: "Subayları tarafından savaşa zorlanan birliklerin cesareti aynı türde sınıflandırılabilir, ancak güdölari utanç değil korku duygusu ve rezaletten değil acıdan kaçınma arzusu olduğundan daha aşağı düzeydedirler. Efendileri onları cesur olmaya zorlar ..." (3.8.4). Böylece, Phormio birliklerini cesaretlendirdiğinde, yalnızca öğütlerin hakim olduğı için değil, aynı zamanda klasik cesaret erdemini çağrıştırdığı için paraenetik bir konuşma oluşturur.¹¹⁶ Aynı şey Tacitus tarafından Boudiccean isyanının zirvesinde yapılan iki konuşma için de geçerlidir (Tacitus, Ann. 14.35-36).¹¹⁷ 114 LCL'den metin ve çeviri. 115 LCL'den metin ve çeviri. 116 Phormio ayrıca diğer paraenetik özelliklerden de yararlanarak şöyle diyor: "Bir kez daha size onların çoğunu zaten yendiğınızı hatırlatıyorum; ve insanlar yenilgiye uğradıklarında ruhlari asla eskisi gibi olmaz..." (Thucydides, Peloponnesos Savaşı Tarihi 2.89.11). Hatırlamaya çağrı, daha önce de belirtildiğı gibi paraenesis'in bir özelliğidir. 117 Özel yazışmalarda Martin, generallerin konuşmalarından yararlanmasının amacının paraenesis'in daha geniş öğüt verici doğasını göstermek olduğunu ve bu nedenle kendi amaçları doğrultusunda paraenezin sadece ahlaki öğütleri değil, tüm öğüt verici konuşmaları içerdiğini belirtti. Bununla birlikte, bir generalin paraenezisinin aynı zamanda cesaret ve disiplin erdemlerine başvurma gibi ahlaki yönleri de içereceğı konusunda benimle aynı fikirde olduğunu belirtti. Ayrıca bkz. Ramsay MacMullen'in Ceasar'ın birliklerine yaptığı "The Legion as a Society" konuşması hakkındaki tartışması.

--- SAYFA 103 ---

88 üçüncü bölüm Sonuç olarak, Martin'in 1 Peter üzerine çalışması paraenetik türün tanımlanmasında faydalıdır ve Semeia grubunun paraenesis'e yönelik iki yönlü yaklaşımının değerini göstermektedir. Bu nedenle paraenetik bir metin ancak hem edebi hem de sosyal yönleri ön planda tutularak analiz edildiğinde oluşturulabilir. Ancak tamamen paraenetik olmayan metinlerdeki paraenetik materyalin aydınlatılması etkili bir şekilde sağlanamamıştır. Bununla birlikte, Bölüm 7'deki topoğrafik tartışmalarda açıklanacağı gibi, Martin'in David Bradley'in topo'lar üzerine çalışmasından geliştirdiği metaforik kümelemenin kullanışlılığı, bu tür alt bölümleri tanımlamak için bir ipucu sunacaktır. Dördüncü Aşama: Lund-Oslo Grubu (2000–2004) 1990'ların başlarından bu yana erken Hristiyanlık içinde paraenesis'i tanımlamaya yönelik en önemli bilimsel girişim, 25-27 Ağustos 2000'de Lund, İsveç'te ("Lund Konferansı") ve 24-26 Ağustos 2001'de Oslo, Norveç'te ("Oslo Konferansı") iki konferansta bir araya gelen başka bir bilim adamı grubuydu. (bundan böyle bu grubun her iki toplantısını da belirtmek için Lund-Oslo konferansına veya grubuna atıfta bulunacağım). Erken Hristiyanlığın retorik yönlerini araştırmak için tasarlanan çeşitli konferanslardan biri olarak, özellikle kuzey Avrupa'dan (Danimarka, Finlandiya, Almanya, İzlanda, Norveç, İsveç; Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri ile birlikte) 118 gelen uluslararası bilim adamlarının bu özel toplantısı, özellikle antik çağa ilişkin daha geniş bilimsel tartışmalarda paraenesis tartışmasının eksikliğine dikkat çekerek, bu alandaki belirsiz statüye değinmeye çalıştı. Grubun öncelikli hedefi, paraenesis hakkında daha kesin bir anlayış sunmak ve onu eski ahlaki teşvik geleneklerinin daha genel bağlamına yerleştirmektir. Bu toplantıdan, Troels Engberg-Pedersen ve James Starr'ın editörlüğünde bir makale koleksiyonu ortaya çıktı. 119 118 Lund-Oslo grubunun ağırlıklı olarak Avrupalı, hatta İskandinav yapısı, tamamı Amerikalı bilim insanları olan Semeia'ya katkıda bulunanlardan farklıdır. Lund-Oslo grubunun temsil ettiği şey belki de paraenesis analizi ve erken dönem Hristiyan ahlaki öğütleri konusunda belirgin (kuzey) bir Avrupa yöneliminin ortaya çıkışıdır. 119 Katkıda bulunanların listesi şunları içerir: Wiard Popkes, "Paraenesis in the New Testament"; Troels Engberg-Pedersen, "Paraenesis Kavramı"; James M. Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?"; Diana Swancutt, "Protrepsis Işığında Paraenesis"; Johannes Thomas, "On İki Patrik'in Ahitlerinin Paraenesis'i"; Stephen Westerholm, "Dört Makabi"; Hans Dieter Betz, "Paraenesis ve Tanrı Kavramı"; Reidar Aasgaard, "Kardeşçe Tavsiye"; Anders Klostergaard Petersen, "Pauline'de Paraenesis

--- SAYFA 104 ---

Paraenesis'in Oslo konferansı tarafından ortaya konan tanımı, "takip edilmesi veya kaçınılması gereken ahlaki uygulamaları hatırlatan, ortak bir dünya görüşünü ifade eden veya ima eden ve anlaşmazlık öngörmeyen kısa, yardımsever bir emirdir." 120 Starr bu tanımın beş yönünü vurgulamaktadır: "(1) Paraenesis iyilikseverdir... karşılıklı dostluğun [bir] unsurudur... açık bir dostluk içerir. concern for the moral condition of one's friends . . . (2) Paraenesis typical concerns moral practices to be pursued or avoided . . . (3) Paraenesis reminds someone . . . [it] 'concentrates the memory' . . . (4) Paraenesis assumes a shared worldview or set of convictions that inform and motivate the advice given . . . (5) Finally, paraenesis does not anticipate Sunulan tavsiye sadece ortak hedeflere ulaşmanın en iyi yolu ile ilgilidir ve her iki taraf da bunlar üzerinde zaten mutabakata varmıştır." 121 Bu tanım, Lund konferansında geliştirilen tanımın daha dar bir versiyonudur: Paraenesis, 1. bir metni veya iletişimi tanımlamak için kullanılan, 3. bir kişi veya otoritenin, A'nın, A'nın temel fikrini paylaştığı bir metin veya iletişimidir. gerçekliğin ve Tanrı'nın doğası hakkındaki inançlar, 5. günlük yaşamın pratik ("etik") konularında B'nin davranışını etkilemek için ve muhtemelen 6. B'nin 4'teki ortak ideolojik inançlara bağlılığını güçlendirmek için, 7. A'nın geleneksel etik malzemeyi dahil edebileceği ve 8. A'nın bu edebi araçların bir kısmını veya tamamını kullanabileceği: a) üslubun kısalığı (örn. kurallar, listeler) b) Haustafel c) karşıt ifadeler ("a" değil "b") d) taklit edilecek örneklerin sunulması. 122 Scholarship"; Abraham Malherbe, "Paraenesis in the Epistle to Titus"; Walter Übelacker, "Paraenesis or Parklesis"; Lauri Thurén, "Motivation as the Core of Paraenesis"; Karl Olav Sandnes, "Revized Conventions in Early Christian Paraenesis"; Jonas Holmstrand, "Is There Paraenesis in 1 John?"; Clarence E. Glad, "The Retic of Moral Exhortation in the Pedagogue"; "The Retic of Moral Exhortation in the Pedagogue"; "Parainesis as an Ancient Genre-Designation"; Samuel Rubenson, "Bilgelik, Paraenesis ve Manastırcılığın Kökleri." 120 James M. Starr ve Troels-Engberg-Pederson, "Giriş" 4. 121 Starr, "Yeni Başlayanlar İçin Paraenesis miydi?" 79–80. 122 Starr ve Engberg-Pederson, "Giriş", 3.

--- SAYFA 105 ---

90 üçüncü bölüm Her ne kadar Lund tanımı Oslo tanımının büyük bir kısmını kapsasa da, Oslo tanımı bazı açılardan çok daha az kısıtlayıcı iken bazı açılardan daha kısıtlayıcıdır. Lund tanımı, son araştırmalarda genel olarak "paraenesis" olarak tartışılan şeyin çoğunu, ancak çok daha kesin bir şekilde kapsar. Tam tersine, Oslo tanımı geniş hatlarıyla paraenesis'i yeniden kavramsallaştırma konusunda daha fazla özgürlük veriyor ancak kavramsal olarak çok daha dar ve teorik olarak sınırlayıcı. Starr ve Engberg-Pedersen'in belirttiği gibi, tüm katılımcılar bu tanımlar üzerinde hemfikir değil; bazıları örneğin birine veya diğerine daha fazla eğiliyor ve bazıları bu tanımlardan herhangi birinin kapsadığı yerine daha geniş veya daha dar paraenesis anlayışlarını tercih ediyor. Örneğin, spektrumun bir ucunda Engberg-Pedersen paraenesis ve onunla aynı kökenli terimler hakkında son derece dar bir anlayış önerirken diğer ucunda Wiard Popkes paraenesis konusunda çok geniş bir anlayışa sahiptir. Popkes daha önceki çalışmasında şu, çok geniş tanımı sunuyor: "Im allgemeinen Sinn stecht Paränese für (Er-) Mahnen, Anweisen, Rat-Geben, Ermutigen, Zu-Bedenden-Geben, Aufruf, Zuspruch, An-bzw. Abraten u.a.; im weitesten Sinn für 'moralische Ermahnung'."123 Aslına bakılırsa, Popkes'in paraenesisin "im weitesten Sinn für 'moralische Ermahnung'" olduğuna dair kapanış iddiası, Engberg-Pedersen'in paraenetik analize yönelik önsözüne tamamen zıttır (bu daha dar konum aşağıda tartışılacaktır). Bu iki kutbun arasında bir yerde Abraham Malherbe (Yeni Ahit çalışmalarındaki paraenesis konusundaki ana akım yaklaşımı büyük ölçüde temsil eden kişi) yer alırken, Hans Dieter Betz üstü kapalı olarak Popkes'a daha yakın duruyor. Bununla birlikte, editörler "paraenesisin tanımı üzerinde bile bir fikir birliğine varılamayacağını" kabul etseler de bu cildin "paraenesis üzerine daha önceki çalışmaları sorunsallaştırmak" gibi daha yararlı bir amacı var. Bu amaç, katkıda bulunanların umutlarını açıkça ortaya koyuyor: "Alanı kapatmaktansa, açmaya katkıda bulunmayı tercih ederiz."124 Koleksiyonda alınan pozisyonların çeşitliliğine rağmen, Lund-Oslo grubu yine de alandaki bazı genel ve dikkate değer eğilimlerin göstergesi olarak görülebilir. 123 Popkes, Paränese und Neues Testament, 9; ayrıca 29-48. sayfalarda paraenesis hakkındaki bilimsel görüşlere kısa bir genel bakışa da dikkat edin. Popkes'in paraenesis hakkındaki geniş anlayışı onun "Yeni Ahit'teki Paraenesis" 42-43 ile tutarlıdır. Benzer bir paraenesis tanımı Kuck, Judgment and Community Conflict, 235 ve Werner Wolbert, Ethische Argumentation, 18-19 tarafından benimsenmiştir. 124 Starr ve Engberg-Pedersen, "Giriş", 9.

--- SAYFA 106 ---

Paraenezi tanımlama 91 Oslo grubu tarafından tanımlandığı şekliyle paraenesisin üç temel özelliği ve kategorinin "özlü, hayırsever bir emir" olarak kapsamlı anlaşılması önemlidir. Birincisi, paraenetik söylem, kapsayıcı iddialarını haklı çıkarması gereken sert, tartışmacı bir tona sahip değildir. Aksine, eğitmen ve okuyucu(lar), ahlaki öğütlerin diyalojik olarak gerçekleştiği ortak bir sembolik evrene sahiptir. İkincisi, paraenesisin bir fonksiyonu olarak "hatırlatma"nın önemi bir kez daha doğrulanıyor ve aslında vurgulanıyor. Öğüt, ilk öğretimi veya yeni materyalin öğretilmesini içermez; daha ziyade okuyucuları topluluk tarafından halihazırda bilinenlerin anısına geri çağırarak içindir. Üçüncüsü, paylaşılan simgesel evren paraenesisin diyalektik olmayan boyutunda rol oynar. Doğası gereği diyalojik olduğu kesin olmasına rağmen paraenesis, tavsiye edilen şey hakkında tartışmaya girmez, bunu normatif olarak kabul eder ve okuyuculardan da böyle bir kabul bekler. Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesisininde incelenen öğüt niteliğindeki literatürün tümü bu paraenesis tanımına tam olarak uymuyor. Übelacker, İbranice'nin bu tanıma tüm yönleriyle uymadığı iddiasında çok nettir ve bu nedenle paraenesis ile paraklesis arasında daha kesin bir ayırım sunar. Yine de tanım, Lund-Oslo grubu tarafından benimsenen paraenesis üzerindeki nüansı belirlemek için faydalıdır. Perdue'nun geçiş törenlerine ve eşik deneyimine verdiği merkezi önemin aksine, Oslo tanımı bu tür bir önemi sorgulamaktadır. Bir gruba kabul edilme ritüel bağlamının veya grup içindeki yeni bir düzeyin paraenetik söylemle hiçbir ilgisi olmadığını iddia ediyorlar; paraenesis bilineni hatırlatır ve dolayısıyla hedef kitlesi zaten sosyalleşmiş ve mevcut sosyal birime dahil olmuş içeriden kişilerden oluşur. Aslında, Übelacker'in İbranice alıcılarının sosyal yapısına ilişkin yaklaşımı bu eşik sorusunu gündeme getiriyor: "Paraenesis ile ilgili olarak ilginç soru, adreslerin a) yazarın yaşam tarzlarını değiştirmeye ve yeni bir kültürel kimliğe geçmeye ikna etmek istediği insanlar mı, yoksa b) yeni din değiştirmiş insanlar (örneğin yeni başlayanlar) ve dolayısıyla eşik durumda olan insanlar mı, yoksa c) daha ileri düzeyde olan ve gelişim süreçlerinde yalnızca anlık olarak bocalayan insanlar mı olduğudur."125 Cevabı Oslo tanımının ana hatlarını yansıtıyor: "Özetle, alıcılar bir eşik durumunda değiller. Dönüşümleri bir süre önce gerçekleşti, bu da onların yaşam tarzlarını veya değer sistemlerini değiştirmeye ikna edilmelerine gerek olmadığı anlamına geliyor. Tam tersine, yazar 125 Übelacker, "Paraenesis or Paraclesis", 324.

--- SAYFA 107 ---

92 üçüncü bölüm, yazarın ve alıcıların üzerinde mutabakata vardığı ortak itiraf ve değer sistemi gibi alıcılara hatırlatabileceği bir bilgiyi varsayabilir. . . . Diğer bir konu da elbette bu metinlerin yine de bağlam ve öğretimin nihai amacı, yani dinleyicilerin inancını ve prensipte yazarla paylaştıkları değer sistemini güçlendirmek olması nedeniyle paraenetik olarak tanımlanabilmesidir."126 Starr özellikle bu fikir birliği görüşüne daha da meydan okuyarak tartışmasını Übelacker'den çok daha geniş bir metin grubu içine yerleştirdi. Plutarch, Seneca, Solomon'un Bilgeliliği, 2 Baruch, 1 Selanikliler ve Romalılar gibi paraenetik örneklerin yanı sıra Epikuros, Ksenophon, Aristoteles, Musonius Rufus, Epiktetos, Seneca, Pavlus'un eserleri, Elçilerin İşleri, İbraniler, Didache ve Justin Martyr'deki yeni inisiyeller veya yeni başlayanlar için talimatlar. Acemi temel öğretilerin "sütü" ile olgunlaşana kadar ahlaki tavsiyeye ("katı gıda") karşı çıkan Stoacılık (örneğin, evrenin doğası, tanrılar ve neyin doğru ve yanlış olduğu hakkında; Cicero Fin. 3.73; Epiktetos Diss. 1.9.6-14; Philo Prelim. Çalışmalar 19), Starr, ilk Hristiyanların ahlaki tavsiyeyi inisiyasyon eğitimine dahil etmeyeceklerini, ancak onları koruyacaklarını iddia ediyor. zaten inançlarında yerleşmiş olanlar için bu tür ileri öğretiler.129 Aslında, Pavlus'a göre inisiyeller için uygun öğreti "öncelikle Tanrı'nın Mesih'i ölümden dirilttiği ve 'Mesih'in Rab olduğu' (Romalılar 10:9) itirafını açıklamaya odaklanmıştır."130 Dolayısıyla paraenesis, özellikle temelleri hatırlatmak amacıyla bir inisiyasyon dönemine atıfta bulunabilirken, paraenetik söylem, ortak bir dünya görüşüne sahip olanlara yöneliktir. dolayısıyla paraenesis, belirli bir sosyal gruba ilk girişin sosyal ortamını ele almaz.131 126 Übelacker, "Paraenesis or Paraclesis," 326. 127 Starr, "Was Paraenesis for Beginners?" 84. 128 Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 129 Starr'ın "Was Paraenesis for Beginners?" adlı makalesindeki tartışmaya ve diğer örneklerle bakınız. 98-111. 130 Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 105. 131 Starr tarafından analiz edilen ilk Hristiyan metinleri arasında bu görüşün tek istisnası Didache 1-6'dır; burada iki yönlü şema "hem vaftiz öncesi eğitim olarak hem de cemaat için devam eden, düzenli olarak tekrarlanan kural olarak işlev görmüş gibi görünmektedir" ("Yeni Başlayanlar İçin Paraenesis miydi?" 109). Starr'a göre böyle ikili bir işlev, malzemenin ayinle ilgili kullanımından kaynaklanıyor olabilir.

--- SAYFA 108 ---

Perdue'nun paraenesis toplumsal analizi için çok önemli olan sınırdalık, kullanılan tanım nedeniyle toplumsal paraenesis anlayışından uzaklaştırılmıştır. Ne yazık ki, tam da bu noktada Martin'in Perdue'ye yaklaşımında olduğu gibi, Lund-Oslo grubu Perdue'nun Turner'ın eşik özelliğini kullanmasını geçiş ritüelleriyle (veya böyle bir ritüelin sembolik eşdeğerleriyle, yine Catherine Bell'in ritüel geçişle ilgili çalışmasına atıfta bulunmak için) sınırlandırdı. Perdue'nun sosyal bağlamı için, kriz durumlarındaki deneyimsel eşik durumları, bir sosyal grup içindeki yaşam döngüsü veya hareket aşamaları boyunca ritüel olarak işaretlenmiş ilerlemeler kadar önemliydi. Elbette, Lund-Oslo grubundan farklı olarak Perdue, paraenezi doğrulayıcı bir işlevle sınırlamaz.¹³² Bunun yerine, paraenetik malzemenin hem doğrulayıcı hem de dönüştürücü bir işlevi (yani paraenetik işlev ve protreptik işlev) olduğunu anladı. Bununla birlikte, dilin kesinliği ve tanımsal sınırların sınırlandırılması, özellikle Lund-Oslo grubunun üyeleri için, paraenesis konusuna son dönemdeki akademik ilgi açısından temel önemdedir. Örnek olarak Übelacker, İbraniler analizinde paraenesis ve paraklesis arasındaki ayrımı netleştirmeye çalışıyor. Her ikisi de ahlaki öğütlerdir ancak onun tipolojik çerçevesinde biraz farklıdır. Bu ayrımı oluşturmak için bir çerçeve olarak Oslo tanımının sınırlamalarıyla başlıyor. Paraenesis, alıcıların yerleşik inançlarını yeniden onaylamak için yalnızca paylaşılan bir dünya görüşünü hatırlatmalı ve bu nedenle herhangi bir anlaşmazlık beklentisi içermemelidir; bunun yerine İbraniler, alıcılar yazarın dünya görüşünü paylaşıp ve zaten topluluk içinde yerleşmiş olsalar bile yazarın kuralcı konumunu tartışmak için çeşitli araçlardan yararlanır. İbraniler kitabının yazarı, retorik sorular (dolaylı onay talepleri), meta-önerme temelleri ve değerlendirmeler aracılığıyla, alıcıların onayına yönelik mantıksal tartışmaya dayalı nedenler sunar. Übelacker'a göre, motivasyon araçlarının, rasyonel argümanların ve duygusal desteğin (yani pathos'a başvurma) bu şekilde kullanılması parakleziyi ayırt eder. Örneğin Starr, paraenesisteki eşikliğin rolü konusunda Perdue'den onun önerdiği kadar uzak değildir. Örneğin Starr, Plutarkhos'la ilgilenirken, eşikteki bir kriz durumunun önemli olduğunu açıkça kabul ediyor: "Bu mektup denemelerindeki paraenesis, kabul edilmesi gerekir ki, büyük bir yaşam geçişinin ortasında olan insanlara yöneliktir... Ancak bu geçişlerin gerektirdiği toplumsal değişiklikler (bir aile üyesinin ölümü, yetişkin hayata girmek, yeni bir evlilik veya emeklilik gibi) evrensel olarak deneyimlenen ve beklenen türdedir; bunlar bu örnekler bireyin hayata veya dünyaya bakış açısında temel bir değişikliği içerir" ("Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 88).

--- SAYFA 109 ---

94 üçüncü bölüm paraenesis'ten. Oslo tanımıyla sınırlandırılan paraenesis ile Übelacker tarafından dile getirilen paraklesis arasındaki bir diğer ayrım, İbranice'de ortak hortatıflerin kullanılmasıdır. Örneğin İbraniler 10:22'de "προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας" yazıyor. Burada orta belirteç fiili προσέρχομαι'nın birinci çoğul şahıs formunda, öğüt veren bir dilek kipi olarak işlev gördüğünü görüyoruz: "Hadi gerçek bir yürekle gelelim." Böyle bir form, itirazı ortak bir unsur haline getirir. Bu durumda fiil, statik bir unsurdan ziyade dinamik bir nitelik taşıyor, zira "belirli bir yöndeki bir hareketi işaret ediyor."133 Übelacker'a göre bu yardımcı oluşumlar, öğütleri alıcılara konuşan otoriter bir figürün söylemi değil, daha ziyade yazar ile alıcılar arasında "otoriteden ziyade karşılıklılık" bağlamında "karşılıklı bir öğüt" haline getiriyor (yani, şu şekilde olduğu gibi). paraenesis, yani paraklesis'te bir eğitmen otoriter bir rol üstlenebilir ancak otoriter bir ses üstlenemez).134 Bu tür bir karşılıklılık, yazar ile izleyici arasındaki olumlu ilişkileri güçlendirme işlevi görür. Hatırlanacağı üzere, Lund-Oslo grubu tarafından paraenesis, "genellikle paraenesis veren kişinin anlaşmazlık öngörmeden tavsiye veya emir verme yetkisine sahip olduğunu varsayar" olarak anlaşılmıştı.135 İbranilerin bu yakın, tümevarımsal analizi aracılığıyla Übelacker, bu iki öğüt verici terimin net bir tanımsal ayrımını sunabiliyor. Paraklesis, İbranilerde paraenetik bir niyet taşısa da, şu açılardan paraenesisten farklıdır: 1) paraklesis (paraenesisten farklı olarak) anlaşmazlığa izin verir ve aslında bu tür anlaşmazlığı önceden tahmin ederek giderir; 2) paraklesis, alıcıların zaten bildikleriyle sınırlı değildir (paraenezde hatırlatmanın hayati önemi), yeni bilgiler sunar ve bu bilgilerin daha derin bir şekilde açıklanmasını sağlar; 3) paraklesis sadece anlamayı değil, müzakereyi de gerektirir; 4) paraklesis motivasyon araçlarını kullanır, özellikle 133 Übelacker, "Paraenesis or Paraklesis", 331. Statik dinamiğin bir örneği "hızlı tutmak" veya "doğru kalmak" olabilir. Bu ayrım Harold Attridge, "Paraenesis in a Homily" 221'den alınmıştır. 134 Übelacker, "Paraenesis or Paraklesis", 349. Makalenin başlarında daha kısa ve öz bir şekilde şöyle ifade eder: "Karşılıklı öğüt, cemaat üyeleri arasındaki statü farklılığını ortadan kaldırır ve bu nedenle şu olabilir: παραινέω uygunsuz bir kelimedir çünkü yazarın daha deneyimli ve özel yetkiye sahip olarak daha yüksek statüsünü vurgulayacaktır" (334). Lund-Oslo grubunun diğer üyeleri de paraenetik söylem için aile ilişkilerinin öneminin farkındaydı; özellikle bkz. Aasgaard, "Kardeşçe." 135 Übelacker, "Paraenesis or Paraklesis," 332. Bu, Libanius'un paraenesis anlayışının tartışılmaz olarak kabulüne dayanmaktadır (Epistolary Styles 5).

--- SAYFA 110 ---

paraenesis'in tanımlanması i 95 ahlaki örnek ve pathos'a başvurular; 5) paraklesis yazar ve izleyici arasındaki karşılıklılığı tasavvur eder; 6) paraenesis gibi, paraklesis de inisiye veya acemilerden ziyade "devam eden" yerleşik içerdekilere yöneliktir; ve 7) paraklesis bu nedenle hem bir türe yönelik bir atama hem de bir metnin işlevi olarak görülebilir (paraenesisin aksine).¹³⁶ Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, paraenesisin aksine paraklesis'in fiili yapısının ötesinde, Übelacker'in terminolojiye ve türün tümevarımsal inşasına olan yakın ilgisidir.¹³⁷ Benzer şekilde, Troels Engberg-Pedersen sadece paraenesis terminolojisinin tümevarımsal analizine değil, aynı zamanda paraenesis terminolojisinin tümevarımsal analizine de belirgin bir önem vermiştir. Lund-Oslo koleksiyonunda değil, aynı zamanda Philonik paraenesis üzerine daha önceki bir çalışmada.¹³⁸ Engberg-Pedersen, paraenesis'in "tavsiye" veya "öğüt" yerine "emir" veya "tavsiye" olarak çevrilmesi gerektiğini savunarak başlıyor.¹³⁹ Philo'nun eserlerini Loeb çevirisine özel bir dikkat ve düzeltmeyle yakından bağlayarak, paraenesis terimini öğüt verici terimler kümesi içine yerleştiriyor. Tümevarım yöntemiyle öğüt verici terimlerin yoğunluk çizgisi oluşturulur. Çizginin bir ucundaki πρόσταξις, uyulması gereken emirleri veya emirleri belirtir. "Emirler" [πρόσταξις] ve "yasaklar" [ἀπαγορεύσεις] "zorbaların ve despotların insanlara özgür insanlar yerine köleler gibi hitap etmelerinin geleneksel yollarıdır" (kutbun bu ucuna uyan diğer anahtar terimler şunlardır: προστάττειν, κελεύειν ve βιάσασθαι).¹⁴⁰ Direğin diğer ucunda αὐτομαθεῖ ("kendi başına") ve ἐπιστήμη ("tamamlanmış veya son")'u buluyoruz. bilgi"). Kutbun bu sonu, bir kişideki erdem ve karakterin farkına varılmasına doğru iter, böylece paraklesis'in son yönünün ortaya çıkmasına izin vermek bana belirsiz ve biraz tuhaf geliyor. Tanım gereği bir tür, bir edebiyat türünün işlevsel ve tanımlayıcıdır. Paraenesisin de diğer türler gibi bir tür olabilmesi için hem tanımlayıcı hem de işlevsel yönlerine uygun olması gerekir. Paraklesis'i ister paraenesis'ten ayrı bir tür olarak, ister paraenesis'in bir alt türü olarak görsek onun da böyle bir niteliğe uyması gerekir. ¹³⁷ Ayrıca bkz. paraenesis ve paraklesis tartışması ve Yeni Ahit'te (özellikle bir alt tür olarak) ahlaki öğütleri belirtmek için bu terimlerin sınırlamaları, Jan Botha ve Fika J. van Rensburg, "Paraenesis of paraklese." Gammie'nin ikincil bir tür olarak paraenesis teorisine özel önem verilmektedir (45-48). ¹³⁸ Engberg-Pedersen, "Paraenesis Kavramı"; "Filo'da Paraenesis Terminolojisi." ¹³⁹ Açıkça Engberg-Pedersen'den bağımsız olan Roger Wayne Maddox da παραινέω sözcüğünü "tavsiye" veya "teşvik" olarak tercüme etmiştir, ancak Engberg-Pedersen'den farklı olarak Maddox, Popkes'in çizgisinde daha genel bir paraenesis anlayışını sürdürmektedir. Bkz. Maddox, Paraenesis and Exegesis, 6. ¹⁴⁰ Engberg-Pedersen, "Philo'da Paraenesis Terminology", 382.

--- SAYFA 111 ---

96 üçüncü bölüm neyin iyi olduğuna dair sezgisel içgörü.¹⁴¹ Bu iki kutbun arasına hem παραίνεις/παραίνεῖν ("emir, tavsiye"/ "emir, öğüt") hem de προτροπή/προτρέπειν'yu yerleştirir. ("kışkırtma"/"dürtme, kışkırtma"). İkincisi ἐιστήμη'ya daha yakın yerleştirilirken, birincisi πρόσταξις'a daha yakın. Her ne kadar παραίνεις, πρόσταξις'a yakın dursa da, paraenesisin emir vermemesi, ancak davranış veya davranış konusunda tavsiyelerde bulunması ve dolayısıyla aslında bir yasa, kural veya emir anlamında bir öğüt olmaması bakımından farklıdır. Temel anlamıyla "öğretmeye" veya "talimat vermeye" daha yakındır. Ancak Προτροπή, davranışsal eylemlere daha az odaklanır ve daha çok ahlaki tutumlara veya ahlaki erdeme (ἠθικὴ ἀρετή) odaklanır. Ruhun iradesine veya arzusuna hitap eder, kişiyi çizginin en ucundaki erdemin/karakterin farkına varmaya teşvik eder, teşvik eder veya teşvik eder. Böyle bir "teşvik" sürecinde, προτροπή, παραίνεις'dan (yani talimatlardan) yararlanabilir. Diğer iki önemli paraenetik terim ise νοουθετεῖν ("uyarılar") ve σωφρονισμός ("düzelticiler")'dir. Bu iki terim, bu iki tür öğüt verici söylem için kullanılan yardımcı terimler gibi, satırın πρόσταξις—παραίνεις sonuna düşme eğilimindedir. Genel ve bazen belirsiz bir şemsiye terim olarak Engberg-Pedersen en sonunda παρακαλεῖν/πράκλεισις'u yerleştirir (kendisi bunun tipik olarak "tavsiye/tavsiye" olarak çevrilmesi gerektiğini düşünür, ancak bağlama bağlı olarak başka terimler de kullanılabilir). Engberg-Pedersen, paraenesis terminolojisi için böyle bir süreklilik sunarak, özellikle Filonik paraenesis üzerine çok net bir odaklanmayla, paraenesis hakkındaki bilimsel tartışmalara iki faydalı katkı sunmaktadır. Birincisi, onun dar ve tümevarımsal yaklaşımı (tipolojisinin inşasında her adım dikkatlice bir öncekinin üzerine inşa edilmiştir) kullanılan terminolojinin belirlenen parametreler dahilinde belirlenmesi gerektiğini etkili bir şekilde göstermektedir - yani her yazar ve hatta her metin, akademisyenler için teknik terminoloji haline gelen terimlerin özel bağlamsal anlamları açısından analiz edilmelidir. İkincisi, onun sürekliliği bize özellikle paraenetik terminoloji içindeki nüans derecelerinin bir modelini veriyor. Terminoloji aralığı için paraenesisin statik belirleyici bir tanımı yoktur, bunun yerine kullanılan terminoloji için bir dizi tuhaf nüans vardır. Ancak tam vurgu belirli bağlamsal bağlamlardan çıkarılmalıdır -an 141 Engberg-Pedersen, "Paraenesis Terminology in Philo", 382-83. Karakterin/erdemin mükemmelliğine örnek olarak Philo'dan Somn'u örnek verir. 1.160-162: "doğa tarafından kazanılan bir bilgi figürü [αὐτομαθὴς φύσει περιγινόμενη . . . ἐπισ- τήμη], kendisinden başka hiçbir öğretmeni dinleyen ve ondan öğrenen bilgi [αὐτήκοος καὶ αὐτοδίδακτος]" (382).

--- SAYFA 112 ---

Paraenesis'i tek tek bir metin, bir metin külliyatı (örneğin Filonik, İzokrates, vb.) veya felsefi okullar gibi sosyal ve epistemolojik bir bağlamı (örneğin Stoacı paraenesis) tanımlama. Lund-Oslo cildine katkısında daha geniş kapsamlı geliştirilen, sosyal veya epistemolojik tipolojinin bu son bağlamıdır. Bu tipolojide, Yunan şiir geleneğinden yararlanan, özellikle Isocrates külliyatında (yani Isocrates, To Nicocles, Nicocles Antidosis ve Ps.-Isocrates to Demonius) tanımlanan geleneksel paraenesis olarak adlandırdığı şeyle başlar (Perdue'nun "geleneksel paraenesis" ile anladığı şeyden farklıdır). Geleneksel paraenesis belirli davranışsal eylemleri teşvik eder veya emreder, böylece "yüzyıllar boyunca gelişen geleneksel bir popüler etik sistemini yansıtır."¹⁴² Engberg-Pedersen tarafından tanımlanan ikinci bir paraenesis türü felsefi paraenestir; belki de en açık şekilde Seneca'da, özellikle de 94 ve 95. Mektuplarda mevcuttur. Ancak Engberg-Pedersen bu türün izini Sakız Adası'ndaki Ariston'a (M.Ö. 4. yüzyıl) kadar geriye götürür. İkinci tür paraenesis, Stoacı çevreler içindeki ahlaki tartışmalar etrafında döner: yani, eğer varsa iyiyi bilmek veya öğretiler (δόγματα veya decreta) ile iyi davranış (καθήκοντα veya özellikle emir verme [praecepta] ile bağlantılı olarak offi cia) arasındaki ilişki. Üç parçalı bir antropoloji bu eski tartışmayı destekledi: "Sonuçta anlayışlı kişi (bilge) ... başlangıçtaki bilge ... ilerleyen aptallar."¹⁴³ Engberg-Pedersen tartışmayı özetlediği gibi, "eski Stoacılar arasında Sakız Adası'ndaki Ariston'un adıyla bağlantılı tartışma, aslında παραίνεσις'ya yer açılıp açılmaması gerektiği idi ve καθήκοντα ya da nihai iyiyi kavramanın kendi başına yeterli olup olmadığı. Stoacılar genellikle ilkini düşünürken, Ariston ikinciyi düşünüyordu."¹⁴⁴ Güzel bir eleştiri biçimiyle Seneca, hem iyinin hem de kuralların anlaşılmasının gerekli olduğunu savundu; kurallar, başlı başına yeni bilgi için değil, bilineni hatırlatmak ve ona dikkat çekmek için işliyordu. Chrysippus'ta olduğu gibi bu Stoacı felsefi paraenesis içinde odak noktası yalnızca uygun davranışsal eylemler (geleneksel paraenesis'te olduğu gibi) değil, aynı zamanda daha da önemlisi iyinin doğasına ilişkin nihai içgörüyü kavramanın nihai hedefidir. Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis", 55. 145 Isocratean ve Stoacı paraenesis arasındaki ayrım, Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis", sayfa 57'de en açık şekilde gösterilmiştir.

--- SAYFA 113 ---

98 üçüncü bölüm Engberg-Pedersen'in tipolojisindeki üçüncü paraenesis türü Helenistik psikolojidir: "... Helenistik dönemin farklı metin türlerinde ve disiplinde, bir anlayış veya uygulamayı benimsemek istenen insanlara hitap etmenin uygun yolları konusunda büyük miktarda yansıma olduğunu görmeye başladık. Antik retoriğin de böyle bir disiplin olduğu hemen anlaşılıyor. Aynı şekilde Helenistik ahlak da görülebilir. Felsefe bu tür bir düşüncenin ebeveynlerinden biridir. 4. Kitap. Bu tür materyallerin paraenesis olarak değerlendirilmemesi gerektiğini iddia ediyor. Örneğin, ahlaki örneklerin aslında paraenesis değil, paraenesis'in ikamesi olduğunu ileri sürer.¹⁴⁷ Paraenesis (παράνεσις veya Latince eşdeğerleri admonitio/monitio ve praeceptio) yerine, yukarıda tartışılan daha genel bir terim olan παράκλησις "öğüt" (Latince eşdeğeri, örn. Seneca'da, adhortatio). Engberg-Pedersen ayrıca şu ana kadar her üç türde de belirgin bir paraenetik türün bulunmadığını savunuyor. Daha ziyade, özellikle Helenistik psikoloji veya paraklesis'te paraenetik bir üslup buluyoruz.¹⁴⁸ Dolayısıyla bu noktaya kadar bir paraenesis türü ortaya çıkmamıştır. Engberg-Pedersen, Pavlus'un paraenesis veya paraklesis'ine döndüğünde, erken Hristiyan paraenetik söyleminin oluşumuna geçiyoruz (ancak Pavlus, erken dönem Hristiyan öğütlerinin tamamını açıklamamaktadır). Bir bakıma tipolojideki dördüncü tip Pauline paraenesis'tir. Ancak bu türün dikkatli bir şekilde nitelendirilmesi gerekir. Diğer paraenesis yazarları (önceki türden) gibi, Pavlus da paraenesis olarak nitelendirilebilecek bir şey yazmaz (özellikle 1 Sel. 4; Gal. 5; Fil. 4 ve Romalılar 12). Daha ziyade paraenetik bir üslupla yazıyor, tıpkı zaman zaman sert bir üslupla yazdığı gibi. Dördüncü yüzyıl yorumcularında Pavlus'un öğütlerinin paraenesis olarak tanımlandığını görüyoruz - aslında Pauline paraenesis türü fikri modern bilime kadar bu yorumculardan geliyor.¹⁴⁹ Bu nedenle Pauline paraenesisinin iki aşamasından bahsedebiliriz (Engberg-Pedersen'in tipolojisine eklemek için): a) Pauline ¹⁴⁶ Engberg-Pedersen, "Paraenesis Kavramı", 59-60. ¹⁴⁷ Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis", 60. Bu, hem Isocrates, Nicocles 57.61 hem de Seneca, Epistle 94.40-42 ile ilgili bir tartışmaya dayanmaktadır. ¹⁴⁸ Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis", 61. Paraenesis için bu "üslup" niteliğini göstermek için taşlama örneğini kullanır. Nasıl ki, metin tür açısından bir eleştiri olmadan, bir metnin eleştiri tarzından söz edebiliyorsak, aynı zamanda, benzetme yoluyla, üslup açısından paraenetik olan ancak tür olarak paraenetik olmayan "metin parçalarından" da bahsedebileceğimizi ileri sürer. ¹⁴⁹ Bkz. Hellholm ve Blomkvist, "Parainesis as an Ancient Genre-Designation."

--- SAYFA 114 ---

paraenesis i 99 paraenesis'in stil olarak tanımlanması (Paul'un zamanına odaklanarak) ve b) Pauline paraenesis'in paraenesis/tür olarak tanımlanması (Paul'ün daha sonraki okuyucularına odaklanılması). Pavlus'ta paraenesis teriminin (hala devam eden) anlaşılmasına ve Pavlus'un mektuplarının (bölümlerinin) uygulanmasına neyin yol açtığı sorusu hala cevapsızdır. Engberg-Pedersen'in uzun uzadıya üzerinde durduğu soru tam da budur. Wolfgang Nauck'un oñv paraeneticum'u ile çalışarak Pavlus'un "teolojikleştirmesini" anlamlandırmak için On İki Patrik'in Ahitindeki paralelliklere ve farklılıklara dikkat çekiyoruz (özellikle, T.Reu. 4:1, 5; Zeb. 5:1,3; Dan 5:1; Gad 6:1; Jos. 10:1-2, 11:1). burada yaşam deneyiminden dinleyiciler için vazgeçilmez bir öneme doğru hareket eden bir patriğimiz var)150 ve özellikle de stoacı örnek bona ve praecepta bona felsefi geleneğiyle paralellik göstererek (Seneca, Epistle 94.40-42), Pavlus'un öğüt verici materyalini özellikle παραγγελία'yı dikkate alarak Helenistik, felsefi paraenesis içine yerleştirir ve λοιπὸν οὖν 1 Th ess 4.151'de Pavlus alıcılarına mektuplarla ilgili bir çerçeve içinde yazar (dolayısıyla Engberg-Pedersen'in tanımladığı gibi mektuplarla ilgili bir παράκλησις içinde).152 İşte bu mektuplarla ilgili çerçeve ve Pavlus'un paraenezisinin vurgusu, Öğüt verici bölümler için o kadar iç içe geçmiş ve öne çıkan bir söylem ki, daha sonraki yorumcular Pavlus'un benzetmesini ayrı bir edebi (alt) tür olarak görmeye başladılar. Bununla birlikte, Pavlus'un öğüt verici materyali, içerik olarak geleneksel ve felsefi paraenesisin bir karışımı olmasına rağmen (ikincisine vurgu yapılarak) Pavlus'un kendisi tarafından παράκλησις olarak anılmaktadır. Engberg-Pedersen, Pavlus'un terim seçiminin, Pavlus'un kendisini kendi içindeki konumlandırmasından kaynaklanabileceğini öne sürüyor. 150 Ayrıca bkz. Marinus de Jonge, "Die Paränese in den Schrift en des Neuen Testaments", 277-89; özellikle de kapanış yorumları: "Nur mit großer Vorsicht kann man Parallelen aus den Test XII zur Erhellung der Paränese in den Schrift en des Neuen Testaments gebrauchen. Die Text XII liefern einen wichtigen Beleg für die Kontinuität zwischen hellenistisch-jüdischer und christlicher Paränese. Sie sind aber in Grundlich Bearbeiteter Form auf uns gekommen, und man kann niemals ausschließ, daß eine en iyi ethische Passage den Christlichen Ansichten der Verfasser der Schrift in ihrer Endgestalt angepaßt worden ist." Bkz. de Jonge, "Oniki Patriğin Ahitinin Hristiyanlar Tarafından İletilmesi", özellikle 6-8. İbranice İncil'de Tanrı'ya şükretme ile paraenetik uyarı arasındaki ilişki hakkında özellikle bkz. Clause Westermann, "Mahnung, Warnung und Geschichte." Oniki Patrik'in Ahit'inde paraenesis'in önemi hakkında Thomas'ın "Oniki Patrik'in Ahitlerinin Paraenezi" başlıklı aydınlatıcı tartışmasına bakınız. 151 Engberg-Pedersen, "Parenesis Kavramı", özellikle 65-67; Wolfgang Nauck, "Das oñv paraeneticum." Nauck, Pavlus'un teolojisi ile etiği arasındaki ilişkiye, aslında etiğin bir tepki etiği olduğuna açıkça dikkat çekiyor ("Christliche Ethik ist Ethik der Dankbarkeit," 135). 152 Engberg-Pedersen, "Parenesis Kavramı", 66.

--- SAYFA 115 ---

100 bölüm üç mektup ve genel retorik stratejisi. Pavlus, kendi düşüncesini belirli bir felsefi çevre içine yerleştirmek yerine, ki bunu aptallık olarak görebilirdi, kendisini bu tür çevrelere daha net bir şekilde yerleştirebilecek terminolojiden uzaklaşmak isteyebilirdi. Dahası, (mektupla) öğütlerin filofonetik doğası, Pavlus'u hiyerarşik otoriteden ziyade retorik bir karşılıklılık stratejisi benimsemeye sevk etmiş olabilir. Engberg-Pedersen'in kendi sürekliliği içindeki terminolojiyi daha önce yeniden yapılandırması ve şimdi sunulan tarihsel tipoloji dahilinde, παράνσεις'dan ziyade Παράκλησις, çok daha geniş bir öğüt verici anlam taşıyordu ve böylece Paul'un Helenistik psikogojinin sınırları dahilinde öğüt vermesini mümkün kılıyordu (Stoacı tipte bir amaç göz önünde bulundurularak). teolojisinin etik çağrışımları - yani Tanrı ile ilişkiler insan ilişkileri üzerinde, özellikle de İsa'nın bedeni içinde karşılıklı bir etkiye sahiptir ve aynı zamanda izleyicileriyle yakın, dostane ilişkiler sürdürmesini sağlar.¹⁵³ Terminoloji ve tanımdaki kesinlik Lund-Oslo grubu için merkezi konular olmasına rağmen, hem bu grubun çalışmalarında hem de diğer yeni araştırmalarda ortaya çıkan bir başka yön, paraenetik söylem içindeki kimlik oluşumunun retorik hatlarının rolüdür. Diana Swancutt, Lund-Oslo grubunun tartışmasız bu kategoriye giren en dikkate değer üyesidir. Hem doktora tezinde hem de Lund-Oslo cildindeki makalesinde, (modern) kimlik oluşumu teorisinin antik çağdaki protreptik söylem anlayışımıza uygulanmasını savunuyor.¹⁵⁴ Protrepisi, dönüştürme hedefi olan retorik bir müzakere olarak görmek yerine, izleyici meselesinde paraenesis ile ikili bir ilişki içerisinde duran Swancutt, antik materyali gözden geçirerek kategoriye odaklı bir söylem türü olarak yeniden tasarladı. etnik stereotiplerin eğlenceli bir şekilde bir araya getirilmesi yoluyla kimliğin inşası üzerine. İçeridekiler için kültürel bir kimlik inşa etmek amacıyla "öteki"nin, hatta "ötekilerin" yaratılması bu söylemin merkezi stratejisidir. Bu nedenle, Swancutt'a göre paraenesis ve protrepis, toplumsal güç ve kimlik mücadelesi meseleleri tarafından belirlenir ve Paul Hartlich'in aksine, din değiştirme ve dönüşüm sonrası literatürü temsil etmez.¹⁵⁵ Tartışmasını, eğitime yönelik spekülative ve pratik felsefi yaklaşımlar arasındaki eski bir tartışma çerçevesinde çerçeveliyor. ¹⁵³ Bkz. Engberg-Pedersen, "Paraenesis Kavramı", 69; bkz. Übelacker, "Paraenesis or Paraclesis", Yeni Ahit öğütlerinin filofonetik karakteri üzerine bir pasaj. ¹⁵⁴ Diana Marie Swancutt, Pax Christi; "Protrepis Işığında Paraenesis." ¹⁵⁵ Swancutt, "Protrepis Işığında Paraenesis"; Hartlich, De öğüt.

--- SAYFA 116 ---

paraenesis i 101 veya παιδεία'nın tanımlanması. Bu nedenle Protrepis (λόγος προτρεπτικός), "filozofların ve diğerlerinin, insanları bir yaşam biçimine bağlılıklarını benimsemeye veya derinleştirmeye teşvik etmek için kullandıkları bir retorik biçimiydi" ve dahası, "felsefi protrepis genellikle bu sonucu, belirli bir yaşam tarzının takipçilerinin aynı şekilde yaşamasını en iyi şekilde mümkün kıldığını öğretmek etkiledi. 'filozof-krallar' - elit erdemleri somutlaştıran ve hem kendilerinin hem de başkalarının hayatlarını iyi bir şekilde yöneten bilgiler olarak. Onun amacı din değiştirmek ya da hatta öğretmek değil, daha ziyade Hristiyan toplumunu, Yahudi olmayanların benimsediği küçümseyici etnik stereotipin ötesinde ve aynı zamanda Yahudi olmayanların (Romaniteler) benimsemiş olacağı etnik basmakalıp görüşe karşı duran bir Yahudilik türü olarak tanımlayarak, Romalı Hristiyanlar için yeni bir kimlik duygusu yaratmak - "sınırdaki Yahudiler olarak kimliklerini güçlendirmek"tir.157 Pavlus, etnik bir kutuplaşma içinde çalışarak "övüyor". Greko-Romen felsefi krallık ideali ve onun nitelikleri (örneğin, adalet, güç, bilgelik, tarafsızlık, sadakat, merhamet ve hayırseverlik) ve bunların İsrail'in Tanrısı'nın temel özellikleri olduğu vurgulanıyor.158 Pavlus'un retorik oyununda, Roma'daki kilisenin Yahudi veya Yahudi olmayan yapısına ilişkin süregelen modern tartışma, büyük ölçüde ilgisiz olarak yerinden ediliyor. Amaç, mektup için net bir tarihsel arka plan oluşturmak değil, daha ziyade Stanley Stowers'ın liderliğini takip ederek, metnin kendisinin izleyicinin sosyal algılarını etkilemek ve harekete geçirmek için nasıl şakacı, hatta belki de teatral bir retoriğe işaret ettiğine odaklanmaktır. İzleyicinin iki farklı kültürel mekân arasında sınırda bir duruş sergilediği görülüyor: Roma başkentindeki Yahudi mirası. Pavlus'un Romalı Hristiyanlara yönelik öğüt verici ve aşağılayıcı söyleminin temelini oluşturan şey, Diaspora Yahudiliğinin (ve buna bağlı olarak birinci yüzyıldaki Hristiyanlığın) büyük bir kısmını simgeleyen, ortaya çıkan kaçınılmaz kültürlerarası gerilimlerdir. 156 Swancutt, Pax Christi, 4. 157'de bu tür gerilimler kesinlikle bir toplumsal etkileşim bağlamına yerleştirilmiştir. Ayrıca, antik çağda etnisitenin, modern Batı kültürlerinde olduğu gibi statik, biyolojik bir yapı olmadığını hatırlamak da önemlidir (ve Swancutt açıkça bunu yapar). Aksine, Denise Kimber Buell'in "İrkin İlişkisini Yeniden Düşünmek" adlı eserinin anlayışlı ve doğru bir şekilde gösterdiği gibi, etnik köken, kimliğin akışkan, birbirinin yerine geçebilen ve inşa edilmiş bir yönüydü; ayrıca bkz. Denise Kimber Buell ve Caroline Johnson Hodge, "The Politics of Interpretation." Gerçekten de "ötekinin" kimliğinin özellikle ikili karşıtlıklar içerisinde inşası, kişinin kendi öz kimliğini veya ait olduğu grubun (öz) kimliğini tanımlamanın yaygın bir yoluydu. Klasik Yunan/Barbar (ya da İskit) ya da Yahudi/Yahudi olmayan eşleşmesi, bu tür kimlik inşası retoriğini etkili bir şekilde göstermektedir. 158 Swancutt, Pax Christi, 5.

--- SAYFA 117 ---

102 üçüncü bölüm Pavlus'a göre, özellikle de kültürel kimlik büyük ölçüde sosyal olarak bu tür etkileşimli ve kültürlerarası gerilimler içindeki bir dizi tepki yoluyla -aslında ben bir dizi diyalojik tepkiyle- inşa edildiği için, ben bir dizi diyalojik tepkiyi ileri sürerim.¹⁵⁹ Swancutt'ın kimlik inşası olarak ahlaki teşvik ve sosyal etkileşimler içindeki davranışsal eylemler üzerine çalışması, erken Hristiyanlıktaki paraenesisle ilgili daha ileri çalışmalar için anlayışlı ve canlandırıcı bir önsözdür. Ancak onun çalışması, erken dönem Hristiyan paraenesisini analiz etme konusunda bu yöndeki tek çalışma değildir. 1992'de David Kuck, 1 Corinthians'taki Pauline yorumlarıyla ilgili benzer bir akıl yürütme çizgisinde şunu iddia etti: "... gelecekteki yargıya dair bir inanca atıfta bulunan Yahudi metinlerinde [MS 100'den önce], [paraenesis] çoğunlukla tüm grubu etkileyen çatışma, kriz veya tehdit karşısında bir grubu diğerine karşı tanımlama işlevi görür."¹⁶⁰ Daha yakın zamanlarda, Charles A. Wanamaker, 1 Selanikliler'deki kıyamet motiflerinin topluluk kimliğini korumak için benzer bir paraenetik işlev taşıdığını ileri sürmüştür.¹⁶¹ Swancutt'ın protrepsis tanımının en büyük eksikliği, paraenetik işlev ile protreptik işlev arasındaki ayrımın nerede devreye girdiğinin açık olmamasıdır. Aslına bakılırsa Swancutt'a göre bu iki dönüştürme ve onaylama işlevinin her ikisi de λόγος προτρεπτικός'un içinde yer alıyor. Bu iki işlev, muhtemelen ahlaki öğütlerin retorik ve dolayısıyla toplumsal işlevine ilişkin anlayışı açısından önemsiz olmalarından dolayı netlikten yoksundur. Bu, retorik toplumsal algıya yapılan vurgu ile birlikte paraenetik/koruyucu tartışma üzerindeki vurgunun azalması, onun çalışmasının ayırt edici bir özelliğidir ve Perdue, Burgess ve Hartlich'in çalışmaları da dahil olmak üzere daha önceki akademik çalışmalarla tezat oluşturur.¹⁶² Onun çalışmasıyla, metnin tarihsel arka planı veya bağlamının sınırlarının ötesine geçiyoruz ve bunun yerine, metnin, toplumu etkilemek için retorik bir araç olarak rolünü takdir etmeye doğru ilerliyoruz. kendi sembolik evrenleri veya normatif dünya görüşleri içindeki alıcılar ve bu dünyadaki yerleri. ¹⁵⁹ Swancutt, Pax Christi, 7-9; bkz. özellikle de 8. sayfadaki yorumları: "Kimlik çalışması için ilgili soru, 'Yahudiliğin hangi tanımı esasen doğrudu?' değil, 'Öteki'nin farklı kültürel tanımları arasındaki gerilimler grup kimliklerini nasıl oluşturdu'." Bkz. Tite, Barışı ve Şiddeti Anlamak, etik ile anlatı söylemi yoluyla tasarlanan dünya görüşlerine yönelik sosyal inşacı yaklaşımlar arasındaki ilişkinin başka ve daha ileri bir açıklaması için. ¹⁶⁰ Kuck, Yargı ve Topluluk Çatışması, 229; bkz. 234-35. ¹⁶¹ Wanamaker, "Kıyamet Söylemi." ¹⁶² Perdue, "Sosyal Karakter"; Burgess, Epideictic; ve Hartlich, De exhortationum. Hartlich özellikle paraenesis ve protrepsis arasında bir ayrıma sahipti; Burgess'in karşı çıktığı ve Perdue tarafından revize edilip savunulan bir görüş. Ayrıca bkz. M. D. Jordan, "Ancient Philosophic Protreptic."

--- SAYFA 118 ---

Aslında onun çalışması bizi, türün mekanik yönlerine odaklanmak yerine, bir nasihat konuşması oluştururken bir yazar için neyin tehlikede olduğunu daha büyük bir keskinlikle değerlendirmeye teşvik eder.163 Benzer şekilde, ancak çok farklı bir teorik yaklaşımla, Lund-Oslo grubunun bir başka üyesi olan Lauri Thurén, Yeni Ahit metinlerinin motivasyonel boyutlarına yönelik retorik bir değerlendirmeyi savundu. Swancutt gibi Thuren de bir metnin retoriğinin iletişimsel durumuna ve sosyal açıdan etkileşimli doğasına vurgu yapar. Bir metnin dilsel ve teolojik özelliklerinin tamamen içerik temelli bir analizinden yakınlıkla şunu belirtir: Bu nedenle, tematik içerikler ve hatta dilsel yapılar bir süreliğine bir kenara bırakıldığında James'i anlamada ilerleme kaydedilebilir. Metne statik bir fikirler dizisi olarak bakmak yerine, içindeki iletişimsel ve etkileşimli geleneklere odaklanarak başlayabilir ve bu tür fenomenlerin işlevini ve amacını araştırabiliriz. Daha sonra içerikler yeni bir ışık altında değerlendirilebilir.164 Modern söz eylemi teorisi, özellikle de J. L. Austin, J. R. Searle ve F. H. Eemeren ve R. Grootendorst'un çalışmaları çerçevesinde çalışan Thurén, Yeni Ahit metinlerinin tartışmaya dayalı yapısını (özellikle 1. Petrus hakkındaki çalışmasında) izleyici odaklı, etkileşimli bir iletişim biçimi olarak keşfetmeyi önerir.165 İletişim, yalnızca dinleyiciyi bilgilendirmek için değil, aynı zamanda "iki yönlü bir ilişki olarak izleyici üzerinde bir etki yaratmak" için de izleyicinin tepkisi "konuşmacının yine izleyiciyi etkileyen sonraki mesajını" etkileyecektir. 163 Benzer şekilde, Popkes, "Paraenesis in the New Testament" 43 şu yorumu yapıyor: "Biçimsel ve edebi yönler belirleyici kriter olmamalı, daha ziyade işlev kriteri olmalıdır." Aynı şekilde Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis", 53: "Bu bir metin türü değildi, hatta edebi bir tür bile değildi. Bir uygulamaydı." 164 Th urén, "Riskli Retorik", 266. 165 Th urén'in retoriğinin motivasyonel yönlerine özel vurgu yapan retorik yaklaşımı, 1 Peter hakkındaki doktora tezine kadar uzanır, ancak bu yaklaşım en açık şekilde bir dizi makale ve denemeye birlikte 1995'te 1 Peter üzerine yazdığı kitabında geliştirilmiştir. Bkz. Lauri Thurén, The Rhetorical Stratejisi 1 Peter; "Etik Argümantasyonun İncelenmesi Üzerine"; "Merhaba Jude!"; ve tabii ki "Parenesisin Özü Olarak Motivasyon." 166 Thuren, Argüman, 52; Austin, Kelimelerle İşler Nasıl Yapılır; Searle, Söz Eylemleri; ve Eemeren ve Grootendorst, Konuşma Eylemleri; Tartışma, İletişim ve Yanılgılar.

--- SAYFA 119 ---

104 üçüncü bölüm izleyicinin mesajı kabul etmesi veya ona tepki vermesidir.167 Thuren'in izleyicinin bilişsel ve istemli tepkileri arasında ayrım yaptığı iletişimin duygusal doğası, pathos'la yakından bağlantılıdır. Gerçekten de ikna edici söylem, nihai olarak izleyicinin duygusal tutumuna bağlı olarak görülmektedir ve dolayısıyla ikna, aslında izleyicinin yazarın ideolojik duruşunu kabul etmesini sağlamak adına izleyicide duygusal bir tepki yaratma girişimidir. İkna edici iletişimin bu etkileşimli biçimini daha kapsamlı bir şekilde keşfetmek için Thurén, bir söylem içindeki motivasyonel unsurların analiz için merkezi olduğuna inanır.168 Stephen E. Toulmin'in teorik çerçevesini benimseyerek 1 Peter'daki bu motivasyonel unsurları keşfetmeye devam eder.169 Tartışmaya dayalı veya ikna edici bir ifade, yazarın fikrini ortaya koyan, verilerle (D) desteklenen, iddiayı doğrudan destekleyen bilgilerle (D) ve iddiayı doğrudan destekleyen bir gerekçeyi (W) ortaya koyan bir iddiaya (C) sahip olacaktır. argümanı destekleyen genel kural. Bu üç gerekli unsurun ötesinde, bir argüman aynı zamanda desteğe (B) ("iddiayı desteklemenin belirli bir yolunun dayandığı bilgi veya deneyimi sunan bir genelleme, örneğin tarihsel örnekler, evrensel insan ihtiyaçları, bilinen deneyim vb."), gerekçeye alternatifleri ele alan bir çürütücüye (R) ve niteleyiciye (Q) sahip olabilir.170 Thurén örnek olarak aşağıdakileri sunuyor:171 Petersen bir İsveçlidir P neredeyse kesin olarak bir Roma Katolik değildir (D) (Q) (C) bir İsveçli (neredeyse kesinlikle) P, Roma Katolik olmayan bir azınlığa ait olmadığı sürece (W) (R) Roma Katolik İsveçlilerin oranı %2'den azdır (B) 167 Th urén, Argument, 52-53. Perloküsyon etkisinin doğal ve ardışık yönleri için bkz. Eemeren ve Grootendorst, Speech Acts, 23-25. 168 Paraenesis'te motivasyonun ciddi şekilde ele alınması elbette ki Thurén'in çalışmasına özgü değildir. Bakınız, örneğin, Walter T. Wilson, Love Without Pretense; Heironymus Cruz, Kristolojik Motifler. Thurén'in katkısında farklı olan şey, modern söz eylemi teorisine ve modern retorik teorisine verilen disiplinlerarası ilgidir. 169 Stephen E. Toulmin, Argümanın Kullanımları. 170 Th urén, Argümanın Kullanımları, 42-43. 171 Th urén, Argümanın Kullanımları, 43.

--- SAYFA 120 ---

Paraenesis'i Tanımlamak i 105 1. Petrus'un paraenetik hatları bu yöntemle araştırılır ve mektuptaki motivasyonel unsurların ilişkileri ortaya çıkarılır. Paraenesis'in ideolojik ve acınası boyutlarının yanı sıra iletişimsel dinamiğe olan ilgisi de övgüye değer olsa da, Thurén'in yaklaşımı büyük ölçüde motivasyonel unsurları "grafikleme"nin hem mekanik hem de ahşap yapısından ve ayrıca anakronizm korkusundan dolayı dirençle karşılaştı. Çalışmasının çeşitli noktalarında, modern retorik teorisinin antik kültürel bağlamlara olan üstünlüğünü açıkça övdü. Aslında, onun bu tercihinin mantığı büyük ölçüde evrensel bir iletişim biçimi algısından kaynaklanmaktadır - tüm iletişimin aynı şekilde işleme eğiliminde olduğunu iddia etmektedir.¹⁷² Onun sosyal iletişim süreçlerini ve yapılarını özelleştirmesi, anakronizmi lanetleyen Kutsal Kitap akademisyenleri arasında kesinlikle ihtiyatlılık uyandırmaktadır. Modern teorik modellerin kesinlikle yararlı ve aslında gerekli olduğunu, ancak yalnızca kullanıldıkları bağlamsal temele göre nitelendirildiklerinde iddia ediyorum. Lund-Oslo grubu, paraenesis tartışmalarını ilerlettiği için, özellikle de hem terminolojinin kesin anlamı hem de paraenetik metinlerin kavramsal veya ideolojik yönlerine gösterilen dikkat açısından savunulan kesinlik düzeyi nedeniyle takdir edilmelidir. Bu grubun çalışmasının yukarıdaki taslağından, İncil çalışmalarında paraenesis çalışmasına yönelik en az dört genel yön ortaya çıkıyor. İlk olarak, terminolojiye, özellikle de paraenesis'i örneklendiren ve dolayısıyla sınıflandıran (veya tanımlayan) bir terimler alanı oluşturmak için güçlü bir vurgu vardır. Lund-Oslo grubunun birkaç üyesi, paraenesisin basitçe "ahlaki öğüt" olarak geniş ve kapsamlı anlaşılmasıyla ilgileniyor (Popkes belki de en büyük istisnadır, ancak burada bile terminolojiyle ilgili bir endişe ortaya çıkıyor).¹⁷³ Diğer teknik terimlerin aksine veya onlarla karşılaştırmalı olarak belirli terimlere ve bunların farklı anlamlarına odaklanan bu tür çalışmalar, bu bilim adamlarının ahlaki öğüt konusunda yeni anlayışlar sunmalarına olanak tanıdı. Her akademisyenin anlayışının veya tipolojisinin kesin doğası farklılık gösterse de, ortak olan 172 Th urén, "Risky Retic", 263, "... o, en azından iletişimin genel, doğal kurallarına uymaya çalışıyor olabilir"; Argüman, 34, "... modern anlayışların araştırma için daha yeterli araçlar sunabileceği çoğu zaman açıktır"; ve Argüman, 37, "Antik düşünme biçimleri modern söylemden bir dereceye kadar farklı olsa ve her ne kadar pek çok eski kavram aşinalıkları nedeniyle yeri doldurulamaz olsa da, söylemin büyük bir kısmının tüm insan iletişimde ortak olup olmadığı ve bazı modern yönlerin onu tanımlamakta daha yeterli olup olamayacağı sorulmalıdır." 173 Popkes, "Yeni Ahit'te Paraenesis", 27.

--- SAYFA 121 ---

106 üçüncü bölüm, her terimin anlamının, her terimin diğer terimlere göre nüansının takdir edilmesi yoluyla sınırlandırılması. Bununla birlikte, terimler birbirinden ayrı değildir; daha ziyade farklı ahlaki öğüt türlerinin (veya çeşitli ahlaki öğüt nüanslarının) ortaya çıkmasına izin verir. Bir metni paraenetik olarak tanımlamak/sınıflandırmak için kesin terimler gerekli değildir, ancak bir terminoloji alanının oluşturulması, diğer ahlaki öğüt örnekleriyle karşılaştırıldığında veya karşıt olarak bir ahlaki öğütün ayırt edici özelliğini ortaya çıkarmaya yardımcı olur. Engberg-Pedersen'in emir vermekten sezgisel erdeme (ya da erdemli eğilime) uzanan sürekliliği belki de bu eğilimin en iyi örneğidir. İkincisi, paraenesis'in ideolojik, tartışmacı ve kimlik oluşturuvcu yönleriyle ilgili bir kaygı vardır. Aslına bakılırsa paraenesis sadece ahlaka, ahlaka ya da iyiye ilişkin bir söylem değildir; daha ziyade iletişimsel, diyalojik bir stratejidir; ikna etmek için tasarlanmış bir retoriktir. Bu nedenle paraenesis zorunlu olarak sosyal olarak etkileşimlidir. İletişimsel ortamlarda çalışır ve hedef kitleye hitap eder. Johannes Thomas'ın Yahudi paraenetik materyaliyle ilgili olarak gözlemlediği gibi: "İnsanlara bir geleneği hatırlatarak, geleneğin taşıyıcılarını da geleneğin içine dahil ederler. Ayrıca, insanlara gruba ait olan değer kanonunun tamamını hatırlatırlar. Son olarak, daha fazla açıklamaya gerek duymadan, aynı zamanda grubun yaşamının tüm ideolojik temelini devreye sokarlar."¹⁷⁴ Charles Wanamaker gibi diğer akademisyenler de son araştırmalarda paraenesisin bu yönüne dikkat çekmişlerdir. Tim Sensing, Restoration Quarterly'deki bir dizi makalesinde, özellikle Paul'un teolojik (veya "gösterge niteliğindeki") formülasyonları ile onun paraenetik (veya "emir") uygulaması arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, eğitmen-izleyici ilişkilerinin önemini de vurgulamıştır.¹⁷⁵ Sensing'in çalışması öncelikle modern bir homiletik teorisi içindeki paraenesis ile ilgilidir (paraenezin homiletik olduğunu iddia etmez, ancak bunun vaazlar için bir paradigma oluşturur). Bununla birlikte, modern akademik tartışmaların yanı sıra antik (özellikle Pavlus'un) paraenesisine de dikkat edildiğinde, erken Hristiyanlık tarihçisi için bunu belirtmekte fayda var. Algılama, alanın giderek daha fazla hareket ettiği üçüncü bir yönü örnekliyor; yani 174 Thomas, "The Paraenesis of the Testaments of the Twelve Patriarchs" 167; bkz. Reidar Aasgaard, "Kardeşçe Tavsiye", 264. 175 Tim Sensing, "Parenesis Tanımına Doğru"; "Parenezi Vaaz Etmeye Yönelik Bir Strateji"; "Romalıları 12:9-21'deki Tefsirden Vaaz'a."

--- SAYFA 122 ---

bir metindeki paraenesis i 107 paraenetik materyali ve metnin paraenetik olmayan diğer kısımlarını tanımlama. Lund-Oslo grubu, bir metnin paraenetik ve paraenetik olmayan bölümleri arasındaki ilişkiye yönelik böyle bir kaygıyı üstü kapalı olarak benimser. Aslına bakılırsa, Malherbe sadece böyle bir görüşü savunmakla kalmıyor -ki bu görüşü 1 Selanikliler'de paraenesis üzerine yaptığı daha önceki, öncü çalışmasından bu yana savunuyor- aynı zamanda Engberg-Pedersen için de Pauline paraenesis'inin ayırt edici doğası, Pavlus'un mektuplarındaki böylesi bir iç içe geçme ve bağlantıdan ortaya çıkıyor. Thurén aynı zamanda haklı olarak 1. Petrus'un paraenesis'inin paraenetik ve paraenetik olmayan bölümlere ayrılmadığını, aksine mektup boyunca doktrinsel ve öğüt verici materyaller ördüğünü belirtmiştir. Lund-Oslo grubu için paraenetik ve paraenetik olmayan materyal arasındaki ilişki, materyalin paraenetik bir tür oluşturduğu yönündeki olumsuz görüşle yakından bağlantılıdır. Tipik olarak türün bu şekilde reddedilmesi, türün yalnızca resmi edebi özelliklerin yer aldığı "mekanik bir tarif kitabı" olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. 176 Lund-Oslo grubu içinde bulunan dördüncü yön, Perdue'nun eşiklilik teorisine karşı eleştirel bir duruştur. Hem Lund hem de Oslo konferanslarından ortaya çıkan tanımlar, okuyucuların zaten yazarın sembolik evrenini paylaşan yerleşik kişiler olmasını gerektiriyor. Lund-Oslo grubunun belirlediği tanımlar içerisinde "dönüşüm" tipi bir paraenesis'e yer yoktur. Paraenesis'in erken dönem Hristiyan ahlaki öğütlerini incelemek için analitik olarak işlevsel bir kategori olarak anlaşılması gerektiğini önerdiğimde bu yönlendirmelerden bazıları aşağıda eleştirilecektir. Ancak Lund-Oslo grubunun, on yıl önceki Semeia grubu gibi, paraenesis çalışmalarına önemli ve yeni bir katkı sunduğunu söylemek yeterli. 176 Swancutt, "Protrepis Işığında Paraenesis" 113, not 2 ve 3; aynı şekilde Thomas, "The Paraenesis of the Testaments of the Twelve Patriarchs" 160 ve 190; ve Stephen Westerholm, "Four Maccabees", 200. Aynı zamanda bir metnin paraenetik ve paraenetik olmayan bölümlerinin etkileşimiyle de ilgilenen Malherbe, "Paraenesis in the Epistle to Titus" tarafından aksi bir tutum benimsenir. Karl Olav Sandnes, "Revised Conventions" da bir metnin (bu durumda 1 Peter) paraenetik bir türe uygun olduğunu öne sürüyor (Lund-Oslo grubunun çoğunluğundan bu ayrılma, Semeia grubunun çalışmalarına yönelik artan takdirin yanı sıra Troy Martin'in 1 Peter okumasına bağlılıktan kaynaklanmaktadır). Bkz. Betz, "Paraenesis and the Concept of God" ve Hellholm ve Blomkvist, "Parainesis as an Ancient Genre-Designation."

--- SAYFA 123 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 124 ---

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM PARAENEZİ TANIMLAMA II: PARAENEZİN İŞLEVSEL BİR ANLAYIŞINA DOĞRU

Geçtiğimiz yüzyıl boyunca, paraenesis olarak bilinen şeyin yapımında önemli gelişmeler olmuştur. Çoğu bilim insanı, slogan yaklaşımıyla "bir araya getirme" yaklaşımının ötesine geçmiş, öğüt verici hitapta daha karmaşık ve sosyal olarak iç içe geçmiş boyutları takdir etmiş olsa da, paraenesis teriminin ne anlama geldiğine dair bir fikir birliği eksikliği var. Bazıları genel bir anlayışı tercih ederken, diğerleri dar bir tanımları tercih ediyor. Terminoloji, sosyal işlev, motivasyon yapıları veya kültürler arası karşılaştırma konularına vurgu yapılabilir. Bu alandaki çeşitlilik (önceki bölümde tartışılan tarihsel aşamaların çoğundan geçen bir çeşitlilik) belki de bilimsel tartışmaların giderek daha dinamik ve canlı hale geldiğinin sağlıklı bir göstergesidir. Ahlaki öğütler artık birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan, gevşek bir şekilde bir araya getirilen basit geleneksel ilkelere indirgenmiyor ve bu nedenle yazarın retorik stratejisini ayırt etme açısından hiçbir önemi olmayan yalnızca ikincil özellikler olarak görülmüyor. Yine de Valentinianus kaynaklarındaki ahlaki öğütleri araştırmak için işleyen bir paraenesis anlayışı oluşturma sorunuyla karşı karşıyayız. Kategorilerin İkinci Dereceden Doğası Gammie'nin özel tipolojisini bütünüyle kabul etmememe rağmen onun tür analizi için oluşturduğu ilkeler ve türün işlevsel boyutuna ilişkin tanımlaması aydınlatıcıdır. Bu işlevsel boyutu şu şekilde ortaya koydu: "... tür analizi yalnızca taksonomik değil, üretken ve buluşsal olmalıdır - ve bu da en az iki şekilde olmalıdır: (i) yorumlayıcının türün ayırt edici çeşitlemelerini gözlemlemesine olanak sağlayarak... ve (ii) aynı müfredat veya ders kapsamında birlikte yararlı bir şekilde çalışılabilecek diğer çalışmalara işaret ederek." 1 Gammie's 1 Gammie, "Morphology", 46.

--- SAYFA 125 ---

110 dördüncü bölüm tür analizine ilişkin teorik perspektif türün üç yönünü vurgulamaktadır. Birincisi, tür yapılandırılmış, analitik bir araçtır ve verilerin tamamen tanımlayıcı bir sunumu değildir. İkincisi, oluşturulan türün çeşitliliğe izin verecek kadar esnek olması gerekir. Bu tür bir çeşitlilik yalnızca açıklama düzeyinde (yani, belirli bir türün merceğinden bir metni tanımlamak için) gerekli değildir, aynı zamanda analizin metnin basit betimleyici sunumunun ötesine geçtiği açıklayıcı düzeyde de gereklidir. Üçüncüsü, belirli bir metni belirli bir türün sınırları içinde analiz etmek, o metni karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Aslına bakılırsa türün işlevi, çeşitli verilerin karşılaştırılmasına olanak sağlamaktır.2 Paraenesis için hem değişkenliği hem de karşılaştırmayı içermeye etkililiği, Gammie'nin türler arasındaki hiyerarşisi (ana tür, ikincil tür, alt tür) ve farklı kombinasyonlarda türden türe geçebilen alt tür düzeyindeki bileşenlerin akışkanlığı (örn. öğüt, eleştiri, fabl, liste, ağıt vb.) aracılığıyla gerçekleştirilir. Tabii ki, Gammie'nin gerçek tipolojisiyle (benim de aynı fikirde olduğum tür analizi ilkeleriyle değil) ilgili zorluk iki yönlüdür: (1) çeşitli öğelerin yerleştirilmesinde ve sınırlandırılmasında, etkili bir analitik araç yerine hantal bir mekanik cihaz üreten yapay bir katılık vardır; ve (2) ironik bir şekilde analitik sınırlamanın yokluğu var - türlerin amorf bir karışımı yerine karşılaştırmalı bir tür oluşturmamıza hangi kriterler izin veriyor? Tüm sınıflandırmalar yalnızca buluşsal araçlar olarak geçerli ve kullanışlı olan yapay yapılardır. Sonuç olarak, tüm sınıflandırmalar doğası gereği işlevseldir. Bu işlevsellik zorunlu olarak metodolojik olarak indirgeyicidir. Böyle bir sınıflandırma görüşü yeni değildir, ancak Kutsal Kitap araştırmalarında vurgulanması gereken bir noktadır. "Metin bir paraenesis midir?" diye sormak yerine, şu soruyu sormak daha doğrudur: "'paraenesis' etiketini bir metne uygulamak bize metne dair ek bir içgörü sağlar mı?" - Bu iki soru arasındaki ayrım derindir: İkincisinde etiket ile etiketlenen öge arasında net bir ayrım vardır, oysa birincisi ikisini birleştirir ve hatalı bir şekilde metni etikete indirger. "Gnostisizm" kategorisinin işlevsel, ikinci dereceden doğasını analiz etmenin gerekliliği üzerine daha önceki bir çalışmada, bu birinci dereceden ve ikinci dereceden ayrımın doğasına değinmiştim. 2 Bkz. Jeff rey R. Carter, "Açıklama Açıklama Değildir."

--- SAYFA 126 ---

paraenesis'in tanımlanması ii 111 taksonomik yapı ve kullanım.³ Bu çalışmada, tikellerle geneller arasındaki epistemolojik uçurumun bu tür herhangi bir belirleme için sorunlu bir tutarsızlığa yol açtığını savundum. Geneller belirli verilerden soyutlanıp karşılaştırmalı olarak oluşturulurken, sınıflandırmanın geçerliliği ayrıntılara geri uygulandığında sorgulanacaktır. A kategorisi ile A'nın (A1, A2, A3) ayrıntıları arasındaki bu tür tutarsızlık, yalnızca sınıflandırmayı sınıflandırılanla birleştirdiğimizde veya karıştırdığımızda ortaya çıkar. Aslına bakılırsa, belirli bir veriyi ontolojik veya metafiziksel olarak bir kategoriye (o kategorinin çağrılan tüm özellikleriyle birlikte) indirgemek, Bertrand Russell'in "adlandırma" dediği şeyi (yani, [A] etiketiyle bir şeyin [X] "yerine getirilmesi", dolayısıyla X'in kimliğini A etiketiyle özelleştirmesi) bu sorunu yaratmaktadır.⁴ Metodolojik indirgeme olarak adlandırılan şeyden yararlanılarak, sınıflandırmalar veri (ayrıntılar) düzeyinden şu şekilde uzaklaştırılır: Bunun yerine açıklama düzeyinde veriler arasındaki göreceli ilişkilere odaklanmak. Adlandırma süreci, kategorinin nesneyle esaslı korelasyonu nedeniyle yanıltıcıdır (nesnenin kendisinden ziyade yalnızca nesnenin belirli yönlerini tanımlayan tanımlamanın aksine). Açıklamanın teorileştirmeye birlikte çökmesi, aslında analitik "haritalarımız", hâlâ "haritalar" olarak adlandırılırsalar bile fiilen bizim "bölgelerimiz" haline gelir.⁵ Öte yandan açıklamalar, veri ile teori arasındaki bu analitik boşluğu varsayarak eleştirel analize yardımcı olur. Vurguyu nesne veya nesnelere yapmazlar ve bu tür adlandırmalar bu tür bir varlığı "temsil etmez".

3 Tite, "Kategorik Adlandırmalar", passim; ayrıca bkz. Tite, "Gnostisizm, Taksonomiler ve Sui Generis Tartışması"; "Adlandırma mı, Tanımlama mı?" 4 Bertrand Russell, tanımların tanımına ilişkin tartışmasında doğrudan sınıflandırma simgeleri konusuna değiniyor. Birine isimlendirme, diğerine ise açıklama olarak atıfta bulunarak iki katlı bir etiket tipolojisini düzgün bir şekilde ortaya koyuyor. Her tipoloji, bir nesne ile onun özellikleri arasındaki ilişkiyi farklı şekilde ele alır. Adlandırmanın, "doğrudan bir bireyi işaret eden, anlamı olan ve bu anlamı diğer tüm kelimelerin anlamlarından bağımsız olarak kendi başına taşıyan basit bir sembol olduğunu" öne sürer (Introduction to Mathematical Philosophy, 174). Bununla birlikte açıklamalar Russell tarafından "anlamları zaten sabit olan ve tanımlamanın 'anlamı' olarak alınması gereken sonuçların ortaya çıktığı birkaç kelimedenden" oluşan bir şey olarak tanımlanır (Introduction to Mathematical Philosophy, 174; cf. sayfa 173). Özellikler arasındaki ilişkiler elbette analitik araştırma bağlamı da dahil olmak üzere çeşitli belirsiz bağlamlarda değişiklik gösterecektir. Russell'in adlandırma tipolojisinde yararlı olan şey, tanımlamaların, aslında dilin, epistemolojik çağrışımlarla (dolayısıyla simgesel işlevleriyle) yakından bağlantılı olduğuna işaret etmeleridir; dilin belirsiz kullanımı içinde bu tür çağrışımları çağırıştırır veya çağırırlar. Adlandırma ve tanımlama arasındaki teorik ayrıma ilişkin daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Tite, "Adlandırma mı Tanımlama mı?" 5 Bkz. Tite, "Kategorik Gösterimler"; Alfred, Korzybski, Bilim ve Akıl Sağlığı; Jonathan Z. Smith, Harita Bölge Değildir.

--- SAYFA 127 ---

112 dördüncü bölüm ontolojik anlamda değil, daha çok özellik kümelerine ve bu özelliklerin tarihsel, kültürel ve politik özellikler içindeki ilişkisel konfigürasyonuna odaklanmaktadır. Analitik odağı belirli ve değişen ilişkilerin belirsiz özelliği üzerine yerleştirerek, açıklamalar (analizin tanımlayıcı bir işlevi dahilinde) birinci dereceden veri toplamaları alır ve dikkatimizi bu verilerin olası açıklamalarına yönlendirir. Adlandırma ve tanımlama arasındaki bu ayrım, Robert Baird'in "temel-sezgisel yöntem" ve "işlevsel-tanımlama yöntemi" olarak adlandırdığı şeyden çok da farklı değildir.⁶ Baird'e göre, ilk yöntem sui generis özlerin araştırılmasına dayanırken, ikinci yöntem, belirtilen buluşsal bir amaç için kategorileri kullanır. İşlevsel-tanımlayıcı yöntemler, bir metafizik gerçekliğe "işaret etmek" veya "vekilliğini yapmak" yerine, yalnızca bir konunun analizi bağlamında geçerlidir. Böylece, "bilinebilir bilgi"nin inşasında kategoriler, teorileştirmede faydacı bir işlev görür.⁷ Bu tür açıklayıcı faydanın, yalnızca ilişkilerin analiziyle mümkün olabileceğine dikkat edilmelidir. İlişkilerin içindeki nesnelerden ziyade ilişkilere bu şekilde odaklanmak bizi ontolojik indirgemeciliğin tuzaklarından daha da uzaklaştırır. Ontolojik indirgeme, başka bir yerde de belirttiğim gibi,⁸ verileri açıklama tehlikesi taşır; veriler (hakikat iddiaları), başka bir anlayış alanına (ekonomik, kültürel, politik veya psikolojik olsun) mutlak bir indirgeme yoluyla açıklanır ve bu alanların hâlâ teorileştirilmeye ihtiyaç duyduğu ileri sürülebilir. Bu sorun, özellikle "din" veya "efsane" gibi bir sınıflandırmanın belirli bir sosyal varlık veya inanç sistemi için kullanıldığı durumlarda geçerlidir. Ancak aynı sorun edebi türe başvurulduğunda da ortaya çıkıyor. Kategoriler, Michel Foucault ve Jonathan Z. 6 Robert D. Baird, Kategori Oluşumu, 1-16; bkz. "Yorumlayıcı Kategoriler." 7 "Bilinebilir bilgi" yapısı, Bertrand Russell'ın şu iddiasını temel alan, benim doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bilgi olarak adlandırdığım şeydir: "Yukarıdaki açıklamada fiziğin doğrulanabilirliği sorununu ele alıyoruz. Şimdi doğrulanabilirlik hiçbir şekilde doğrulukla aynı şey değildir; aslında çok daha öznel ve psikolojik bir şeydir. Bir önermenin doğrulanabilir olması için onun doğru olması yeterli değildir, aynı zamanda bizim keşfedebileceğimiz şekilde olması gerekir." doğru. Dolayısıyla doğrulama yeteneğimiz yalnızca nesnel gerçeğe değil, bilgi edinme kapasitemize bağlıdır" (Our Knowledge of the Outdoor, 116). Bkz. E. Thomas Lawson ve Robert N. McCauley, Rethinking Religion, 27. 8 Tite, "Gnostisizm, Taksonomiler"; bkz. Russell T. McCutcheon, İmalat Dini; Donald L. Wiebe, "Şüphelinin ve Adanmışın Ötesinde"; ve Reinhard Plummer, "Din Biliminin Metodolojisi Üzerine Son Yayınlar."

--- SAYFA 128 ---

Paraenesis ii'yi tanımlayan 113 Smith, kavramsal bagaj taşıdığını ikna edici bir şekilde ortaya koymuştur.⁹ Bu tür bagaj, tanımlayıcı/açıklayıcı olmaktan çok değerlendirici faydayla sonuçlanabilir. Tür açısından bakıldığında da aynı sorun ortaya çıkıyor. Dibelius'un James'i edebi açıdan "paraenetik" olarak sınıflandırması, ona düzenleme meselesini göz ardı etme ya da en azından bu sorundan kaçınma olanağı sağlar. Ona göre paraenesis, materyalin basit bir şekilde bir araya getirilmesidir. Bu konumdan hareketle, belki de Dibelius'un kendi araştırma gündeminin ötesinde, paraenesisin belirli bir metni anlamak için önemli olmadığı ileri sürülebilir; aslında "paraenesis"in varlığı, Valentinianus'un materyali içindeki etiğin veya etik söylemin önemine dair bir gösterge değildir (örneğin, Gos. Truth üzerine yapılan çalışmalarda).¹⁰ "Gnostisizm" kategorisi, özellikle "Hristiyanlık" ile karşılaştırıldığında, Valentinianizm'de etiğin akademik olarak tanınmasını ve takdir edilmesini aydınlatmak yerine karartmıştır. Tür sınıflandırmaları da dahil olmak üzere ikinci düzey sınıflandırmalar kabul edilerek, meşrulaştırma süreçleri için isimlerin normatif değerlendirilmesi yerine, tanımlamanın açıklayıcı değerine odaklanılmalıdır. Metodolojik indirgemeyi ontolojik veya metafiziksel indirgemedenden ayıran şey bu odak noktasıdır. Metodolojik indirgemecilik, eleştirel-analitik çalışmada en az üç aşamalı bir süreç olduğunu ileri sürer.¹¹ İlk aşama, içeriden öğrenilen hakikat iddialarının toplandığı ve "veri" olarak erişilebilir hale getirildiği birinci dereceden açıklama aşamasıdır. Veriler kritik bir araştırmanın ürünüdür; eleştirel araştırma, "şeyleri" ortaya çıkarmaya yönelik seçici bir süreçtir. 9 Taksonomilerin altını çizen epistemolojik çerçeveler veya önyargılar hakkında bkz. Jonathan Z. Smith, "A Matter of Class." Michel Foucault da aynı sorunu eski bir Çin ansiklopedisinde Borges'ten aldığı mizahi illüstrasyonla vurguluyor: "Hayvanlar ikiye ayrılır: (a) İmparatora ait olanlar, (b) mumyalanmışlar, (c) evcilleştirilmişler, (d) emziren domuzlar, (e) sirenler, (f) muhteşem, (g) başıboş köpekler, (h) mevcut sınıflandırmaya dahil olanlar, (i) çılgınlar, (j) sayısızlar, (k) çok ince deve kılından fırça, (l) falan, (m) su sürahisini yeni kırmış, (n) uzaktan sinek gibi görünüyor" (Şeylerin Düzeni, xv). Bu son derece tuhaf sınıflandırma, sınıflandırmaların yapay ve bazen keyfi doğasını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda, aslında daha da önemlisi, bu sınıflandırmaların, alt metin olarak normatif yapıların iktidar ve meşru(olmayan) meşrulaştırılması meseleleriyle sınırlandırıldığını ve sınıflandırıldığını gösteriyor. Foucault, bu taksonomik sistemin "onların (fantastik) bulaşma güçlerini yerelleştirdiğini; çok gerçek hayvanlarla... ve yalnızca hayal dünyasında yaşayanlar arasında dikkatli bir ayırım yaptığını" ifade ederek devam ediyor. Tehlikeli karışımların olasılığı ortadan kaldırılmıştır" (xv). 10 Bkz. 7. bölüm. Belki de en açık olanı, ahlakın Gos'tan uzaklaştırılması ("açıklanması") durumunda. Gerçek, Grobel'in işidir. 11 Aşağıda yazılanlar büyük ölçüde Tite, "Kategorik Tanımlamalar"a dayanmaktadır; "Din Araştırmalarında Teoriye Yer Var mı?"; William E. Arnal, "Tanım"; McCutcheon, Din Üretmek; Eleştirmenler Bakıcılar değil; Jonathan Z. Smith, "Sınıflandırma"; "Din, Dinler, Dindarlık"; "Sınıf Meselesi"; Haritalar Bölge Değildir.

--- SAYFA 129 ---

114 dördüncü bölüm analiz edilmeli ve dolayısıyla veriler gerçekliğin kendisi ile eşitlenmemelidir (en azından nesnel gerçekliğin mutlak anlamında). Verilerin bu şekilde yeniden işlenmesi içeriden öğrenilen gerçek iddialarını yeniden üretir ve bunları daha geniş bir analitik süreç için erişilebilir kılar. Veri toplamanın seçiciliğinin farkına varılması önemlidir; süreç, nesnel gerçekliği bütünlüğü içinde yeniden üretmez, daha geniş dış dünyadan seçici olarak çıkarılır. Klasik tarihsel-eleştirel yöntemde, bu birinci dereceden seçicilik, kanıt oluşturma (yani, tarihçinin X'e bir miktar [dolaylı?] erişim kazanmasını sağlayan X'in kalıntıları veya parçaları) ve kaynak değerlendirme (yani, kanıtları tartmak, X'in tarihsel bir yeniden inşasına ilişkin bilimsel araştırma için değerini belirlemek) sürecine düşer. Bu tür bir seçicilik, X'in yönetilemez doğasının belirlenmiş parametreler içerisine yerleştirilmesini sağlar; "Bilinebilir bilgi"yi inşa etmek için belirli kesinlik dereceleri oluşturmak için gerekli olan parametreler.¹² Bu birinci dereceden tanımlama sürecinin önemli bir yönü, yeniden üretimin doğruluğudur - bu tür bir yeniden üretimin, kendi kendine empoze ettiği analitik sınırlamalar göz önüne alındığında, X'in buluşsal bir yaklaşımı olması koşuluyla; yani verilere dönüştürülen X, yalnızca veriler X'e yaklaştığında geçerli olmalıdır. Bu nedenle, daha önce de belirttiğim gibi, metodolojik indirgeme çerçevesindeki taksonomik süreçler, verileri yanlış sunmaktan kaçınılmalıdır (veya daha doğrusu, oluşturulan veriler X'in yanlış sunumu olmamalıdır).¹³ Metodolojik indirgemenin ikinci aşaması, ikinci dereceden açıklama veya teorileştirmedir. Açıklama, bilginin "bilinebilir bilgi" haline getirilebileceği alanlar içerisinde birinci dereceden verileri yerleştirme sürecini oluşturur; dolayısıyla açıklama tipik olarak bu tür verileri sosyal, politik, tarihsel veya kültürel bir bağlam içinde temellendirir.¹⁴ Dolayısıyla teori, bu düzeyde birinci dereceden süreçlerin ham verilerini sıralamanın, açıklamanın ve karşılaştırmanın bir yolu olarak işlev görür. Bu tür bir teorileştirme, fiziksel, psikolojik, ideolojik veya etik olsun, verinin gerçek nesnelere daha az odaklanır ve bunun yerine verinin ilişkisel özelliklerine odaklanır. Dolayısıyla teorileştirme, çeşitli verilerin problem çözme çabalarının kümelenmesine dahil edildiği analitik odaklar oluşturur. Teori, bu tür odak noktalarının inşası için çerçeveyi oluşturur ve açıklama tüm problemin amacıdır. ¹² Bu nokta Wendy Ashmore ve Robert J. Sharer tarafından vurgulanmaktadır, Geçmişimizi Yeniden Keşfetmek, 79-113, saha çalışmasında arkeolojik veri işleme üzerine. ¹³ Tite, "Gnostisizm, Taksonomiler," 66. ¹⁴ Krş. Timothy Fitzgerald, "Russell T. McCutcheon'un İmalat Dini", 103.

--- SAYFA 130 ---

paraenesis ii 115 çözme girişimini tanımlamak. Bu ilişki tarzları, araştırmacı tarafından ortaya atılan analitik sorulara bağımlılıkları göz önüne alındığında kesinlikle olduğu gibi, göreceli ilişkilerdir. Analitik cihazlar olarak sınıflandırmalar, yalnızca varlığı kesinlikle işlevsel faydaya dayanan geçici, analitik çerçevelerin ürünleridir.¹⁵ Eleştirel-analitik yaklaşımın üçüncü aşaması “eleştiri”dir;¹⁶ yani teorik çerçevelerimizin, metodolojik araçlarımızın ve bilimsel ürünlerimizin öz-düşünümsel yeniden değerlendirilmesi. Bilimsel tartışma süreci, analitik araçların yeniden işlenmesi, yerleşik modellerin sorgulanması ve bir disiplinin bilgi sosyolojisinin inşası yoluyla “bilinebilir bilgi” inşası yeni ve zorlu yönlerde ortaya çıkmaya devam ediyor. Metodolojik indirgeme üzerine daha önceki çalışmamda, kategorileri ikinci dereceden araçlar olarak oluştururken iki taksonomik tuzaktan kaçınılması gerektiğini ileri sürmüştüm: (1) mutlak indirgeme tehlikesi ve (2) verilerin yanlış temsil edilmesi.¹⁷ Her iki taksonomik kaygı da yalnızca toplumsal veya tarihsel bir varlığın sınıflandırılmasının değil, aynı zamanda edebi taksonomilerin de temelini oluşturur. Metni veya metinleri türle birleştirmek ilk hatayı yapmaktır. Ancak ikinci hata, metinlerin (=verilerin) birinci dereceden veri oluşturma düzeyinde doğru bir şekilde sunulmasıyla önlenemez. Her ne kadar Gammie'nin doğru bir şekilde belirttiği gibi tür analizi doğası gereği buluşsal olsa da (ve dolayısıyla analiz altındaki verilere sorulan bilimsel soruların yanıtlanmasına yardımcı olma işlevine hizmet eden ikinci dereceden bir kategori), aynı zamanda sınıflandırdığı verileri de yansıtır. Verilerin yanlış sunulmasını önlemek için, oluşturulmuş bir türün anakronik karşılaştırmalardan kaçınması gerekir. Bu nedenle türün işlev göreceği kültürel ve tarihsel bağlam veya sosyal alan içinde konumlandırılması gerekir. Özel bir uygulama ve türün oluşturulması, bu tür bir yansıtıcı yön söz konusu olmadan, üzerinde çalıştığımız verileri daha iyi anlamamıza yardımcı olmayacaktır. Veriyi bir araya getiren analitik sorular ne olursa olsun, verinin kendisi bu süreçte karartılmamalıdır. Herhangi bir tür analizindeki temel konu, türün metinleri anlamak ve kültürel ve tarihsel bağlamlarını açıklamak için analitik faydasını sürdürmektir. ¹⁵ Carter, “Açıklama Açıklama Değildir”; Baird, “Yorumlayıcı Kategoriler”; Kategorik Oluşum; Ashmore ve Sharer, Geçmişimizi Yeniden Keşfetmek, 109; J. Z. Smith, “Din,” 281–282; Tite, “Kategorik Tanımlar.” ¹⁶ Özellikle bkz. Tite, “Orada Yer Var mı?” ve McCutcheon, Eleştirmenler Bekçi Değildir. ¹⁷ Tite, “Gnostisizm, Taksonomiler” 66; bu nokta daha sonra dini araştırmalardaki içerideki-dışarıdaki problemine uygulanarak “Adlandırma mı Tanımlama mı?” adlı çalışmamda daha geniş bir şekilde geliştirildi.

--- SAYFA 131 ---

116 dördüncü bölüm Paraenesisin İşleyen Bir Anlayışı Türün işlevsel doğası göz önüne alındığında, paraenezi bir kategori olarak ele alan herhangi bir çalışma (bu kategori bir metin, bir metnin alt bölümü veya metin içindeki bir yan bölüm olsun) eldeki çalışmanın amaçlarına hizmet etmelidir. Bir türün sınırlandırılması veya bir türün yönlerinin seçiciliği (yukarıda paraenesis'in bilimsel olarak ele alınmasına ilişkin tartışmamızdan alıntılanmıştır) (1) söz konusu türün hâlihazırda iyice yerleştirilmediği ve açıkça tanımlanmadığı ve (2) bu sınırlamanın, sınırlamanın yapıldığı eleştirel analizle doğrudan ilgisi olan türün yönlerini vurguladığı durumlarda geçerlidir. Ancak açıklık aynı zamanda dilin bu şekilde kullanılmasının bir parçası olmalıdır. Ancak bir terim okuyucuda yankı uyandırmayacak şekilde kullanıldığında yanlış iletişim ortaya çıkabilir. Bu nedenle, Valentinianizm içindeki ahlaki öğütlere ilişkin bir çalışma için paraenesis'i sınırlama konusundaki ilgim, bu hem yararlılık hem de açıklık konularını ele almaktır. Erken Hıristiyan araştırmaları için paraenesisin edebi bir kategori olarak kurulması konusunda fikir birliği olmamasına rağmen, bilimde bazı yararlı tutarlılık noktaları vardır; aslında, bilimsel tartışmalarda, paraenesisin işe yarar bir anlayışını oluşturmak için genel bir çerçeve üzerinde çalışmamıza olanak sağlayacak kadar tutarlılık vardır (paraenezi neyin oluşturduğuna dair genel bir anlam olmadığında olması gerektiği gibi, kategoriye tamamen göz ardı etmek yerine). Belki de en geniş anlamda ifade edilen paraenesis, yaşamdaki bir eylem veya yönelimi ikna etmeyi veya caydırmayı amaçlayan ahlaki söylemdir. Malherbe, Popkes, Wolbert, Perdue ve Martin tarafından ortaya konulan tanımların tümü bu kadar geniş bir anlam alanına rahatlıkla sığabilir. Dahası, Isocrates, Seneca ve Libanius'tan (muhtemelen eski bir paraenesis türünü inşa etmek için en önde gelen antik kaynaklar) elde edilebilecek bu türün anlaşılması da bu geniş tanıma tam olarak uyacaktır. Çalışmamda bu tanıma uyulacaktır. Ancak bu tanım, Troels Engberg-Pedersen'in önceki bilim adamları tarafından ileri sürülen benzer tanımlara tepki olarak belirttiği gibi, o kadar geneldir ki, eleştirel çalışma için gereken hassasiyetten yoksundur. Sonuç olarak, bu geniş tanımın daha kesin sınırlamalar veya nitelendirmelerle daha da açıklığa kavuşturulması yararlı olacaktır. Lund-Oslo tanımları yararlı bir başlangıç ve bilim dünyasındaki geniş bir yelpazedeki sesleri bir araya toplamaya çalışan bir başlangıçtır. Oslo konferansında geliştirilen tanım: "takip edilmesi veya kaçınılması gereken ahlaki uygulamaları hatırlatan, ortak bir dünya görüşünü ifade eden veya ima eden ve görüş ayrılığını öngörmeyen kısa, yardımsever bir emirdir."

--- SAYFA 132 ---

paraenesis ii 117 anlaşmanın tanımlanması"18 - hem ahlaki öğütleri sınırlayacak kadar kesin olan, böylece türün herhangi bir metnin makul bir şekilde yerleştirilebileceği bir kategori olmaktan ziyade analitik değer taşımasını sağlayan, hem de türün farklı anlayışlarının araştırılmasına izin verecek kadar geniş (özellikle karşılaştırmalı analiz göz önünde bulundurulduğunda) bir tanım oluşturmaya çalışır. Bu tanım, paraenesisin dikkate değer dört özel yönünü vurgular: 1) paraenesis yalnızca nasihat edici bir söylem değil aynı zamanda ahlaki bir söylemdir; 2) paraenesis, alıcı(lar) veya dinleyiciler tarafından zaten bilinen veya bilinmesi gerekenleri hatırlama eğilimindedir; 3) bu kuralcı söylemi destekleyecek kanıt veya gelişmiş argümana yer olmamalıdır ve 4) yazar/konuşmacı ile alıcılar/izleyiciler arasında (en azından böyle bir kurgunun temsili düzeyinde) olumlu veya ortak bir ilişki olmalıdır; Yardımsever ilişki).19 Paraenetik söylemin bu yönlerinin temelinde ortak bir dünya görüşüne yapılan vurgu vardır. Dolayısıyla, Lund-Oslo tanımlarına göre paraenesisin merkezi bir yönü, ortak bir değerler ve sosyal algılar dizisinin yaratılması veya varsayılmasıdır. Böyle bir paylaşılan dünya görüşü, yazara yalnızca öğütlerini alıcılara yönlendirmesi için ahlaki otorite vermekle kalmaz, aynı zamanda yazara, ikna edici bir şekilde bir argüman ortaya koyması için çeşitli fırsatlar sunar. Örneğin, bir yazar, alıcıları ortak dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası olan ahlaki yoldan sapma tehlikesi konusunda uyarmak için paraenesis'i kullanabilir. Ayrıca, hem yazarın otoritesini güçlendirmek hem de yeniden çerçevelemek için yazar, alıcıları kökenlerini veya topluluğa girişlerini hatırlamaya çağırabilir. 3. bölümdeki tartışma. 19 Popkes, "Paraenesis in the New Testament", 34-35'te bulunursa, Lund-Oslo tanımlarının alternatif bir dökümü: (1) "İşlevsel yönün ('ihtiyati tedbir') edebi olana ('metin') göre üstünlüğü vardır. Bir 'tür'den söz edilmiyor"; (2) "Paraenesis veren veya alan kişiler, mesajın gerisinde kalıyorlar. . . Otorite mesajın kendisindedir"; (3) "Paraenesisin verildiği durumdan hiç bahsedilmiyor"; (4) "Paraenezin alıcısı kadar bağışçısı da ortak bir zeminde hareket ediyor"; (5) "Artık 'gelenek malzemesinden sıklıkla faydalanma'ya (2000 tanımında olduğu gibi) özel bir atıf yapılmıyor"; ve (6) "En önemlisi paraenez etikle bağlantılıdır, uygulanan ahlaki davranıştır. Bu şekilde paraenesis, etik tavsiyelerin dışındaki her türlü tavsiyeden ayrılır."

--- SAYFA 133 ---

118 dördüncü bölüm, çatışan görüşleri ortak bir dünya görüşü içinde konumlandırmak için bir tartışma noktasıdır (ki bu daha sonra yazarın konumunu vurgular). Topluluğu daha geniş bir kültürle ilişkili olarak söylemsel olarak yerleştirmek için ortak bir dünya görüşünden de yararlanılabilir (ara sıra doğrudan bir toplumsal eleştiri yerine daha kozmolojik bir anlatıya yerleştirilir). Ancak bu tanım çeşitli nedenlerden dolayı hala yetersizdir. Birincisi, paraenesis ve protrepsis arasındaki sorunlu ilişkiyi etkili bir şekilde ele almıyor. Aslına bakılırsa, bu tanımın kendisi, zorunlu olarak, yazarın topluluğuna veya felsefi ekolüne üye olmayanlara verilen her türlü adresi ortadan kaldırır. Bu tür öğütlerde, din değiştirmemiş kişilere veya inisiyelere ve ayrıca yazarla tam olarak aynı fikirde olmasalar da hâlâ aynı grubun üyesi olanlara değinilmez. Böyle bir sınırlama, hem Überlacker'in İbranice'nin Lund-Oslo tanımlarına tam olarak uymadığını göstermesi (her ne kadar kısmen uysa da) ve daha da önemlisi Gammie'nin bu tür paraenetik söylemlerin altında ikili bir izleyici kitlesinin yatabileceği yönündeki gözlemi göz önüne alındığında sorunludur. Perdue'nun, bir hükümdarın iktidara yükselişi üzerine verilen bir tavsiyenin, ritüel açıdan önemli tarihler hakkında bir hatırlatma olarak paradigmatic olarak kullanılabileceğine dair gözlemi (bu, epideiktik olmasına rağmen, erdem yolunda ilerlemek için bilinçli bir işlev taşır). Bu nedenle, paraenetik bir konuşmanın retorikini tam olarak takdir edebilmek için, böyle bir tanımda ikili bir dinleyici kitlesi veya din değiştirmemiş olanlardan oluşan bir dinleyici kitlesi olasılığı dikkate alınmalıdır. Her ne kadar dar bir paraenesis anlayışı, analiz için ahlaki teşvikin belirli yönlerini açıklığa kavuşturması temelinde haklı gösterilebilse de, Lund-Oslo tanımlarının dar boyutları, ikili izleyici kitlesini, bir metnin çeşitli sosyal kullanımlarını ve tür içindeki paraenetik ve protreptik işlevler arasındaki akışkanlığı açıklama konusunda başarısız olur. Hristiyan ahlaki öğütleri, koruyucu bir fonksiyonun vurgusunu ortadan kaldırma eğiliminde olsa bile, bu tür bir tanımsal sınırlama, muhtemelen veri analizlerini gizleyen a priori varsayımlar nedeniyle sorunludur (özellikle metinleri Hristiyan ahlaki öğütlerine ilişkin önyargılı bir anlayışa zorlama sorunu; ahlaki öğütlerin her bir örneğinin tümevarımsal bir analizi, metnin koruyucu mu yoksa paraenetik mi olduğunu belirlemeli), koruyucu olabilecek metinleri göz ardı etmelidir. (örneğin, Batlamyus'un Flora'nın olası koruyucu işlevine mektubu veya Gos. Gerçeğinin eksoterik okunması),20 değil 20 Her ne kadar Gos'un her iki okunuşuna da katılmıyorum. Hakikat ve Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu (ilkini içerdekilere yönelik ve ikincisini öğretici olarak görmeyi tercih ederek,

--- SAYFA 134 ---

bir metnin çeşitli çoklu işlevlerinin varlığını kabul ederek (örneğin, İskenderiyeli Clement'in Yunanlılara Öğütleri hem paraenetik hem de protreptik işlevleri birlikte örüyor, hem Hristiyanları hem de özür dileyerek Hristiyan olmayanları hedef alıyor gibi görünüyor) ve ahlaki öğüt konusunda daha geniş Yunan-Romen dünyası ile karşılaştırmalı analize olanak vermiyor. İkincisi, bu tanım geleneksel ve orijinal malzeme meselesine değinmiyor; yani, paraenetik materyalin sadece stok olup olmadığı, metni anlamak için hiçbir önemi olmayan bir metne dahil edilmiş rastgele ahlaki kurallar olup olmadığı veya Dibelius'un aksine, daha geniş edebi bağlamla ilişkili olup olmadığı ve dolayısıyla metin içinde bazı retorik işlevlere hizmet ettiği. Üçüncü ve bu kitapta gündeme getirilen analitik soru açısından en önemli sorun, Oslo tanımının paraenesisin toplumsal yönlerini tam olarak ele almamasıdır. Lund-Oslo grubunun, paraenesisin diyalojik yönlerini (özellikle içeridekilerin dünya görüşünü doğrulama vurgusuyla) anlayışlı bir şekilde vurgulamasına rağmen (özellikle eşik ve ritüel süreçler konusunda) Perdue'den uzaklaşma çabası ne yazık ki bu metinlerin iletişimsel çerçevesini takdir etmeye yönelik sosyolojik modellerin vurgusunun azalmasıyla sonuçlanır. Böyle bir sınırlama talihsizliktir, çünkü Perdue'nun modeli de dahil olmak üzere bu tür modeller, Lund-Oslo tanımları dahilinde bile paraenetik metinlerin retorik boyutlarını daha da aydınlatılabilir. Bu çalışma için paraenesisin işlevsel bir tanımı bu sorunlara değinmelidir. Açıkça Oslo tanımının aşırı geniş doğası, Lund-Oslo grubu için bir sorundu, bir yıl sonra Lund konferansında ortaya çıkan yeni tanımın da kanıtladığı gibi: "Paraenesis, bir kişi veya otoritenin (A), B'nin gerçeklik ve Tanrı'nın doğası hakkındaki temel inançlarını paylaşan bir tarafa (B) B'nin davranışını etkilemek için hitap ettiği bir metni veya iletişimi tanımlamak için kullanılan buluşsal, modern bir terimdir. A'nın geleneksel etik materyali içerebileceği ve A'nın bu edebi araçların bir kısmını veya tamamını kullanabileceği durumlarda, muhtemelen B'nin ortak ideolojik inançlara bağlılığını güçlendirmek için: a) üslup kısalığı (örneğin, kurallar, listeler), b) Haustafel, c) karşıt ifadeler ('a' değil 'b'), d) sunulacak örneklerin sunulması. Taklit edilmiş."21 Ahlaki ve teolojik konularda içeriden biri için nasihat niteliğindeki söylemden ziyade, tanımsal çerçeve bu tür metinlerdeki olası gizli söylem üzerine tartışmaya izin verecek kadar geniş olmalıdır. 21 Starr ve Engberg-Pederson, "Giriş", 4; 3. bölümdeki tartışmaya bakın.

--- SAYFA 135 ---

120 dördüncü bölüm Lund tanımı, Oslo tanımının genel esnekliğinden yoksun olmasına rağmen, Oslo tanımının sorunlarının çözümünde daha faydalıdır. Bu tanım, paraenesisin retorik doğasını vurgular; böylesi bir söylem, yazarın belirli bir izleyici kitlesini etkilemeye veya yönlendirmeye çalıştığı iletişimsel bir duruma uyar. Bu nedenle paraenesis için daha somut bir toplumsal konum tanımaya yönelik bir hareket var. Lund tanımı aynı zamanda bir yazarın retoriğini inşa etmek veya çerçevelemek için retorik açısından etkili bir söylemin üretiminde hem geleneksel hem de orijinal tipik edebi materyali dahil edebileceğini kabul eder. Yazar ve izleyici arasında paylaşılan ortak dünya görüşüne bir kez daha dikkat çekiliyor, ancak burada Oslo tanımından farklı olarak, anlaşma ve anlaşmazlık derecelerine (ve dolayısıyla izleyicinin dünya görüşünü güçlendirmek veya ayarlamak/düzeltilmek için) yer olduğunu görüyoruz. Son olarak Lund tanımı, türün kendisinin buluşsal bir yapı olduğunu doğru bir şekilde kabul etmektedir. Ancak bu tanım, en azından bu çalışmanın amaçları açısından, zorluksuz değildir. Yine paraenesis ile protreptis arasındaki ilişki etkili bir şekilde ele alınmamıştır. Türün toplumsal konumu, her ne kadar bazı bakımlardan Oslo tanımından daha iyi araştırılsa da, gelişmemiş olmayı sürdürüyor. Lund-Oslo grubunun Perdue'nun eşiklilik teorisinden genel olarak uzaklaştığı göz önüne alındığında, sosyal konumla ilgili bu başarısızlık tamamen beklenmedik bir durum değil. Yine de Valentinianizm'de paraenesis'in sosyal işlevini açıklamak için paraenesis'in sosyal yönleri ele alınmalıdır. Bir türün sosyal yönleriyle ilgilenmemek ya da sadece sosyal yönlerine değinmek, tür analizini basit bir edebi tanımlayıcı boyuta havale etmektir. Bu nedenle tür analizinin retorik işlevi, Berger'in iddia ettiği gibi, türün edebi yönleriyle birlikte iletişim durumuyla da ilgilenmeyi gerektirir. Temel Tanımsal Konturlar Paraenesisle ilgili çalışma tanımını nitelendirmek için, bu nedenle paraenezin, yaşamdaki bir eylem tarzını veya yönünü ikna etmeyi veya caydırmayı amaçlayan ahlaki söylem olduğunu iddia edebiliriz. Bu söylem biçimi, paraenesisin tipik edebi özelliklerinin yanı sıra paraenetik söylemi simgeleyen sosyal yönlerle de belirtilir. Bu tür edebi özellikler, 5. Bölümde daha derinlemesine tartışılacağı gibi, buyurucu söylemi (yani metne öğüt verici bir ton vermek için emirlerin veya diğer öğüt verici araçların kullanılması - hem öğüt hem de öğüt olarak);

--- SAYFA 136 ---

paraenesis ii 121 antitezin tanımlanması; etik iddiaları destekleyen motivasyon maddeleri; kutsal metinler gibi güvenilir alıntılar; teşvik edici iddiaları desteklemek veya göstermek için ahlaki örnek; ve emirler ve ilahi iradeye atıflar gibi diğer kural koyucu göstergeler. Materyalin belirli edebi düzenlemeleri de paraenesis'e işaret etme eğilimindedir: erdem/kötülük listeleri; household/sta- tion codes; peristasis veya sıkıntı katalogları; ve iki yönlü şema (genellikle yaşam tarzıyla ölüm yolunu karşılaştırır). Her ne kadar paraenesisin bu tür edebi araçların veya düzenlemelerin tamamını içermesi gerekmesede, bu tür özelliklerin öğüt verici ve ahlaki boyutları paraenesisin varlığının belirleyicisidir. Bu tür çeşitli edebi özelliklerin birleşimi, paraenesis'in olası varlığının göstergesi olacaktır. Terminolojiye gelince, Lund-Oslo grubu ve diğer bilim adamları 1990'ların başlarından bu yana paraenezi tanımlamak için özel bir terminolojinin varlığı konusunda neredeyse bir tespit geliştirdiler. Tür tanımlamasını bir metin içindeki anahtar terimlerin düzeyine indirmek için - örneğin, παραίνεσις/ παραινεῖν, παράκλησις/παρακαλεῖν, προτροπή/προτρέπειν, νοουθετεῖν, ἀπαγορεύσεις, πρόσταξις - türün ikinci dereceden doğasını göz ardı etmektir. Her ne kadar παράκλησις veya παραίνεσις gibi bir terimin varlığı kesinlikle bir türün tanımlanmasına ve hatta daha da önemlisi metin içinde yazarın kendini tanımlamasına yardımcı olacaktır (örneğin Ps.-Isocrates yazıyor, Διόπερ ἡμεῖς). οὐ παράκλησιν εὐρόντες ἀλλὰ παραίνεσιν, Demonicus'a 5; veya İbraniler'in yazarı şunu yazdığında, Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, İbraniler 13:22), varlığı veya yokluğu bir metnin etkili olup olmayacağını belirlememelidir. belirli bir genel yorumlayıcı mercekten etkin bir şekilde analiz edilebilir. Bu terminolojinin önemi en azından Malherbe'nin 1970'lerdeki çalışmalarına kadar uzanır ve daha yeni araştırmalarda ortaya çıkmaya devam eder. Öğüt terminolojisini analiz etmek için yararlı bir yönlendirme Engberg-Pederson'un çalışmasında bulunmaktadır. Engberg-Pederson'un Filonik paraenesis çalışmasıyla belki de en etkili şekilde örneklediği şey, terminolojinin, özellikle de akademisyenlerin teknik terimler olarak algılayabileceği terminolojinin, belirli bir metnin veya metin koleksiyonunun anlamsal bağlamı içerisinde tümevarımsal olarak analiz edilmesi gerektiğidir. Terimler farklı yazarlar tarafından farklı şekilde ve hatta belki aynı yazar tarafından farklı metinlerde farklı şekilde kullanılmaktadır.²² Aslında, bir kişinin kendini tanımlamasıyla bile. παράκλησις” - fiillerin temel kullanımındaki dört katlı ayrımla bile (çağırarak, yalvarmak, teşvik etmek ve

--- SAYFA 137 ---

122 dördüncü bölümün yazarı olarak, o çalışmadaki terimlerin bağlamsal anlamları konusunda açık olmamız gerekir (yani, bir terim yazar için teknik olsa bile veya yazı tipinin veya amacının göstergesi olsa bile terminoloji, modern okuyucu tarafından mümkün olan en iyi şekilde tümevarımsal olarak açıklığa kavuşturulmalıdır). Tür, teknik bir kelime grubundan belirli bir kelimenin varlığından daha fazlasıdır. Tür, metinsel eserleri ilişkisel veya karşılaştırmalı bir bağlantı nedeniyle bir araya getiren analitik bir genelleme kategorisidir. Bu nedenle, belirli bir terimin varlığı, metnin belirli bir türe uygun olduğu anlamına gelmediği gibi, bir terimin yokluğu da türün yokluğuna işaret etmez. Son olarak, Valentinianus paraenesisini incelemek için terminoloji kullanmanın ek bir sorunu daha vardır; Valentinianus'a ait olan mevcut kaynakların çoğu, artık mevcut olmayan Yunanca metinlerin Kıpti çevirileridir. Aynı Yunanca terim farklı Kıpti terimlerle tercüme edilebildiği gibi aynı Kıpti terim de farklı Yunanca terimleri tercüme etmek için kullanılabilir. Örneğin, Kıpti terimi ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ veya ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ'u tercüme etmek için kullanılabilir; ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ ve ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ'u tercüme etmek için kullanılabilir; ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ hem ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ hem de ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ'u tercüme etmek için kullanılabilir; ve ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ, ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ, ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ ve ⲡⲁⲣⲁⲓⲛⲉⲓⲛ'u tercüme etmek için kullanılabilir.²³ Bu nedenle, Engberg-Pederson'un Philonic paraenesis veya Übelacker'in İbranice çalışması Nag Hammadi risaleleriyle mümkün değildir. Tür tanımlamasında ortaya çıkabilecek incelik, çeviriden kaynaklanan kesinlik eksikliği nedeniyle sorunsallaştırılmaktadır. Sonuç olarak, Yunancadan Kıpti diline yapılan bir çeviriyle uğraşırken teknik terimlere odaklanmak belki de etkisiz bir yaklaşım olacaktır. Sosyal Yönler Bu çalışmanın analitik sorusu göz önüne alındığında, paraenesisin sosyal yönlerine ilişkin daha ileri bir nitelermeye ihtiyaç vardır. 2. Bölüm'de edebi metin düzeyinden toplumsal bağlama veya metnin arkasındaki duruma geçmenin teorik sorunları uzun uzadıya tartışıldı. Orada bir metnin sadece belgesel bir pencere olarak değil, söylemsel olarak incelenmesini savundum. teselli etmek için), bu terim Greko-Romen, Yahudi veya Hristiyan bağlamında statik değildir. Engberg-Pedersen dikkati terminolojinin dahili kullanımına doğru bir şekilde yönlendiriyor ve böylece belirli bir kelime grubunun nüansını tümevarımsal olarak temellendiriyor. 23 Crum, Kıpti Sözlüğü, 332, 616, 693.

--- SAYFA 138 ---

Paraenesis'i tanımlama ii 123 Paraenesis'in işlevsel bir anlayışını oluşturmak için, böylesi söylemsel bir yaklaşım, sosyal ortam veya durum anlaşılması zor olsa bile, bir metnin sosyal dinamiklerini dikkate alma ihtiyacını gerektirir. Bu nedenle, bir türün işlevini tam olarak takdir etmek - hatta etkili bir şekilde kurmak - için türün hem edebi hem de sosyal yönlerinin anlaşılması gerekir. Berger, Perdue ve Martin'in doğru bir şekilde belirttiği gibi, metnin iletişim durumu, türün edebi özelliklerinin kullanıldığı retorik stratejiyi kavramaya doğru ilerlemede kilit bir unsurdur. Bu nedenle paraenesis sadece edebi özellikleri açısından değil, aynı zamanda sosyal özellikleri açısından da net bir şekilde değerlendirilerek anlaşılmalıdır. Bu çalışma adına, Valentinianus paraenesisinin sosyal özelliklerini değerlendirirken büyük ölçüde Perdue ve Martin'in izinden gideceğim. Hatırlanmalıdır ki, Perdue'nun çalışması özellikle paraenetik metinleri simgeleyen sosyal ortamları ve sosyal işlevleri daha kesin bir şekilde oluşturmada, özellikle de eşik ve sosyal kriz konularını göz önünde bulundurarak sosyalleşmeye yaptığı vurguda yardımcıdır. Martin'in, olası bir retorik kaygı olarak Perdue'nun çalışmasını dinden dönme meselelerine uygulaması da akılda tutulmaya değerdir. Sınırdalık, hem dışarıdakiler ya da inisiye olanlar için, hem de krizde olan içeridekiler için -ve dolayısıyla normatif yapıda bir çöküşün potansiyel olarak mevcut olduğu bir durumda- paraenesis'in önemli bir bileşenidir. Bu noktada Perdue'ye yöneltilen eleştiriler, yukarıda belirttiğim gibi, bir sosyal kategori veya iletişim durumu olarak eşikliğin daha geniş çağrışımlarını tam olarak takdir etmekte başarısız oluyor. Her ne kadar paraenesisin sosyal yönlerine olan ilgim Perdue ve Martin'in ötesine geçse ve paraenetik metinlerin sosyal etkileşimler içindeki söylemsel sesler olarak görülmesi gerektiğini savunsa da, dikkate alınması gereken kalıcı bir teorik çerçeve Perdue'nun düzen ve çatışma modelidir. Valentinianizm'de paraenesis'in toplumsal işlevini araştırırken, söz konusu metinlerin yıkıcı bir paraenesis modelini mi, yoksa yerleşik toplumsal normları güçlendirmeye yönelik bir modeli mi yansıttığını akılda tutmak yararlı olacaktır. Özellikle Lund-Oslo'nun katkısı nedeniyle paraenesis ve protrepsis arasındaki ilişki konusundaki tartışmalar göz önüne alındığında, bu çalışma adına önerilen bir ayırım yapılacaktır. Bu terimler aracılığıyla toplumsal işlevlerde bir ayırım oluşturma konusunda yine Perdue'nun izinden gideceğim. Bu ayırım, Gammie'nin buluşsal amaçlarla bir alt tür oluşturma yaklaşımına benzer şekilde tür analizi için de oluşturulacaktır. Paraenesis'i, yukarıda oluşturulan tanımın geniş hatlarına uygun edebi ve

--- SAYFA 139 ---

124 dördüncü bölüm, nitelikler olarak işlev gören sosyal özellikler. Bununla birlikte, paraenesis ve protrepsis ayrımı, paraenetik söylemin farklı izleyicilere toplumsal olarak uygulanmasının alt kümeleri veya vurguları olarak görülmelidir. Böylece, paraenetik bir işlev (bir paraenesis veya paraenetik söylem içinde), zaten içerde olan, yazarın temel dünya görüşünü paylaşan ve dolayısıyla topluluk içinde paylaşılan etik değerleri hatırlamaya çağırılan okuyuculara ahlaki öğütleri uygular. Bununla birlikte, protreptik bir işlev, içeriden olmayan veya yalnızca inisiye olan okuyuculara veya yeni bir role veya üyelik düzeyine geçen içeriden kişilere hitap eder. Bu tür okuyucular, yazar tarafından savunulan veya tasavvur edilen dünya görüşünü kabul etmeye veya daha doğrusu tam olarak kabul etmeye davet edilir. Sınır deneyimi, paraenesisin her iki işleviyle de ortaya çıkabilir: protreptik işlevde, yeni bir duruma geçiş veya önerilen geçiş nedeniyle belirsizlik veya endişe olabilir; oysa yerleşik iç kişiler için sınır deneyimi ya devam eden bir durum olabilir (özellikle yıkıcı paraenesis ile) ya da yazarın ele alınması gerektiğini düşündüğü okuyucuların karşı karşıya kaldığı bir kriz (özellikle de dinden dönme tehlikesi mevcut olduğunda) olabilir. Her iki işlev de metinde bir arada var olabilir ve bu nedenle, tür analizinde ikili bir izleyici veya işlevin, her iki izleyici türünde eşik krizinin varlığından daha fazla göz ardı edilmesine veya gizlenmesine gerek yoktur. Dahası, paraenesis farklı bağlamlarda farklı işlevler üstlenebilir; bir başlangıç metni daha sonraki bir tarihte veya anlamlı bir zamanda (özellikle ritüelleştirildiğinde) hatırlanmaya yönelik bir çağrıya dönüşebilir. Bir metin, başlangıçta belirli bir okuyucu kitlesi veya durum için hazırlanmış olsa bile, ya bu kadar geniş, genel bir okuyucu kitlesi düşünülerek yazılabilir ya da daha sonraki okuyucular tarafından, orijinal olarak tasarlandığından farklı toplumsal işlevler için kullanılabilir. İlkinde, paraenetik ve protreptik işlevlerin özel kategorileri sorgulanırken, ikincisi türün statik bir kategori olmayabileceği olasılığını gündeme getirir - aslında bir söylemin sosyal ortamını takdir ederek, tür tanımlamasında (okuyucular için bir söylemin farklı ortamına veya işlevine bağlı olarak) bir değişim tür analizinde ortaya çıkabilir. Bu nedenle, paraeneziyi daha geniş anlamda, daha spesifik olarak paraenetik ve protreptik işlevlerden birine veya her ikisine birden sahip olabilen ahlaki öğüt olarak görüyorum. Paraenesis Türleri Bir metinde paraenetik varlığın çeşitli dereceleri arasında daha ileri bir ayrım yapılması da yararlı olabilir. Bilim tarihinin gösterdiği gibi

--- SAYFA 140 ---

Paraenesis ii 125'i tanımladığımızda, paraenesis çeşitli söylem tarzları içerisinde ortaya çıkabilir. 1 Selanikliler, Yakup ve 1 Petrus gibi bazı metinlerin paraenetik türe uygun olduğu tanımlanabilir. Metnin tamamı sürekli bir paraenestir. Fil 4:1-20, Matta'nın Dağdaki Vaazı ve belki Rev 1:17-3:22'deki yedi kiliseye yazılan mektuplar gibi diğer metinler yalnızca paraenetik materyal veya alt bölümler içerir. Paraenesisin yeterli bir şekilde anlaşılması için böyle bir ayrım gereklidir. Bununla birlikte, paraenetik varlığın üçüncü tipini de eklemek isterim: paraenetik bir tarafa.²⁴ Tip 1: Paraenetik Tür Paraenetik türe uyduğu belirlenen birkaç antik metin vardır. Ps.-Crates'in harflerinin çoğu bu sınıflandırmaya uymaktadır. Isocrates ve Seneca'nın bazı mektuplarının paraenetik olduğu anlaşılmaktadır. Malherbe'ye göre 1 Selanikliler en iyi şekilde paraenetik olarak anlaşılır ve Troy Martin'e göre 1 Peter da öyle. Ayrıca Polycarp'ın Filipililere Mektubu'nun paraenetik olduğunu ve Didache'nin açılışının, eğer mevcut bir bileşik metin içinde ayrı bir metin olarak görülürse, aynı zamanda sürekli bir paraenesis olduğunu da iddia edebiliriz. Eusebius'un bahsettiği (Kilise Tarihi 4.24) Theophilus'un sapkınlık karşıtı yazıları arasında eğitim, öğretim, azarlama ve öğüt eserlerinin olması da mümkündür. Azarlamalar ve teşvikler, hedef kitlenin kâfirler değil "kardeşler" olması açısından diğer yazılardan farklıdır (αὐτοὺς ἀνεῖργον τότε μὲν ταῖς πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς νοουθεσίαις καὶ παραινήσεσιν, vurgu eklenmiştir).²⁵ Belirli bir metnin türü için paraenetik bir sınıflandırma oluşturmak amacıyla, böyle bir sınıflandırmayı belirlemek için (aslında türü ayırt etmek için) kullanılabilecek çeşitli kriterler vardır. alt bölümden ve bir yana). Kriterlerden biri, tipik paraenetik geleneklere uyan kapsayıcı bir edebi düzenlemenin varlığıdır. Mesela Didache'nin açılışı sadece metnin kavramsal hatlarına değil, aynı zamanda edebi düzenlemeye de hakim olan iki yönlü bir şema etrafında yapılmıştır. Başka bir örnek olarak, erdem ve kötülük listeleri ya da ev/yer kodu çerçevesinde inşa edilmiş bir metin, edebi düzeyde bir paraenesisin göstergesi olabilir. Ancak bu kriter, antik çağda paraenesis için özel bir edebi düzenlemenin bulunmaması nedeniyle sorunludur. Edebi 24 Benzer bir üç katmanlı tipoloji, paraenesis içeren, paraenetik bir amaca sahip olan paraenetik metinleri ve paraenetik anlatı edebiyatı olan metinleri gören Johannes Hempel, Die Althebräische Literatur tarafından sunulmuştur (Gammie'den alıntı, "Morphology", 65). 25 LCL'den metin.

--- SAYFA 141 ---

126 dördüncü bölüm paraenetik materyal düzenlemelerinin belirli veya özel edebi düzenlemeleri mutlaka takip etmesi gerekmez. Diğer bir kriter ise emir veya nasihat tonunun baskınlığı olacaktır. Bölüm 5'te daha ayrıntılı olarak inceleneceği gibi, paraenesisin öğüt verici veya kuralcı doğası, söylemin ahlaki bağlamına yerleştirildiğinde tanımlayıcı unsurdur. Dolayısıyla bir metinde ahlaki tartışmayı ileriye taşıyacak zorunlulukların varlığı paraenesisin açık bir göstergesidir. Üstelik bu ikinci kriter, araştırmacıyı basit bir düzenleme olarak türün sınırlarının ötesine taşımaya ve bunun yerine Klaus Berger tarafından tanımlanan ve Leo Perdue tarafından paraenesis'e uygulanan türün daha geniş ve daha değerli boyutuna, yani edebi özellikler ve sosyal duruma (veya iletişimsel ortama) taşınması açısından geçerlidir. Türün bu iki yönlü doğası, özellikle türün bilim açısından analitik işlevinin kabul edilmesiyle birlikte, bizi paraenesisin tür olarak tanımlanmasına yönelik üçüncü kritere doğru yönlendirir. Özellikle bir metnin edebi ve sosyal yönleri paraenetik veya protreptik bir işlevin hakimiyetinde olduğunda paraenesis türüne uygun olarak tanımlanabilir. Metnin tamamı paraenesis tarafından domine edildiğinde veya metin içindeki öğeler metnin retorik stratejisini karşılamaya veya ona katkıda bulunmaya hizmet ettiğinde ve bu strateji paraenetik olduğunda, o zaman metin paraenetik türe uyar. Valentinianus'un materyali içinde paraenetik türe uyan tek bir metin örneği vardır. Belirtileceği gibi ve başka bir yerde de tartıştığım gibi, Interp. Bilmek. bir paraenesis örneğidir.²⁶ Ancak Valentinianus paraenezi için iki olası aday daha vardır. Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu'nda Malherbe'nin öne sürdüğü gibi bir protrepsis olabilir.²⁷ Malherbe'nin kanıtlanmayan, sadece laf arasında bahsedilen önerisi, ancak bu mektubun bir dönüştürme işlevi olmadığı göz önüne alındığında pek inandırıcı değil. Bunun yerine Ptolemy, zaten içeriden bilgi sahibi olan bir öğrenci veya müritle teolojik konuları açıklığa kavuşturmak için yazıyor. Bu metin, Diriliş Üzerine İnceleme gibi, öğretmen-öğrenci eğitim ortamında çerçevelenen, azarlayıcı olmayan ahlaki söylemden daha az paraenetiktir. Interp'in paraenetik türünün ön analizi için 26 azarlayıcı olmayan bir doğaya sahiptir. Bilmek. bkz. Tite, "Valentinianus Paraenesisinin Keşfi." 27 Malherbe, Moral Exhortation, 122: "Hristiyan edebiyatında, [protrepsis] ikinci yüzyılda farklı edebi biçimlerde ortaya çıkar: mektuplar (örneğin, Diognetus'un Mektubu, Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu), epideiktik söylemler (örneğin, İskenderiyeli Clement, Protrepicus), Sokratik diyaloglar (örneğin, Minucius Felix) ve Hristiyanlığın savunması." Malherbe'nin protrepsis tanımı, "birini belirli bir girişime veya yaşam tarzına üstünlüğünü göstererek kazanmak" şeklindedir.

--- SAYFA 142 ---

Ptolemy'nin mektubunun tanımlayıcı paraenesis ii 127'si, bir dönüştürme işlevi yerine onaylayıcı bir işlev tanımlanabilse bile (her ikisi de mevcut değildir; daha doğrusu, tamamen didaktik bir işlevimiz vardır), bu da beni Malherbe'nin önerisine katılmamaya yöneltiyor. Valentinianus paraenezisinin bir diğer olasılığı da Yetki'dir. Öğretmek. Richard Valantasis yakın zamanda bu metnin Gnostisizm'den ziyade çilecilik sınıflandırmasına uyduğunu ileri sürmüştür.²⁸ Her ne kadar bu risalenin Greko-Romen çileciliği ile olan ilişkisini etkili bir şekilde belirtse de, ne yazık ki hatalı bir şekilde kategorilerini dinamik değil statik tanımlayıcı araçlar olarak sunmuştur. Risalenin münzevi yönleri gerçekten de Auth.Teach.'in etik önemini ön plana çıkarıyor; bu etik önem, risalenin sadece öğüt verici materyal içermediğini, aynı zamanda aslında sürekli bir paraenesis olduğunu gösterebilir. Her üç durumda da, ancak belki de yalnızca Interp'te açıkça görülmektedir. Biliyorsunuz, tür etiketinin yaşayabilirliği metnin sürekli paraenetik veya protreptik işleviyle kanıtlanır. Metindeki tüm unsurlar ya ikincildir ya da paraenesis'e katkıda bulunur. Tip 2: Paraenetik Alt Bölüm Antik metinlerde paraenesisin varlığı her zaman söz konusu metnin paraenetik türe uygun olmasını gerektirmez. Metnin kendisi bir paraenesis olmamasına rağmen, metinlerin önemli miktarda paraenetik materyal içeren bölümlerini sıklıkla buluruz. Paraenetik alt bölümleri analiz ederken akılda tutulması gereken temel soru, paraenetik alt bölümdeki materyalin metnin paraenetik olmayan bölümleriyle nasıl ilişkili olduğudur. Paraenetik türde öğüt verici unsurlar metindeki diğer tüm edebi unsurlara hakim olacak ve kontrol edecekken, alt bölümde vurgu tersine dönmektedir. Alt bölüm, bir metin içinde hala önemli bir edebi birimdir, ancak genel, sürekli bir ahlaki öğüt olarak hizmet etmez, daha ziyade metnin daha geniş, paraenetik olmayan stratejisine katkıda bulunur. Daha geniş bağlam doğası gereği teolojik, özür dileyen veya polemiksel (veya herhangi bir sayıda olası retorik amaç) olabilir. Paraenetik alt bölümleri analiz ederken, 1) alt bölümün edebi hatlarını ve sınırlarını belirlemek; ve 2) ilişkiyi belirlemek ²⁸ Richard Valantasis, "Şeytanlar, Düşmanlar." Her ne kadar Valantasis bu risalenin münzevi yönlerini fark eden ilk kişi olmasa da, belki de bu yönleri daha geniş Greko-Romen çileciliği bağlamında daha derinlemesine incelemiştir. Çalışması aynı zamanda Williams'ın "Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek kitabında "Gnostisizm" kategorisine meydan okumasıyla ilgilenmesi ve onun çilecilik tanımlamasını Williams'ın tarihsel analiz için yararlı bir kategori olarak "Gnostisizmi" reddetmesi üzerinden meşrulaştırması göz önüne alındığında dikkate değerdir.

--- SAYFA 143 ---

128 bu alt bölümün dördüncü bölümü daha geniş edebi bağlamına aktarılacaktır. Yani, paraenetik olan bir retorik birimin, metnin tamamının türünü belirlemediği durumlarda, başlangıcını ve sonunu belirlemek için bir yöntemle sahip olmamız gerekir. Paraenetik materyalin belirli bir retorik birimini izole etmeye yönelik her girişim, her bir vakaya veya vaka türüne göre belirlenmelidir. Bazı durumlarda, ev/istasyon kodu veya erdem/kötülük listeleri gibi tipik bir paraenetik edebi düzenlemenin varlığı, paraenetik altbölümün izole edilmesine ve tanımlanmasına yardımcı olacaktır. Diğer durumlarda, örneğin Gos'ta. Gerçek ve Gos. Phil., bu tür düzenlemelerle alt bölüm daha az belirgin olacaktır. Bu durumlarda başka bir yaklaşım gereklidir. Bu tür yaklaşımlar muhtemelen daha tümevarımsal olacak ve metnin kendi dokusundan ortaya çıkacaktır. 7. bölümde, Gos analizimden hemen önce. Doğrusunu söylemek gerekirse topolojik bir yaklaşımdan yararlanarak böyle bir yöntem önereceğim. Tip 3: Paraenetik Kenar Paraenetik alt bölümün aksine, paraenetik kenar, paraenetik materyalin bir metin içinde, ancak yalnızca kısa ve yüzeysel olarak görüldüğü durumlar olarak anlaşılabilir. Örneğin, böyle bir kenar büyük ihtimalle Ep'de ortaya çıkıyor. Evcil hayvan. Phil. 139,28-30 burada Petrus, Kurtarıcı'nın çektiği acılar hakkında konuştuktan sonra diğer öğrencilere yönelik bir yan yorumda bulunur: "Kardeşlerim, bu kanun tanımayanlara itaat etmeyelim ve içeri girelim ..." (metin sayfanın bu noktasında kesilir).²⁹ Bir bütün olarak metin paraenetik değildir ve bu yan yorum bir alt bölüm olarak değerlendirilmeyi gerektirecek kadar önemli veya yeterince büyük değildir. Yan kısım, alt bölüm gibi, metnin daha geniş bir tartışmasına uygulanır veya etik bir dokunuş sağlar. Alt bölüm söz konusu olduğunda, paraenesis daha geniş edebi bağlama katkıda bulunan daha kapsamlı bir tartışma sunar. Bu arada, paraenesis küçüktür ve daha geniş bağlama çok az katkıda bulunur. Bu kenarda belirtilen tek şey şu: Bu parçalı ifadenin paraenetik doğasını fark eden ilk kişi ben değilim. Son zamanlarda ve benim kendi okumalarımından bağımsız olarak, Hans-Gebhard Bethge bu pasajı (139,28-140,1'den başlayarak) "Paränetische Konsequenzen" olarak etiketledi - bu paraenetik materyal, Kristoloji ve soterioloji (benim görüşüme göre her ikisi de bu risaledeki acı motifine dayanmaktadır) ile ilgili önceki tartışmanın etik çıkarımlarından gelişir ve okuyuculara doğrudan uygulanır (Der Brief des Petrus an Philippus, 141; Bethge'nin metni ve bu pasajın çevirisi 28-29. sayfalarda sunulmaktadır).

--- SAYFA 144 ---

paraenesis'in tanımlanması ii 129 etik kaygının varlığı. Valentinianus'a özgü paraenesisin toplumsal işlevini belirlemede bu durum çok önemli bir unsur olmadığı için, 6. ve 7. bölümlerdeki önemli örnekleri ele alırken dikkatimi bunun yerine türe ve alt bölüme odaklayacağım. Tür Analizinin Değeri Başlangıçta Dibelius'a ve son zamanlarda Malherbe'ye büyük ölçüde borçlu olan paraenesis çalışması, bir tür çalışması olmuştur. Hangi tür veya edebiyat türleri paraenetik olarak adlandırılabilir? Bu tür edebiyat diğer antik yazılarla nasıl karşılaştırılır? Lund-Oslo grubunun çalışmasıyla tür üzerindeki bu vurgu büyük ölçüde sorgulanmaya başlandı. Akademisyenler edebi formların incelenmesinden ziyade bağlam(lar) içindeki metinlerin söylemsel stratejileriyle daha az ilgilenmeye başlıyorlar. Dikkate değer birkaç istisna olsa da, tür analizinden bu kadar uzaklaşma Lund-Oslo grubunun tipik bir örneğidir. Bu tür bir mesafe, türe ilişkin çok katı veya mekanik bir bakış açısı nedeniyle ortaya çıkma eğilimindedir; bu katılık, metnin işlevini karartıyor olarak algılanır. Lund-Oslo grubunun tür analizine ilişkin uyarısı, alanda 1970'lerde ve özellikle 1980'lerde cinslerin tanımlanmasına yönelik vurgudan uzaklaşmaya yönelik daha geniş bir değişimin bir örneğidir. Aslında kendi çalışmamın daha önceki bir versiyonunda tam da bu noktada bana meydan okunmuştu: Türe bakmak ne kazandırır? Neden paraenesis'e metinlerdeki retorik araçlar olarak bakmıyoruz? Bu nedenle, Valentinianus paraenesisini incelemeye başlamadan önce "tür"ün değeri üzerine kısa bir yorum yapmak gerekiyor. Metinleri, erken Hristiyanlık dönemindeki dinamik, işlevsel rolüne pek az önem vererek, statik, mekanik edebi kalıp kümelerine indirgeme konusundaki endişeyi tamamen takdir etsem de, yine de türe ilişkin ilgi çekici soruların bir edebiyat çalışması için önemli, hatta hayati olduğunu düşünüyorum. Türün statik veya mekanik olarak görülmesine gerek yoktur, ancak biçimsel öğelerin analizi bir metnin iç dokusunu ve metinlerarası yönlerini ifade etmede hâlâ yardımcı olabilir (Vernon Robbins'in sosyo-retorik eleştirisini bir kez daha anımsatırsak). Ancak tür analizindeki sorunlardan kaçınmak için akılda tutulması gereken iki kriter vardır. Öncelikle, herhangi bir sınıflandırma biçimi gibi türün de buluşsal ve geçici olduğunu açıkça aklımızda tutmamız gerekiyor. Örneğin, Yetkiyi tanımlamakla daha az ilgileniyorum. Öğretmek. Bu tür bir özdeşleşmenin bana metnin retorik stratejilerine ve söylemsel işlevine dair içgörüler sunup sunmadığı konusunda paraenesis veya çileci olarak düşünüyorum. İkincisi durmamalıyız

--- SAYFA 145 ---

130 dördüncü bölüm biçimsel özelliklerin tanımlanmasına değiniyor ancak bu özellikler tarafından çerçevelenen metnin söylemsel işlevinin takdirine geçilmelidir. Bu iki kriterin yerine getirilmesiyle tür, bir metnin dokusu boyunca örülmüş dinamikleri ayırt etmeye yönelik analitik bir araç haline gelir. Türün dinamik bir değerlendirmesini göz önünde bulundursak bile şu soru hala ortaya çıkıyor: Tür analiziyle ne kazanırız? Türü keşfetmenin en az beş faydası vardır. Türü incelemenin değeri yalnızca antik edebiyatla sınırlı değildir; tüm edebi analizler için geçerlidir. (1) Bir Metnin Retorik Durumunu Çıkarmak: Tür, bir metnin edebi işlevini veya işlevlerini belirlemede anahtar bir araçtır. Bu, alıcıların metnin durumunu okuyacakları, anlayacakları ve yeniden algılayacakları ortamın yeniden sunumunu içerir. Başka bir deyişle, metinlere bir tür etiketi uygulamak, akademisyene, okuyucuların ikna edilmesi veya caydırılması için bir yazarın metnin retorik durumunu nasıl çerçevelediğine dair olası içgörüler sunar. Dolayısıyla biçim ve işlev iki ayrı yön değildir, ancak birbirlerini daha iyi bilgilendirebilirler. (2) Karşılaştırmalı Değer: Tür, tüm sınıflandırma araçları gibi, tek bir metnin analiziyle sınırlı değildir. Daha ziyade tür, çeşitli ve hatta belki de tamamen farklı metinlerin karşılaştırmalı analiz için bir araya getirilmesine olanak tanır. Bu kadar çeşitli ayrıntıları (tür analizi durumunda, metinleri) karşılaştırmalı bir bağlama yerleştirmek, bu ayrıntılar birbiriyle doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olmasa bile, yeni anlayışlar kazanma potansiyelini taşır. Böyle bir karşılaştırmalı değer, geçtiğimiz yüzyıl boyunca dini olguların incelenmesinde temel taşı olmuştur. Bununla birlikte karşılaştırma, taksonomik yapıların, türün alt kümeleri içinde bile metinlerin birbirine benzetilmesine olanak tanınması ve edebi gruplamaların analiz edilen metinlerin hem benzerliklerini hem de benzersiz niteliklerini ortaya çıkarmasına olanak sağlaması nedeniyle daha da faydalıdır. (3) Edebiyattaki Tarihsel Gelişmeler: Tür, ideal olarak edebi gelenekleri bir metnin ortaya çıktığı veya benimsendiği sosyal ve kültürel bağlamlara bağlayarak edebiyattaki değişimlere odaklanmamıza olanak tanır. Türe sadece fenomenolojik açıdan değil, tarihsel olarak bakıldığında, zaman içinde edebi ifadelerde meydana gelen değişimleri fark etmek için daha büyük bir potansiyel vardır. Retorik araçları basitçe izole etmek, metinlere, sosyal ve kültürel değişimlerin analizleriyle birlikte değişimlerin ve sürekliliklerin keşfedilebileceği bir çerçeveleme mekanizması vermemek anlamına gelir.

--- SAYFA 146 ---

Paraenesis'in tanımlanması ii 131 Böyle bir tarihsel değer yalnızca yazılı eserler için değil aynı zamanda daha geniş anlamda moda, sanatsal ifade, araçlar ve dil için de geçerlidir. Anlamsal bağlamlardaki değişimi hem tanıyabiliyor hem de izleyebiliyoruz. (4) Sosyal Tutumları Açıklamak: Genel kategoriler, sosyal ve kültürel değerlerin, tutumların ve bakış açılarının ortaya çıkmasını içerebilir veya yansıtabilir ve böylece açıklanmasına izin verebilir. Yazarın niyeti oldukça sorunlu ve aslında şüpheli bir eleştirel araştırma alanı olmasına rağmen, genel analiz bir metnin kültürel olarak belirlenmiş metinlerarasılık ve ideoloji aracılığıyla araştırılmasına olanak tanır. Yani tür analizine katılarak bir metnin kültürel ve sosyal referanssallığı daha kapsamlı bir şekilde açıklanabilir. Böylece biçim ve işlev, bağlamı aydınlatmak için birlikte çalışır; eski biçim eleştirisinde olduğu gibi statik bir Sitz im Leben bağlamı değil, daha ziyade kendi özel toplumsal bağlamı (veya metnin varsaydığı "ortak dünya görüşü") içinde konumlandığı şekliyle eski bir metnin çıkarımsal niteliğini ortaya çıkarmak. (5) Bir Metnin Bütünsel Perspektifi: Retorik ve edebi motiflerin analizi yararlı olabilirken, bu motifleri veya araçları incelenen metnin bütünlüğünden ayırma eğilimi vardır. Analojiden veya bir cümlemin kiastik yapısı gibi edebi bir kalıptan gelen bir argümanı tanımak değerli olsa da, bu cihazın metnin daha geniş dokusu ve daha da önemlisi söylemsel stratejisi içinde nasıl işlediği sorusu hala devam etmektedir. Bunun aksine genel analiz, bu motiflerin bir metinde nasıl işlediğine vurgu yapar. Bu tür bütünsel bir ilgi, paraenetik olmayan metinlerde paraenetik malzemenin varlığına baktığımızda özellikle önemlidir; yani paraenetik materyalin (alt bölüm veya yan bölüm gibi) metnin retorik stratejisine nasıl katkıda bulunduğunu araştırmak. Tür, bu tür çalışmalar için kavramsal bir çerçeve sunar. Her ne kadar Valentinianus paraenesis'i üzerine yaptığım çalışma tüm bu faydalarla doğrudan ilgilenmeyecek olsa da, türün analitik bir araç olarak kullanılmasının değerinin farkına varılmasıyla bilgilendirilecektir. Ancak bu faydalar, erken Hristiyan metinlerinin incelenmesinde tür analizinin önemini güçlendirirken aynı zamanda biçimsel özelliklerin mekanik bir kataloglamasının tuzaklarından da kaçınır.

--- SAYFA 147 ---

132 dördüncü bölüm Paraenesis'in Tanımsal ve Analitik Yönleri Lund-Oslo grubunun çalışmaları göz önüne alındığında, yukarıda belirtilen niteliklerle (özellikle sosyal veya iletişimsel bir ortamın önemi konusunda Perdue tarafından ortaya konan paraenesis çalışma çerçevesine geri dönerek), böyle bir paraenesis anlayışıyla Valentinianus'un paraenesis örneklerini araştıracağım. Bu tartışmayı kısaca özetlemek gerekirse, paraenesisle ilgili çalışma anlayışım şu şekilde ortaya konabilir: Genel Tanım: Yaşamdaki bir eylem veya yön akışını ikna etmeyi veya caydırmayı amaçlayan ahlaki söylem. Paraenesis'i Tanımlama ve Analiz Etme Kriterleri: Tipik Edebi Özellikler - önemli olan öğüt verici ve ahlaki yön. Sosyal Özellikler (1) Yıkıcı Sosyal Model Paraenetik İşlev Protreptik İşlev (2) Sosyal Düzeni Güçlendirme Modeli Paraenetik İşlev Protreptik İşlev Paraenetik Malzeme Türleri 1: Paraenetik Tür (metin boyunca sürekli paraenesis) Analitik Odak: Bir yazarın, metnin altında yatan amacı teşvik edici kaygıyla birlikte ahlaki bir öğüt oluşturmaya (yani paraenesis retorik stratejinin merkezinde yer alır) metnin). Tip 2: Paraenetik Alt Bölüm (metin içindeki önemli paraenetik materyal) Analitik Odak: Paraenetik materyalin metnin daha geniş amacını desteklemeye veya ona nüans eklemeye katkısı (yani paraenesis, metnin retorik stratejisine hakim değildir, bunun yerine bu retoriğe katkıda bulunur). Tip 3: Paraenetik Kenar (bir metin içindeki teğetsel paraenetik materyal) Analitik Odak: Etik kaygının göstergesidir, ancak metne önemli bir retorik katkısı yoktur. Sonraki bölümlerde, Valentinianus'un materyalini, özellikle de örnek olay incelemesi olarak seçilen iki metni (6. ve 7. bölümlerde), bu çalışma anlayışını göz önünde bulundurarak inceleyeceğim. Paraenesisin bu biraz mekanik anlayışına ek olarak, Valentinianus materyalini Lund-Oslo grubunun çalışmasının diğer yönlerini de göz önünde bulundurarak inceleyeceğim. Lund-Oslo grubu, erken Hristiyan metinlerinin incelenmesi için önemli bir çerçeve ortaya koydu ve bu nedenle bu çalışmayı Valentinianus'un malzemesiyle test etmeye devam etmek değerli olacaktır (yani Valentinianus'un paraenesis'i Lund-Oslo tanımlarına ne kadar uyuyor?). Sonuç olarak 8. bölümde Interp hakkındaki bulgularımızı karşılaştıracacağım.

--- SAYFA 148 ---

Paraenezi tanımlama ii 133 Bilir. ve Go'lar. Aşağıdaki noktalarla birlikte gerçek (James Starr'ın özetinden beş öğeye ayrılmıştır): (1) "Paraenesis iyilikseverdir; iki dost taraf arasında meydana gelir ve danışmanın tavsiye verilen kişinin daha iyi olması yönündeki dostane arzusunu ifade eder" (2) "Paraenesis tipik olarak takip edilmesi veya kaçınılması gereken ahlaki uygulamalarla ilgilidir" (3) "Paraenesis birine daha önce öğretilmiş ve öğrenilmiş ahlaki uygulamaları hatırlatır. Paraenesis daha önce edinilmiş olanların 'hafızasına odaklanır' bilgi" (4) "Paraenesis, verilen tavsiyeyi bilgilendiren ve motive eden ortak bir dünya görüşünü veya inanç dizisini varsayar" (5) "Son olarak, paraenesis anlaşmazlığı öngörmez."30 Dahası ve daha da önemlisi, Lund-Oslo grubu paraenetik söylemin mekanik olmayan yönlerine vurgu yapmıştır. Yukarıdaki paraenesis unsurlarından ortaya çıkan, toplumsal kimliğin inşasında ideoloji inşasının tanınması, bu akademisyen grubunun ortaya çıkardığı en önemli katkılardan biridir. Onun paraenetik ve protreptik arasındaki ayrımını takip etmesem de, bunun yerine buluşsal bir toplumsal işlev ayrımını tercih etsem de, Swancutt, erken Hristiyan metinlerinin incelenmesi için özellikle ideolojik analiz ve kimlik inşasının değerini ortaya çıkardı. Sonuç olarak, bu tür ideolojik çekişme veya inş stratejilerinin, eski bir metnin paraenetik analizi kapsamında araştırılması gerekir. Örneğin, ortak bir dünya görüşünün varsayımı ve şakacı bir şekilde kullanılması Valentinianus paraenesis çalışmamın merkezi bir yönünü oluşturacaktır. Bölüm 2'de ifade edildiği gibi, paraenetik söylemin iletişimsel ortamlar içindeki söylemsel eylemlerin örnekleri olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu tür söylemsel eylemler, söylemde yer alan çeşitli aktörlerin bir dizi retorik konumlandırmasının yanı sıra diyalog için anlatı çerçevesinin retorik olarak yeniden tanımlanması yoluyla gerçekleştirilir. Bu tür bir konumlandırma sayesinde, paylaşılan dünya görüşü yalnızca varsayılmakla kalmaz, aynı zamanda belirli bir metnin paraenesisinde paylaşılan ve apaçık olarak empoze edilir. Valentinianus'a ait paraenetik materyalin bu tür retorik analizi yoluyla, paraenesis için statik olmaktan ziyade dinamik bir değerlendirme ortaya çıkacaktır. 30 Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 81.

--- SAYFA 149 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 150 ---

BEŞİNCİ BÖLÜM PARAENESİS'İN EDEBİ YÖNLERİ: VALENTİNCİLİK İÇİNDE GREKO-ROMEN DÜNYASINDAN AHLAK ÖĞRETMENLERİNİN GÖSTERGELERİ Paraenesisin tanımına ilişkin görüş çeşitliliğine rağmen, bilimde paraenesisin çeşitli hazır edebi yönlerine ilişkin genel bir anlayış mevcuttur. Bu bölümde antik paraenesis'i simgeleyen edebi yönlerden bazılarını sunacağım. Özellikle zorunluluklara, ahlaki örneklerle, erdem/kötülük listelerine ve iki yönlü şemaya değineceğim. Bu unsurları bağlamsallaştırmak için, onları daha geniş Greko-Romen bağlamı içinde, daha sonra daha dar bir erken Hristiyan bağlamı içinde ve son olarak da içinde paraenetik malzeme bulduğumuz Valentinianus kaynaklarının kesin bağlamı içinde sunarak başlayacağım. Bu prosedür yalnızca paraenesis'i kültürel olarak sınırlı bir tarihsel çerçeve içinde genel bir kategori olarak konumlandırmaya yardımcı olmakla kalmayacak, aynı zamanda kısa bir araştırmayla Valentinianizm'de paraenesis'in varlığını ortaya koymamıza da olanak sağlayacaktır. Birincisine gelince, paraenesis adını verdiğimiz ahlaki öğüt verici söylemi geçmişte bazılarının yaptığından daha spesifik bir bağlama yerleştirmenin önemli olduğuna inanıyorum. Örneğin, bu türü eski Mısır malzemesine veya diğer Helenistik öncesi Yakın Doğu kültürlerine başvurarak oluşturmak, sanki İskandinav mitinin ahlaki öğüt verici bileşenlerine başvuruyormuşçasına anakronik olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.¹ Eğer erken Hristiyan türleri İskandinav Eddas geleneklerine başvurarak incelenirse çoğu kişi "anakronizm" diye bağırır. Ayrıca, Helenistik'in yükselişinden bin yılı aşkın bir süre önceki Mısır malzemesine başvurmanın da aynı derecede anakronik olduğunu ileri sürüyorum. 1 Özellikle Şiirsel Edda'da (Yaşlı Edda olarak da bilinir) tasarım açısından etik ve öğüt verici bilgelik sözleri buluyoruz. Odin'in konukseverlik, davranış, insan etkileşimleri ve yeme ve içmede ölçülülük konularındaki bilgelik sözlerini anlatan bir dizi kıta içeren, büyük ölçüde didaktik olan Hávamál ("Hár'ın Sözleri") şiiri, belki de tüm Eddik şiirleri arasında en paraenetik olanıdır (imparatorlukların kullanımı, öğüt veren tonla vokatif, örnek, emirler ve kısa cümlelerin tümü, biraz sert bir söylem biçimi içinde mevcuttur). Lee M. Hollander'ın çevirisi ve notları, The Poetic Edda'ya, özellikle de 14. sayfadaki giriş yorumlarına bakınız.

--- SAYFA 151 ---

136 beşinci bölüm Roma kültürü.² Ancak bu uyarı Mısır, Babil veya İskandinav kültürlerinde paraenezi doğru şekilde görme olasılığını ortadan kaldırmaz; paraeneziye benzer bir şey büyük ihtimalle bu kültürlerin her birinde ve muhtemelen analiz etmek isteyebileceğimiz hemen hemen tüm diğer kültürlerde veya zaman dilimlerinde mevcuttur. Bununla birlikte, Valentinianus'un paraenesis'ini tarihsel ortamının ahlaki söyleminin geleneklerine yerleştirmek için, Yunan-Romen dünyasıyla sınırlandırmak gereklidir. Valentinianus materyali ile ilgili olarak, Greko-Romen örneklerinden erken Hristiyanlık yoluyla Valentinianus kaynaklarına doğru bir sarmal iniş, Valentinianizm'in geç antik çağda bir Hristiyanlık biçimi olarak ve ayrıca Hristiyanlığın Greko-Romen dünyasının bir parçası olarak vurgulanmasına yardımcı olur (aslında, bu anlamda Hristiyanlık bir Roma dini olarak görülmelidir). Girişte tartışıldığı gibi, Valentinianizm açıkça Hristiyan olarak kabul edilse de, geçmişteki bilimde Valentinianusçuları etik gibi belirli konularda diğer Hristiyanlardan ayırma yönünde bir eğilim olmuştur. Bu ayrımın büyük bir kısmı yalnızca değerlendirci nitelikte değil, "sapkınlık-ortodoksluk" ikilemini çağırıştırıyor, aynı zamanda Valentinianizm'i daha geniş Hristiyan bağlamı içinde tarihsel olarak yeniden inşa etme olasılığını da gölgeleyiyor. Aşağıda ele alınmayacak olan edebi bir paraenesis biçimi vardır. Yeni Ahit bilginlerini bu kadar büyüleyen hane veya istasyon kodları, en azından mevcut kanıtlarımızın gösterdiği kadarıyla, Valentinianus Hristiyanlığında öne çıkan bir özellik değildir. Gerçekten de, Nag Hammadi kodekslerinde aile kodunun olası tek bir örneği vardır: "Ama öte yandan, nazik oğul, babasından zevkle miras alır, bu arada babası, onun sayesinde herkesten onur aldığı için onun için sevinir ve aldığı şeyleri ikiye katlamanın yolunu arar" (Yetkili Öğret. 24,26-33). Ancak bu pasaj gerçek bir aile kodu değil, daha ziyade ruhun cehalete düşmesi üzerine paraenetik tartışmanın bir metaforudur. İmge, bir baba ile oğul arasındaki, onur/utanç çerçevesi içinde ifade edilen ilişkiye benzemektedir ve bu nedenle, hem Perdue, "Sosyal Karakter", "Bilginin Ölümü", "Sosyal Ortam Olarak Sınırlılık" ve Gammie, "Morfoloji", tür oluşturmalarında Yakın Doğu ve Mısır'ın yanı sıra Greko-Romen kaynaklardan da yararlanır (örneğin, Ptah-hotep'in Mısır Talimatları yak. MÖ 2480-2340 ve MÖ 2100 civarı Meri-ke-Re Talimatı; MÖ 2500 civarı Shuruppak'ın Sümer Talimatları. Semeia cildinin ve Lund-Oslo grubunun diğer üyeleri, tarih açısından daha yakından ilişkili olan İncil veya İncil dışı materyallere daha fazla odaklanma eğilimindedir.

--- SAYFA 152 ---

paraenesis'in edebi yönleri 137 ancak bir ev koduyla yüzeysel olarak ilişkilendirilebilir. Ancak Valentinianusluların söylemlerinde hane halkı kodlarını kullanmış olabileceklerini gösteren bir kanıt kaynağı var. Irenaeus Haer'de. 1.8.4. şöyle okuyoruz: "Onlar [Valentinianusçular] ayrıca Pavlus'un Pleroma içindeki kavuşumlara değindiğini ve bunları bir aracılığıyla ortaya çıkardığını beyan ederler; çünkü bu yaşamdaki evlilik birliğinden bahsederken kendisini şu şekilde ifade etti: 'Bu büyük bir gizem, ama ben Mesih ve Kilise hakkında konuşuyorum'." Irenaeus'un Efes 5:32'nin Valentinianusçu yorumu hakkındaki yorumu, Valentinianus'un ev kurallarına olan ilgisine en yakın yorumdur. PHEME PERKINS için olduğu gibi Irenaeus için de bu referans etik açıdan ziyade mitolojiktir; Valentinianusçular Pleroma'nın kozmolojik hiyerarşik bir anlayışını çeşitli İncil metinlerine empoze etmişler ve böylece Yeni Ahit pasajlarını Valentinianus öğretilerinin daha derin gerçekleri için gizli analogiler olarak yeniden sunmuşlardır. Irenaeus, Efes 5:32'nin Valentinianusçu tefsirini ve Valentinianusçular tarafından kullanılan tefsir ilkelerini anlatırken haklı olsa bile, onun Efes'teki ev kurallarına atıf yapması, bu tür edebi bir tarzda çerçevelenmiş etik ilişkilere olası ilgiyi ortadan kaldırmaz. Aslında, Valentinianusçuların kozmik bir uygulamaya dayalı gerçek ev ilişkileriyle ilgilenmediklerini iddia etmek zorunlu olarak Ephesoslular kitabının Ps.-Pauline yazarı için de aynı şeyi gösterecektir - Valentinianusçu yorumcular tarafından ev halkı kodu ile Pleromatik alan arasında çizilen bağlantı, Ps.-Paul'ün insan-ilahi ilişkilerin daha yüksek gerçekliğini yansıtan kendi aile içi ilişkiler görüşünü izler ve daha açık bir şekilde uygulanır (Irenaeus'u takip edecek olursak, yorum yalnızca Efes 5:32'de Mezmur-Paul ev halkı dersini insan-ilahi ilişkilere uygular; Valentinianusluların Efes 5:33'teki pratik veya gerçek uygulamaya değinerek Mezmur-Paul'ü takip edip etmeyecekleri bize söylenmiyor - "Ancak her biriniz karısını kendisi gibi sevmeli ve bir kadın kocasına saygı duymalıdır" - Irenaeus'un sessizliği Valentinianusluların daha derin, kozmolojik bir uygulama kadar pratik bir uygulamayla da ilgilenmediğini göstermemelidir. uygulama). Bununla birlikte, bu pasajda, ev kanununa ilişkin benzer olmayan veya alegorik olmayan bir görüşü özellikle gösteren hiçbir şey yoktur; ancak böylesine pratik bir bakış açısını boşa çıkaracak hiçbir şey de yok. Bu nedenle, mevcut şüpheli kanıtlar göz önüne alındığında, hane halkı kodları, 3 PHEME PERKINS, Gnostisizm ve Yeni, 79'u tanımlamak için yararlı bir edebi özellik değildir.

--- SAYFA 153 ---

138 beşinci bölüm Valentinianus materyali içindeki paraenesis.⁴ Ancak paraenesis'i simgeleyen diğer edebi özellikler mevcuttur ve bu nedenle Valentinianus paraensis'ini keşfetmek için daha faydalıdır. Emirler ve Kuralcı Söylem Emir, paraenetik materyali tanımlamak için tanımlayıcı unsurdur. Bu gözlem Hildegard Cancik tarafından kesin olarak ortaya konmuştur ve Hildegard Cancik, emir kipinin, master ve öğüt verici dilek kipi de dahil olmak üzere çeşitli vekilleriyle birlikte, öğüt verici yönergeleri olumlu ve olumsuz örneklerle örneklendirmek için belirtme kipiyle birlikte çalıştığını belirtmiştir.⁵ Troy Martin, emir kipinin kullanımını, sıfat-fiillerin emir kipinin sınırlandırılmasındaki ikincil işlevine dikkat çekerek daha da geliştirmiştir (participle'ın temel bir özelliği olarak, ilgili olduğu fiile bağlılık).⁶ Bazı durumlarda, bu emirler büyük bir fiile bağlı olduğunda, emirleri şimdiki zaman ortaçları olarak tercüme etmek uygundur.⁷ Öğüt veren dilek kipi, emir kipinin doğrudan kullanımından özellikle farklı bir öğüt biçimidir. Emir doğrudan bir emir veya emir duygusu taşıırken, öğüt veren dilek kipi çok daha az etkilidir. Aslına bakılırsa, 4 Her ne kadar olumsuz kanıtlar olsa da, aile kurallarının yokluğu, Valentinianus'a ait paraenetik materyalin hedef kitlesini veya belki de yazarın ahlaki öğütler yoluyla sunmaya çalıştığı sosyal algıyı belirlemek için hala faydalı olabilir. Belki de Valentinianusçular daha eşitlikçi bir toplumsal yapıya ve daha az hiyerarşik bir kilise yapısına vurgu yapmışlardır. Böyle bir yokluk, daha çok, ikinci yüzyılın ortalarından sonuna kadar Hristiyan paraenezi için ev kodlarını kullanmaktan uzaklaşmaya yönelik daha genel bir eğilimden kaynaklanıyor olabilir. Her ne olursa olsun, suskunluk iddiası metodolojik gerekçelerle (yani tek tek metinlerin incelenmesinde değişken kontrol) sorgulanmaya devam etmektedir ve bu nedenle burada ele alınmayacaktır. 5 Cancik, Senecas Epistulae Morales, pasim; özellikle 16, 23. Bakınız. C. W. E. Miller, "Tavan Arası Hatiplerde Emirlerin Sınırlandırılması"; ve emir ile gösterge arasındaki ilişki üzerine, Gammie, "Morphology," 58. 6 Martin, Metaphor, 85-107; özellikle katılımcının ikincil doğasıyla ilgili 90-93. Katılımcının baş fiile göre ikincil doğası, katılımcının işlevi ister atıfsal, ister durumsal, isterse tamamlayıcı olsun doğrudur. Bkz. Herbert Weir Smyth, Yunanca Dilbilgisi, § 2039-2148. 7 Böyle bir durum 1 Pet. 2:17'de bulunur. Buradaki ana fiil geniş zaman emir kipi τιμήσατε'dır. Bunu takip eden emir dizileri bu fiile tabidir, dolayısıyla onun uygulama veya anlam alanını aydınlatır veya sınırlandırır (tam bir tartışma için bkz. Martin, Metafor, 204). Aslında, The eophylact'ın bu ayeti tercümesinde emir kipleri şimdiki zaman sıfat-fiilleri olarak yorumlanır: Πάντος τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα μὲν ἀγαπῶντες (Th eofilakt, Expositio in Epistola Primam S. Petri, 1189-1252; alıntı: Martin, Metaphor, 204).

--- SAYFA 154 ---

paraenesis'in edebi yönleri 139'da, bu daha az vurgulu emir formunun daha çok dolaylı bir talep olduğu gözlemlenmiştir. Bu formla bir karşılıklılık duygusu veya ortak bir ton ortaya çıkıyor. Kuralcı (ya da kural verici) söylem olarak paraenesis, özellikle ya da esasen kuralcı fiiller (özellikle παρακαλεῖν, προτρέπειν ve παραινεῖν) olan emirsiz sözlü formları kullanırken bile her zaman öğüt verici bir yön taşıyacaktır.⁸ Sonuç olarak, Bir metindeki zorunluluklar (hem olumlu hem de olumsuz zorunluluklar), söylemin paraenetik olarak tanımlanmasında önemli bir ipucudur. Bu gibi durumlarda zorunluluklar, söylemdeki önemli değişimleri işaretleyerek veya daha genel olarak söylemin düşüncesini ileriye taşıyarak söylemi yönlendirme veya yapılandırma eğiliminde olacaktır. Bununla birlikte, kesin bir sözel yapı olmasa bile, destekleyici materyalde hala bir zorunluluk duygusu olacaktır (örneğin, okuyuculara sorunun altında yatan varsayımı kabul etmeleri için dolaylı bir talep sunan retorik soru; davranışı açıklayıcı bir şekilde emreden ve yasaklayan örnek; ve öngörülen iddiaların gerekçeleri veya nedenleri gibi çeşitli motivasyon araçları). Başka bir deyişle, emir bir paraenesis içinde merkezi bir unsur olsa da, bir paraenesis metnin tüm yönlerine hakim olan, paraenesis'in kuralcı ve yasaklayıcı yönüdür. Bir paraenetik hitapta, kuralcı fiillerimizden biriyle katılımcı formda mevcut bir pasif fiilin kullanıldığı öğüt verici (bu durumda, düzeltici) yönüne bir örnek, Libanius'un Heortius'a Mektup'udur (Bölüm 10.1). πατέρα παρακαλῶν." Libanius, Heortius'u azarlıyor ve oğluna karşı sorumluluklarını ona hatırlatıyor. Mektubun bir zorunluluk olmadan açılışı bir keskinlik ve doğrudanlık taşıyor; aslında Libanius açısından bir öfke duygusu taşıyor. Katılımcı, παρακαλῶν, cümlelerin ana fiili değildir ancak περιεργάζομαι'ya tabidir. Katılımcı ayrıca Libanius'un meşgul biri olmasının ne anlama geldiğini açıklıyor; yani, (Engberg-Pedersen'in fiil çevirisini kullanacak olursak) babaya, oğlunun Libanius'un yanında eğitim görmesi için ihtiyaç duyduğu kitapları satın almasını teşvik ediyor veya "emrediyor" (Engberg-Pedersen'in fiil çevirisini kullanırsak). Mesele şu ki, Libanius gereksiz yere παρακαλεῖν'nun kardeşçe bir nüansını tartışmış ve böylece fiili ricanın samimi temelini oluşturma fiili haline getirmiştir. Aynı şekilde Berger, "Helenistik Gattungen", 1329. Krş. Überlacker, "Paraenesis veya Paraclesis," pasim. 9 Bağlam göz önüne alındığında, bu katılımcıyı "dırdırcı" olarak daha özgür bir şekilde tercüme edebiliriz, yani "meşgul biri olmaya" tabi olması: dolayısıyla, "Belki de bir babanın dırdırında işgüzar kişiyi oynuyorum. . . ."

--- SAYFA 155 ---

140 beşinci bölüm, Heortius'un ihmali nedeniyle meşgul biri konumuna yerleştirildi. Babaya oğluna karşı yükümlülüklerini hatırlatmasına gerek yoktur ve πατέρα'ya yapılan atıf ironik bir kınama tonu taşır. Paraenesisin emir tonu (emir kipi kullanılmadan), bu mektupta, özellikle de ana fiili (bu durumda anahtar paraenesis terimlerinden biri, παρακαλέω fiilinden) desteklemek için sıfat-fiilin kullanımıyla güzel bir şekilde gösterilmiştir. Paraenetik söylemde emir kipinin varlığına dair çok sayıda örnek vardır. Örneğin Ps.-Crates şöyle yazıyor: "Kendinizi arpa keki yemeye ve su içmeye alıştırm, balık ve şarabın tadına bakmayın. İkincisi, Circe'nin uyuşturucuları gibi, yaşlı adamları hayvani, gençleri ise üstün kılar" (Bölüm 14).¹⁰ Burada biri olumlu (ἐθίζεσθε) ve diğeri olumsuz (μὴ) olmak üzere iki ikinci şahıs orta emir kipi buluyoruz. γεύεσθε) biçiminde (her ikisi de dünyevi yiyeceklerden uzak durulmasını talep etse de, ki bu tipik bir Kinik motiftir), bu çok kısa öğütte baskındır. Bu emirlerle birlikte, ancak bunlardan açıkça geliştirilmiş olan bir motivasyon cümlesi (γάρ) ve Homeros dizelerinden destekleyici bir örnek (τῆς Κίρκης φάρμακα; krş. Homer, Od. 10) vardır. Bu paraenetik mektuptaki tüm unsurlar, dünyevi yiyeceklerden uzak durmanın yasaklayıcı, teşvik edici mesajını desteklemektedir. 15. Mektupta Mezmur-Crates'in emir kipi kullanımı daha da belirgindir. Burada tartışmanın akışını kontrol eden iki baskın zorunluluk var: φεύγετε μὴ μόνον ("sadece uzak dur...") ve διώκετε μὴ μόνον ("sadece takip etme..."). Ps.-Crates, bu mektubu, sadece kaçınılması gereken kötü alışkanlıklar arasında değil, aynı zamanda bu tür kötü alışkanlıkların sebepleri arasında da bir karşıtlık oluşturan iki zorunlulukla, ardından bu zorunluluk ifadesini destekleyen motivasyon cümlesi veya gerekçeyle ve ardından analogiden yola çıkarak bir argüman aracılığıyla her iki öğüt verici bölümden sonra erdeme yönelik bir sonuç çağrısıyla dikkatlice yapılandırmıştır. Bu paraenesis açıkça emirler tarafından yapılandırılmıştır ve diğer tüm unsurlar (güdü cümlesi, karşıtlıklar, benzetme, erdeme çağrı ve kötülüğün yasaklanması) emirleri destekler. Benzer bir örnek için, Phormio'nun birliklerine yaptığı konuşmada (bölüm 3'te) emir kipiyle ilgili tartışmayı, özellikle de destekleyici sıfatlarla ilişkili olarak hatırlayın.¹¹ 10 Metin ve çeviri (Ronald F. Hock tarafından), Malherbe, The Cynic Epistles'tan. 11 Benzer şekilde bkz. P.Oxy. 33, burada ikinci yüzyılda imparatorun (büyük olasılıkla Marcus Aurelius) huzurunda yapılan bir duruşmada kısa bir ahlaki öğüt ortaya çıkıyor. İdam edilmek üzere götürülen memur Appianus, arkadaşı Heliodorus'a döner ve "neden konuşmuyorsun?" diye sorar. Heliodorus yanıt olarak Appianus'a kısa bir öğütte bulunur ve onu teşvik eder.

--- SAYFA 156 ---

paraenesis'in edebi yönleri 141 Paraenesis söyleminde emir kipinin önemine dair bir başka klasik örnek de Ps.-Isocrates'in Demonius'a 13'ten mektubun sonuna kadar olan kısmıdır. Açıklayıcı olması açısından mektubun belirli yerlerinden bir alıntı yeterli olacaktır: O halde öncelikle tanrılara bağlılığınızı yalnızca kurban sunarak değil, aynı zamanda yeminlerinizi yerine getirerek de gösterin; çünkü birincisi maddi refahın kanıtıdır, ikincisi ise asil bir karakterin kanıtıdır. İlahi gücü her zaman onurlandırın, ancak özellikle toplu ibadet durumlarında; çünkü böylece hem tanrılara kurban verme, hem de yasalara uyma konusunda itibar sahibi olacaksınız. Çocuklarınızın size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de anne-babanıza karşı öyle davranın. Vücudunuzu kuvvetlendiren egzersizlerle değil, sağlığa kavuşturan egzersizlerle eğitin. Kendinizi harcayacak enerjiniz varken çabalarınızı bırakırsanız, bunda başarılı olursunuz. Şiddetli neşeden hoşlanmayın ve küstahça konuşmayın; çünkü biri aptallık, diğeri delilik. . . (13-15). Aşırı mal edinmeye değil, sahip olduklarınızdan ölçülü bir şekilde yararlanmaya gönül verin. Zenginlik peşinde koşan ama sahip olduklarını kullanamayanları küçümseyin; sefil bir atlı olduğundan kendisine iyi bir binek alan bir adamla aynı durumdalar. Parayı sahip olunması kadar kullanılacak bir şey haline getirmeye çalışın; ondan nasıl keyif alınacağını anlayanlar için yararlı bir şeydir ve onu yalnızca elde edebilenler için yalnızca bir sahiptir. . . (27-28). Mektubun geri kalanı da aynı öğüt verici tarzda ilerliyor: Örnekler ve analogiler de dahil olmak üzere ahlaki nedenler ve dolayısıyla ahlaki yolu takip etmek için bir argüman oluşturan bir dizi emir. Dikkatimizi erken dönem Hristiyan yorumlarına çevirdiğimizde, emir kipi ve daha genel olarak öğüt veren ton belirgin bir şekilde ortaya çıkıyor. Örneğin, Didache'nin açılış paraenetik bölümlerinde şunları okuyoruz: "Çocuğum, her kötü adamdan ve onun gibi olanlardan kaç. Gurur duyma, çünkü gurur cinayete yol açar, ne kıskanç, ne kavgacı, ne de tutkulu, çünkü tüm bu cinayetler ortaya çıkar. Çocuğum, şehvetli olma, çünkü şehvet zinaya yol açar, ne aşağılık sözler söyleyen ne de gözlerini yukarı kaldıran biri, çünkü zina bunlardan kaynaklanır" (3.1-3).¹² Açılış emri, φεῦγε, bu pasajın emirsel gündemini belirler. Okur(lar)a, ölümle erdemle yüzleşmek konusunda paraenetik bir üslupla hitap ediliyor. Bu kısa paraenetik ifade iki emir içerir, biri pozitif (τρέχε . . . τελεύτα) ve biri negatif (μὴ ἄγωνία). Emirleri desteklemek hem kurgu bir baba-oğul ilişkisi hem de erdem/zafer hatırlatıcısıdır. 12 Metin ve çeviri: Kirsopp Lake, LCL'den.

--- SAYFA 157 ---

142 beşinci bölüm τέκνον μου (böylece ebeveyn-kurgusal bir akrabalık ilişkisi kurmak), tüm kötülüklerden kaçmak anlamına gelir (ἀπὸ πάντος πονηροῦ). Daha sonra kötülüğü neyin oluşturduğu, kaçınılması gereken kötü alışkanlıkların bir listesi aracılığıyla (baştan sona μή ve μηδέ ... μηδέ negatif parçacığı kullanılarak) ve bunlardan kaçınmanın altında yatan nedenler (Ps.-Crates'in 15. Mektup'taki tartışmasından pek de farklı değil) çizilir. Emirler ritüelle ilgili bir sonraki bölümde de devam ediyor (örneğin, Efkariya ve vaftiz, 7.1 “βαπτίζατε” ve 9.1 ve 10.1 “εὐχαριστήσατε”). Kötülükle (ya da yabancılarla) birliktelik, Hristiyan ibadetinin ahlaki temeli haline gelir ve dolayısıyla toplumsal uyum olur: örneğin, μηδέ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί (8.2; Matta 6:5'ten alıntı).¹³ Filipililer aynı zamanda paraenetik bir harf olarak da sınıflandırılabilir ve yine emirler devreye girer: . . . kendimizi doğruluk zırhıyla silahlandıralım ve her şeyden önce kendimize Rab'bin emri doğrultusunda yürümeyi öğretilim; Daha sonra eşlerimize kendilerine verilen imanda kalmayı, sevgiyi ve saflığı, kocalarını tüm hakikatle şefkatle sevmeyi ve diğerlerini de tüm iffetle eşit şekilde sevmeyi ve çocuklarını Tanrı korkusuyla eğitmeyi öğretin. Dul kadınlara Rab'bin imanında sağduyulu olmayı, tüm insanlar için durmadan dua etmeyi, her türlü iftiradan, kötü konuşmadan, yalancı şahitlikten, para sevgisinden ve her türlü kötülükten uzak olmayı, onların Tanrı'nın bir sunağı olduğunu ve tüm tekliflerin test edildiğini ve hiçbir şeyin akıl yürütmelerden, düşüncelerden veya yüreğin gizli şeylerinden kaçmadığını bilerek öğretilim. (4.1b-3)¹⁴ Burada Polycarp, inanç topluluğuna uygulanan, öğüt veren dilek kipinin (ὀπλισώμεθα) ve mastarın (παιδεύειν) emir kipinin kullanımını gösteren, hane halkı kanununun bir versiyonunu oluşturur. Aynı zamanda kuralcı terimler de kullanıyor, örneğin 9. bölümde: Şimdi hepinizden doğruluk sözüne uymanızı ve sadece kutsanmış Ignatius'ta, Zosimus'ta ve Rufus'ta değil, aynı zamanda aranızdaki diğerlerinde, Pavlus'ta ve diğerlerinde de gözlerinizin önünde gördüğünüz tüm sabırla katlanmanızı rica ediyorum/teşvik ediyorum [παρακαλῶ]. Hristiyanları Efkariya'ya karşı doğru ve toplumsal açıdan eğitici davranışlar konusunda teşvik etme zorunluluğu, Ignatius'un Philadelphians'a Mektup'unda bulunur; burada şunu okuruz: Σπουδάσατε οὖν μὴ εὐχαριστία χρῆσθαι (4.1) (metin ve çeviri Lake tarafından LCL'den). Bu özel öğüt örneği daha çok bir uyarı veya uyarı niteliğindedir ve okuyucuları kutsal törenin uygulanmasında gayretli, ciddi veya dikkatli olmaya çağırır. Genişletilmiş bir parantez, öğüt için gerekçeyi veya argümanı sunar. 14 Metin ve çeviri Lake tarafından LCL'den.

--- SAYFA 158 ---

paraenesis 143 havarinin edebi yönleri; tüm bunların boşuna değil, iman ve doğrulukla gerçekleştiğine ikna edilmiş [πεπεισμένους]. . . (9.1-2b). Öğüt veren παρακαλέω, hem öğüt veren mastarların (örneğin, πειθαρχεῖν ve ἀσκεῖν) hem de ahlaki örneklerin asılı olduğu ve dolayısıyla öğütleri açıkladığı fiildir. Emir kipinin benzer bir kullanımı, bu durumda emir kipi, 10. bölümün girişinde açıkça görülmektedir. Ne yazık ki metin yalnızca Latince günümüze ulaşmıştır, ancak öğüt verici unsurlar hala açıktır: "Bu nedenle, bu konularda [Ergo durumunda] dimdik durun ve imanda sağlam ve değişmez, kardeşliği seven, birbirini seven, hakikatte birleşen, birbirine engel olan Rab'bin örneğini izleyin [domini exemplar sequimini] diğeri ise hiç kimseyi küçümsemeyen Rab'bin nezaketiyle" (10.1). Burada öğütlerin ana hatlarını tanımlayan iki zorunlulukla karşı karşıyayız; biri (Attridge'in ayrımını uygularsak) statik bir emir (durum), diğeri dinamik bir emir (sequimini).¹⁵ Bunlar birlikte, Filipili Hristiyanların kilise içinde uygun toplumsal uyumu kurmak için izlemeleri gereken ahlaki yönü belirler. Diğer teşvik edici unsurlar bu iki yönlü emredici ifadeye tabidir (firmi... et immutabiles; amatores; çalışanlar [belki de "birbirlerine karşı sevgi dolu" yerine "birbirlerine karşı gayretli" şeklinde çevrilmesi daha iyi]; sociati, praestolantes ve despicientes). Bölüm başka bir emirle (docete) kapanıyor; bu emir, ergo'yu takip ederek, bölümü etkili bir şekilde öğüt verici bir vurguyla bir araya getiriyor: "Sobrietatem ergo docete omnes..." ("Bu nedenle herkese ayık olmayı öğretin...") (10.3b). Dolayısıyla emir, öğütleri kontrol eden ve yönlendiren şeydir. Valentinianus Hristiyan materyaline döndüğümüzde, emir verici ve kuralcı/yasaklayıcı ton yine mevcut, bu da paraenetik materyalin varlığına işaret ediyor. Hem Interp'te hem de paraenetik söylemi yapılandıran zorunlulukların öne çıkması. Bilmek. ve Go'lar. Gerçek, 6. ve 7. bölümlerde derinlemesine tartışılacaktır. Valentinianus külliyyatındaki diğer metinler, paraenetik materyalleri içinde emirlerin varlığını daha da kanıtlamaktadır. Gos'ta. Phil. metin boyunca 79,33b-81,14'ten başlayan paraenetik bir bölüm ve diğer paraenetik ve ahlaki söylemsel materyaller bulunmaktadır. 83,18-21'de açık bir emir vardır: "Kendimize gelince, her birimiz içimizde olan kötülüğün kökünü kazalım ve onu kalbinden kökünden çekip çıkaralım." Burada üçüncü şahıs isteğe bağlı (jusif) 15 Attridge, "Paraenesis in a Homily," 221.

--- SAYFA 159 ---

144 besinci bölüm (□□□□□□□□□□), hem insan anatomisine hem de bir ağaçın köklerine benzetmeyle gösterilen, dünyanın kötülüğü üzerine bir tartışmayı takip ediyor. Bu tartışma, Stoacı ve Kiniklerin erdem etiğine yaptığı vurguya benzer şekilde, kötülüğün nedeninin içsel konumuna vurgu yapar (□ □□ □□□□□□ □ □□□□□). Bu öğüt, bu ontolojik etik tartışmayı okuyuculara ve yazara (içerdekilere) uygular ve böylece içerdekileri kötülüğün kökeninin farkına varmaya ve böylece onu söküp atmaya çağırır. Yazar bu yardımcı cümleyi, cahil kişinin bilinçli kişinin aksine ahlaki durumuyla ilgili bir tartışmayla takip ediyor: "Eğer onu tanırsak koparılır. Ama eğer onu bilmiyorsak, içimizde kök salar ve meyvesini kalbimizde verir. O bizi efendisi yapar. Biz onun kölesiyiz. Bize istemediğimizi yaptırmak için bizi esir alır; istediğimizi yaparız [yaptırmayız. O güçlüdür çünkü biz onu tanımıyoruz." (83,21b-29, tartışma 84,14a'ya kadar uzanıyor). Tanınma ve cehaletin yanı sıra "kötülüğün kökü" ve "içerideki gerçeğin meyveleri" (84,12) (kölelik ile özgürlük arasında başka bir karşıtlık daha vardır) arasındaki karşıtıllıkları ve ayrıca dünya üzerine önceki ontolojik tartışmayı içeren bu tartışma, yazarın teolojisinin (veya daha spesifik olarak soteriolojinin) birlikte uygulanmasını desteklemektedir. Ortak hortatfın açık bir davranışsal yönü mevcuttur. Bu husus, "bize istemediğimizi yaptırın" ve aynı zamanda istenilene yapamamak referansıyları açıkça çizilmiştir (83,27-28). 1 Apoc'ta. Evet. emir kipinin kullanıldığı birkaç örnek vardır. Bu risale güçlü bir teselli edici tonla tasarlanmış, dirilmiş Rab ve Yakup arasındaki diyalog formatında yapılandırılmıştır ve dolayısıyla paraenetik unsurları öncelikle teşvik amaçlıdır. Bu diyalogda Rab Yakup'a şöyle öğüt verir: "Üzülme [□ □□ □□ □□ □□□] ... çekingen veya korkma [□ □□ □ □□□] □□□ □□□□ □ □□ □ □□□□" (32,17-22). Bu, hem Yakup'un çekingen ve ağlayan biri olması hem de Rab'bin Yakup'un karşılaşacağı acıyı açıkça belirtmesi anlamına gelir (□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□□ □□ □□□□□□ □□□ □□□ □□□ □ □□□ □□□□□□ 32,13-15). Bu öğütten hemen önce Yakup, Rab'bin acı çekmesine neden olanların kötü davranışlarını kınamıştı. Rab, bu insanların ilgilenmemeleri yönünde bir öğütle karşılık verir, zira onlar sadece arkon türleridir ("benim veya bu insanlar için endişelenmeyin [□ □□ □□□□□ □□□□]). Acı çekme ve kötü ötekiyle baş etme konusundaki aynı tartışma çerçevesinde, 40,9-41'de Rab'bin başka bir teşvik edici yanıtını da buluyoruz. Ne yazık ki James'in önceki sorusu da dahil olmak üzere bu pasaj son derece parçalıdır. Ancak Rab'bin şu teşvikini okuyoruz:

--- SAYFA 160 ---

paraenesis'in edebi yönleri 145 Çünkü acı olan fincanı (sizden) atın. Bazıları için [. . .] kendilerini sana karşı koydular. Çünkü [onların köklerini] başından sonuna kadar anlamaya başladınız. Tüm kanunsuzluğu kendinizden uzaklaştırın. Ve seni kıskanmalarından sakın. Bu [algıya] ilişkin bu sözleri söylediğinizde, şu [dörtünü] teşvik edin: Salome ve Meryem [ve Martha ve Arsinoe. . .] Bu kısa paraenetik geçiş bir dizi emir etrafında tasarlanmıştır ("at gitsin [ἄραγε ὁ ἄνθρωπος ὁ [ok]] . . . dikkat edin [ἄραγε ὁ ἄνθρωπος ὁ [ok]]). James ile içeridekilerin muhalifleri arasındaki karşıtlık burada daha açık bir şekilde hem yasaklayıcı ("kanunsuzluk") hem de kuralcı ("bunları teşvik edin...") etik davranışlarla bağlantılıdır. İkincisi özellikle paraenesisin kardeşçe veya toplumsal olarak sorumlu doğasını vurgular. [ἄραγε] cümleciklerinde (ve 40,21'de [ἄραγε]) verilen gerekçeler doğrudan emirlerden yola çıkarak tüm pasaja öğüt verici bir vurgu katıyor. Bir dizi zorunluluk da 2. Kıyamet'te paraenetik bölümü başlatıyor. Evet. (52,14-21): "Duyduğunuz zaman kulaklarınızı açın, anlayın ve ona göre yürüyün" (52,15-17). Açık [ἄραγε], anlamak [ἄραγε] ve yürümek [ἄραγε] çağrışım açısından etiktir. Okuyucular, Rab'bin öğretisine hem olumlu kabul ederek hem de olumlu yaşayarak karşılık vermelidir. İki yönlü bir şema ima edilmiştir. Bir sonraki paraenetik bölüm (59,1-60,24) de iki yönlü bir şemaya yerleşmiş bir öğütlerle başlar: "Çok değişken olan bu zor yoldan vazgeçin ve onun egemenliğini aştıktan sonra benimle özgür insanlar olmanızı isteyen kişinin yolunda yürüyün" (59,1-8). İki emir ([ἄραγε] ὁ ἄνθρωπος ve [ἄραγε] ὁ ἄνθρωπος), iki yolu öğüt verici bir bağlam içine yerleştirerek bölümün geri kalanını belirler. Bu zorunluluklar, ruhun yükselişine dair teolojik bir inancı çağrıştıran eskatolojik bir vaatle daha da desteklenir. Ep. Evcil hayvan. Phil., 139,29-30'daki paraenetik kısmında emir kipinin kullanımını daha da göstermektedir. Acı çekme üzerine yapılan bir tartışmanın ardından Petrus, diğer öğrencilerine ortak bir öğüt vererek şöyle teşvik eder: "Bu nedenle bu kanun tanımayanlara itaat etmeyelim ve içeri girelim ..." (metin sayfanın bu noktasında kopuyor). Yardımcı hortatif (olumsuz istek kipi [ἄραγε ὁ ἄνθρωπος]) büyük olasılıkla bu cümledeki birincil fiildir 16 ve 16'yı belirler. Kıpti dilinde, emir kipi (yani istek kipi), Yunancadaki öğüt verici dilek kipi gibi ortak hortative oluşturma olağan yoludur. [ἄραγε ὁ ἄνθρωπος] Ep'de istek kipinin tek oluşumdur. Evcil hayvan. Phil. (Meyer'de de belirtildiği gibi, Peter'ın Philip'e Mektubu, 77). Th, burada olumsuz olarak [ἄραγε]- önekiyle oluşturulmuş istek kipinin tek örneğidir

--- SAYFA 161 ---

16 başinci bölüm Peter'in daha sonra söylediklerinin kesin yönü (□□□□□□□□ bağlacı bu ortak hortatife bağlıdır).¹⁷ Benzer şekilde, Val'de ortak hortatifin üç örneği vardır. Exp. (□□□ □ □□□) paraenesis olmayan ancak bazı paranetik materyaller içeren bir metin. Baba'nın iradesine yapılan iki atıf arasında sıkışıp kalan (Albrecht Dihle tarafından kesin olarak tespit edildiği gibi etik veya ahlaki çağrışımlar taşıyan bu tür atıflar)¹⁸ şu öğüt vardır: "Bunlar Her Şeyin Kökünden kaynaklanmakla birlikte, biz de onun vahyine, onun iyiliğine, onun soyuna ve Bütün'e girelim" (23,31-35). Ortodoksluk ("doğru doktrin"), ahlak felsefesindeki iyiye (yani ilahi iradeyi) bilmeye ve dolayısıyla iyiye yapmaya muktedir olmaya yönelik ortak motifi yansıtan bu öğütü desteklemektedir. Aynı doktrinsel kaygı 28,36-37'deki ortak hortatifi de destekliyor: "Öyleyse onun istediği akıl almaz zenginliği [□□□□] bilelim..." (metin kesilir). Üçüncü ortak hortatif (□□□ □ 36,38), sadece nedensel mastarın başlangıcında olmasına rağmen, risalenin geri kalanının aksine bu konunun paraenetik yönünü güçlendirir. 17 Lambdin'in belirttiği gibi (Sahidic Kıpti, 107), ikinci geleceğin bağlacı biçimi "önceki bir fiil önekinin gücünü sürdürmek için kullanılır" ve "özellikle İlk Gelecek veya Emirden sonra sık görülür." Burada da durum 139,30'da. Metindeki kesinti göz önüne alındığında, Peter'in bu öğüt verici ifadesinin paraenetik yapısını veya imalarını daha fazla açıklamakta tereddüt ediyorum. Bu bağlacın önceki yardımcı fiile bağımlılığı göz önüne alındığında, □□□'yu "ve" yerine "nor" olarak çevirmek daha etkili olabilir; bu nedenle şu yorumlayıcı tercümeyi sunuyor: "Kardeşlerim, bu nedenle ne bu kanunsuzlara kulak verelim, ne de içeri girelim ..." (Her ne kadar bağlacın olumsuz biçimini beklememize rağmen, bu çeviri, bağlacın olumsuz istek kipini desteklediği cümlelerin anlamını vurgulamaya yardımcı olur). Bu çeviri, her iki fiilin de kanunsuz olanlara uymamak (öğüt) yerine yazarın savunduğu yolda yürümek (öğüt) yönündeki iki yönlü bir şemadan ziyade, kanunsuz olanların etkisine karşı uyarılar olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. İkinci geleceğin birleştirici gücüyle bağımlılığı, kanunsuzların yoluna karşı iki yönlü bir uyarı sunar. Belki daha serbest bir çeviriyle (fiiller arasındaki sürekli ilişkiyi vurgulamak için) ikinci geleceği şu şekilde çevirebiliriz: "Kardeşlerim, o halde içeri giren bu kanunsuzlara kulak asmayalım...". Böylece iki ayrı nasihat yerine, istek kipi bağlacı uygulamasıyla takip eden veya devam eden açıklamasıyla büyük bir nasihatle karşı karşıyayız. Böyle bir birleştirici ekleme, paraenetik öğütlere stres ve önem katar. 18 Dihle, İrade Teorisi, Yunan-Romen dünyasındaki ilahi iradenin ahlaki sınırlarının ilgi çekici bir analizini sunuyor. Yahudi ve Hristiyanların ilahi irade sunumları, yine de etik olsa da, Yunan ve Roma geleneklerinden farklı olduğunu, çünkü Yahudi ve Hristiyanların, Greko-Romen yazarlarda olduğu gibi, ilahi iradeyi tanımak ve dolayısıyla ahlaki olmak için rasyonel yeteneğe ulaşmaktan ziyade ilahi emirlere itaat etmeye vurgu yaptığını belirtiyor. Her ne kadar onun ilahi iradeye ilişkin genel analizi

gerçekten doğru (ve Dihle'nin çalışmalarının alma eğiliminde olduğundan çok daha fazla dikkat çekmeye değer), itaat ve rasyonellik arasındaki keskin sınırın, en azından Valentinianus'un malzemesiyle birlikte, değerlendirilmesi gerekiyor.

--- SAYFA 162 ---

Parçalı bir kopuşun paraenesis'in edebi yönleri 147, Baba'nın iradesine ilişkin bir tartışmayı sonuçlandırıyor (ⲓⲛⲁⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) (36,20-38). Treat'a döndüğümüzde. Res. traktatın yakınına yakın paraenetik materyal içinde çeşitli zorunluluklar vardır. Örneğin, 49,9-16'da bir açılış olumsuz (yasaklayıcı) emrimiz var ("kısmen düşünme, Ey Rheginos, ne de oybirliği uğruna bedene uygun yaşama...") ve ardından gelen zıt bir olumlu (kural koyucu) emir, "... ama ayrılıklardan ve prangalardan kaç..."). Daha sonra bu iki yönlü tavsiyenin gerekçesi sunulur ve "Eğer ..." koşuluyla birlikte sunulur. (49,16b ve yine 49,25'te). Genel bir öğüt verici tonla birlikte emir, paraenezi tanımlamanın birincil belirleyicisidir. Ahlaki öğüt olarak paraenesis, yalnızca ahlak felsefesini tartışmaz, aynı zamanda zorunlu olarak bu felsefeyi diyalojik bir bağlam içinde öğütler. Bu yalnızca daha geniş Greko-Romen geleneğindeki paraenesis için değil, aynı zamanda erken dönem Hristiyan paraenesis'i için de geçerlidir. Öğüt verici söylemi işaretlemek ve yapılandırmak için emir kipinin kullanımı Valentinianus'un külliyatında da belirgindir, böylece Valentinianus'un bu tür öğütleri paraenesis oluşturma'nın eski geleneklerinin çerçevesi içine yerleştirilir. Ahlaki Örnek Retorik söylemlerde örneklerin kullanımı yaygındır ve paraenesis bir istisna değildir. Bu tür örnekler, izleyicinin kaçınması veya taklit etmesi gereken erdemleri ve kötülükleri canlı görüntülerle somutlaştırır. Örnekler genellikle çeşitli kaynaklardan alınır: tarihi, efsanevi, efsanevi, kurgusal ve kişisel. Yazarın savunduğu ahlaki yol, ahlaki davranış veya ahlaki karaktere ilişkin modeller veya paradigmlar sunan örneklerle açıklanmaktadır. Nitekim soylu ve erdemli birine öykünmek, Greko-Romen dünyasında kıskançlığa karşı duran erdemli bir davranış olarak görülüyordu. Aristoteles öykünmenin değerini kısa ve öz bir şekilde ifade eder: Bu nedenle öykünme erdemlidir ve erdemli insanların özelliğidir, halbuki kıskançlık aşağılıktır ve aşağılık insanların özelliğidir; Çünkü biri, öykünme nedeniyle bu tür malları elde etmeye hazırlanırken, diğerinin amacı kıskançlık nedeniyle komşusunun bunlara sahip olmasını engellemektir. (Rh. 2.10.11)19 19 LCL'den metin ve çeviri.

--- SAYFA 163 ---

148 Beşinci Bölüm Daha sonra öykünmeyi yalnızca iyiliklerle değil aynı zamanda erdemlerle de ilişkilendirir. Erdemli (taklitçi) ve erdemli olmayanın (aşağılama) zıt değerlerine bir kez daha dikkat edin: Kimlerin öykünme nesneleri olduğu da açıktır; çünkü bunlar, daha önce sözü edilen cesaret, bilgelik, otorite gibi bu veya buna benzer niteliklere sahip olanlardır; çünkü generaller, hatipler gibi otorite sahibi olanlar ve benzer güçlere sahip olanlar birçok kişiye iyilik yapabilir. Ve birçoklarının kendilerine benzemek, onların tanıdığı ya da arkadaşı olmak istediği kişiler; çoğumuzun veya bizim hayran olduğumuz kişiler; şairler veya düzyazı yazarları tarafından övülen veya övülen kişiler. Nefret ettiğimiz karşıt karakterler: çünkü aşağılama öykünmenin zıttıdır ve öykünme düşüncesi de aşağılama düşüncesinin karşıtıdır. Ve kendilerini başkalarını taklit etmeye veya başkaları tarafından taklit edilmeye zorlayan durumda olanlar, taklit edilmeyi teşvik eden iyi şeylerin aksine kusurlardan muzdarip olan kişileri (ve bu nedenle) küçümseme eğiliminde olmalıydılar. Bu yüzden, talihleri çok değerli mallarla birlikte olmadığında, talihli olanları çoğu zaman küçümseriz. İnsanları ilgilendiren ikna yöntemlerinin türetildiği, insanlarda çeşitli duyguların üretilmesi ve yok edilmesinin yolları artık belirtilmiştir. (Rh. 2.11.5-7) Aristoteles'e göre, öykünme modeli olarak ortaya çıkanlar ve küçümseme modeli olarak ortaya çıkanlar vardır. Retorik söylemdeki bu tür modellerin ikna edici gücü, retorik'in duygusal yönüyle yakından bağlantılıdır; yani hem erdem'in hem de kötülüğün örnekleri, pathos'a hitap etme eğilimindedir. Örnek alınması gereken veya örnek alınanlar olumlu erdemleri bünyesinde barındırır: cesaret, bilgelik ve otorite. Aşağılama zıt değer olduğundan, örnek alınması gereken değil, küçümsemesi gerekenlerin erdemli olanın tam tersini temsil ettiği açıktır: korkaklık veya bencillik, cehalet ve disiplin eksikliği (bu olumsuz özelliklerin daha kapsamlı bir listesi için bkz. Rh. 2.12.5-6). Aristoteles'e göre, antik tarihçiler gibi örnekler, erdemli karakterin (ἥθος) gelişimine ilişkin bir rol modeli sunmak içindir.20 Paraenetik söylemde, ahlaki örneklerle yönelik aynı vurgu ortaya çıkar. Her ne kadar Engberg-Pedersen, her ne kadar kurallarla birlikte kullanılmış olsa da, örneğin özellikle paraenesisin bir özelliği olmadığını iddia etse de, onun önerisi hatalı ya da belki de fazlasıyla sınırlayıcıdır. Örneklerin özdeyişler veya kısa bilgilerle aynı olmadığı doğrudur, ancak öğretisel konuşma sadece dar bir kurallar listesi değildir. Yeniden incelemesi 20 Ahlaki karaktere dikkat çekerek poetika ve retorik arasındaki ilişkiye faydalı bir genel bakış için Thompson'ın mükemmel tartışmasına bakın: "Reading Beyond the Text, Part I"; "Metnin Ötesini Okumak, Bölüm II."

--- SAYFA 164 ---

Isocrates ve Seneca'nın paraenesis'inin edebi yönleri 149 ilgi çekici olmasına rağmen, özellikle Seneca'da asıl noktayı gözden kaçırıyor. Engberg-Pedersen şunu iddia ediyor: "Bu yazarlar emir vermeye alternatif olarak örnek ve modeller kullanmaktan bahsediyorlar. Örneklerin kullanımını paraenesis adı verilen geniş bir şeyin parçası olarak görmüyorlar... emirlerin verilmesi paraenesis uygulamasının odak anlamını yakalıyor, ancak örnek verme aynı pratiğin genişletilmiş bir anlamı altına dahil edilebilir."21 Onun kaygısı elbette terimin daha dar bir anlayışını oluşturmaktır. Daha genel bir şemsiye terim olan "paraklesis"i oluşturmak adına "paraenesis" - dolayısıyla örneklerin kapsamı genişletilmiştir. Ancak ahlaki örnekler paraenesisin önemli bir parçasıdır (Engberg-Pedersen'in kurduğu dar sınırların ötesinde). Isocrates ve Nicocles'e göre öğüt, emirlere veya emirlere bir ek olarak değil, daha çok bu öğüt vericilerin doğrulanması olarak örnekleri içerecek şekilde genişletildi. Isocrates şöyle der: Benim için en yüksek olanları kıskanmayın, onları örnek alın ve kendinizi hizmete hazır hale getirerek sizden üstün olanların seviyesine yükselmeye çalışın. Kralınızın sevdiği ve onurlandırdığı kişileri sevmeniz ve onurlandırmanız gerektiğine inanın ki, siz de benden aynı ayrıcalıkları kazanabilesiniz. Benim yanımdayken benim hakkımda söylediğin sözler nasılsa, yokluğumda da benim hakkımdaki düşüncelerin öyle olsun. Bana olan iyi niyetinizi sözlerle değil eylemlerle gösterin. Sana yaptıklarında seni kızdıran şeyleri sen de başkalarına yapma. (Nikokles 60-61) Bu öğütte, yalnızca baştan sona hüküm süren (aslında öğüt akışına hakim olan) emirler ve aynı zamanda Hristiyan çevrelerde eninde sonunda ortaya çıkacak bir kapanış özdeyişinin sunulması değil, aynı zamanda eyleme geçme ve öykünme çağrısı da vardır. Eylemler ve eylemlerin taklit edilmesi, metinde benimsenen ahlaki doğrular: kuralların tezahürü, bu kuralların doğruluğunun kanıtıdır. Dolayısıyla öykünme, ahlaki öğütlerin bir parçasıdır. Ps.-Isocrates'ten Demonicus'a kitabında, kurallar ve ahlaki örnek arasındaki aynı ilişki açıkça gösterilmektedir: "... eğer babanızın ilkelerini de hatırlarsanız (τοῦ πατρὸς προαίρεσεως), kendi evinizde nelerin asil bir örneğine (παράδειγμα) sahip olacaksınız? Sana söylüyorum (λεγομένων)" (9). Burada babanın savunduğu kurallar veya ahlaki politikalar ve Isocrates'in verdiği tavsiyeler 21 Engberg-Pedersen, "Kavram" 60 (vurgu orijinal) ile aynı niteliktedir.

--- SAYFA 165 ---

150 beşinci bölüm baba, bu tür öğretiler veya ilkeler tarafından savunulan yaşam tarzının ahlaki veya iyi (καλόν) bir örneği olarak hizmet ediyor. Seneca'da şunu okuduğumuz doğrudur: "İçinizde sıklıkla hoş karşılanan iyi kurallar, size iyi örnekler kadar fayda sağlayacaktır" (Mektup 94:42). Ancak Seneca, sanki bunlar iki ayrı şeymiş gibi ya da biri alternatif bir söylemsel araç olarak diğerinin yerine duruyormuş gibi, iyi örneği praecepta bona'dan uzaklaştırmıyor. Bu mektuptaki bu ifadenin daha geniş bağlamını tanımak önemlidir. Seneca, çeşitli ahlaki öğüt türleri için geniş bir ağ oluşturmuş, böylece çeşitli söylem türlerinin farklı bir sınıflandırmasını değil, ahlaki öğüt içindeki çeşitliliği anlamak için geniş bir terim ve tür alanı oluşturmuştur. Aslında, Seneca, kurgusal muhatabına yanıt vererek, yasanın (veya Posidonius'un, akıl yürütmeden basitçe itaat etmek olarak yasa anlayışı) etkililiği veya etkisizliği ile tavsiye veya öğütlerin (veya kuralların zorlamadan ziyade yalvarma olarak) karşıtlığını yerleştirir. Böyle bir karşıtlıkla, bir tarafa şunu yerleştirir: "İsterseniz, kanunların işe yaramadığını kabul edin; bu, öğüdün de işe yaramaması gerektiği anlamına gelmez. Bu temelde, tesellinin (tesellilerin) işe yaramadığını, uyarının (caydırma), öğüt vermenin (adhortationes), azarlamanın (obiurgationes) ve övgünün (laudationes) işe yaramadığını söylemelisiniz; çünkü bunların hepsi öğüt çeşitleridir (Omnia ista) monitionum genera sunt)" (Mektup 94.39). Kuralların tavsiyeyi kapsayacak şekilde genişletilmesi, bir ayırım anlamına gelmez; daha ziyade bu kadar geniş ve kapsamlı bir terimler alanı içinde tavsiye verme aracının başka bir örneği veya türü anlamına gelir. Seneca'nın diğer terimleri gibi, örnek de kesinlikle işlev açısından farklılığa sahip olacaktır, ancak praecepta veya paraenesis'ten ayrı veya alternatif olarak ayırt edilmemelidir. Paraenetik söylemin parçaları olarak örnekler, antitetik yapıların içine yerleştirilme eğilimindedir, böylece öğüt verici söylemin hem uyarıcı hem de emredici tarafları vurgulanır. Olumlu ve olumsuz ahlaki örneklerin bu tür zıt kullanımının mükemmel bir örneği Mezmur-Crates, Epistle 19'da sunulmaktadır. Mezmur-Crates ilk olarak Homerik şiir efsanelerinden alınan Kinik yaşam tarzının olumsuz bir örneğini sunar: Bütün arkadaşları arasında en kadınsı olan ve zevki her şeyin üstünde tutan Odysseus'u Sinizmin babası olarak adlandırmayın çünkü bir zamanlar Kinik kıyafetini giydi. Çünkü pelerin bir Kinik değil, bir Kinik pelerin yapar. Odysseus'ta durum böyle değildi, çünkü o her zaman uykuya yenik düşer, yemeğe yenik düşer, tatlı hayatı övür, Tanrı ve servet olmadan asla hiçbir şey yapmaz, herkesten -mütevazılardan bile dilenirdi ve kim ne verirse onu kabul ederdi.

--- SAYFA 166 ---

Ps.-Crates, Odysseus'un aksine, Diogenes'in olumlu örneğini sunar: Bunun yerine, Diogenes'i Sinizmin babası olarak adlandırın. Pelerini sadece bir kez değil, hayatı boyunca giyerdi, hem zahmetten hem de zevkten üstündü, desteğini beklerdi ama alçakgönüllülerden değil, tüm ihtiyaçlardan vazgeçerdi, kendine güvenirdi, hiçbir zaman merhametinden dolayı onurlara ulaşmaması için dua ederdi, saygı duyulan bir insan olarak, kurnazlığa veya boyun eğmeye değil akla güvenirdi, sadece ölüm anında değil, aynı zamanda erdemi uygularken de cesurdu. Ps.-Crates, Patrocles'e yazdığı mektubu son olarak iki örneğin öğüt verici bir uygulamasıyla bitiriyor: Ve Odysseus'u değil, hem hayattayken hem de öldükten sonra bize bıraktığı öğretilerle birçok kişiyi kötülükten erdeme ulaştıran Diogenes'i örnek almanız doğru olacaktır. Bu paraenetik mektuptaki zıtlık, gerçek bir Kinik'in taklit etmesi gereken erdemleri ortaya çıkarır.22 Olumsuz bir örnek olarak Odysseus bile okuyucuya Ps.-Crates'in savunduğu etik yaşam tarzını anlaması için yön verir. Okuyucunun hem Odysseus'un anlatı efsanelerine (bu durumda İlyada'dan ziyade büyük olasılıkla Odysseia, Homeros ilahileri ya da Odysseus hakkındaki daha sonraki materyaller) hem de Diogenes'in öğretilerine ve yaşamına aşina olduğu açıktır. Bu, alıcının yeni materyalle tanıştırıldığının bir göstergesi değildir; aksine Kinik yaşam tarzının erdemlerinin hatırlatıldığına işaret eder. Ps.-Crates, Diogenes'in paradigmatic rolünü antitetik bir yapıya yerleştirerek Patrocles'e daha güçlü bir ahlaki örnek sunabilmektedir - bu iki figürün ya/veya yapısındaki karşıtlığı, olumlu örneği çok daha keskin ve dolayısıyla vurgulu hale getirir. Gerçek kişilere, özellikle de babaya veya öğretmene yapılan atıflar paraenetik örneklerin en tipik örneği olsa da, bir yazar daha genel olarak hayvanlar veya doğa gibi diğer kaynaklardan da örnekler alabilir. Malherbe, Dio Chrysostom Or'la tam da böyle bir örnek sunuyor. 48.14-16. Bu paraenetik söylemde Dio Chrysostom, toplumsal uyumu veya sivil uyumu örneklemek ve dolayısıyla taklit edilmesini teşvik etmek için hem böcekleri hem de gök cisimlerini kullanır:22 Kinik gelenek içindeki efsanevi figürleri taklit etmek için bkz. Donald R. Dudley, A History of Cynicism, 198-201 ve Herakles (özellikle Sostratus'un "Herakles" olarak anılması) hakkında daha fazla bilgi için, bkz. sayfa 182-83.

--- SAYFA 167 ---

Eğer bu vesileyle amacım uyum adına konuşmak olsaydı, sadece insani deneyimler hakkında değil aynı zamanda göksel deneyimler hakkında da söyleyecek çok şeyim olurdu; bu ilahi ve büyük yaratımlar, aslında uyum ve dostluk gerektirir; Aksi takdirde yaratıcının bu güzel eseri olan kâinat için yıkım ve yok olma tehlikesi söz konusudur. Ama belki de çok uzun konuşuyorum, bunun yerine gidip prokonsülü toplantımıza çağırmam gerekiyor. Buna göre sadece şunu söyleyeceğim - arıların aynı fikirde olması ve şimdiye kadar hiç kimsenin hizipçi ve kendine karşı savaşan bir sürü görmemiş olması, aksine ikisinin birlikte çalışıp yaşaması, birbirlerine yiyecek sağlaması ve bunu iyi kullanması utanç verici değil mi?23 Dio Chrysostom, örneğine olası bir karşıtlığı - erkek arının rolünü - çürütmeye devam ediyor. Bu illüstrasyonda insanın sosyal davranışı için bir model kuruyor: κατὰ φύσιν. Böyle bir çekiciliğin gücü, hangi felsefi düşünce ekolünün ele alındığına bakılmaksızın, ζῶν κατὰ φύσιν'un ahlak felsefesinin önemli bir parçası olduğunu hatırladığımızda açıkça ortaya çıkar.24 İnsan davranışı için gök cisimleri ve böcekler aleminin analojisi, Dio Chrysostom'un şu ifadeyle kapanışında açıkça yapılır: "O halde, söylediğim gibi, insanların Bu kadar küçük ve zeki olmayan vahşi yaratıklardan daha mı zeki olamazsınız?" Öğüt verici sonucu çerçeveleme biçimi, onur ve utanç kavramlarıyla oynuyor. Aslında Dio Chrysostom, sivil uyum ve toplumsal çatışmanın antitezini göstermek için arılar ve insanlar arasındaki antitezi kullanarak izleyicisini "utandırdı". Baba figürü paraenetik metinlerde kullanılan önemli bir ahlaki örnektir. Baba figürü bazı durumlarda bir dereceye kadar yakınlık uyandırırken, bazı durumlarda patria potestas ve evin baba tarafından yönetilenleri aracılığıyla pater familias açısından bir sosyal yükümlülük duygusu uyandırır.25 Bir babanın yükümlülüklerinin önemi, Libanius'un Heortius'a Mektup'unun tüm paraenesisinin temelini oluşturur. 23 Malherbe tarafından çevrilen, Moral Exhortation, 147-48. 24 Wayne Meeks'teki tartışmaya bakınız, Moral World, 40-64; bkz. Marcus Aurelius, Meditasyonlar 1.9; 1.17.5. Bununla birlikte, Κατὰ φύσιν, Stoacılar için ilahi olanın (ve en önemlisi insan-ilahi akrabalığın, συγγένεια) tanınmasını gerektiriyordu; dolayısıyla Stoacılık, ζῶν κατὰ φύσιν'u ζῶν ile eşitleme eğilimindeydi. κατὰ λόγον (örneğin, Epiktetos, Söylemler 1.3.7-9; cf. Philo, De migge Abraham 127-32, κατὰ λόγον, κατὰ φύσιν ve κατὰ'yi birbirine bağlayan νόμον θεοῦ τέλος'a ulaşma yolunda). 25 Bkz. Francis Lyall, Slaves, Citizens, Sons; Martin, Metaphor, 170; Beryl Rawson, "Adult-Child Relationships in Roman Society", 7-30; Th omas Wiedemann, Yetişkinler ve Çocuklar Roma İmparatorluğu'nda; Babalık."

--- SAYFA 168 ---

paraenesis'in edebi yönleri 153 (Bölüm 10). Belki de paraenetik materyalde baba örneğinin en yaygın olarak tanınan örneği Ps.-Isocrates, Demonius'a 9'dur (krş. 1-3). Başka bir örnek Genç Pliny'nin Mektup 8.13'te (Genialis'e) bulunur. Şöyle okuyoruz: "Babanızla [cum patre legisti] konuşmalarımı okumanızı çok onaylıyorum. İlerlemeniz için, onun belagat yeteneğine sahip bir adamdan bir şeyler öğrenmek önemlidir... Kimin adımlarını izlemeniz gerektiğini görüyorsunuz ve önünüzde, takip edebileceğiniz hem en yakın hem de en asil olan canlı bir modele [exempla] sahip olduğunuz için mutlusunuz! Tek kelimeyle, doğanın size en çok benzemenizi [simillimum] tasarladığı kişi, diğerlerinden çok mutlu, en çok taklit etmeniz gereken kişi [imitandum] elveda!"²⁶ Pliny, Genialis'i özellikle felsefe çalışma alanında babasının örneğini takip etmeye teşvik etmek için bir oğul ile baba arasındaki biyolojik ve ahlaki ilişkiyle oynuyor.²⁷ Bu tür bir ahlaki taklit, doğaya göre yaşama fikriyle dolaylı bir ahlaki bağlantıyla sunuluyor. Marcus Aurelius'un Meditasyonlar'ı, her ne kadar paraenetik bir metin olmasa da (çalışmanın özdeşünümsel, öğüt verici olmayan doğası nedeniyle), ahlaki gelişim için bir model olarak baba figürünün önemini daha da göstermektedir. Marcus Aurelius, üvey babası Antoninus Pius'un ve öğretmenlerinin kendi ahlaki gelişimindeki benzer övgülerinin ardından, kendi ahlaki gelişimindeki rolünü överken, böylesi bir erdem aracılığıyla oğluna izlenecek ahlaki yolu örnekleyen erdemli bir baba figürünün resmini çiziyor: Babamdan, ılımlılık ve kasıtlı olarak alınan kararlara sarsılmaz bağlılık; ve sözde onur konusunda boş bir kibir yok; ve çalışma ve titizlik sevgisi; ve kamu yararına yönelik her türlü öneriyi dinlemeye hazır olmak. . . . Ve onun kamusal ruhu, arkadaşlarının onunla akşam yemeği yemesini ya da zorunlu olarak yurtdışında ona katılmasını istemesi ve acil işler onları uzak tuttuğunda onu hep aynı bulmaları; ve ruhu. . . (Meditasyonlar 1.16)²⁸ Antoninus Pius'a övgüde bulunan Marcus Aurelius, uygun bir baba rol modelinin başarılı sonucunu etkili bir şekilde göstermektedir: Antoninus Pius çeşitli (Stoacı) erdemleri bünyesinde barındırır ve Marcus Aurelius aynı erdemleri ahlaki taklit yoluyla geliştirmiştir. ²⁶ Malberbe'den tercüme, Moral Exhortation, 137; LCL'den Latince metin. ²⁷ Bu mektupta öğüt veren ton dolaylı olarak sunulmuştur, bu da onu paraenetik bir mektup olarak sınıflandırmamıza olanak sağlamaktadır. Aslına bakılırsa, bu mektubun emredici olmayan ama yine de öğüt veren üslubu, Engberg-Pedersen'in paraenesis'i emirden ziyade emir olarak anladığını etkili bir şekilde göstermektedir. ²⁸ LCL'den metin ve çeviri.

--- SAYFA 169 ---

154 Beşinci Bölüm Erken Hristiyanlık örneklerine döndüğümüzde, ahlaki örnekler de belirgin bir şekilde ön plana çıkar. İskenderiyeli Clement'in Dayanıklılığa Öğüt veya Yeni Vaftiz Edilenlere Öğütünde, ahlaki ve doktrinsel öğütlerini okuyucuların izlemesi için benzer bir örnekle bitirir: Bunu [Tanrı'nın emirlerini ve bu örnekten önceki ahlaki] bilerek, ruhunuzu hastalıklar karşısında güçlü kılın; Arenadaki bir adam gibi iyi bir cesarete sahip olun [ἀνὴρ ἐν σταδίοις], çabalarına hareketsiz bir güçle boyun eğecek kadar cesur olun. İster hastalık üzerinize ağır gelsin, ister başka bir zorlukla karşılaşın, kederden ruhen tamamen ezilmeyin, ancak mücadelelerinizin ortasında bile Tanrı'ya şükrederek, anlayışınızla çabaların üstesinden asil bir şekilde gelin.²⁹ Arenadaki adamla ilgili bu örnek, Clement'in okuyucuları çeşitli zorluklarda Tanrı'ya olan inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalmaları konusunda teşvik etmek için yararlanabileceği yararlı bir örnektir. Bu örnek, ya antik çağın ahlaki incelemelerinde çok yaygın olan atletik metafordan, özellikle de çilecilikle bağlantılı olduğunda alınabilir ya da Hristiyanların çektiği acılar ve şehitliklerden (ikinci yüzyılın erken dönem Hristiyan materyallerinde, özellikle Havarisel Babalar'da özellikle popüler olan, ancak üçüncü yüzyılda da yeri olmayan bir motif) alınabilir. Bu metaforun başlangıçta hangi toplumsal imajı çağrıştırdığına (sporcu ya da şehit) bakılmaksızın, bu örnek ayrıca klasik cesaret erdemini de somutlaştırmaktadır. Son olarak bu görüntü, öğütleri desteklemek için daha geniş bir kıyamet çerçevesi içine yerleştirildi. Erken Hristiyanlık paraenesisinde kristolojik örnek belirgindir. Aslında, yukarıda belirtildiği gibi Ferdinand Hahn, erken dönem Hristiyan paraenesislerinin her zaman İncil ve Kristoloji ile bağlantılı olduğunu doğru bir şekilde gözlemlemiştir.³⁰ Hahn'ın örnekleri Yeni Ahit'ten alınmış olsa da (en önemlisi 1 Selanikliler, Yakup ve İbraniler), onun gözlemi diğer erken Hristiyan paraenetik materyallerine de uygulanabilir. Polycarp'ın Filipililere Mektubu'nda, Filipili Hristiyanların örnek alması için bir model olarak, bir ortak hortatifle birlikte İsa'ya açıkça başvurulur: "O halde onun dayanıklılığının taklitçileri olalım [μιμηταὶ οὗ τοῦ γενόμεθα τῆς ὑπομονῆς] ve eğer onun adı uğruna acı çekiyorsak, onu yüceltelim. Çünkü bu onun bize verdiği örnektir ve biz de buna inandık" (8.1). Ahlaki bir örnek olarak İsa'ya bir başka açık gönderme, mektubun mevcut Latince sonunda sunulmaktadır: "Bu nedenle bu konularda kararlı olun 29 LCL'den metin ve çeviri. 30 Hahn, "Die christologische Begründung" 99; krş. 94-96.

--- SAYFA 170 ---

paraenesisin edebi yönleri 155 ve Rabbin örneğini takip edin. . ." (10.1). Burada iki zorunluluğun ardından, alıcıların karşılıklı ilişkilerinde somutlaştıracığı etik erdemler gelir. Emirler statik bir komut ve dinamik bir komut olarak eşleştirilir. Durum ("sıkı tutun") ilkinde uyarken, Rab'bin ahlaki örneği (domini exemplar sequimini), alıcıların Rab tarafından ortaya konan ahlaki yolu aktif olarak takip etmeleri için ikincisini, dinamik çağırışı ifade eder. Bu yol daha sonra alıcıların somutlaştırmaya çağrıldığı erdemlerin listesiyle ifade edilir. Taklit için örnek olarak Mesih'in önemi tartışılabilir bir şekilde bu mektubun başında vurgulanmıştır: Polykarp şunu yazar: "Rabbimiz İsa Mesih'te sizinle birlikte çok seviniyorum, çünkü gerçek sevginin örneğini takip ettin ve sana fırsat verildiğinde zincirlere vurulmuş olanlara yollarında yardım ettin" (1.1). Eğer τὰ μιμήματα, τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ'ya atıfta bulunuyorsa, o zaman kristolojik bir örneğin başka bir örneğine sahibiz. Ayrıca açılış ayeti, Filipili Hristiyanlara "gerçek sevgi" örneğinin gerçek takipçileri olduklarını ve inançları nedeniyle hapsedilenlere yardım ettiklerini hatırlatır. Bu açılış ayetinin öğüt verici yönleri en iyi ihtimalle dolaylıdır; alıcılar bu Hristiyan sevgi modelinin yoluna girmeye ya da zincire vurulmuş olanlara yardım teklif etmeye çağırılmaz. Aksine, Polycarp onlara erdemli, Mesih benzeri yaşamlarını veya davranışlarını hatırlatır ve böylece onları bu erdem modelini izlemeye devam etmeye teşvik eder. Polycarp, Filipili kilisesine böylesine olumlu bir beyanda bulunarak, daha sonraki bölümlerde okuyacağımız paraenetik materyalin tonunu belirliyor. Kristolojik örneği takip etmeye yönelik açık teşvik, 1.1'deki erdem modeline dolaylı gönderme nedeniyle çok daha güçlü olurdu. Ahlaki bir örnek olarak İsa'ya yapılan benzer çağrılar Ignatius'un mektuplarında da bulunur. Örneğin, Philadelphians'a Mektup'unda, Baba-Oğul ilişkisine kristolojik bir benzetmeyle, birlik ve piskoposun otoritesine teslimiyet konusunda kesin bir son çağrıda bulunur: ". . . Bölümlerden kaçın [φεύγετε], İsa Mesih'in taklitçileri [μιμηταὶ γένεσθε] olun, aynı zamanda Babasının [ὡς καὶ] olduğu gibi" (7.2).³¹ Aynı 31 Başka bir kristolojik örnek de Ignatius'un yazdığı 8.2'de görünebilir: "Ama Size yalvarıyorum [παρακαλῶ] hizipçilik yaparak hiçbir şey yapmayın, ancak [ἀλλὰ κατὰ] Mesih'in öğretisini takip edin." ἀλλὰ κατὰ'nin takip edilecek bir modeli mi yoksa (daha hukuki anlamda) uymaya yönelik bir çağırışı mı ima ettiğini belirlemek zordur. Ancak bu öğüt, 7.2'deki Mesih örneğini taklit etme zorunluluğunu bir kez daha yeniden ifade eder ve bu nedenle okuyucuların Mesih örneğini okumasına katkıda bulunur ve buna vurgu yapar.

--- SAYFA 171 ---

156 beşinci bölüm, Magnesians'a Mektup 13.2'de Mesih modelinin kullanımı mevcuttur: "İsa Mesih'in Baba'ya tabi olması ve Havarilerin Mesih'e ve Baba'ya tabi olması gibi, piskoposa ve birbirinize tabi olun [ὑποτάγητε], ki [ἵνα] hem beden hem de ruh birliği olsun. ruh." Ahlaki örneğin bu şekilde kullanılması, öncelikle emredici bir direktifle (piskopos ve birbirlerine itaat; Ignatius'un mektuplarında birlik merkezi bir temadır ve bu nedenle onun paraenesis'ine hakimdir), ardından ikinci olarak direktifi açıklamak ve dolayısıyla desteklemek için bir dizi ahlaki örnekle, öğüt verici bir konuşmayı etkili bir şekilde yapılandırır. Örnekler, kilisenin taklit edeceği hiyerarşik bir itaat ilişkileri dizisi inşa eden kristolojik bir temele odaklanıyor: havariler - Mesih - Baba. Böylece topluluk uyumu, birbirlerine ve piskoposlarına itaat yoluyla kurulur. Üçüncü olarak, emredici direktifi ve ahlaki örnekleri takip eden Ignatius, öğütlerin motivasyonunu bir ἵνα cümlecisiyle bitirir.³² Yine, Ignatian mektuplarında çok öne çıkan birlik veya uyum teması vurgulanır. Ignatius, mektubun tamamı olmasa da bu pasajın ahlaki bir öğüt olduğunu açıkça kabul etti: "... size kısaca öğüt verdim [παρεκέλευσα]" (14.1). Bu nedenle, bu öğütte ortaya çıkan şey, motivasyon veya gerekçe cümlesinin yanı sıra kurallar ve örneklere dayanan bir paraenesisin mantıksal yapısıdır. Benzer şekilde, takma adlı Barnabas Mektubu da bir örnek olarak İsa'ya açık bir gönderme yapar; bu model, öğütlerden, iki yönlü şemadan ve otoriter kutsal yazılara başvurudan oluşan daha karmaşık bir öğüt verici yapı içerisine yerleştirilmiştir (5.3-6, Rab'bin güçlü bir kristolojik ve soteriolojik tartışmasından önce gelir, böylece öğretiyi öğütle ilişkilendirir). Ahlaki örneklerin başka biçimleri de erken dönem Hristiyan paraenetik materyallerinde bulunur. Ignatius'un Smyrnaeans'a Mektup 6.1'inde göksel modeller kullanılıyor, ancak Dio Chrysostom Or'da bulduğumuz gibi gök cisimlerine doğrudan bir referans yok. 48.14-16. Burada Ignatius emrini ("kimse aldanmasın") göksel alemden, özellikle de "cennetteki şeyler", "melekler" ve "görünür ve görünmez hükümdarlar"dan bir benzetmeyle takip eder ve yargıya ilişkin son eskatolojik uyarıyı yapar. Bu nedenle motivasyon, ya ahir zamanda ya da kilisenin mevcut varlığı içinde ortaya çıkan ilahi kalıplaşmış hiyerarşiye boyun eğmenin birleştirici sonucunu gösterebilir (ya da Ignatius'un teslimiyet ve uyum/uyum için pratik çağrısı göz önüne alındığında, hem gerçekleşmiş bir birlik hem de eskatolojik bir birlik). Bu maddede "beden ve ruhun" birliğine yapılan atıf, Ignatius'un benimsediği öğretiyi karşıtı Kristoloji göz önüne alındığında, üstü kapalı bir kristolojik ima da taşıyor olabilir.

--- SAYFA 172 ---

paraenesis'in edebi yönleri 157 yanlış inançlara karşı.³³ 1 Clement 20'de gök cisimleri de örnek olarak kullanılmıştır, bu durumda daha çok Dio Chrysostom'un göksel örneğine benzer (çapraz başvuru 1 Klem. 33.2-3, özellikle 7-8 arası öğüt verici ayetler ışığında; ayrıca bkz. 34.5). Ancak bu bölüm açıkça paraenetik değildir. Aksine, bize Tanrı'nın yaratıcı çalışmasının görkemiyle ilgili daha ayrıntılı bir anlatım veriliyor.³⁴ Bununla birlikte, Dio Chrysostom'da olduğu gibi uyum teması ortaya çıkıyor (örneğin, 1 Clem. 20.1-2, 4, 10-11). Burada 1 Clement'te Tanrı'nın yaratılışına övgü paraenetik bir işlev taşır veya daha doğrusu 21. bölümdeki paraenesis için zemin hazırlar: "Dikkat edin sevgililer, eğer onun önünde uyum içinde iyi ve erdemli işler yapmazsak ve ona layık vatandaşlar olmazsak, O'nun bize karşı yaptığı pek çok iyi iş bizim için bir hüküm haline gelmesin" (21.1). Bu nedenle, Tanrı'nın yaratıcı eserleri Romalı Hristiyanların takip edeceği modeller olmalıdır. Tanrı'nın yaratımının ilahi iradeyle uyum içinde çalışması gibi, Tanrı'nın halkının da ("vatandaşlarının") uyum içinde ve dolayısıyla erdem içinde yaşaması gerekir. Kutsal Yazılardan Özdeyiş 20:27'deki destekleyici bir pasajın ardından göksel âlemin Hristiyan erdemine örnek olarak uygulanması, bu bölümün geri kalanını oluşturan bir dizi yardımcı emir için zemini hazırlıyor. Bazı durumlarda taklit modeli olarak Tanrı'ya doğrudan atıfta bulunulduğunu görüyoruz. Diognetus'a Mektup'un paraenetik bir bölümünde, bu tür üç referansın açıkça verildiğini görüyoruz (10.4-6).³⁵ Ahlaki örneklerin diğer örneklerinde olduğu gibi, bunlar bir dizi paraenetik edebi araç içinde örülmüş: retorik bir soru (10.3; krş. 2.2b-9), ilahi iradeye bir gönderme (10.4), antitez (10.5-6), 33. yüzyıl için ahlaki örneğin doğrudan uygulanması. Öğüt daha sonra yanlış inançlara karşı bir uyarıya dönüşür; dul, yetim, sıkıntılı, mazlum, mahkum ve aç/susuz olana sevgi ve ilgiyi vurgulayan olumsuz bir model ortaya koyar. Bu kapanıştaki olumsuz örnek, bu bölümdeki tüm öğütlere güçlü bir ahlaki ton katıyor. 34 Özellikle bölümün (20.12) ayınle ilgili kapanışına dikkat edin: "kime [ya da Latince'de, onun aracılığıyla Tanrı ve Baba'ya] sonsuza dek ve sonsuza kadar izzet ve heybet olsun, amin." 35 Logos modeline ve diğer insanlara yönelik etik eylemlere özel önem vererek, taklit modeli olarak Tanrı üzerine yararlı ve yeni bir çalışma Michael Heintz'dir, "Μιμητῆς Θεοῦ in the Epistle of Diognetus." Heintz, C. S. Wansink, "Epistula ad Diognetum: A School Practice in the Use of Protreptic" ve David Aune, "Romans as a Logos Protreptikos" 285'i takip ederek bu mektubun protreptik olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, 10. bölümü paraenetik (etik ile ibadet arasında bağlantı kuran) olarak tanımlıyor ve zaman zaman metni hem paraenetik hem de protreptik bir perspektiften tartışıyor ve bu ayrımın açıkça farkında olmadan (örneğin, Yahudi ve Yahudi olmayanların tanrılara/Tanrı'ya tapınmalarına/Tanrılara tapınmalarına karşı açılış polemiklerinde Hristiyan kült uygulamalarına ilişkin açıklama eksikliği; s. 112). Yine de Heintz bu metnin ahlaki, kozmolojiyi ve ibadeti nasıl bir araya getirdiğini etkili bir şekilde gösterdi.

--- SAYFA 173 ---

158 beşinci bölüm alıcılar (10.7a) ve eskatolojik doruk noktası (10.7b-8). Bütün bunlar, eskatolojik doruk noktasından hemen önce açıkça belirtilen bir çatışma modeli içine yerleştirilmiştir (10.7b; bkz. 6.5-6). Daha önceki Hristiyan nesillerden alınan örnekler ve İncil'deki materyaller, erken dönem Hristiyan deneyimlerinin çoğunu kapsıyor. Aslında, Greko-Romen paraenetik materyalinde bulma eğiliminde olduğumuz gibi, mitolojiden alınan efsanevi kahramanlar yerine, ilk Hristiyanların mitsel örnekleri, kendi kutsal metinlerindeki ve Yeni Ahit metinleri de dahil olmak üzere diğer ilgili materyallerdeki kahramanları ve kötü adamlarıydı.³⁶ 1. Clement mükemmel bir örnektir çünkü bu inceleme, çoğu öğüt verici bölümlerle birlikte kullanılan İncil'le ilgili materyalle doludur. Örneğin, 17.1'de yazar, Korint Hristiyanlarını açıkça "keçi ve koyun derileri içinde dolaşp Mesih'in gelişini müjdeleyenlerin taklitçileri [μυμήτωρ γενώμεθα] olmaya çağırıyor; İlyas ve Elişa'yı ve ayrıca peygamberler olan Hezekiel'i ve onlara ek olarak eski ünlü adamları kastediyoruz." İbrahim ve Musa da, hem burada 17. bölümde hem de başka yerlerde (örneğin, 31; 51) 1. Klement'teki örnekler olarak önemli bir rol oynamaktadır ve 9. bölümdeki Hanok ve Nuh örnekleri ortak bir açıklamayla tanıtılmakta ve ardından uyum çağrısı gelmektedir (ἐν ὁμοιοῦ). Bölüm 46'da belirtildiği gibi, çeşitli İncil örneklerinin, Korint kilisesindeki bölünmeye alternatif ve dolayısıyla sorunlara bir çözüm olarak sosyal modeller olarak hizmet etmesi amaçlanmaktadır (46.1, 9). Firavun ve Mısır'ın Mısır'dan çıkış sırasında Musa'ya muhalefeti gibi bazı durumlarda İncil'deki modeller olumsuz örnekler olarak kullanılmıştır (51.3-5; cf. Ep. Barn. 2.9 ve 4.14'te daha az spesifik bir olumsuz örnekle).³⁷ Onun Magnesialara Mektubu'nda 36 Şehit, peristasis kataloglarının yanı sıra erken Hristiyan ahlaki öğütleri içinde ahlaki örnekler olarak da hizmet etmiştir. Pauline materyali. Ahlaki bir örnek olarak şehitliğin bir örneği için bkz. H. A. Gärtner, "Passio Sanctorum Scillitanorum." Bkz. Joyce E. Salisbury, *Perpetua's Passion*, 166-79, hem zulüm dönemlerinde hem de azizlere hürmetin yükselişiyle birlikte şehitlerin hafızası ve sosyal biçimlendirici gücü üzerine. Peristasis katalogları için bkz. J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel*; Robert Hodgson, "Havari Pavlus ve Birinci Yüzyılın Sıkıntı Listesi"; Martin Ebner, *Leidenslisten ve Apostelbrief*; Niels Willert, "Pauline Yazışmalarındaki Zorlukların Katalogları"; Malherbe, *Ahlaki Öğüt*, 141-43; Scott B. Andrews, "Liderlik Yapmamak İçin Çok Zayıf"; ve Jennifer A. Glancy, "Dayaklarla Övünmek." Her ne kadar acı çekmek Valentinianus paraenesisinde anahtar bir motif olsa da, Valentinianus kaynaklarında peristasis kataloglarının herhangi bir örneğini açıkça tespit edemedim. Bu nedenle bazı paraenetik söylemlerde bulunan bu özel edebi araç üzerinde durmayacağım. ³⁷ 1. Clement'te ahlaki örnek olarak Greko-Romen mitolojik veya efsanevi figürler yerine İncil'deki figürleri kullanmanın iki olası istisnası, Anka Kuşu'nun yükselişi (25) ve "takip eden kafirler" arasındaki "krallar ve hükümdarlar"a daha genel bir göndermedir.

--- SAYFA 174 ---

paraenesis'in edebi yönleri 159 Ignatius, piskoposlara ve papazlara boyun eğmek için bir model olarak doğrudan havarileri kullanır (7.1 οὐτως). 1 Clem'de "babalarımız" a atıf yapılması mümkündür. 62.2, örnek olarak daha önceki nesil Hristiyan liderlere atıfta bulunabilir veya daha büyük olasılıkla bu referans, İncil'deki örneklerle atıfta bulunur. Günlük yaşamdan alınan metaforların yanı sıra, erken Hristiyanlık materyallerinde daha yeni ve kişisel örnekler de bulunur. Ignatius, Polycarp'a yazarken açıkça kendisinden bir örnek olarak söz eder: "Piskoposun sözünü dinleyin ki, Tanrı da size kulak versin. Ben piskoposa, papazlara ve diyakonlara bağlı olanlara adadım" (Polycarp'a Mektup 6.1).³⁸ Efeslilere Mektup'ta (4.1-2) Ignatius da benzer şekilde papazların ve papazların ahlaki örneğinden yararlanır. piskopos, Tanrı ile uyumlu ilişkiler için müzik metaforuyla birleştirilmiştir.³⁹ Bazı durumlarda, bu materyaldeki örnekler doğası gereği daha az açıktır. Aksine, bize genellikle insan dışı şeylerden alınan mecazi görüntüler veriliyor. Örneğin, Philadelphians'a Mektup'ta Ignatius, mezar taşlarını ve mezarları, Yahudi Hristiyanlık anlayışını destekleyenler (6.1) için metafor olarak kullanır; bu anlayıştan önce bir emir ("dinleme" μὴ ἀκούετε) ve kahinlerin tavsiyesi gelir ve tebaasını kendi kanlarıyla kurtarabilmek için kendilerini ölüme teslim ederler veya kendi kanlarıyla sürgüne giderler. Şehirlerindeki isyan (55.1). Her ikisi de daha küçük-daha büyük bir argüman içine yerleştirilmiştir; ilk durumda, insan davranışının bir kuşun davranışını aşması beklenir. İkinci durumda, Clement hemen hem Hristiyan şehitlerinden hem de Yahudi kadın kahramanlardan (Judith ve Esther) örneklerle devam eder. 55. bölümdeki bu örneklerde örtülü olan şey, Korint'teki Hristiyanların, eğer bölünmenin nedeniyse, topluluğu terk etmeye daha fazla istekli olmaları gerektiğidir. ³⁸ Polycarp'a Mektup ilginç bir durum, çünkü doğrudan Polycarp'a yönelik bir topluluk ortamına doğru bir geçiş var gibi görünüyor. Aslında, muhtemelen ya bir mektup derlemesine (Polycarp'a ve topluluğa bir doğrudan), bir eklemeye ya da mektubun Ignatius'un mektuplarıyla birlikte gönderildiği bir eke bakıyoruz, ancak bu tuhaf değişime dikkat çekiyoruz. Antik bir emsali olmadığını iddia ediyor ve bunun yalnızca Polycarp'ın ötesinde İzmir'deki Hristiyanlarla iletişim kurmayı amaçladığını iddia ediyor ("ve şimdi maskeyi düşürüyor"). Tekilden çoğullara geçişin devam eden tuhaflığı, "Ignatius'un piskoposlarını ve ikincisinin Antakyalı meslektaşına adına faaliyetlerini düşünmeden İzmir'deki Hristiyanları düşünmesinin ne kadar imkansız olduğunu gösteriyor." Schoedel'in ikili izleyici hipotezi bazı açılardan çekici olmasına rağmen sorunlu olmaya devam ediyor. Değişimler geçiş sırasında ani oluyor ve bunların kamuoyu tarafından kolayca okunmasına olanak vermiyor. Dahası, eğer Schoedel'in Ignatius'un Polycarp'ı düşünmeden İzmirlilere yazamayacağı yönündeki ikinci iddiası doğruysa, o zaman bunun Ignatius'un daha önceki Smyrnalılara Mektubu için de neden doğru olmadığı konusunda sorular ortaya çıkar. Kişisel mektuba bir ekleme, derleme veya ek yapılması (özellikle bu mektubun Ignatius'un mektuplarından oluşan bir koleksiyonla birlikte gönderildiği göz önüne alındığında) daha makuldür. ³⁹ Bkz. Mikael Isacson, Her Biri Kendi Mektubu, 43-44.

--- SAYFA 175 ---

160 beşinci bölüm ve ardından bir emir gelir ("fl ee" φεύετε). İsimsiz Diognetus Mektubu'nun kapanış bölümünde tarımsal metaforların (ağaçlar ve bahçeler) örnek olarak (12.1) kullanıldığını, 40 Yaratılış'ın açılışına kutsal metinlerden bir göndermeye ve itaatsizlikle ilgili bir tartışmaya (12.2-4) etkili bir şekilde yol açan mecazi bir kullanım olduğunu görüyoruz. Valentinianus'un malzemesine döndüğümüzde yine ahlaki örnekler karşımıza çıkıyor. Diğer erken Hristiyan materyallerinde olduğu gibi, kristolojik modelin önemi açıktır. Ep'deki paraenetik malzeme. Evcil hayvan. Örneğin Phil.'den önce İsa'nın çektiği acıların soteriolojik bir tartışması gelir (139,9-28a). Peter'ın konuşması (özellikle 139,9-28a'ya dikkat edin) olumsuz bir ortak-hortative ile birlikte öğüt verici bir uygulamaya dönüşüyor "bu yüzden yapmayalım..." (139,30-31; 139,30-31; 139,30-31; 139,30-31). Benzer şekilde İsa Mesih, Gos'un paraenetik bölümündeki birçok örnekten ilki olarak sunulmaktadır. Phil. 79,33-80,4'te şunu okuyoruz: "Hiçbir durumda bir cana sebep olmayan kişiye ne mutlu [...] Bu kişi İsa Mesih'tir [139,33-80,4]. O her yere geldi ve kimseye yük olmadı. Bu nedenle [139,33-80,4], ne mutlu! bu böyle, çünkü o mükemmel bir insan [139,33-80,4]." Kristolojik örnek, "mükemmel insan" statüsüne ulaşacak olan Hristiyan için doğrudan bir model olarak kullanılmaktadır ve bu mükemmellik modeli, başkalarının ruhu üzerindeki davranışsal etkilerle yakından bağlantılıdır. Başkalarıyla olan etik ilişkiler olarak müritliğin doğası, 80. sayfanın geri kalanına hakim olacak ve 81. sayfadaki ev metaforlarını destekleyecektir. Valentinianus paraenesisinin benzersiz bir özelliği, özellikle bir İsa örneğiyle birleştğinde, bir örnek olarak bir Sophia figürünün varlığıdır. Kristolojik modelin Ayasofya mitiyle birlikte kullanılması Interp'te en belirgin biçimde ortaya çıkacaktır. Diognetus'a Mektup'un 11. ve 12. Bölümleri, ayrı bir metin olarak, belki de gerçek metne eklenen bir Paskalya veya Epifani vaazı olarak görülmüştür. Bu noktada Kirsopp Lake'in LCL'deki bu metne girişindeki tartışmaya bakınız (349); ayrıca bkz. Leslie Barnard, "Diognetus'a Mektup: Bir Yazardan İki Yazı?" Eğer bu bölümler ayrı bir metin oluşturuyorsa, o zaman, özellikle de mektubun kendisi bazı paraenetik materyaller içerdiğinden, erken Hristiyanlık döneminin bir örneğine daha sahip oluruz. Ancak mektup ile 11. ve 12. bölümler arasındaki tutarsızlık bazı bilim adamlarının inandığı kadar belirgin değildir. Mektubu, dönüşümcü bir hedefle yazılmış, koruyucu bir metin olarak alırsak, o zaman öğüt verici bölümlerin kapanışı, alıcının/alıcıların, yazarın benimsediği Hristiyan inancını kabul etmeleri için mektubu güçlü bir teşvikle kapatmanın makul bir yolu olurdu. Gerçekten de, bu bölümlerdeki doktrinsel ve metaforik materyal, alıcının benimsemeye teşvik edildiği inancın kendisini vurgulamış olabilir (örneğin, 12.7'deki ve yine 12.8'deki emirler, bölümlerin öğretisel özetlemeyi öğütü ördüğünü açıkça göstermektedir).

--- SAYFA 176 ---

Paraenesis'in edebi yönleri 161 uzunluğu aşağıdadır. Christ-Sophia'nın model olarak dikkate değer bir başka örneği Val'de sunulmaktadır. Exp. 36,20-38. Ep gibi. Evcil hayvan. Phil. öğüt verici ifade yalnızca parçalı bir cümleyle belirtilir; ahlaki örnek yine paraenetik ifadeden önce gelir. Burada, Val'de. Exp. Uygun sinjisinin dışında üretmeye çalıştığı Sophia miti, Baba'nın iradesinin ihlal edilmesinin olumsuz bir modelini sunar, bu da meyve vermeye değil, izolasyona ve acıya yol açar. Bu negatif kozmolojik model, İsa hakkında daha önce yapılan tartışmayla tezat oluşturuyor. İsa düzeltmeyi sunar ve Babanın iradesi dahilinde durur. Benzer bir soteriolojik işlevle, risalenin ilerleyen kısımlarında İsa örnek olarak sunulur (On Bap. B 42,31-37). Her ne kadar bu kısa bölümün paraenetik olduğuna ikna olmasam da, İsa örneğini yeniden ifade ederek daha önceki paraenetik materyali güçlendirmiş olabilir. Yetkilendirmede olduğu gibi zaman zaman olumsuz örnekler de kullanılır. Öğretmek. burada şöyle okuyoruz: "Gerçekten onlar şeytandandırlar! Çünkü putperestler bile sadaka verirler ve tapındıkları putlarından yüce olan, göklerde olan, evrenin Babası olan Tanrı'nın var olduğunu bilirler. Ama onun yollarını sormaları gerektiği sözünü duymadılar... Demek ki o, anlamsızlığından dolayı bir pagandan daha kötüdür" (33,25b-34,12; krş. 33,9-10 "Onlar putperestlerden daha kötüler"). Burada, cahillerin ahlak dışı statüsünü (33,4-10) pagan dini bağlılığının karşısına koyan, küçükten büyüğe doğru bir argüman yer almaktadır. İkincisi hatalı olsa da (yazar, Greko-Romen kült uygulamalarına böylesine ortak bir değer biçildiğini varsayıyor gibi görünüyor), en azından evrenin Babası'nı anlamaya çalışıyorlar. Ancak ilki, Tanrı'yı anlamaya bile çalışmıyor ve bu nedenle kendi hayvaniliği, kötülüğü içinde tamamen kayboluyor ve hatta gerçeğin peşinde koşanları "zulümleriyle" öldürüyor (33,21-25). Paganlar, okuyuculara karşı çıkanlar tarafından bile geride bırakılan olumsuz bir örnek teşkil ediyor. Aynı metnin başlarında yazar, ölüm yolunun tuzağa düşürülmesini vurgulamak için olumsuz bir örnek olarak genelevdeki bir fahişeye olası bir göndermeyle birlikte bir kötü alışkanlıklar listesi izliyor (24,6-14; kötülük listesinden örneğe geçiş parçalıdır). 1 Apoc'ta. Evet. her ikisi de olumsuz olan bir modelin veya benzetmenin iki örneğidir. Bunlardan ilki, Yakup'un İsa'nın çektiği acılarla ilgili kaygısını takip ediyor. İsa teselli edici bir emirle karşılık verir: "Yakup, benim için ya da bu halk için endişelenme" (31,15-17) ve İsa'ya (ve Yakup'a ve dolayısıyla Hristiyanlara) karşı çıkanlardan arkon ("bu halk bir tür arkon olarak vardı [ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲛⲁⲓ] ile olumsuz bir benzetmeyle söz eder. ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ve yok edilmeyi hak ediyor" 31,23-25;

--- SAYFA 177 ---

162 beşinci bölüm bkz. Ücret tahsildarları için 33,2-34,1). Bu ilk örnek mutlaka kendi başına ahlaki bir örnek değildir. Daha ziyade benzetme, İsa ile Yakup arasındaki teselli edici bir diyalogda kullanılan polemik amaçlı bir araçtır. Ancak bu benzetme, acı konusunu takip eden nasihat verici materyali oluşturur: "Yakup, böylece bu acılara katlanacaksın. Ama üzülme. Çünkü et zayıftır. Kendisi için takdir edileni alacaktır. Ama sana gelince, çekinme ve korkma" (32,17-22). Negatif modelin ikinci örneği doğası gereği çok daha metaforiktir: "Çünkü acı olan fincanı senden uzaklaştır" (40,14-15). Emir emirlerinin paraenetik bölümünde kullanılan bu acı kadehi, 20. satırdaki "tüm kanunsuzluk" (ⲁⲓ ⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ ⲛⲁⲛⲁ) için bir benzetme olabilir. ⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛ ⲛⲁⲛⲁⲛ ⲛ emrinin tekrarı ⲛⲁⲛⲁ böyle bir paralellik öneriyor, ancak 40. sayfanın üst kısmının parçalı durumu en iyi ihtimalle böyle bir paralelliği akla getiriyor. Bu emrin her örneğinin ardından, emrin hitap ettiği tehlikenin bir nedenini veya açıklamasını sunan bir cümle veya cümle gelir. "Atılmak" kelimesinin ilk örneği, tıpkı 32. sayfadaki arkonların benzetmesine benzer şekilde, acı çekmekle bağlantılıdır. Ancak ikinci "atılmak", acı konusunu ahlaksız tutumlar bağlamına yerleştirerek kanunsuz olanların veya acı çekenlerin tehlikesini aydınlatır: "Ve sakının sizi kıskanmamalılar" (40,21-22). Kıskançlık (ⲛⲁⲛⲁ), ahlak felsefesi içindeki öykünmenin olumsuz yanıdır ve belki de en güçlü şekilde Aristoteles tarafından ortaya konmuştur.⁴¹ Dolayısıyla kanunsuzluk ve kıskançlık, bu metinde paraenesisin olumsuz değerlendirmesine, acı çekmenin nedenini etkili bir şekilde ele alan bir değerlendirmeye bağlıdır. Kozmolojik bir örnek James'e (ve dolayısıyla bu risalede hitap edilen Hristiyanlara) göre insanın acı çekme alanını tanımlar. Her ne kadar kanunsuzluk gerçek kişiler için belirtilmemiş olsa da, pasajdaki görsellerin örnek niteliğindeki doğası, kaçınılması veya taklit edilmesi gereken kalıplardan alınmıştır. Valentinianus'un paraenesisinde çoğu olumsuz nitelikte olan başka metaforik örnekler de bulunur. Metaforlar, özellikle doğadan alınanlar, ahlaki örneklerin bir türünü oluşturuyordu (örneğin, Dio 41 Aristoteles, Rh. 2.10.11: "Öykünmenin, bizim için doğal olarak bize benzeyenlerin elinde elde etmemiz mümkün olan çok değerli malların apaçık mevcudiyetinde duyulan bir acı duygusu olduğunu varsayalım; bu acı, bir başkasının bunlara sahip olmasından değil, bizim sahip olmamamızdan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle öykünme erdemli ve erdemli olmanın karakteristik özelliğidir." erdemli insanlar, oysa kıskançlık aşağılık insanların karakteristiğidir; çünkü biri, öykünme sayesinde bu tür iyilikleri elde etmeye uyum sağlarken diğerinin amacı, kıskançlık nedeniyle komşusunun bunlara sahip olmasını engellemektir."

--- SAYFA 178 ---

Paraenesis'in edebi yönleri 163 Chrysostom, Or. 48.14-16). Gos'un paraenetik bölümünde. Hakikat okuyuculara doğadan alınan şu örneklerle uyarılmaktadır: "Kustuğunuz şeye onu yemek için geri dönmeyin. Güve yeniği olmayın. Solucan yeniği olmayın, çünkü onu zaten attınız" (33,15-19a). Köpekler, güveler ve solucanlar okuyuculara olumsuz örnek teşkil ediyor. Aynı şekilde, Auth. Öğretmek. ayrıca olumlu ve olumsuz etik koşulların karşılığını oluşturmak için hayattan alınan görüntüleri kullanır. Yazar özellikle saman ve buğdayın tarımsal imgesini okuyucuları dışarıdakilerin ahlaksızlığıyla "kirlenmemeleri" konusunda teşvik etmek için kullanıyor (25,5-27). Tarımsal metaforlar aynı zamanda Gos'un etik zorunluluğunun içinde ve öncesinde de kullanılır. Phil. 83,18-21 (bkz. 80,23-81,14'teki ev sahibi benzetmesi ve 79,33-84,13'ün paraenetik bölümünden hemen önce 79,18b-33a'nın çiftçilik görüntüsü). Gerçekten de, "kişinin içindeki kötülüğün kökünü kazın ve onu kalbinden kökünden çekip çıkarın" çağrısından önce ağaçlar, kökler ve gizli kötülüğe ilişkin uzun bir tartışma gelir (83,3-18a). Yazar, insan anatomisinden de bir örneğe yer vermiş: "Dünyadaki çoğu şey, iç kısımları saklı olduğu sürece dik durur ve yaşar. Eğer açığa çıkarsa ölürler, görünen adamın gösterdiği gibi: İnsanın bağırsakları saklı olduğu sürece insan canlıdır; bağırsakları açığa çıkıp dışarı çıktığında adam ölecektir. Ağaç da öyle..." (82,30-83,3). Hem insan vücudu hem de ağaç kökleri, bir kişinin içindeki kötülüğün ortaya çıkarılması ve dolayısıyla yok edilmesi gerektiğinin örneğidir. Bu ahlaki örnek veya örneklerin önünde yaygın bir Hristiyan örneği, yani İncil'de İbrahim'e ve bedeninin sünnetine yapılan bir atıf yer alır (82,26b-29). Her üç örnek türü de 83. sayfadaki öğütlere dayanmaktadır. Her iki Go'nun parabolik malzemesi. Phil. ve Yetki. Öğretmek. Interp'teki açılış parabolik malzemesi gibi paraenetik olarak da kullanılır. Bilmek. Dragnet metaforu Auth'da etkili bir şekilde kullanılmıştır. Öğretmek. Bu dünyevi varoluşun kötülüklerinin tehlikelerini göstermek için. Interp. Bilmek. "et ağlarına" (6,29) benzer bir atıf vardır; bu, iki benzetme ve hatta belki de iki metin arasında edebi bir bağlantı olduğunu gösterebilir. Interp. Bilmek. Bu balıkçı resminin hemen öncesinde, İsa'nın İyi Samiriyeli benzetmesinin, çok parçalı bir halde de olsa bir versiyonunu sunar (6,15-25). Greko-Romen dünyasındaki ahlaki öğütler, etik davranış veya ahlaki yönlendirmenin canlı (ve belki de ikna edici) modellerini sunmak için ahlaki örneklerden yararlanma eğilimindeydi. Bu modeller çoğu zaman sunum açısından birbirine zıt olacak ve hem olumlu hem de olumsuz örnekler oluşturacaktır. Nitekim olumsuz örneklerde benimsenen kötü alışkanlıklar

--- SAYFA 179 ---

164 beşinci bölüm, yazarın taklit için savunduğu değerleri zımnen yansıtıyordu. Olumlu örneklerin değerleri de benzer şekilde bu kötü alışkanlıklardan kaçınılması gerektiğini ima ediyordu. Dolayısıyla sunulan her modelde antitezin anlamı ve onun değerlemesi vardır. İlk Hristiyanlar da aynı şekilde ahlaki öğütlerinde ahlaki örnekler kullandılar. Greko-Romen dünyasındaki diğerlerine benzer şekilde, Hristiyanlar da öykünmek veya küçümsemek için çeşitli modellerden yararlanırlardı. Kişisel örnekler, doğadan alınan modeller, efsaneler ve mitlerin yanı sıra ilahi veya göksel modeller de kullanıldı. Bununla birlikte, daha geniş Greko-Romen dünyasının aksine, Hristiyanlar, İsa'yı (Tanrı ve melek varlıklarıyla birlikte) taklit için merkezi bir model olarak kullanma eğilimindeydiler. İncil'deki masallardaki efsanevi veya otoriter figürler (örneğin Nuh, İbrahim ve Musa) yaygındı ve başkaları tarafından kullanılan Odysseus ve Herakles gibi Homerik şiirlerdeki efsanevi figürlerin yerini alma eğilimindeydi. Valentinianusçular da Hristiyan kardeşleri gibi benzer türden ahlaki örneklerden yararlandılar. İsa önemli bir figürdü, ancak Valentinianus'ta Sophia da önemliydi ve zaman zaman bir İsa figürüyle eşleştirilmişti. Bazı durumlarda bu İsa-Sophia ortak örneği, ele alınan ve/veya teşvik edilen kozmolojik ve etik meseleleri antitetik olarak gösterebilir. Valentinianus'un paraenesis'i, yalnızca öykünme modelleri olarak kullanmaktan ziyade, öne çıkan noktaları açıklamak için metaforlar ve analogiler kullanma eğilimindeydi. Valentinianus'a ait materyalde ahlaki örneklerin varlığı, Valentinianusçu paraenesis'in, Greko-Romen dünyasındaki diğer Hristiyanların tipik paraenesis modelini takip ettiğini göstermektedir. Erdem/Kötülük Listeleri Paraenesis'in ahlaki doğası göz önüne alındığında, ahlaki öğütlerin bileşimsel sunumundan birinin erdemlerin ve kötü alışkanlıkların sıralanması olması şaşırtıcı değildir. Bu listeler, tipik erdemleri Greko-Romen dünyasında yaygın olarak kabul edilebilecek tipik kötü alışkanlıklarla karşılaştırarak, karşıt gruplar halinde stok malzeme sunma eğilimindedir. Berger'in önerdiği gibi, ilk Hristiyanlar için bu tür etik listeler, dönüşüm sonrası paraenesis'in bir biçimi olarak işlev görmüş olabilir (buna koruyucu bir işlevden ziyade paraenetik bir işlev olarak adlandırdım).⁴² Erdemle ilgili bilimsel çalışmalarda iki merkezi ve birbirine bağlı sorun ortaya çıkmıştır. Rom 13:12-14; ve Sütun 3:5-7.

--- SAYFA 180 ---

paraenesis'in edebi yönleri 165 ahlaksızlık listesi. Neil J. McEleney'nin doğru bir şekilde belirttiği gibi tartışmanın ilk noktası, bu listelerin nereden ortaya çıktığı meselesidir.⁴³ Anton Vögtle, Helenistik felsefe içinde popüler bir vaaz ortamı önerirken, Siegfried Wibbing, iki ruh öğretisinin Yahudi kökenli olduğunu öne sürüyordu. Wibbing'in çalışmasını temel alan Ehrhard Kamlah, İran'a özgü ikici bir açıklamayı savundu.⁴⁴ Daha yakın zamanlarda, J. Daryl Charles, Stoacılık tartışması kapsamında 2 Peter'daki listeleri inceledi.⁴⁵ İkinci ve bağlantılı bir sorun, kompozisyon biçimi sorunudur. Vögtle, erdem/kötülük listelerinin asendetik veya polisendetik olarak düzenlenme eğiliminde olduğunu öne sürerek bunun en kapsamlı analizini sunmuştur. Kötü alışkanlıklar listeleri arasındaki ilişkisel bağlantılar ve bir liste içindeki daha az ciddiden daha ciddiye veya daha ciddiden daha az ciddiye doğru hareket gibi diğer kompozisyon faktörleri de Vögtle tarafından dikkate alınır. Galyalılar 5:19'da olduğu gibi kötü alışkanlıkların tematik kümeler (günah türleri) halinde gruplandırılması başka bir olası düzenleme biçimidir. On Emir de düzenlemeyi etkilemiş olabilir (örneğin, 1 Tim 1:9).⁴⁶ J. Rendel Harris tarafından tanımlanan bir başka olası kompozisyon aracı da içermenin varlığıdır.⁴⁷ Wibbing, Vögtle ile büyük ölçüde aynı fikirde olmasına rağmen, bu kompozisyon önerilerinin daha da geliştirilmesini sunmuştur. Wibbing, polisendetik listenin Yeni Ahit materyaline hakim olduğunu iddia ediyor. Kuşkusuz, Charles'ın belirttiği gibi, Yeni Ahit'te hem polisendetik (örneğin, 1 Korintliler 6:9-10) hem de asendetik biçimler (örneğin, Galyalılar 5:22-23) bulunur; dolayısıyla ikisi de Hristiyan etik listesinin özellikle bir göstergesi değildir.⁴⁸ Dahası, Wibbing (McEleney ve Martin'in çalışmalarını temel alarak), Vögtle'in kompozisyon özellikleri doğru olmasına rağmen, yeniden inşa edilmiş bir Urkatalog için ilk Hristiyan yazarların 43 Neil J. McEleney, "The Vice Lists of the Pastoral Epistles" 203, 216-19. 44 Vögtle, Die Tugend- und Lastercataloge; Wibbing, Die Tugend- und Lastercataloge; Ehrhard Kamlah, Die Form der katalogischen Paränese; McEleney'nin "Yardımcı Listeler" adlı kitabında tartışılmıştır. Bkz. J. Rendel Harris, "Filo'nun Etkisi." 45 J. Daryl Charles, Virtue Among Among Vice. Ayrıca bkz. John M. Rist, "Kategoriler ve Kullanımları"; ve Margaret E. Reesor, "Stoacı Kategoriler." Hem Rist hem de Reesor, Stoacı kategorileri ontolojik kaygılar ön planda olacak şekilde analiz eder, ancak bu tartışmayı temel erdemlerle ilişkilendiren öncelikle Reesor'dur. Rist'in yatkinlık ve göreceli yatkinlık tartışması, bu tür erdemleri daha kapsamlı bir şekilde nitelikler, tözler ve varlıklara ilişkin bir tartışma bağlamına yerleştirir. 46 Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge, 22, 15-16. Bu özetin büyük bir kısmı, Wibbing ve McEleney ile bu konulardaki anlaşması dikkate değer olan Martin, Metaphor, 121-22'ye borçludur. 47 Harris, "Filo'nun Etkisi", 565-66. 48 Charles, Ahlaksızlık Arasında Erdem, 122.

--- SAYFA 181 ---

166 beşinci bölümden faydalanılmıştır. Gerçekten de McEleney, listelerin her zaman resmi, belirli bir yapı taşıması gerekmediğini göstermek için militan bir sağcı ile bir hippie arasında ifade edilebilecek karikatür listeleri analojisini sunuyor.⁴⁹ Her ne kadar Martin'in iddia ettiği gibi, her listenin kendi özel düzenlemesi için ayrı ayrı analiz edilmesi gerekse de, bu tür listelerin bireyselliği bir tür kompozisyon yapısını engellemez.⁵⁰ Bir Urkatalog önerilmemiş olsa bile, bir listenin içeriği ve organizasyonu yazarın önyargıları hakkında fikir verebilir. (McEleney'nin ifadesiyle "yazarın etik önyargısı").⁵¹ Burton Scott Easton, 1931'de İncil Edebiyatları Derneği'ne yaptığı başkanlık konuşmasında, Yeni Ahit'teki etik listelerin (ve buna kanonik olmayan materyali de ekleyeceğim)⁵² Yunan veya Helenistik Yahudi geçmişinden çıktığını zaten savunmuştu.⁵³ Easton, erken dönem Hristiyan etik listelerinin kökenini ve işlevsel biçimini belirlemek için bilimsel dikkati doğru bir şekilde Greko-Romen ortamına yönlendiriyor. Aslında, 49 Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge, 81-86; McEleney, "Yardımcı Listeler", 217-18; Martin, Metaphor, 123. McEleney, "Vice Lists of the Pastoral Epistles", 216-17, bu tür listelerin genel, rastgele doğasını göstermektedir: "Sanki bugün bir hippiyi tanımlayan militan bir sağcı, ona hippieye başvurarak onun yıkanmamış, dağınık, sevilmez, pasaklı, saygısız, saygısız, ahlaksız vb. olduğunu söyleyecekmiş gibi. kendisinin de nefret ettiği tüm 'kötü alışkanlıklar'. Buna karşılık, hippie de (ona eşit süre tanımak için) en sevdiği kötülükleri muhalefete uygulama niyetiyle kask hakkında kızıl boyunlu, kızıl kafalı, önyargılı bir şovenist vb. olduğunu söyleyebilirdi. 50 Bkz. Charles, Virtue midst Vice, 156. F. D. Gealy, Dibelius'un geleneksel maddi yaklaşımını "bir araya getirme" yaklaşımıyla çalışarak, 2. Timothy'deki kötü alışkanlıklar listesinden "şu anda mevcut olan ve yazarın amaçlarına kolayca uyarlanabilen yüzen bir kötü alışkanlıklar listesi, zamanın herhangi bir hatipinin nereden alınacağını ve nasıl kullanılacağını iyi anladığı türden kelimelerin dizilmesinden oluşan bir kamçı" olarak söz eder. "kafirler" 3:5'te geçer ("Timothy'ye Birinci ve İkinci Mektup ve Titus'a Mektup", 498-99; bkz. Martin Dibelius, Die Pastoralbriefe). 51 McEleney, "Vice Lists of the Pastoral Epistles", 217. 52 Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge, 54, "alt-apostolik" dönemdeki listelerin, ilk Hristiyan neslinin paraenetik geleneğinden kaynaklanan dinsel bir işlevle kullanıldığını öne sürmektedir. Onun varsayımı Rev 2:19, 2 Pet. 1:5, Ep. Ahır. 2.2 ve 1 Clem 62.2, hem önemli Yeni Ahit eserlerine öncelik veren kanonik bir önyargının kanıtıdır (Vahiy ve 2. Petrus, havari sonrası döneme, özellikle de ikincisine atfedilme eğilimindedir) ve aynı zamanda ikinci yüzyılın başlarında gelişmekte olan bir Katolik kilisesi teorisine (Charles tarafından etkin ve doğru bir şekilde karşı çıkmıştır, Virtue midst Vice, passim). Yeni Ahit bilginlerinin, erken dönem Hristiyan yorumlarını yeniden yapılandırmak için kanonik olmayan materyali kanonik materyalle aynı düzeyde ciddi bir şekilde ele alma konusundaki başarısızlıkları, etik listelerin bilimsel analizinde açıkça görülmektedir. Kanonik olmayan etik listelerin önemi, John T. Fitzgerald'ın "Erdem/Kötülük Listeleri" 857-59'daki kapsamlı listelemesinde güzel bir şekilde gösterilmiştir. Fitzgerald da benzer şekilde "Genel olarak bu listeler şaşırtıcı derecede az bilimsel ilgi gördü" (858) derken bu materyalin ihmal edilmesinden yakınıyor. 53 Burton Scott Easton, "Etik Listeler."

--- SAYFA 182 ---

Paraenesis'in edebi yönleri 167 Vögtle'in, On Emir'in bu tür listelerin oluşturulmasında rol oynayabileceği yönündeki önerisinin kesinlikle değerlendirilmeye ihtiyacı vardır. Her ne kadar İbranice İncil bu tür listeler için uyulması gereken emir ve davranışlara ilişkin bir model sunsa da, gerçek etik listeler mevcut değildir.⁵⁴ Gerçekten de, bu İncil listelerinin çoğu, On Emir'in emirlerini basitçe tekrarlamakta veya yansıtmaktadır. Örneğin Yeremya 7:9 ve Hos 4:2, Helenistik dönemin erdem ahlakından ziyade davranışsal bir ahlakı yansıtır. İbranice İncil'de bu eğilimin yalnızca üç olası istisnası vardır ve bunların hepsi gerçek anlamda etik listeler veya tam gelişmiş listeler değildir: Eyüp'ün doğruluğu (Eyüp 1:1, 8; 2:3); ilahi nitelikler (örneğin Çıkış 34:6-7; Sayılar 14:18); ve İbranice İncil'deki erdem ahlâkına en yakın olan Özdeyiş 8:13 (ve Akdeniz ya da Yakın Doğu dünyasının daha geniş bilgelik geleneklerinden etkilenmiş olabilir). İbrani bağlamında etik davranışın merkezinde rasyonel farkındalıktan ziyade itaat vardır. Bu nedenle, On Emir muhtemelen Yahudi ve Hristiyan etik düşüncesini etkilemiş olsa da, Kutsal Kitap geleneği bu tür etik listelerin türetilebileceği geçerli bir kaynak sunmamaktadır. Aksine, Yahudi erdem ve kötülük listeleri, On İki Patrik'in Ahit'i ve Süleyman'ın Bilgeliği 14:25-26'da olduğu gibi, yalnızca açık bir Helenistik etki olduğunda ortaya çıkar. Yine de Helenistik Yahudi listeleri daha geniş Yunan erdem/kötülük listelerinden farklıydı; çünkü ilki hem kullanılan etik terminolojinin özgüllüğünden hem de Yunan modellerinin kavramsal nüansından kaçınma eğilimindeydi ya da en iyi ihtimalle yalnızca değişen derecelere uyum sağlıyordu. İkinci açıdan bakıldığında, Yunanlıların kendi kendine yeterliliğe (αὐτάρκεια) sahip akılcılığa (λόγος) odaklanması ile Yahudilerin (ve daha sonra Hristiyanların) inanç veya itaat yoluyla Tanrı'ya bağımlılık konusundaki kaygıları arasında bir ayrım vardı.⁵⁵ Cehalet yerine putperestlik, Yahudi ahlaki söylemine ahlaksızlık kaynağı olarak hizmet etti. Hristiyan yazarlar, erdem veya kötülüğün nedenleri ve/veya kurucu özellikleri olarak putperestlik, itaat, inanç ve sevgiden yararlanırken, genel bir Yunan modelinden ziyade Helenistik bir Yahudi kavramsal modelinden yararlanmaktadırlar. Easton'ın da belirttiği gibi, Yeni Ahit yazarları, Hristiyan doktrinlerini yansıtmak için değiştirilmiş her iki modelden de yararlanma eğilimindedirler (özellikle 54 Easton, "Ethical Lists" 9, şöyle der, "... 'erdemler' kavramı bu haliyle Eski Ahit'e pek özgü değildir: Pentateuchal mevzuatı çoğu zaman olumlu biçimi almaz, İbrani yazarlar ise genellikle bir insanın iyiliğini, bir insanın iyiliğini, somut örneklerle tasvir etmeyi tercih ederler. onun yardımsever niteliklerini listeliyor." 55 Krş. Dihle, İrade Teorisi, pasim.

--- SAYFA 183 ---

168 beşinci bölüm kristolojik) varsayımlar (πίστις ve ἀγάπη özellikle Hristiyanlığı Yunanlılardan, özellikle de Stoacı etik listelerden ayırır). Charles'ın çalışması, Stoacılığı, özellikle Platon ve Aristoteles tarafından sıralanan dört temel erdemden, yani adalet, ölçülülük, sağduyu ve cesarettten oluşan etik listelerin ortaya çıktığı felsefi bağlam olarak daha kesin ve çok daha ayrıntılı bir şekilde tanımlayarak Easton'ın daha önceki çalışmasına daha fazla ve çok ihtiyaç duyulan bir iyileştirme sunuyor. Özellikle Zeno ve Chrysippus'un etkisi altındaki Stoacılar için erdem ve bilgi pratikte eşanlamı hale geldi. Erdem olarak bilgi (ἐπιστήμη), erdemi (ne yapacağını bilmek) kötülükle (neden kaçınacağını bilmek) bir antitezi yansıtıyordu: "Adalet, neyin gerekli olduğu, neyin doğru ve uygun olduğu bilgisidir; ölçülülük neyi seçip seçmeyeceğine dair bilgidir; sağduyu, belirli bir durumda ne yapılıp yapılmayacağına dair bilgidir; cesaret, neyden korkulması veya korkulmaması gerektiğine dair bilgidir."⁵⁶ Böyle bir şey Bilgideki antitezler, çeşitli ἀρεταί alt kümelerinin (örneğin, Chrysippus ve Andronikos tarafından) gelişimi içinde, belirli bir erdemin karşıtı olarak kötülüğe dair bir bakış açısıyla sonuçlandı: "Bir erdemin antitezinin olduğu Stoacı zihin için, aynısı diğerleri için de geçerli olmalıdır. Örneğin, kişinin ruhunun sağlığı, psikolojik hastalık olasılığını akla getirir. Benzer şekilde, bilgelik deneyimi, aptallığa işaret eder; memnuniyet, kaygı; kardeşçe nezaket, düşmanlık vb."⁵⁷ Erdemler ve kötülüklerin bu tür karşıtlıklarından, Zeno'yla birlikte üzüntü, korku, açgözlülük ve şehvet gibi dört temel kötülük ortaya çıktı. Bu tür listelerin gevşek ve akıcı bir şekilde popüler hale getirilmesi yaygınlaştı; kötü alışkanlıklar ve erdemler neredeyse geçici olarak listelere eklenecek ve listelerden çıkarılacak, öğeler yalnızca sıradan etik nitelendirmelerden ibaret olacak. Bu nedenle, Valentinianus'un da aralarında bulunduğu erken dönem Hristiyan etik listelerini tanımlarken ve analiz ederken, bunları katı bir Stoacı veya Platoncu dünya görüşü içinde değil, Greko-Romen ahlak felsefesi bağlamında incelemek gerekir. Gerçekten de, Philo'da olduğu gibi, belirli etik listelerin rasyonellik ve itaat gibi konulara olan eğilimini gözlemleyerek, belirli bir Yahudi veya Hristiyan metni tarafından tasavvur edilen veya içine yazılan kültürel uyumun derecesi hakkında bir miktar fikir edinebiliriz. Bu ilk Hristiyanların listeleri kalıplaşmış değildir ⁵⁶ Charles, Virtue midst Vice, 115, Dyroff'a atıfla, Ethik der alten Stoa, 82-84. ⁵⁷ Charles, Ahlaksızlık Arasında Erdem, 116.

--- SAYFA 184 ---

Paraenesis'in edebi yönleri 169 Urkatalog ya da edebi bağımlılık anlamındadır, ancak içinde ortaya çıktıkları ve retorik işlevi için tasarlandıkları erken Hristiyan bağlamının teolojik ve ahlaki varsayımlarını yansıtır. Yeni Ahit materyalinde çok sayıda etik liste bulunabilir. Her ne kadar bazı bilim adamları belirli listelerin erdem ve kötülük listeleri olarak sınıflandırılması gerekip gerekmediğini tartışmış olsalar da (örneğin, Matta 5:3-12; Luka 18:11), G. Mussies tarafından kapsamlı bir etik liste listesi sunulmaktadır. 58 Bir erdem ve bir kötülük listesinin ortak varlığına ilişkin yararlı bir örnek Koloseliler 3'te bulunur. φρωεῖτε) koşullu bir cümle (εἰ οὖν...) üzerine inşa edilen ve kristolojik bir mantık (3:1-4) temeline dayanan yazar, νεκρώσατε οὖν imperatival bildirimi tarafından sunulan bir kötü alışkanlıklar listesi (biçim olarak asendetik) sunar. τὰ μελὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (3:5a): "zina, kirlilik, tutku, kötü arzu ve açgözlülük (ki bu putperestliktir)... (3:5b, 8). Erdemler de büyük ölçüde asimetriktir: "Tanrı'nın kutsal ve sevgili seçilmişleri olarak, şefkati, nezaketi, alçakgönüllülüğü, alçakgönüllülüğü ve sabrı giyinin" (3:12). Erdemler, "liste" niteliğinin biraz düşürüldüğü daha karmaşık bir yapıda devam ettirilir (3:13-17: bağışlama, bağlayan sevgi, Mesih'in esenliği, şükran). Verilen erdem listesiyle (3:12-17) karşıtlık, yazarın sosyal uyum veya birliğin erdemin bir ürünü olduğu ve bunun tersinin (eskatolojik bir uyarıyla birlikte) kötülükle bağlantılı olduğu vurgusuyla etkili bir şekilde ortaya çıkar (örneğin, "Rab İsa'nın adı" 3:17a ile bağlantılı olan 3:11, 14b). Erdemin içsel doğası da bu sıralamada mevcuttur: "Rabbin sözü içinizde zengin bir şekilde yerleşsin" (3:16). Polycarp'ın Filipililere Mektup'unda, New 58 G. Mussies, Dio Chrysostom; Alıntı: Fitzgerald, "Erdem/Kötülük Listeleri", 858. Fitzgerald, Mussies'e atıfta bulunarak Yeni Ahit'te aşağıdaki erdemleri ve ardından kötülük listelerini sıralar: Erdem Listeleri: 1 Korintliler 13:4-7; 2 Korintliler 6:6-7a; Gal 5:22-23; Efes 4:2-3, 32; 5:2, 9; Filipililer 4:8; Kol. 3:12; 1 Tim 3:2-4, 8-12; 4:12; 6:11, 18; 2 Tim 2:22-25; 3:10; Titus 1:8; 2:2-10; İbraniler 7:26; 1Petrus 3:8; 2Petrus 1:5-7; Kötülük Listeleri: Matta 15:19; Markos 7:21-22; Luka 18:11; Romalılar 1:29-31; 13:13; 1 Korintliler 5:10-11; 6:9-10; 2 Korintliler 12:20-21; Gal 5:19-21; Efes 4:31; 5:3-5; Sütun 3:5-8; 1 Tim. 1:9-10; 6:4-5; 2Ti.3:2-4; Titus 1:7; 3:3; 1 Pet 2:1; 4:3, 15; Vahiy 9:21; 21:8; 22:15. 59 Fitzgerald, "Virtue/Vice Lists" 858, kanonik olmayan etik listelerin kapsamlı bir listesini sunar; Nag Hammadi kodekslerinden birkaçını içerir (örneğin, Orig. World 106,27-107,17).

--- SAYFA 185 ---

170 beşinci bölüm Ahit materyali (Romalılar 8:11; 1 Petrus 3:9; ardından 3. ayette Matta 5, 7 ve Luka 6'dan alıntılar gelir). Pasaj şöyledir: Şimdi, O'nu ölümden dirilten O, eğer biz onun isteğini yerine getirirsek ve onun emirleri doğrultusunda yürürsek ve sevdiği şeyleri seversek, her türlü haksızlıktan, açgözlülüğten, para sevgisinden, kötü konuşmaktan, yalancı şahitlikten, kötülüğe karşı kötülük yapmamak, ya da sövgüye karşı sövmemek, ya da darbeye karşı darbe ya da lanete karşı lanet etmemek, ancak Rab'bin, "Yargılanmamak için yargılama..." dediğini hatırlayarak bizi de diriltecektir. (2:2-3a) Burada, kaçınılması gereken çeşitli kötülükleri birbirine bağlamak için ḥ edatını kullanan polisendetik bir yapıyla karşı karşıyayız. Bu kötü alışkanlıklar listesi yalnızca On Emir'e değil aynı zamanda havariler tarafından aktarılan İsa'nın öğretilerine de itaatle bağlantılıdır (ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ). Bununla birlikte, kaçınılması gereken kötülükler doğası gereği yalnızca davranışsal değil, aynı zamanda belki de yaradılışsal; yani, Filipili Hristiyanlar ne yanlışlara öfkeyle karşılık vermeli, ne de erdemli olmayan şeyleri arzulamamalı veya erdemli olmayan bir şekilde arzulamamalıdır. Gerçekten de buradaki erdemli karakter, ilahi iradeye (αὐτοῦ θέλημα) ve sevgiye (ἀλαπῶμεν ἃ ἡγάπησεν) yapılan göndermelerde örtülüdür. 3. ayette hatırlamaya yapılan açılış referansı paraenetik bir işleve işaret etmektedir (μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων). Buradaki etik öğütlerin tamamı kristolojik bir temele dayanmaktadır ve bu nedenle temellendirilmiştir. Valentinianus materyali içerisinde etik listeler aynı zamanda paraenetik bir işlevle de kullanılmaktadır. Gos'taki paraenetik bir alt bölümün hemen öncesinde. Phil., Hristiyan erdemlerinin dört katlı bir listesini buluyoruz: ἀγαπᾷν τὸν θεόν, ἀγαπᾷν τὸν πλησίον, ἔχειν πίστιν, ἔχειν ἐλπίδα (79,24-25). Bu "temel" erdemlerin (iman, umut, sevgi, bilgi) listesi, Pavlus'un 1 Korintliler 13:13'teki "πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη" sözüne gönderme yapıyor olabilir. Gos tarafından bu Pauline listesine γνώσις'un eklenmesi. Phil. hem kurtuluş için vahiy bilgisi üzerine Valentinian vurgusunu, hem de erdemın anahtarı olarak rasyonelliğe vurgu yapan Greko-Romen vurgusunu yansıtabilir (dört erdeme genişleme aynı zamanda Valentinianusçu erdemleri ahlak felsefesinin klasik temel erdemleriyle daha güçlü bir şekilde bağlantılandırmayı amaçlamış olabilir). Val'de olası bir erdem listesi de mevcut olabilir. Exp. 23,32-35: "...biz de onun vahyini [ἐκ τοῦ λόγου αὐτοῦ], iyiliğini [ἐκ τοῦ καλοῦ αὐτοῦ] ve inişini [ἐκ τοῦ κατωτέρου αὐτοῦ] girelim. [ἐκ τοῦ κατωτέρου αὐτοῦ] ve Her Şey [ἐκ παντός], yani Oğul, Her Şeyin Babası ve Ruh'un Zihni." Gerçi 23,19-31, Elaine Pagels'in bu pasajı okuduğu gibi, tek Monad'dan birincil Tetrad'ın çözülmesini sunabilir (belki de Einar Thomassen'in önerdiği gibi, Pisagor aritmojisini yansıtan Valentinianus aritmojisıyla).

--- SAYFA 186 ---

paranesis'in edebi yönleri 171 sayıları Monad'dan türetilmesi teorileri)60 (böylece kozmogonik bir tanımlayıcı işlev görür), 23,32-35 okuyucuları bu kozmolojinin erdemlerine girerek o kozmik gerçekliğe girmeye teşvik eder: vahiy, iyilik, soy ve Hepsisi61. Ancak bu listenin gerçek bir etik liste olarak kabul edilip edilmeyeceği açık değildir. Gos'taki erdem listeleri. Phil. ve Val. Exp. antik çağdaki dört klasik erdeme paralel olabilir. Aşağıdaki tablo bu paralelliği ortaya koymaktadır: Klasik Erdemler Valentinianus Erdemleri Etik Kavramı Gos. Phil 79,24-25 Val. Exp. 23,32-35 Adalet "Ne yapacağını bil" İnanç Vahiy Ölçülülük "Neyi seçeceğini/seçmeyeceğini bil" Umut İyilik Sağduyu "Belirli bir durumda ne yapılacağını bil" Sevgi İniş Cesaret "Neyden korkacağını/korkmayacağını bil" Gnosis Her Şey Valentinianus Hristiyanları veya en azından Gos'un yazarları için. Phil. ve Val. Örn., daha yüksek erdemlere doğru ilerleyen bir hareket var. Gos'ta. Phil. bu ilerleme tarımsal bir benzetmeyle ortaya konmaktadır. Bu benzetme, Hristiyan'ın ahlaki yolculuğunun ruhsal büyüme veya olgunlaşma yolculuğu olduğunu gösterir. Liste Val'de ise. Exp. Etik bir liste olarak alınırsa, vahiyden Bütün ile birliğe doğru ilerleme kaydederiz. Her ne kadar klasik erdemler ve iki Valentinianus listesi birbiriyle tam olarak paralel olmasa da (örneğin, adalet veya "ne yapılacağını bilmek" 60 Th omassen, "Valentinianism of the Valentinianism"; Elaine E. Pagels, "Giriş: NHC XI,2" 89-105 (çeviri ve transkripsiyon: John D. Turner, s. 106-51; notlar: Pagels ve Turner, s. 153-72).61 Belki de bu öğütün, Pleroma'nın Monad ve Sophia'nın krizinden (bu metinde Sophia'nın kasıtlı bir eylemini yansıtmaktadır) yayılımının kozmik bir tanımından dikkati çektiğini ve kozmik uyum temasını yönlendirdiğini (yani, yalnızca ilkel varlığın yalnız olduğu bir şekilde) yönlendirdiğini belirtmekte fayda var. Monad), Pagels bu pasajı "'kendi vahyine girmeye davet...'" olarak adlandırır ("Giriş: NHC XI,2, 92), ancak bu "davetin" öğüt veren yönlerini daha fazla ele almaz. Eğer metin, Pagels'in iddia ettiği gibi, Valentinianus topluluğunun inisiyeleri veya yeni inisiye olmuş üyeleri için tasarlanmışsa, o zaman kozmolojik bir söylem örneğine sahip olabiliriz (belki de kurucu). φύσις) ve ahlaki söylem (ortak hortatıf), eşleştirilmiş birliğin erdemlerine girerek pleromatik alemin doğa düzeniyle uyumu benimsemeyi teşvik etmek (potansiyel) inisiyeleri bir araya getirir.

--- SAYFA 187 ---

172 ikinci bölüm iman ve vahiy ile eşdeğer değildir; aslında Valentinianus'un listesi klasik erdemlerle ters sırada eşleştirilebilir), Valentinianus'un erdem listelerinin okuyucularda klasik erdemlerin imalarını uyandırmış olması mümkündür. Yani eğer yukarıdaki sıralama doğruysa o zaman Gos okuyucularına sahip olabiliriz. Phil. Umuda ("... bizi besleyen su") ölçülülük olarak değer vermek, dolayısıyla "ne yapıp yapmayacağını bilmek" anlamını taşıyor. Bu paralellik, Valentinianusçu erdemlerin yalnızca soterioojik ilerlemeyle değil, daha spesifik olarak etik eğilimlerden kaynaklanan etik davranışlarla da bağlantılı olduğunu öne sürüyor. Valentinianus kaynaklarındaki etik listenin en göze çarpan örneği Auth'tur.

Öğretmek. sayfa 23-25. Bağlam aslında iç içe geçmiş bir dizi etik liste, örnek ve mitsel söylemden oluşur. Risalenin açılışının bir parçası olarak bu etik bölüm, yazarın okuyucular için savunduğu çileciliği etkili bir şekilde ön plana çıkarıyor. İlk etik liste 23. sayfanın hasarlı kısmını takip ediyor. Hasara rağmen etik liste hala sağlam: . . . hakikaten onun soyundan gelenler, kadının oğullarına 'kardeşlerimiz' derler. Böylece manevi ruh bedene atıldığında, şehvet, nefret ve hasetle kardeş, maddi bir ruh haline geldi. Dolayısıyla beden şehvetten, şehvet de maddi cevherden geldi. Bu nedenle ruh onlara kardeş olmuştur. (23,8-22)

Bir sonraki liste birincinin hemen ardından gelir ve "gücsüz yabancıların" annelerinden ne miras aldıklarını yansıtır: "çünkü yabancıların sahip olduğu şeyler gururlu tutkular, hayatın zevkleri, nefret dolu kıskançlıklar, kibirli şeyler, saçma şeyler, suçlamalardır ..." (23,29–33). Daha sonra hatırlamama, sefahat ve fuhuş metaforu tartışmalarının içine yerleştirilen bu listelerin her ikisi de yazarın düşmüş veya tuzağa düşmüş ruhun durumunun ahlaksız bir yaşamla bağlantılı olduğu yönündeki görüşünü güçlendiriyor. Dört kusurun (şehvet/arzu, nefret, kıskançlık, maddi ruh) ilk listesi polisendektik olarak tasarlanmıştır (ⲓ ⲛⲁⲩⲉⲧⲏⲥ ⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧⲏⲥ ⲛⲁⲩⲉⲧⲏⲥ ⲛⲁⲩⲉⲧⲏⲥ ⲛⲁⲩⲉⲧⲏⲥ) (23,15–17). Birinci listenin ilk üçünü içeren ikinci kötü alışkanlıklar listesi (bahsedilen “yabancı” statüsü ve “şehvet/arzu” ile “maddi” arasındaki önceki bağlantı göz önüne alındığında, ruhun hilik durumu varsayılmaktadır) asinetik olarak oluşturulmuştur. Bu risalenin dört "önemli" kusuru, özellikle de listenin 29-33. satırlardaki genişlemesiyle birlikte, dinleyicilere bu dört kişiyi hatırlatmış olabilir.

--- SAYFA 188 ---

paranesis'in edebi yönleri 173 Stoacıların "temel" kötü alışkanlıkları, özellikle Zeno'nun üzüntüsü, korkusu, açgözlülüğü ve şehveti.⁶² Kötü alışkanlıkların paralelliği şu şekilde ortaya konmuştur: Zeno'nun Kötülükleri Valentinianus Kötülükleri Auth.Teach. 23,8-22 Keder Maddi Ruhsal Korku Nefret Açgözlülük Kısakançlık Şehvet/Arzu Listede muhtemelen izleyicinin dikkatini çekebilecek tek dikkate değer değişiklik "□ □□□□ □ □□□□□"dir - McEleney'nin bir yazarın belirli önyargılarını vurgulayabilecek "yazarın etik önyargısını" hatırlayın. yazar.⁶³ Bu iki kusur listesindeki paralellikleri belirtmek için Auth'u tersine çevirdim. Zeno'nun şehvetini Auth ile hizalamak için Teach.'in □ □□□□ □ □□□□□ ve □ □□□□□□□□□. Öğret.'in şehvetini/arzusunu. Bu kötülük listelerini bu şekilde sıraladığımızda, bu yazar için ahlaki üzüntü halinin maddi bir ruh haline gelmek olduğunu görebiliriz. Aslına bakılırsa bu yazar için soteriolojik kriz, ruhsal ruhun beden içinde sıkışıp kalması sorunudur. Tüm olumsuz etik eğilimler (yani kötü alışkanlıklar) bu kriz durumundan kaynaklanmaktadır. Yetkili Teach.'in yaşam tarzı olarak çileci bir savunuculuğa sahip olan etik kaygıları, özellikle ruhun ikili krizine odaklanmıştır. Ruh, Pleroma'nın bilgisizliğine düşerek maddiyata yakalanmıştır.⁶⁴ Ruhun maddi tuzağa düşürülmesi, genellikle Gnostik düalizmle bağlantılı olan kozmolojik ve hatta antropolojik bir durumdur. Ancak bu Valentinianus metninin etik olmayan bir şekilde okunması hatalı olacaktır. Bu yazara göre kriz durumu, cehaletten kaynaklanan etik bir durumla bağlantılıdır. Bu nedenle, Otoriter Öğreti, bu anlamda, Greko-Romen ahlaki felsefi çevre içinde gayet rahattır.⁶⁵ Cehalet ve bilmeye yapılan vurgu (örneğin, 62 Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge, 32-36'da verilen örneklerle ve Charles, Virtue midst Vice, 115-17'deki tartışmaya bakın. 63 McEleney, "Vice Lists", 217. 64 Krş. Ménard, L'Authentikos Logos, 1-2. 65 Krş. R. van den Broek, "The Authentikos Logos" ve son olarak Greko-Romen çileciliği üzerine, "Şeytanlar, Düşmanlar", pasim.

--- SAYFA 189 ---

174 Sophia'nın krizinin maddeden vazgeçmek amacıyla yiyecek ve ilaç metaforlarıyla ele alındığı beşinci bölüm 22,23-33) bu eserin gerçekte ne kadar Hristiyan olduğuna dair soruları gündeme getiriyor. Aslında, George W. MacRae, bu risalede "müjdeciler" ve "vaazı dinlemek" gibi ifadelerin ötesinde Hristiyanlığa özgü hiçbir şeyin bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁶ Sonuç olarak risale, daha geniş Greko-Romen dünyası ile yüksek düzeyde uyum içinde olan Valentinianus perspektifinin ve Hristiyan kardeşlerinin inançsal dinlerinin reddinin muhtemel bir göstergesidir. Üçüncü bir liste, 30 ila 31. sayfalarda, kötülük ile dünyevi mallara yönelik benzer bir küçümseme ve Sinizm'de yaygın olan rahat bir yaşam arasında daha açık bir bağlantı kuran üçüncü bir liste ortaya çıkıyor: İşte bunlar, şeytanın bizi pusuya düşürdüğü yiyecekler. Önce kalbinize bir acı enjektör eder, ta ki bu hayatın küçük bir şeyinden dolayı kalbiniz ağrıyınca kadar, sizi zehirleriyle yakalar. Ve daha sonra bir tunik arzusunu [ⲓⲛⲁⲕⲉ ⲙⲉⲧⲏⲥⲟⲩⲱⲧⲉ] enjektör ediyor ki onunla gurur duyasınız, para aşkı, gurur, kibir, başka bir kıskançlığa rakip olan kıskançlık, vücut güzelliği, sahtekarlık. Bunların en büyüğü cehalet ve rahattır [ⲓⲛⲁⲕⲉ ⲙⲉⲧⲏⲥⲟⲩⲱⲧⲉ ⲙⲉⲧⲏⲥⲟⲩⲱⲧⲉ ⲙⲉⲧⲏⲥⲟⲩⲱⲧⲉ]. (30,26-31,7) Kötü alışkanlıklar listesi eş zamanlı olarak yapılandırılmıştır ve şeytanın okuyucuları maddi esaret altında tutmak için yaptığı hilelere ilişkin tüm uyarının doruk noktasıdır. Kinikler gibi, bu Valentinianusçu yazar da kalp acısına neden olan yiyecekler (yani lezzetler) gibi dünyevi mallara karşı uyarıda bulunur. Kötü niyetli liste, "tunik arzusu" numarasının (toplumsal statüyü belirten ve genellikle sosyal ilişkilerde giyilen güzel kıyafetler) bir açıklaması gibi görünüyor ve dünyevi zevkleri (para, fiziksel güzellik, sahtekarlık yoluyla ekonomik kazanç ve rekabet) eleştirmeye devam ediyor. Cehalet ve rahattık tüm bu kötülüklerin doruk noktasıdır; mücadeleden ziyade rahat bir yaşam (ya da "yumuşak" yaşam) okuyucuları dünyevi zevklere ve kaygılara esaret altında tutacaktır. Bu eleştiri yalnızca medeniyete dair Kinik bir bakış açısına uymakla kalmıyor, aynı zamanda bu yazarın savunduğu çilecilikle de iyi uyum sağlıyor. Metnin Sinizm açısından nereye yöneldiğine bakılmaksızın, bu, Valentinianus'un erdem/kötülük kataloglarının ahlaki öğütler için kullanımının açık bir örneğidir; Her iki Hristiyanın da (özellikle Valentinianus Logos, 3) yorumuyla mutlaka yankı uyandıracak bir kullanım: "Bien des metaforas travaillent par l'écrits appartiennent au monde sinkrétiste de l'époque hellénistique." ⁶⁶ Bu gözlem George W. MacRae'nin Auth'a Giriş adlı eserinde kısa ve öz bir şekilde ifade edilmiştir. Öğret., 304–5; bkz. Douglas M. Parrott'un (305) giriş bölümündeki ek yorum.

--- SAYFA 190 ---

paraenesis'in edebi yönleri (ruhun iniş/yükselişinin çok önemli olduğu Hristiyanlar) ve popüler ahlak felsefesine aşına olan Hristiyan olmayanlar. İki Yönlü Şema Paraenetik söylem için bir başka yaygın çerçeveleme mekanizması, belki de en yaygın olarak Didache'deki varlığı nedeniyle bilinen iki yönlü şemadır. Gerçekten de, hem şimdi kayıp olan bir "İki Yol" belgesinin edebi doğasını hem de bu belgenin kökenlerini belirlemek için en çok dikkat Didache, Barnabas Mektubu ve Doctrina Apostolorum arasındaki edebi ilişkilere verilmiştir (bu metinlerle ilişkili olan Kutsal Havarilerin Kanonları [Apostolik Kilise Tarikatı olarak da anılır], Schnudi'nin Hayatı ve Apostolik Anayasalar gibi diğer olası metinler arasındadır). İki yönlü gelenek. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Charles Taylor, Doctrina Apostolorum ve Didache'nin ortak bir Yahudi kaynağından geldiğini savundu; bu görüş, daha önce Adam Krawutzcky ile Barnabas'ın iki yönlü geleneğin başlangıç kaynağı olduğu konusunda hemfikir olan Adolf von Harnack tarafından da kabul edildi.⁶⁷ Her ne kadar iki yönlü bir kaynağın Yahudi geçmişi olduğu fikri hakim olsa da, yirminci yüzyılın başlarında J. A. Robinson ve James Muilenberg akademik görüşü Barnabas lehine hareket ettirdi. İki yollu kaynağın kökeni olarak Didache'den önce geldi.⁶⁸ Bununla birlikte, yirmi yıl içinde, iki yol için ortak bir Yahudi kaynağının olduğu hipotezi, Jean-Paul Audet'nin Disiplin El Kitabı'nda (IQS) iki yol geleneğine ilişkin çığır açan çalışmasıyla ön plana çıktı.⁶⁹ IQS'de iki yollu bir şemanın varlığı, iki yollu geleneğin erken, Yahudi bir örneğini kanıtladı. Bu model, birinci yüzyılın sonları ve ikinci yüzyılın başlarındaki erken dönem Hristiyan materyallerinde redaksiyonel biçimde ortaya çıkan iki yönlü Hristiyan geleneğinin veya kaynağının temelini oluşturmuş olabilir. M. Jack Suggs⁷⁰, iki yönlü geleneğin Yahudi bağlamına ilişkin analizinde şunu ileri sürmüştür (Klaus Baltzer'in antlaşmayla ilgili karşılaştırmasına karşıt olarak ⁶⁷ Charles Taylor, *The Teaching of the Twelve Apostles*; Adolf von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*; *Die Apostellehre*; Adam Krawutzcky, "Über die sog. Zwölfapostellehre"; bkz. Francis Xavier Funk, *Barnabas ve Didache arasındaki etkinin zıt yönünü savunan*, ⁶⁸ J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas ve Didache*; "Barnabas'ın Mektubu ve Didache"; "İki Yol Geleneği"ni öneriyor.

--- SAYFA 191 ---

176 beşinci bölüm teoloji ve iki yönlü şema)⁷¹ İbranice İncil'de iki yönlü metaforların varlığına rağmen (örneğin Tesniye 30:15-20; Yeremya 21:8; Mezmur 1:1,6; ve Özdeyişler 2:12-15) Kutsal Kitap materyalinin iki yol için kaynak olmadığını belirtir. Her ne kadar Suggs "İki Yol'un içeriğinin tümüyle Yahudi olduğuna" inansa da, "bağlantılar kurmak için ['iki yol'] metaforunun kendisinden daha fazlasına ihtiyaç vardır."⁷² Temel bir edebi biçim önerir: 1) Keskin ikici giriş; 2) "Erdemler" ve "kötü alışkanlıklar" listeleri; ve 3) Nihai eskatolojik öğüt.⁷³ Bu formülün Yahudilik içinde İncil'deki bir gelenekten ortaya çıktığını görmek yerine Suggs, Yahudi düşüncesi üzerindeki İran etkisini tespit etmede Kamlah'ın yolunu takip ediyor ve iki yönlü şemayı Ormazd (Işık Prensi) ile Ahriman (Karanlık Prensi) arasındaki mitolojik çatışmaya yerleştiriyor. Bu İki Melek geleneği, mitolojik olandan (İki Melek) etik olana (İki Yol) doğru bir geçiş bulduğumuz IQS'de de belirgindir.⁷⁴ Benzer veya belki daha belirgin bir mitolojiden arındırma (yani dış miti vurgulamamak) ve etikleştirme (yani içsel ve bireysel ahlaki mücadeleyi vurgulamak) süreci Asher'in Ahit'inde de bulunur.⁷⁵ Suggs'a göre, iki yol (mitolojik vurguyla), içeridekiler ve dışarıdakiler arasında bir sınır oluşturarak grup kimliğini oluşturmak ve sürdürmektir. IQS'nin mitolojik toplumsal işlevinden uzaklaşan Asher'in Ahit'i gibi, iki yönlü şemanın erken Hristiyan örnekleri de büyük ihtimalle (sadece olmasa da) gruba kabul edilmeye bağlıdır.⁷⁶ 71 Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*, 103-141; Alıntı: Suggs, "Two Ways Tradition", 65. 72 Suggs, "Two Ways Tradition", 63-64. Suggs aynı eleştiriyi Matt gibi Yeni Ahit örneklerine de uyguluyor. 7:13-14, Kenneth E. Kirk'ün aksine, *The Vision of God*. 73 Öneri, "İki Yol Geleneği" 64. 74 Öneri, "İki Yol Geleneği" 66; Kamlah'a atıfta bulunarak, *Die Form*, 163. 75 Suggs, "Two Ways Tradition", 68. 76 Suggs, "Two Ways Tradition", 67: "Kendilerini açıkça 'beyaz şapkalı adamlar' olarak tanımlamaları beklenen Işığın oğulları arasında 'biz-lik' duygusunu keskinleştirir. Eğitim alan kişilerin 'biz' ile arasındaki farkları öğrenmeleri amaçlanmaktadır. 'onlar' . Başlangıç ortamına geçiş hakkında bkz. 72-73.

--- SAYFA 192 ---

paraenesis'in edebi yönleri 177 Son zamanlarda John S. Kloppenborg, Barnabas Mektubu 18-20 ile Didache 1-5 arasındaki ilişkilerin, basit bir sözlü gelenekten ziyade edebi bir ilişkinin en makul olduğu şekilde olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁷ Böylece, artık mevcut olmayan bir İki Yollu Belge, Kloppenborg tarafından fark edilmiştir; Bu belgenin mevcut kaynaklara üç yönlü aktarımı olduğunu iddia etmeye devam ediyor. İlk biçim (a), iki yönlü materyalin gevşek bir şekilde organize edilmiş bir sunumudur ve Barnabas Mektubu'nda açıkça görülen şeydir. İkincisi (β, Doctrina Apostolorum'un altında yatan δ biçimindeki bir türetmeyle) organizasyon açısından daha günceldir ve Apostolik Anayasalardaki iki yol geleneğinin türetildiği Didache'de kullanılan şeydir. Üçüncü biçim (γ), Ölüm Yolu motifi dışında β'ya paraleldir (bu, Kanonlarda bulunan biçimdir).⁷⁸ Kloppenborg'a göre α biçimi, dil açısından çok daha mitolojiktir ve IQS ve Asher'in Ahit'inde (doğrudan edebi bağlantılar olmasa da) gösterilen bir türe uyar. Barnabas Mektubu, iki yolu veya öğretiyi φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ve ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ (18.1) arasındaki kozmik karşıtlığa yerleştirir. eskatolojik bir motivasyonla birlikte. Ancak β ve γ biçimleri, bu iki yolu kökten mitolojiden arındırır, böylece geleneği daha derinlemesine etikleştirir ve eskatolojiktikten arındırır.⁷⁹ Barnabas Mektubu'nun mitolojik yönüne dikkat çekmek doğru olsa da, bu ayrım, bu metnin iki yönlü şemasını tasvir etmede tam olarak doğru değildir. İlk olarak, (çoğu akademisyenin iki yolun başlangıcını gördüğü) 18. bölümde dikkate değer etik göstergeler vardır: “Kötülüğün şimdiki zamanına” (18.2) yapılan bir atıf yalnızca eskatolojik değil (ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ) aynı zamanda etikdir (. . . τῆς). ἄνομίας; “kanunsuz”); bu yolda yürümek için gerekli bilgiyle (γνώσις) bağlantılı olan Işık Yolunu (θέλων; σπουδῇ) tanımlayan insan iradesine ve insan gayretine yapılan bir atıf (18.2; 19.1). α formuyla ilgili Yahudi materyalinde olduğu gibi burada da kozmolojik mitoloji ile bireysel veya insanın ahlaki sorumluluğu arasında bir bağlantı buluyoruz. İkinci olarak, çoğu bilim adamı 18.1'de başlayan iki yola odaklansa da, iki yönlü şemanın daha önce Barnabas Mektubu'nda da mevcut olduğunu hatırlamak önemlidir. İki kristolojik örnek arasında “doğruluğun yolu” ve “karanlığın yolu”na bir gönderme yer alır (ὁδοῦ δικαιοσύνης, ὁδοῦ σκοτούς; 5.4). Yine “bilgi” 77 Kloppenborg, “Dönüşüm” 88-109 olarak ortaya çıkıyor. 78 Kloppenborg, “Dönüşüm,” 92. 79 Kloppenborg, “Dönüşüm,” 93-97.

--- SAYFA 193 ---

Bu iki yol arasındaki temel ayrım, böylece Hristiyan bir nüansla değiştirilmiş Greko-Romen ahlak felsefesini (özellikle Stoacı rasyonaliteyi) hatırlatıyor. Daha önce, 4.10'da kötülüğün yoluna başka bir göndermeden bahsediliyor (τῆς πονηριᾶς ὁδοῦ), ardından kesin bir ifade (φύγωμεν ἀπό...) geliyor ve davranışsal bir etik çerçevesinde çerçeveleniyor (özellikle kötülük: . . . kötülük”)⁸⁰ antlaşma perspektifine dayanmaktadır (4.6b-8a, 14). Yine ahlaki ve kozmolojik (eskatolojik dahil) unsurlar karşılıklı olarak mevcuttur. Her ne kadar bilimsel ilgi öncelikli olarak edebi ilişkilere ve özellikle de erken dönem Hristiyan çevrelerinde dolaşan muhtemel İki Yol Belgesi'ne odaklanmış olsa da,⁸¹ iki yönlü şemanın sadece bir edebi eser veya kaynak ve redaksiyon analizi ile yeniden oluşturulabilecek eserler olması gerekmez. Aksine, erken Hristiyan metinlerinde kavramsal iki yönlü bir şema için bir çerçeveleme mekanizmamız var. Örneğin Mezmur 1'de edebi bir formüle atıfta bulunmadan iki yol ortaya çıkar: “Kötülerin öğüdünü dinlemeyenlere, günahkarların izlediği yolu tutmayanlara veya alaycıların koltuğuna oturmayanlara ne mutlu; ama onların zevki Rabbin kanunundadır ve gece gündüz O'nun kanunu üzerinde derin düşünürler” (1:1-2; bu iki yol, yaşam ve ölümle bağlantılı zıt tarımsal metaforlarla bu Mezmur'da devam eder). Burada ne mitolojikleştirilmiş İki Melek geleneği ne de Suggs'un savunduğu resmi edebi kalıp vardır. Yine de elimizde bir kişinin izlemeyi seçebileceği iki yolun açık bir örneği var, biri olumlu (kutsanmış olanlar, Rab'bin emirlerine itaat edenler, yaşayanlar) ve diğeri olumsuz (kötüler, ilave vurguyla birlikte Kitap'ın tavsiyelerine itaat edenler).⁸¹ Yakın zamanda İki Yol Belgesi'ni bir Petrine geleneğiyle ilişkilendiren bir argüman, özellikle Aquileia'lı Rufinus'ta beşinci yüzyıldan kalma bir referans ortaya atıldı. Iudicium Petri, İki Yol'un başka bir adı olarak; bkz. Robert E. Aldridge, “Peter ve ‘İki Yol’”. Aldridge, Peter'in İki Yol Belgesi'nin yazarı olarak kabul edilmemesi gerektiği konusunda nettir. Bununla birlikte, Petrine Çemberi veya bir Petrine külliyatı için bir temel bulunmadığından, Peter'la olan bağlantısı hala sorgulanabilir (bkz. David Henry Schmidt, The Peter Writings). Aldridge'in ikinci yüzyıl materyalindeki iki yönlü şemayı daha sonraki geleneklerle karşılaştırması (dördüncü yüzyılın ortalarındaki sözde Clementine'ler, dördüncü yüzyılda Optatus'un eklediği Gesta apud Zenophilum, yedinci yüzyıldaki Nestorian risaleleri ve St. Boniface'in sekizinci yüzyıldaki vaazı De abrenuntiatione in baptisate dahil) birinci veya ikinci yüzyıla ait İki Yol Belgesi.

--- SAYFA 194 ---

paraenesis'in edebi yönleri kötüdür, sonu ölümdür). İlk Hristiyan materyallerinde bile iki yönlü şemanın daha az resmi bir sunumunu buluyoruz. Örneğin 1 Klem 36.1'de yalnızca İsa Mesih'te bulunan "yol"a (ἡ ὁδός) doğrudan bir atıf vardır. İşaret zamiri okuyucunun dikkatini önceki tartışmaya yönlendirir ve muhtemelen okuyucuya 35.5'teki (τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας) "Yol"a ilişkin daha önceki referansı hatırlatır; burada "Hakikatin Yolu"nu takip eden bir mengene listesi buluruz (ancak eskatolojik bir uyarı veya eskatolojik bir uyarı yoktur). sonuç - dolayısıyla 35.5, Suggs tarafından önerilen edebi kalıba tam olarak uymuyor). Daha kavramsal ve daha az kaynağa dayalı olan iki yönlü şemanın bir başka örneği Ignatius'un Magnesians'a Mektup 5'te ortaya çıkıyor: Her şeyin bir sonu (τέλος) olduğunu görünce, seçim iki şey (τὰ δύο ὁμοῦ), ölüm ve yaşam (ὁ τε θάνατος) arasındadır. καὶ ζωῇ) ve her biri kendi yerine gidecektir; Çünkü nasıl biri Allah'ın, diğeri dünyaya ait (ὁ μὲν θεοῦ, ὁ δὲ κόσμου) olmak üzere iki madeni para varsa ve her birinin üzerine kendi damgası basılmıştır, aynı şekilde kâfirler (οἱ ἄπιστοι) bu dünyanın damgasını taşırlar ve müminler (οἱ πιστοί) İsa Mesih aracılığıyla sevgi dolu Baba Tanrı'nın damgasını taşır ve biz onun tutkusuyla onun aracılığıyla ölmeyi gönüllü olarak seçmedikçe, onun yaşamı (τὸ ζῆν αὐτοῦ) içimizde değildir. Bu iki yönlü şema, Magnesian Hristiyanları açıkça teşvik eden öğüt veren bir bölümden önce gelir (παραινῶ, oῦν cümleyi iki yönlü şemaya bağlar). Burada eskatolojik bir uyarı ve takip edilebilecek iki yol mevcuttur; biri hayat, diğeri ölüm anlamına gelen ve öğüt için kristolojik bir temele sahip olan. Vatandaşlığı yansıtan bir benzetmeye de başvuruluyor, muhtemelen Matt'ten alınmış. 22:19-21. İnançlılarla inançsızlar arasında başka bir ayrım daha vardır (οἱ πιστοί; οἱ ἄπιστοι). İnanç ve inançsızlık, örneğin Pseudo-Clementines, Homily 7.6-8'de ölüm ve yaşamın inançsızlık ve inanç yollarıyla bağlantılı olduğu gibi, iki yolu çerçevelemek için alternatif bir çatışki olarak ortaya çıkacaktır. Ancak bu mektuptaki iki yönlü şema, İki Yol Belgesi ile edebi bir bağlantıya işaret edebilecek edebi modeli takip etmemektedir ve bu nedenle, ahlaki teşvik için kavramsal bir model olarak iki yönlü şemanın bir örneği olarak daha iyi anlaşılmaktadır. Benzer bir örnek, Ignatius'un Smyrnaeans'a Mektubu'nda ortaya çıkar; burada iki yönlü bir şema, zorluklara yapılan bir göndermeden önce gelir (belki de bir peristasis kataloğunun kısaltılmış bir biçimi). Karşıtlık, hakikatten (τῆς ἀληθείας) ziyade ölümü (ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου) savunanlar arasındadır. İki yolun uygulanması sahte öğretmenlere yöneliktir. Bir kaynak bağlantısını garanti edecek kadar açık olmasa da yine iki yolun bir anlamı mevcuttur.

--- SAYFA 195 ---

Hem edebi bir ilişki (olası bir İki Yol Belgesi dahil) hem de iki yollu bir antitezin kavramsal çerçevesi içindeki iki yönlü şemanın varlığını takdir ederek, iki yönlü şema tartışmasını daha geniş Yunan-Romen dünyasını kapsayacak şekilde daha da genişletebiliriz. Akademik tartışmaların çoğu, iki açıdan Yahudi kökenlerine vurgu yapıyor. Muhtemelen İran düalizminden etkilenen Yahudiliğin, erken dönem Hristiyanların iki yönlü şemayı kullanması üzerinde derin bir etkisi olduğu konusunda hemfikir olsam da, erken Hristiyanlık üzerindeki etki Yahudilik ile sınırlı değildir. Aslına bakılırsa, Greko-Romen dünyasındaki insanlar, Yahudiliğin öğretileri veya gelenekleri konusunda bir geçmişi olsun veya olmasın, muhtemelen Hristiyanlığın iki yönlü şemasını ahlaki söylemin daha geniş kültürel biçimleriyle ilişkilendirebileceklerdi. Erdem/kötülük listeleri tartışmasında Stoacı erdemlerin üstü kapalı olarak ve bazen açıkça karşılık gelen kötü alışkanlıkların bir antitezini çağrıştırdığını daha önce belirtmiştim. Bununla birlikte, iki yolun daha doğrudan bir örneği Mezmur- Sandıklar, Mektup 15'te gösterilmektedir: Shun [veya "kaçmak"; φεύγετε]82 yalnızca kötülüklerin en kötüsü [τὰ τέλη τῶν κακῶν], adaletsizlik ve zevke düşkünlük değil, aynı zamanda bunların sebepleri olan zevktir. Çünkü hem şimdiye hem de geleceğe yalnızca bunlara odaklanacaksınız, başka hiçbir şeye konsantre olmayacaksınız. Ve sadece iyiliklerin en iyilerinin, nefesine hakim olmanın ve azmin peşinde koşmak değil, aynı zamanda onların sebeplerini, çabalarını da takip edin ve sertliklerinden dolayı onlardan uzak durmayın. Çünkü aşağılık şeyleri büyük bir şeyle değiştirmeyi miydiniz? Bakır karşılığında altın alacağınız gibi, emek karşılığında da erdem elde edersiniz. Bu mektup, yukarıda da belirtildiği gibi, iki emir tarafından yapılandırılmıştır. Bu zorunluluklar iki yaşam tarzını karşılaştırıyor: Kinik yaşam tarzı (iyilerin en iyisi); ve Kinik olmayan yaşam tarzı (kötülüklerin en kötüsü). Her bir yolu takip eden kısa bir erdem ya da kötülük listesi (ve her birinin nedeni: zahmetle karşıt olan zevk) ve burada "kaçınmak" yerine "kaçmayı" tercih ederim, çünkü birincisi Ps.-Crates'in müritleri için sunduğu karşıtlığı daha iyi ifade ettiği için ek bir motivasyon görevi gören yaşam tarzına ilişkin bir tartışmadır. Böylece hareket metaforları daha etkili bir şekilde örneklendirilmiş olur.

--- SAYFA 196 ---

paraenesis'in edebi yönleri 181 paraenesis.83 Bu mektup, İki Yol Belgesi'nin belirli bir edebi düzenlemesine uymasa da, iki yolun kavramsal çerçevesine doymuştur. Valentinianus'un malzemesine döndüğümüzde ahlaki öğütler de iki yönlü bir şemadan yararlanır. Bu iki yolun en belirgin örneği Interp'te bulunur. Bilin ki, ekordium'da iman yolu (=hayat) ile iman yolu (=ölüm) arasında bir karşıtlık ortaya çıkıyor: Eğer onları inkar ederse, o zaman [ikna edilmesi] mümkün olmaz. Ama bu, iman eden bir insan için büyük bir şeydir, çünkü o, (dünya) olan inançsızlıkta [olmamaktadır]. [Artık] dünya, inançsızlığın [ve ölüm yeridir]. Ve ölüm [olarak mevcuttur. . . benzerlik ve] onlar [inanmayacaklar]. Kutsal bir şey imandır [benzerliği görmek]. Bunun tersi ise [benzerliğe inançsızlıktır]. Vereceği şeyler onları destekleyecektir. Ölümsüzlüğe [ulaşmaları] imkânsızdı. . .] [olacak. . .] gevşetmek [. . .] gönderilenler [. . .] Çünkü sıkıntı çeken [inanmaz]. [Küçük bir toplantıdan] toplandığı için [büyük bir kiliseyi] getiremez. (1,31-2,28) Her ne kadar bu risaleyi 6. ve 8. bölümlerde tartışacak olsam da, açıklama amacıyla, bu ifadenin ortaya çıktığı eksordiumun risalenin ana temalarını ortaya koyduğunu belirtmekte yarar var. Yaşam ve ölümle bağlantılı olan inanç ve inançsızlık arasındaki iki yönlü ayrım, bu paraenesisin retoriğini çerçeveleyiyor. Bu, Valentinianus'un materyallerindeki iki yönlü şemanın en açık örneğidir. Yaşam ve ölümün karşıt yolları olarak inanç/inançsızlığı kullanması, "οἱ πιστοὶ ... οἱ ἄπιστοι" arasındaki zıtlığıyla Ignatius'un Magnesians 5'ini hatırlatıyor. İman/inançsızlığın iki yönlü bir şemayı çerçevelemek için kullanıldığı başka bir örnek (dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren) sözde Clementines'tir, Homily 7.6-8: Daha sonra, Petrus Sidon'a girdiğinde halk, karyolalarda taşınan birçok hastayı önüne koydu. Ama onlara şöyle dedi: "Benim -aynı zamanda birçok hastalığa yakalanma yeteneğine sahip ölümlü bir adamın- hastalarınızdan herhangi birini tedavi edilmiş olarak evlerine gönderebileceğimi düşünmeyin. Ancak, kendinizi kurtarabileceğiniz yolları size göstermekten çekinmiyorum ..." "Bu iyilik ve kötülükleri bilerek size iki yol olarak bildiriyorum. Birinde yürüyenler helak olacak, diğesinde yürüyenler (Allah'ın önderliğinde) kurtarılacak. Helak olanların yolu için 83 Sinizm'deki madencilik karşıtı motif göz önüne alındığında, emek yolunun motivasyonunda/tartışılmasında hafif bir ironi ortaya çıkıyor.

--- SAYFA 197 ---

182 Beşinci bölüm geniş ve düzgündür ve tamamen ve zahmetsizce yok edilecektir. Ancak kurtarılacak olanların yolu dar ve zordur; ama sonunda zorluklara göğüs gerenleri kurtaracaktır. Bu iki yolun önünde ise Küfür ve İman vardır. Küfürde yola çıkanlar, zevki tercih edenler ve bu yüzden (Allah'ın hoşlanmadığı şeyleri yaparak ve nefsin iyiliğini düşünmeden) kıyamet gününü unutmuşlar ve faydalı olanı aramayı umursamayanlardır. . .” Daha sonra bu, [Petrus] tarafından tanımlanan kutsal davranıştır. . .84 Bu özel iki yönlü şema aynı zamanda Ps.-Crates'in 15. Mektubu'na da paralel olabilir; buradaki karşıtlık rahatlık/zevk ile zahmetli yol arasındadır. Eskatolojik bir yargı da mevcuttur. Burada Interp'te. Biliyorum. birbirine zıt iki yol, bu dünyada yakalanmanın kozmik düzeniyle bağlantılıdır. Valentinianus sisteminin mitolojik yönleri, risale boyunca daha tam olarak ortaya çıkacak ve ölümü (inançsızlık yolu) maddi dünyada sıkışık kalmakla ve yaşamı (inanç yolu) Kurtarıcı'nın faaliyeti yoluyla özgürlük veya yükselişe ilişkilendirecektir. Bu yükseliş motifi risalenin ilerleyen kısımlarında ortaya çıkacak, belki de 13,19 ("yükselişin yolu kavrulmuş") ve 15,30-33 ("kıskanç olan kişi kendi [yolunun] önünde bir engeldir, çünkü o armağanla yalnızca kendini yok eder ve Tanrı konusunda cahildir") bu iki yönlü açılış sunumunu anımsatır. Ancak bu iki yönlü şema, İki Yönlü Belge'nin modelini takip etmez - aslında, iki yolla bağlantılı olmak şöyle dursun, bu risalede verilen hiçbir etik liste yoktur. İki yönlü şemanın diğer örnekleri Valentinianus kaynaklarında bulunabilir. 2 Apoc'ta iki kez. Evet. iki yol arasında bir ayırım var mı? İlki, 54,24-55,14'te şöyle yazıyor: Şimdi bu şeyler [olmadan] önce onlar bir [. . .] Onun yaklaşılabileceği bu yere [nasıl gelmeye] çalıştıklarını biliyorum. . .] küçük çocuklara, [ama ben] senin aracılığıyla ve [Güç Ruh] aracılığıyla açığa vurmak istiyorum, böylece o senin olanlara açıklayabilir. Ve girmek isteyenler ve kapının önündeki [] 2 [] yolda yürümek isteyenler, sizin aracılığınızla güzel kapıyı açın. Ve seni takip ediyorlar; onlar içeri girerler (ve sen) onlara içeri kadar eşlik edersin ve buna hazır olan herkese bir ödül verirsin. Bu sayfalarındaki hasara rağmen, sağlam kapıya yapılan atıf yeterince açık. Eğer "Güç Ruh" ([] [] [] [] [] []) metinsel yeniden yapılandırması doğruysa, o zaman İki Melek/ 84 Pseudo-Clementines, Homily 7.6-8; Aldridge'den alıntı, "Peter and the 'Two Ways'", 249-50; Vurgu Aldridge'e ait. Alıntının sonu dışında edisoryal noktalama işaretleri, yaklaşık 53 kelimelik ve ardından 95 kelimelik eksik metni belirtir.

--- SAYFA 198 ---

paraenesis'in edebi yönleri 183 İki yönlü şemanın ruh hali. İki yönlü bir şemaya ikinci atıf 59,1-11'de yer alan bir öğüt niteliğindeki pasajdadır: Çok değişken olan bu zor yoldan [feragat edin] ve her [hakimiyetin] üstesinden geldikten sonra benimle [birlikte] özgür insanlar olmanızı arzulayan kişiyle uyum içinde yürüyün. Çünkü o, yaptıklarınızdan dolayı sizi yargılamayacaktır, fakat size merhamet edecektir. Çünkü bunları sen yapmadın, ama Rabbin yaptı. Öfkeli biri değildi ama nazik bir Babaydı. Bu öğüt verici pasaj, ilahi iradeye yapılan bir göndermeyi takip etmektedir (58,23-24, ancak 58. sayfanın altındaki eksik metin bu bağlantıyı yalnızca bir öneri haline getirmektedir). Ahlaki bir motif olan ilahi irade bu pasajdaki iki yönlü ayrımla açıklanmaktadır: İki yol vardır, biri zor yoldur ve kaçınılması ya da vazgeçilmesi gereken yoldur; diğer yol ise ilahi irade doğrultusunda yürümektir. Burada, ilahi iradenin ahlaki motifine ilişkin erken Hristiyanlık uygulamalarının tipik bir örneği olan bir itaat teması ortaya çıkıyor. Ancak bu iki yönlü şema erdemler ve kötülüklerle bağlantılı değildir, daha çok ruhun yükselişinin mitolojik çerçevesiyle bağlantılıdır. Yine kozmoloji ve etik iki yönlü bir çerçevede bağlantılıdır. İki yönlü şema ve etik listelerin ayrılmasının bir istisnası Yetkilendirme'dir. Öğretmek. 24,10-13: "Çünkü herkesin önüne ölüm ve yaşam konulmuştur. O zaman bu ikisinden hangisini dilerse kendisi seçecektir." Ölüm ve yaşam yolunun insanların seçebileceği iki seçenek olduğuna dair bu çok açık ifade, uzun bir kötü alışkanlıklar listesinin ve bu kötü alışkanlıklar için sefahat ve fuhuş metaforlarının iki yoldan önce geldiği (yine sarhoşluğun iki yolu takip ettiği) geniş bir paraenetik bölüme yerleştirilmiştir. Bu bölümün yapısı ve tam olarak ifade edilmesi, İki Yol Belgesi ile edebi bir bağlantı kurulması ihtimalini oldukça düşük kılmaktadır. Bununla birlikte kozmolojik ve mitsel bir bağlantı, risalenin daha geniş bağlamına, özellikle de ruhun yükselişine yönelik kozmolojik tehdit (özellikle 29,3-30,4'teki zorba benzetmesi) içine yerleştirildiğinde bu iki yol örneğine uyabilir. İki yönlü şemanın diğer üç olası Valentinianus örneği Nag Hammadi kodekslerinde bulunabilir. 1 Apoc'ta. Evet. "Işığın oğulları"na (25,17-18; ⲓ ⲛ ⲧⲱⲛⲁⲓ ⲛ ⲛⲓ ⲛⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) yapılan bir atıf, IQS'deki "ışığın oğulları" ve "karanlığın oğulları" İki Melek motifinin farkındalığını ele verebilir. Ancak referans, bunun iki yolun bir örneği olarak sınıflandırılmasını garanti edecek kadar gelişmiş değildir. İkinci olası örnek ise Val'dir. Açıklamanın cennet ve dünyevi yer ayrımı (37,25-31; krş. 38,30-35). Yine örnek olabilir

--- SAYFA 199 ---

184 beşinci bölüm, iki yönlü bir şemanın fiili sunumundan ziyade, yalnızca iki yönlü bir geleneğin farkındalığını ortaya koyuyor. Üçüncü örnek Ep'dir. Evcil hayvan. Phil.'in paraenetik yanı, örtülü iki yolun görülebileceği yer. Yukarıda tartıştığım gibi, birleşik ikinci gelecek ω 'nin sürekli işlevi, iki yönlü net bir şemanın sunulmadığını gösteriyor. Eksiklik tam da böyle bir ayırım sunmuş olabilir, ancak geriye kalanlar yalnızca fikir vericidir. Yazar, okuyuculara kaçınmaları gereken belirli bir yolu tavsiye ediyor: "Kardeşlerim, bu kanun tanımayanlara uymayalım ve içeri girelim ..." (139,28-40). İki yönlü şema, paraenetik materyal içeren Valentinianus kaynaklarında kullanılmaktadır.⁸⁵ İki yönlü şemanın en belirgin kullanımı Interp'tir. Bilmek. Bazı metinler, aslında iki yolu söylemsel bir motif olarak kullanmamakla birlikte, iki yollu geleneğin farkındalığını ortaya çıkarabilir ve dolayısıyla belki de bu aracın Valentinianus Hristiyanlığı içindeki ahlaki söylem için daha geniş bir takdirine veya kullanımına kanıt oluşturabilir. İki yolun diğer bazı Hristiyan örneklerinden farklı olarak, yalnızca Auth. Öğretmek. Etik listelerle birlikte iki yolu da tartışıyor. Ancak bu iki yolun neredeyse her örneği kozmolojik bir bağlamla bağlantılıdır ve Barnabas Mektubu'nda olduğu gibi dış mitolojik çerçeveleri (bu durumda ruhun madde aleminden yükselişiyle ilgili) etik kaygılarla bir araya getirir. Bu mit-etik motif, Valentinianusluların Kloppenborg'un α tipindeki iki yolu takip etme eğiliminde olduklarını ve dolayısıyla erken Hristiyanlıktaki iki yol geleneğinin daha erken bir akışını gösterebileceğini öne sürüyor. Valentinianus kaynaklarının hiçbirisi, İki Yol Belgesi ile birçok bilim insanının bulmaya çalıştığı edebi bir bağlantıya işaret etmiyor. Aksine, Valentinianus'un materyali, iki yolun yalnızca bir dizi edebi ilişki ve kaynak bağımlılığı yoluyla değil, aynı zamanda ahlaki öğüt verici söylemi bir araya getirmeye yönelik kavramsal bir çerçeve olarak dolaştığını öne sürüyor. Valentinianus'un materyalindeki iki yönlü şemanın varlığı, bu Hristiyanlar için paraenesisin varlığına ve önemine de işaret etmektedir. ⁸⁵ Her ne kadar iki yola da gönderme yapsa da (açık davranışsal uygulamayla 71,18-23), Tri. Broşür. 4. Bölüm'de oluşturduğum paraenesis biçimlerinin hiçbirine uymadığı için tartışmamın dışında bırakıldı: tür, alt bölüm veya yan bölüm. Her ne kadar paraenetik olmasa da, bu risale ahlaki söylemlerle doludur (en dikkate değer olanı, sürekli olarak ilahi iradeye yapılan atıflardır). Gerçekten de Tri. Broşür. doğası gereği azarlayıcı olmaksızın ahlaki söylemle çok ilgilenen bir Valentinianus eserinin mükemmel bir örneğidir (Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu'ndan bile daha iyi).

--- SAYFA 200 ---

ALTINCI BÖLÜM İKİ OKULLAR VE UZLAŞMA ÇAĞRISI: BİLGİNİN YORUMLANMASINDA AHLAK ÖĞRETMENİN EDEBİ VE SOSYAL YÖNLERİ¹ Yalnızca parça parça bir Kıpti elyazması olarak günümüze ulaşan Bilginin Yorumlanması, akademik açıdan çok az ilgi görmüştür. İlk eleştirel ve hala en etkili analiz Klaus Koschorke'nin analizidir.² Koschorke metni, özellikle çatışan iki grup arasındaki "ortodoks" kilise düzeniyle çelişen Gnostik din bilimi ışığında inceledi. Koschorke'nin çalışması Interp tartışmalarına yön verdi. Know.,³ Interp üzerinde çok az çalışma yapılıyor. Bilmek. 1970'lerdekinin ötesinde.⁴ Aslında bu, Interp hakkındaki daha önceki makalemin üzerine inşa edilen 1. bölümde uzmanlaşan akademisyenler de dahil olmak üzere akademisyenler tarafından genellikle gözden kaçırılan Nag Hammadi metinlerinden biridir. Bilmek. (Tite, "Valentinianus Paraenesisinin Keşfi"). 2 Klaus Koschorke, "Eine neugefundane gnostische Gemeindeordnung"; "Cemaatin Organizasyonu Hakkında Gnostik Talimatlar." Bu makaleler onun daha büyük eseri Die Polemik'e dayanıyor. 3 Örneğin Roger Bullard'ın Koschorke'nin tezini Mercer Dictionary of the Bible'da yeniden ifade etmesine bakınız; Ingvild Saelid Gilhus, "Gnostisizm—A Study of Liminal Sembolizm", 120, bu okumayı Gnostisizm'deki communitas'ın metaforik sunumuna ilişkin bir tartışma içine yerleştirir (Gilhus, Interp. Know'u yorumlama konusunda fazlasıyla kendine güvenir, bu risaledeki metodolojik zorlukların farkına varmaz ve şunu belirtir: "Bu risale, topluluğun pnömatik-karizmatik bir organizasyonunu yansıtmaktadır." Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik düzeni"). Ayrıca C. M. Tuckett, Nag Hammadi ve Gospel Traditions, 145'in yorumuna da dikkat edin: "Bu önemli bir metindir, çünkü bir Gnostik'in kilise hakkındaki fikirlerinden bir şeyler görmemizi sağlar. Pavlus'un 1 Korintliler'i yazdığı Korint'teki durumdan farklı olmayan bir durum için açıkça yazılmıştır, yani çeşitli farklı manevi armağanların bir inanç kaynağı haline geldiği bir durum." çekişme." 4 Interp üzerine yapılan en son önemli çalışma. Bilmek. Uwe-Karsten Plisch, Auslegung der Erkenntnis, ilk olarak 27 Şubat 1994'te Humboldt-Universitaet zu Berlin'de doktora tezi olarak sunuldu. Plisch, metin için standart Brill eleştirel baskısından alternatif bir eleştirel baskı sunuyor. Ayrıca bkz. Plisch'in "Die Rezeption bekannter und unbekannter Herrenworte in NHC XI"; "Die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI,1)." Plisch'in çalışmasından bu yana birkaç yeni çalışma ortaya çıktı; özellikle Dunderberg, Beyond Gnosticism, 147-58, Emmel, "Find the Pathway", Painchaud, "L'utilisation des paraboles", Th omassen, Spiritual Seed, 86-89 ve Tite, "An Exploration of Valentinian Paraenesis." Interp'e yeni ilgi budur. Bilmek. ne yazık ki ihmal edilen bu risale üzerinde daha fazla çalışmayı tetikleyeceğini umuyoruz.

--- SAYFA 201 ---

186 altıncı bölüm Nag Hammadi ve Gnostisizm üzerine çalışma. 1980'lerde bu risale üzerine belirtilmesi gereken birkaç çalışma ortaya çıktı. Elaine Pagels, Interp'e girişinde. Bilmek. İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi ve Brill eleştirel baskısı için ayrıca metnin "ibadet hizmetinde teslim edilmek üzere hazırlanmış bir vaaz" olduğunu ileri sürmüştür.⁵ John Turner, Madeleine Scopello ve daha yakın zamanda Birger Pearson bu vaaz verici okumayı kabul etmişlerdir.⁶ Plisch'in Almanca eleştirel baskısının yayınlanması ve Louis Painchaud, Einar Th omassen ve Wolf-Peter Funk tarafından Laval'da yapılacak olan Fransızca eleştirel baskısının yayınlanmasıyla, Interp'e daha fazla dikkat çekilecek. Know.⁷ Interp ile ilgili bilimsel literatüre bir ek daha. Bilmek. Michel Desjardins'in 9,27-38'in kısa yorumu; 12,25-29; ve 14,28-38.⁸ Desjardins, hem Babalar hem de Nag Hammadi kaynaklarında dile getirildiği şekliyle Valentinianusçu günah kavramını keşfetmeyle ilgilenmektedir. Interp arasında karşılaştırmalı bir bağlantı kurarak. Bilmek. ve Dağdaki Vaaz'ı, Pavlus'un gelenekleriyle birlikte, bu risalenin etik yönlerini tanımlar. Günah, "Baba'nın iradesine uygun hareket etmemek" olarak tanımlanır ve insanlığın bölünmesiyle yakından bağlantılıdır ("Mesih'in iniş ve yükselişinden" kaynaklanan bir bölünme), burada tüm insanlar "hala insanları kontrol etmeye devam eden güçlerin ve otoritelerin (= Tüm'ün) egemenliği altındadır 5 Elaine Pagels, "The Interpretation of Knowledge", 472. Ayrıca bkz. ona, "The Interpretation of Knowledge (NHC) XI, 1, 1, 1-21,35): Giriş", 22, burada Interp. Know'un vaaz niteliğindeki doğası üzerine bir genişleme sunar. Bununla birlikte Kurt Rudolph, Interp. Know'a yalnızca "kilisenin (bir tür kilise düzeni) gnostik anlayışına ilişkin temel sorularla ilgilenen didaktik bir yazı" olarak atıfta bulunur (Gnosis, 48). 6 John Turner, "Interpretation of Knowledge", 93-95; ayrıca bkz. "Bilginin Yorumlanması (NHC XI, 1, 1, 1-21,35)"; Madeleine Scopello, "Bilginin Yorumlanması"; Pearson, Ancient Gnosticism, 181. Thomassen, bu metni incelemek için türün önemli olmadığını iddia ederek, vaaz niteliğindeki okumayı yalnızca bir olasılık olarak kabul eder (Spiritual Seed, 86). BCNH baskısı şimdiden çıkmaya başladı: Louis Painchaud, "L'utilization des paraboles"; Einar Th omassen, "An Unknown Sayings Gospel", SBL yıllık toplantısında sunulan makale, Atlanta, GA 2003. 8 Desjardins, Sin in Valentinianism, 72, 100-5 Desjardins ayrıca A Reader's'a dahil edilmek üzere bu risale hakkında daha kapsamlı bir çalışma hazırladı. Ne yazık ki hiç yayınlanmayan bir proje olan Desjardins, benim çalışmam için sunduğu ve takdirimi ifade etmek istediğim Interp. Know.'un girişi, bu risaleyi okuması hakkında daha fazla fikir veriyor, ancak bu hipotez hakkında bazı çekinceleri var gibi görünüyor: "[bu] çoğu erken dönem Hristiyan topluluğunun ayinle ilgili uygulamalarını yansıtabilir ve spesifik olanı sağlayabilir. Bu çalışma için ortam: kilise ortamında uzun süreli bir vaaz." Desjardins ayrıca risale için olası bir tarih de sunuyor ve bunu yaklaşık olarak 15.000'e yerleştiriyor. 175.

--- SAYFA 202 ---

187 Bu risale, Valentinianizm'in, özellikle günahla ilgili olarak, ikinci yüzyıl Hristiyanlığının daha geniş bağlamına uyduğu yönündeki genel sonucuna katkıda bulunuyor.¹⁰ Desjardins'in çalışması, Interp. Know'un etik okumasına en yakın olanıdır, ancak onun çalışması bile, sınırlı odağı ve türün dışlanması nedeniyle. Analiz, Valentinianizm'de etik ve ahlaki tartışmanın varlığını ve önemini kabul eder. İhtiyaç duyulan şey, tartışmayı eski ahlaki söylem biçimleri bağlamına oturtmaktır ve bu nedenle olası bir analitik çerçeve olarak paraenesis'in yararlılığını kabul etmez ve keşfetmez. Pagels tarafından savunulan ve Turner, Pearson ve Scopello tarafından desteklenen vaaz teorisi ne yazık ki teolojik, sosyal ve özellikle Burada ve başka bir yerde tartıştığım gibi Paraenesis, bu risale için türün daha az muğlak ve analitik olarak daha işlevsel bir tanımlanmasını sunuyor.¹¹ Erken Hristiyan vaazları sorunlu bir edebi kategoridir, bir metnin türünün hem sosyal hem de edebi boyutlarına ilişkin spesifiklikten yoksundur ve bu nedenle herhangi bir analitik işleve hizmet etmez. 105. Her ne kadar "Tüm" terimi Valentinianus metinlerinde Pleroma'ya atıfta bulunarak olumlu bir şekilde kullanılsa da (örn. Treat. Res. 46,35-47,1 ve Val. Exp. 39,34), Desjardins (Sin in Valentinianism, 103) Interp. Know'un bu terimi "güçleri ve otoriteleri" olumsuz olarak belirtmek için kullandığını doğru bir şekilde belirtmektedir. "Hepsi"nin benzer olumsuz kullanımına Gos'ta da rastlamak mümkündür. Meryem 15,21-16,1: ". . . Hem dünyevi (şeyler) hem de göksel olan Her şey çözülüyor" (krş. 7,1-10) (Gos. Mary Valentinianusçu değildir ancak genel olarak "Gnostik" olarak görülen şeye uymaktadır).¹⁰ Benzer şekilde, yakın zamanda Origen'in Teslis sistemi ile Valentinianus eserlerinde mevcut teolojiler arasında yakın bir bağlantı olduğunu savundum ve Hristiyan teolojisinin çeşitli Hristiyanlıkların dinamik bir sosyal etkileşimi içinde ortaya çıktığını ileri sürdüm. Origen'in Gnostisizm'den gelen bir "tehdidi" çürütmek için "sapkınlıkla" mücadele ettiğini veya kozmolojisini ve soteriolojisini açıklığa kavuşturduğunu görmek yerine, onun hem Gnostisizm'den etkilendiğini hem de onunla çatıştığını savunuyorum. Bu nedenle, bir anlamda erken Hristiyanlık, "Hristiyanlıklar"ın -kendilerini çeşitli şekillerde tanımlayan Hristiyanlıkların- rekabet ettiği, yakınlaştığı ve çatıştığı kapsamlı bir süreç olarak görülmelidir. daha geniş Greko-Romen kültürleri içinde Bkz. Tite, "The Holy Spirit's Role in Origen's Trinitarian System." 11 Interp'in paraenetik türünün ön ve çok kısaltılmış bir analizi. Biliyorum. Tite'in "Valentinianus Paraenesis'inin Keşfi" adlı eserinde yer almaktadır. Benzer bir mantık çerçevesinde, Ismo Dunderberg (bu risalenin bilinçli yönlerine dair tespitlerime katılarak) Interp'teki beden metaforlarını analiz etti. Biliyorum. uygun bir müzakereci retorik olarak (Margaret M. Mitchell'in 1 Corinthians, Paul and the Rhetoric of Reconciliation'daki müzakereye ilişkin anlayışlı çalışmasıyla çalışarak); bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 147-58. 12 Bir tür olarak vaaz sorunları hakkında bkz. Karl Paul Donfried, Setting of Second Clement, 25-34, ama özellikle 26.

--- SAYFA 203 ---

188 altıncı bölüm tür probleminde kaçınmanın bir yolu olma eğilimindeydi: sadece kötü tanımlanmış, her şeyi kapsayan bir kategori haline geldi.13 Paraenesis'in Interp için daha yararlı bir tanımlama olacağı umuluyor. Know., metni daha fazla retorik ve sosyal analiz için açıyor. Bir metnin türü bize metnin ne olduğundan çok, metnin okuyucuları retorik olarak etkilemek için nasıl tasarlandığını anlatmalıdır. Kuralcı bir ahlaki söylem olarak paraenesis, ikna etme veya caydırmaya yönelik retorik bir gündem taşır ve dolayısıyla retoriğinde ön planda tutulan okuyucuların statüsüyle doğası gereği diyalojiktir. Interp'i tanımlayarak. Bilmek. paraenetik ahlaki söylem olarak metnin işlevi vurgulanır - okuyucular zaten bir topluluk krizi içinde kimlik oluşumu sürecinde onaylanmaya, teşvik edilmeye ve hatırlanmaya ihtiyaç duyan içeriden kişilerdir. Broşürde din değiştirme veya felsefi tartışma için etik talimatlar kullanılmaz. Bu nedenle öğüt, risalenin tartışmaya dayalı dokusu içinde retorik bir amaç taşır. Yazarımız, paraenesisin sosyal ortamı için alışılmadık olmayan bir çerçeve olan öğretmen-öğrenci çerçevesinde çalışarak, okuyucuları karşıt (dini) grupla uzlaşmaya doğru ilerlemeye teşvik etmek ve teşvik etmek için Kurtarıcı'nın yetkisini üstlenir, ancak yine de topluluğun nasıl olması gerektiğine dair sosyal idealleştirmeden (yani yazarın bakış açısına göre) ödün vermeden. Yazarımız, kendi konumundan karşı tarafın konumuna doğru olası bir döneklik konusunda endişeli görünüyor. Interp. Bilmek. teolojik konularda bölünmüş bir Hristiyan topluluğuna hitap ettiği açıktır. 13 Ancak vaaz, edebi bir kategori olarak daha az ve daha çok icracı bir sunum bağlamı olarak tanımlanırsa yine de yararlı olabilir: yani mektuplar, konuşmalar ve felsefi söylemler bir ibadet topluluğu içinde "iletilmiş" ve bu nedenle "vaaz" performansları olarak işlev görmüş olabilir. Paraenesis ve vaazın özel kategoriler olarak görülmesine gerek yoktur (krş. Attridge, "Paraenesis in a Homily"); ancak daha iyi tanımlanmış bir vaaz anlayışı ortaya çıkana kadar analitik açıdan yararlı bir tür olamayacaktır. Son zamanlarda Stephen Emmel, ikinci çoğul şahıs zamirlerinin kullanımının yalnızca alıntılarla sınırlı olduğunu ve bu nedenle metnin büyük olasılıkla bir topluluk içindeki tek bir kişi için yazıldığını iddia ederek Pagels'in vaaz veren okumasına karşı çıktı (Emmel, "Yolu Keşfetmek"). Bu argümana dayanarak Emmel, metnin türünü Treat'e benzer bir felsefi mektup türü olarak tanımlar. Res. ve Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu. Felsefi bir mektup, paraenetik bir söylem için alışılmadık bir yer olmasa da (örneğin, Ps.-Isocrates, Demonius'a), Emmel'in kimliğini mantıksız buluyorum. Interp'te belirli bir mektup işareti yoktur. Zamirlerin ötesinde, bu, metnin bir harf olarak tanımlanmasına yardımcı olacaktır (ayrıca bkz. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 153). Ancak Emmel'in kaygısı, bir türü tanımlamaktan ziyade metni vaaz niteliğindeki okumadan uzaklaştırmaktır. Ayrıca Plisch'in "Die Auslegung der Erkenntnis" 737'de vaaz teorisini nasıl ele aldığına da dikkat edin.

--- SAYFA 204 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 189 yorumlarını ve (en önemlisi) bir Hristiyan topluluğunun ideal toplumsal oluşumuna ilişkin algıları. Yazarın Valentinianus Hristiyanlarından¹⁴ oluşan okuyucuları, kendilerini daha geniş Hristiyan miraslarıyla özdeşleştirmeye ve dolayısıyla çatışmayı iki yönlü bir inanç/inançsızlık şemasının sınırları içine yerleştirmeye çağırıyor. Yazar, bu öğüt niteliğindeki metni yapılandırırken, okuyucuları sonraki bölümlerin kaçınılmaz vurgusuna hazırlamak amacıyla tartışmayı düzenlemiştir.¹⁵ Interp'in düzenlemesi. Know.'ın bir exordium'u (1,1-2,28) takip eden tartışması, iki öğretmenin (9,1-26) bir ön sunumunun ardından gelen, 9,27-38'deki iki öğretmen tartışmasını oluşturan bir dizi retorik örneğe (özellikle parabolik örneklerle) sahiptir. Yorumlayıcı bir dönüm noktası olarak 9,27-38, kiastik bir antitez yapısında paraenesis'in etik itişini ortaya koyar. 10,9-15,18 arasında bizi kıskançlık tartışmasına yönlendiren başka kozmolojik açıklamalar da sunulmaktadır. 14 Interp'in Valentinian doğasına ilişkin bir fikir birliği. Bilmek. Plisch, Auslegung der Erkenntnis, 4 tarafından itirazlar dile getirilmiş olsa da bilimsel çalışmalar kapsamında ortaya çıkmıştır. Risalenin belirli motiflerin varlığından dolayı Valentinianizm'in bir ürünü olduğunu iddia ediyorum. Örneğin, Soteriolojik figür olarak Bakire veya Anne'nin varlığı muhtemelen Sophia mitini yansıtır. Bu figürün, özellikle de Haç'a atıfta bulunan Kurtarıcı'nın erkek karşılığıyla birleştirici yönü, Sethian'dan ziyade özellikle Valentinianus'a özgüdür (bkz. Elaine Pagels, "Pursuing the Spiritual Eve"). Diğer Hristiyanlara (içeriden olmayanlara) karşı kapsayıcı tutum Valentinianizmin tipik bir örneğidir ve bu risalede açıkça mevcuttur (özellikle 21,21-35). Bu risaledeki güçlü Hristiyan unsurlar ayrıca metin için bir Hristiyan bağlamına işaret etmektedir (yani Seth kaynaklarının aksine, Hristiyan unsurların risalenin daha sonra Hristiyanlaştırılması olduğuna dair hiçbir belirti yoktur). Kristolojik unsurun öne çıkması özellikle Hristiyan ortamının göstergesidir. Her ne kadar klasik Valentinianus kozmolojik hiyerarşisi eksik olsa da, 10,13-21'de kötü niyetli değil, cahil bir tanrısal figüre olası bir gönderme yapılabilir (gerçi referans aynı zamanda daha önceki bir bilgisizlik durumundaki okuyucu(lar)a da atıfta bulunabilir, özellikle de "kınama anında yoldan saptırılmak" [10,26-27], "bu çukura götürülmek" hakkındaki aşağıdaki yorumlar göz önüne alındığında) [10,30-31; krş. 13,25-29] ve "geldiğiniz kaburga kemiği" [10, 35]; tüm bu motifler muhtemelen içerdekilerin önceki yaşamlarını yansıtır, onları hatırlamaya çağırır (tipik bir paraenesis) ve ruhun cehalet ve et çukurundan yükselişi temasını ortaya çıkarır – "büyük cehalet ve dünyanın karanlığına" gönderme. okurların "usta tarafından ortaya konulan inanç" [10,13-14] sayesinde "kurtarıldığı" cahil göz" [10,15], daha çok Valentinianusçu cahil tanrının tipik baş figürünü yansıtır. Valentinianusçu motifler bu risaleyi makul bir şekilde Valentinianusçu bir geleneğe yerleştirir. Ayrıca bkz. Th omassen, Spiritual Seed, 86-89. 15 Benzer şekilde, Painchaud, "L'utilisation des paraboles" 415, risaleyi açan parabolik malzemenin okuyucuyu paraenetik materyale hazırladığını doğru bir şekilde kabul eder.

15. sayfadan 20. sayfaya kadar uzanan riyal. Malherbe'nin 1. Selanikliler vakasında savunduğu gibi ("Öğüt", passim), Interp için de aynısı geçerlidir. Bilmek. erken dönem materyali daha öğüt verici materyal için zemin hazırlamada paraenetik bir işleve sahiptir. Ön materyal, yazarın otoritesini ve okuyucuların anlayışlılığını tesis etme işlevi görür.

--- SAYFA 205 ---

190 altıncı bölüm ve manevi armağanlar (15,19-18,22). Risalenin 18. sayfalarından sonuna kadar, önceki tartışmayı temel alan, birlik veya uyum üzerine kapsamlı bir öğüt veriyoruz.¹⁶ Tarihsel bir olaya açılan basit bir belgesel pencereden ziyade, icracı bir konuşma eylemi olarak risale, daha geniş bir toplumsal söylem içindeki tek bir sesi temsil edebilir, belki de bir konuşma olarak sunulabilir ("icra edilmiş") veya içerdekilere özel olarak dağıtılabildi. Bu tartışmada, hem bu risalenin parçalı doğasından kaynaklanan, tüm yorumları en iyi ihtimalle geçici kılan¹⁷ metodolojik sorunları, hem de bir kategori olarak "Gnostisizm" problemini (bkz. Bölüm 1) kabul etmeliyiz. Bu uyarılar dikkate alınarak, bu risale için paraenetik türün edebi göstergeleri araştırılacaktır. Bilginin Yorumlanmasında Edebi Yönler Bilginin Yorumlanmasında paraenesis'i simgeleyen çeşitli edebi yönler mevcuttur. Yazar ahlaki bir örnek örüyor, zorunlu 16 Önerilen düzenleme Koschorke'ninkinden biraz farklıdır, "Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung"³³, üç temel bölümü vardır: 1-8; 9-15,15; 15,16-21,34. Benim önerim aynı zamanda Gerd Lüdemann ve Martina Janssen (Suppressed Prayer, 77) tarafından ileri sürülen iki yönlü ayrımdan da farklıdır: 9-15, "Baş olarak Mesih bedenini, kiliseyi kurtarır" ve 15-21, üyelerin birbirlerine karşı davranışları. Benim okumam giriş niteliğinde bir eksordiyumun varlığını vurguluyor ve aynı zamanda yorumlayıcı bir dönüm noktası olarak 9,27-38 bölümüne vurgu yapıyor. 17 Yayımlanmamış bir makalesinde Desjardins, risalenin parçalı doğası hakkında yorum yapar ve özellikle İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi'nde, hem eksik metnin hem de yeniden oluşturulmuş metnin editoryal göstergelerinin risalenin problemleri doğasını boşa çıkardığı için problemleri olduğunu gözlemler: "... göz çok geçmeden bu köşeli parantezleri ve küçük satır numaralarını görmezden gelmeyi öğrenir" ve "boşluklar kaybolur ve yeniden yapılanmalar metne karışır" (Michel) Desjardins, "Interpreting 'The Interpretation of Knowledge' (XI,1)," 3; benzer şekilde bkz. Desjardins, Sin in Valentinianism, 100; Koschorke, "Gnostic Talimatları" 759, n. 4; ve Painchaud, "L'utilisation des paraboles", 412. Çalışmam açısından genellikle Turner'ın eleştirel baskısını takip ediyorum (aynı zamanda Tutarlılık açısından Plisch ve Funk basımlarına başvuracağım ve Turner'ın akademik açıdan standart basım olarak kalacağı göz önüne alındığında, risalenin parçalı doğası göz önüne alındığında kendi çalışmamın geçici doğasını kabul edeceğim. Dunderberg'in Turner'ın büyük ölçüde yeniden oluşturulmuş metnine bağımlı olduğum yönündeki eleştirisi kesinlikle geçerli olsa da (Beyond Gnosticism, 254 n. 4), bu sorun Interp'in her çalışmasında doğaldır. Risalenin hasarlı durumu göz önüne alındığında (Dunderberg ve Emmel bile yorumları için eksik metnin yeniden yapılandırılmasına bağımlıdır). Bu yeniden yapılandırmalara minimalist bir yaklaşım en iyi yaklaşımı kanıtlayabilirken (Emmel'in "Yolu Keşfetmek" adlı eserinde olduğu gibi), olası yeniden yapılandırmaların göz ardı edilmesiyle ilgili ciddi metodolojik sorunlar var. Metodolojik olarak, metni kendi okumamı destekleyecek şekilde yeniden oluşturmak yerine, tartışmalı olsa bile, yerleşik bir eleştirel baskıyla çalışmak bana daha iyi geliyor.

--- SAYFA 206 ---

iki ekol ve uzlaşma çağrısı 191 açıklamaları, retorik sorular ve antitezleri iki yönlü bir şema içerisinde sunuyor. Bu edebi özellikleri gözlemleyerek, bu risalenin bütünleşik paraenetik doğası aydınlatılacaktır. Paraenetik metinlerin tipik bir edebi yönü, destekleyici sıfat-fiiller ve retorik sorular da dahil olmak üzere emirlerin veya emir vekillerinin öne çıkan rolüdür. Risalenin ikinci kısmında emir kipi yapıları yer alır ve bunların çoğu olumsuz emirlerdir: “küçümsemeyin” (16,20); “düşünmeyin” (16,24); “engellenmeyin” (16,32-33); “söyleme” (16,34); “suçlama” (18,28), bunu motivasyon cümlesi takip eder (“çünkü [x]...” 18,29); “kıskanma” (18,30-31); “ama minnettar ol” (18,33), ardından motivasyon cümlesi gelir (“aksine [x], sen...” 18,34-38); ve “öyle olalım” (19,36). Risalenin etik özü olan 9,27-38'in açılışı, olumsuz emir “çağırma” (ⲉⲛⲓ ⲛⲁⲥⲓⲁⲧ) ile başlar ve tüm pasaja güçlü bir nasihat tonu verir, özellikle de bu emir, nasihat bölümlerinin takip etmesi için zemin hazırlayan ahlaki örneği takip ettiğinden ve 14. sayfayı takip eden emirlerin güçlü varlığından önce geldiğinden. zorunluluklar, risalenin ilk bölümlerinin paraenetik fonksiyonunu belirtmeye yardımcı olur. Motivasyonel cümleler (örneğin, 18,29 ve 18,34-38) paraenesisteki önemli retorik araçlardır ve etik önermeleri doğrulama işlevi görür. Müzakereci söylemin bir parçası olarak 18 motivasyon cümleleri, ikna ya da caydırma adına belirli bir yaşam tarzının avantajlarına vurgu yapar. Yetkili alıntılar motivasyon cümlelerinin bir biçimidir, ancak Hristiyan paraenezlerinde Kristoloji de önemli olmasa da önemli bir rol oynar.¹⁹ Yazarın retorik soruları kullanması, nasihat tonunu daha da yükseltir: “Eğer [x] uygunsalar... daha ne kadar [x] . . .?” (18,24-25); “neden küçümsüyorsun...?” (18,38-19,1); “Peki şimdi ruh olarak ne düşünüyorsun?” (20,23-24); “Ya da neden onlar...?” (20,25-26); “Tatmin olmadılar mı...?” (20,26-28); ve “ama onların kârı nedir?” (20,36). Emir emirleri gibi bu sorular da risalenin kapanışına doğru (özellikle 20. sayfada) daha belirgin hale gelir. Böyle bir birikimli 18 Dunderberg, Beyond Gnosticism, 153-154, bu risaledeki müzakereci nitelikleri doğru bir şekilde belirtmektedir. Broşürün paraenetik okunmasını güçlendiren de bu son derece bilinçli niteliktir. 19 Bkz. Martin, Metaphor, 93-98, Seneca, Epistle 94'ten alıntı yapıyor. Ayrıca bkz. Nieder, Die Motive; Malherbe, Ahlaki Öğüt; Gammie, “Morfoloji”, 59, 60-61; ve John G. Cook, “Erken Hristiyan Dilinin Proleptik Gücü.” Bkz. Hahn, “Die christologische”, 99.

--- SAYFA 207 ---

192 altıncı bölüm gelişimi, retorik doruk noktası için inşa edilen paraenetik bir vurguyu ifade eder. Bu retorik doruk noktası, günahın toplum için önemi olabilir (21,21-34), ancak el yazması hasarı (21,1-20) böyle bir yorumu en iyi ihtimalle geçici hale getirir. Emirler ve retorik sorular, yazarın edebi tarzının paraenetik edebiyatın geleneklerine uyduğunu gösteriyor. Paraenetik söylemin bir başka göstergesi de karşıt kavramların, yaşam tarzlarının veya tarzların yan yana gelmesidir. Genellikle ikili zıtlıklardan oluşan antitetik yapılar, Didache'nin açılış bölümünde ("yaşam yolu" ve "ölüm yolu") bulunan iki yönlü şemayı takip edebilir.²⁰ Interp'in açılışında. Bilmek. "iman" ve "inançsızlığın" yaşam tarzı ve ölüm yolu ile bağlantılı olarak sunulduğu böyle bir yapıyla karşılaşıyoruz (1,14-2,20). Bu iki yol, okuyucuların gerçek inanca sahip olmaları konusunda ikna edilmeleri veya ikna edilmemeleri²¹ ile ilişkilidir (1,24-31, 1,31b-33'teki inançsızlıkla karşılaştırıldığında; bir koşul cümlesi oluştururken, 1,31b'deki geçiş göstergesinin [ἡ ὁδὸς] iki yol arasındaki zıtlığı ifade ettiğini unutmayın). Hristiyan cemaatini oluşturan iki sosyal grup arasında bir başka karşıtlık daha ortaya çıkar: "büyük bir kilise" ve "küçük bir toplantı" (2,26-28).²² 9,27-38'den hemen önce, 20 Didache'nin iki yönlü şeması açılış bölümünde açıkça belirtilirken, Interp. Bilmek. kendisini açıkça iki yönlü şemayı takip ediyormuş gibi sunmaz. 1,1-14'ün parçalı doğası bunu modern yorumcular için talihsiz bir durum haline getiriyor; bu nedenle böyle bir açıklama eksordiumun bir parçası olabilir. Ancak günümüze ulaşan metin bize Interp'teki iki yönlü şemayı tanımaya yetecek kadar bilgi veriyor. Bilmek.; bir yaşam tarzı ve bir ölüm yolu sunan bir yol (özellikle 1,36-38'e dikkat edin). 21 Metnin paraenetik olduğunu gösterebilecek anahtar terimlerden birinin "ikna" (πειθω) olduğuna dikkat edin. Interp'in açılışında bu terimin varlığını karşılaştırın. Bilmek. İkrâm ile. Res. 46,2-10. İkinci Valentinianus metninde ikna fikri inancın zıttı olarak yerleştirilmiştir ve retorik uygulamalarının ahlaki değeri (yani retoriğin gerçeği aramayı veya erdeme ulaşmayı değil, ikna etmeyi amaçladığı) üzerine eski tartışmaları yansıtabilir. Bentley Layton'ın yorumuna dikkat edin, Gnostic Treatise on Resurrection, 67: "'Argüman' (* τὸ πείθεσαι) ile katı kanıtlama ve edat bilgisi kastedilmektedir." Bkz. Malcolm L. Peel, The Epistle of Rheginos, 76: "Buradaki 'ikna'... bir tür mantıksal kanıta gönderme yapıyor ve 'inanç', böyle bir kanıtlamaya muktedir olmayan bir şeyin gerçekliğine duyulan güven ve inanç olarak onunla karşılaştırılıyor." Treat'da iknaya olumsuz bakış. Res. Interp'teki olumlu görüşten farklı. Bilin ki, her ikisi de ölüm karşısında ve ölüm karşısında yaşama kavuşmak için imanin önemini vurguluyorlar. 22 Bu karşıtlık metinsel bir yeniden yapılanmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla bu, risaledeki antitezin yalnızca geçici bir örneğidir. Ancak risalenin parçalı durumu bu tek örnek ötesinde sorunludur ve bu nedenle bir yorum oluşturmak için çeşitli örneklerden yararlanmak gerekir. Dahası, metinsel yeniden yapılandırmalara yönelik yaygın ihtiyaç, bu risalenin tüm okumalarını kesin veya açık olmaktan ziyade geçici ve fikir verici kılmalıdır. Aslında okumak için daha da sorunlu

Bu metin belki de sadece yeniden inşa edilen şey değildir (ki bu da orada ne olduğuna dair olası veya makul okumaları ortaya çıkarır), herhangi bir metinsel yeniden yapılanmaya meydan okuyan büyük boşluklardır.

--- SAYFA 209 ---

194 altıncı bölüm Matthean materyalinin antitetik olarak yeniden işlenmesi içinde gerçek öğretmenin öğretisinin özeti.²³ Bu ünite kiastik olarak yapılandırılmıştır: A Şimdi öğreti şu: Ba Dünyadaki bir babayı çağırma. Bb Cennetteki Babanız birdir. C Sen dünyanın ışığıydın. Da Onlar benim kardeşlerim ve Baba'nın iradesini yerine getiren yoldaşlarımdır. Db Dünyayı kazanırsan ve ruhunu kaybedersen bunun ne faydası var? ²³ Interp'in yazarının olup olmadığı sorusu gündeme gelebilir. Bilmek. Matthew'u doğrudan tanıyordu ya da daha genel olarak Sinoptik gelenekten yararlanıyordu. Gnostisizm içinde kutsal yazıların kullanımına ilişkin anlayışlı bir tartışmada Louis Painchaud ("Kutsal Yazıların Kullanımı") kutsal yazıların Gnostik materyal içinde en az üç şekilde kullanıldığını kabul eder: açık alıntılar, örtülü alıntılar ve imalar. Açık alıntılar bir yazarın üstlendiği otoriter duruşu güçlendirirken, örtülü alıntılar ve imalar "bağımsız dış metne atıfta bulunan özel bir sinyal kullanarak iki metnin eşzamanlı etkinleştirilmesi için bir araç" olarak "yazar (veya metin) ile okuyucu arasında belirli bir birliktelik veya suç ortaklığına dayanır ve kendileri de bunu yaratır" (135). Interp'te metinlerarası ilişkiler üzerine bir çalışma olmasına rağmen. Bilmek. Bu çalışmanın kapsamı dışında kalacak olsa da, yazarın, ikinci veya üçüncü yüzyılın diğer birçok Hristiyanı gibi, Yeni Ahit metinlerinden birkaçını kutsal metin olarak kabul ettiğini ve kendi retorik stratejisinin etkisini arttırmak için bu metinlerden yararlandığını söylemek yeterlidir. Yazar açıkça Matta ve 1 Korintliler'i biliyordu ve bunlardan doğrudan yararlandı ve Luka ve Koloselilere (ve belki de Yuhanna'ya) muhtemel imalarda bulundu. Thomassen'in "Bilinmeyen Sözler İncili" önerisi Interp. Bilmek. şu anda kayıp olan bir müjde kaynağının ilgi çekici olduğunu ancak daha ikna edici kanıtlara ihtiyaç duyduğunu kanıtlayabilir. Painchaud'un belirlediği doğrultuda Yeni Ahit materyallerine yorumlayıcı bir bağımlılık tarzının varlığı daha olasıdır. Ayrıca diğer metinlerle de dikkate değer paralellikler vardır; Yetki. Öğret. Bu, bu metinler hakkında bilgi sahibi olduğunuzu veya en azından bu metinlerin altında yatan fikirlere ve/veya geleneklere aşina olduğunuzu gösterebilir. Yazarımızın Matthean ve Pavlus'un materyallerinden otoriter bir şekilde yararlanması ve Luka, Koloseliler ve Yuhanna'dan alıntıları tartışmaya dahil etmesi gerçeği, yazarın okuyucularının bu metinleri otoriter olarak kabul edeceklerinin muhtemel bir göstergesidir. Böyle bir tanınma, daha geniş bir Hristiyan topluluğu içindeki Valentinianusçu Hristiyanlar için yersiz olmazdı ve bu tür metinlerarası ilişkilerin etkili bir retorik işlevi görmesine açıkça izin verirdi. Ancak imalar farklı bir işleve hizmet edebilirdi (bkz. Painchaud, "Use of Scripture", 135). Bu imalar okuyucu ile yazar arasında suç ortaklığı yaratacak, okuyucuyu metinlerarası bağlantıları tanıma sürecine çekecek ve böylece söylemi grup içi bir diyalog haline getirecekti. Böyle bir suç ortaklığı, yazar ve okuyucu arasında karşılıklı bir sosyal kimlik oluşturacak ve böylece söyleme ikna edici bir güç katacaktır (Dominic Perring'deki ev içi estetik temsiller için yapılan benzer duruma bakınız, "'Gnostisizm' in Dördüncü Yüzyıl Britanya'sı", Lefebvre, Production of Space üzerine inşa edilmiştir).

Metinlerarasılık kavramı, Ulrich Luz'un ortaya koyduğu tanımla kısa ve öz ve canlı bir şekilde özetlenebilir: "Metinlerarasılık, kültürün, tarihin ve toplumun metne nasıl kazındığının metinsel şekilden başka bir şey değildir. Bu kavram, metne içkin bir yapısalılığı aşar ve metinlerin nasıl dünyanın aynası veya yankısı olduğunu gösterir"; Ulrich Luz, "Matta İncili'ndeki Ara Metinler", 120.

--- SAYFA 210 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 195 C1 Çünkü karanlıktayken Ba1 çoğuna "baba" derdik çünkü gerçek Baba hakkında bilgisizdik Bb1. A1 Ve bu, [tüm] günahların büyük anlayışıdır. . . . Chiasitik model bir dizi antitez ile düzenlenmiştir; her bölüm, muadili ile antitetik olarak paraleldir, böylece iki öğretinin olumlu ve olumsuz çağrışımları vurgulanır. Aslında buradaki antitez, birimin ilk yarısının olumlu çağrışımlara, ikinci vurgunun ise olumsuz çağrışımlara vurgu yapmasına sahiptir. İkinci kişiden birinci kişiye daha fazla geçiş, yazarın okuyucularla özdeşleşmesine acıklı bir boyut katar. A/A1'de öğretim, hem paraenetik nüansı (öğretme; yazarın akıl hocası veya öğretmen rolünü varsayması, 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁𐤁) hem de olumsuz (günah) yerleştirilen etik boyutu ifade ederek günahla tezat oluşturur. Matta 23:9a ve 23:9b'nin B'de alıntılandığını ve antitezin B1'de paralel olduğunu görüyoruz: "Göklerdeki Baba" (Bb)// "gerçek Baba" (Bb1) ve olumsuz, "yeryüzünde bir baba" (Ba)// "'baba' olarak anılan birçok kişi" (Ba1). Göksel ve dünyevi babaların kozmolojik ikiliği, etik tartışmayı kozmoloji veya metafizik bağlamına yerleştirir ve okuyucuları bağlılıklarının odağı üzerinde düşünmeye zorlar. Çokluktan yüce tanrısallığın yalnız birliğine doğru platonik bir kozmolojik yükseliş, tekil "baba" ve çoğul "baba denilen çoğul" ifadesinde de ima edilebilir.²⁴ C'de Matta 5:14a'dan ("sen dünyanın ışığısın") alıntı yaparken, özellikle C1'deki ("karanlıkta olduğumuz zamanlar için") yorumlayıcı muadili ile birlikte, yazar açıkça kozmik bir düalizm sunar, böylece etik öğütleri kozmolojik bir çerçeveye oturtur. çerçeve. Ünitenin vurgusu D üzerindedir; burada bize yan yana yerleştirilmiş iki Matthean alıntısı verilmiştir (Da Matta 12:50'den, çapraz başvuru Matta 7:21; ve Db Matta 16:26'dan). Burada D'de net bir içerideki/dışarıdaki ayrımı sunuluyor: aile imgesi içerideki durumu²⁵ temsil ederken dışarıdaki durumu²⁴ temsil ediyor. Platonik sistemin, özellikle Sethianizm ile karşılaştırıldığında olağanüstü bir açıklaması için, bkz. John D. Turner, Sethian Gnostisizm. 25 Ahlaki söylemde aile imgesinin önemine geniş çapta dikkat çekilmiştir; bkz. özellikle Hans Dieter Betz, "De Fraterno Amore", 232-33 ve Aasgaard, "Kardeşçe Tavsiye." Martin, Metaphor, 104'ün gözlemlediği gibi: "Bu dost canlısı ortam, aile etiğinin benimsenmesiyle Hristiyan paraenesisinde yoğunlaşmıştır." Bu gözlem yalnızca Martin'in odak noktası olan 1. Petrus için değil, aynı zamanda Pavlus geleneği gibi diğer erken Hristiyan metinleri için de geçerlidir (Paul, Luka-Elçilerin İşleri ve Deutro-Pauline mektuplarının yanı sıra Pavlus ve Theecla'nın Elçilerinin İşleri dahil). Albert Wifstrand, Hristiyan paraenezisinin öncelikle babaya yönelik bir öğüt biçimi olduğunu kabul etmiştir (bkz. onun, "Stilistik Sorunlar", 172).

--- SAYFA 211 ---

196 altıncı bölüm dezavantajlıdır ("ruhunuzu kaybedin") ve nafiledir. Bu iki koşul değişmez değildir: içeridekiler dışarıdaki statüsüne düşme riskiyle karşı karşıya kalabilirler ve aslında içeridekiler bir zamanlar dışarıdakilerin konumundaydı.²⁶ Etik nokta, içerideki kişi statüsünün yeterliliğine dayanıyor: "Babanın iradesini" yerine getirmek. Wayne Meeks'in belirttiği gibi (özellikle 2. Clem. 9:11 ve 10:1'e atıfta bulunarak), ilk Hristiyanların "Tanrı'nın iradesi"ne yaptığı atıflar güçlü etik çağrışımlar taşır.²⁷ Yazarın Da'da ilahi iradeye yaptığı atıf, statik veya determinist olmaktan ziyade dinamik, akışkan bir antropolojiye işaret eder:²⁸ içeridekiler dışarı çıkabilir ve bu nedenle dinden dönme tehlikesi vardır (krş. 14,28-38, "eski borç senedi", 11,25-30'daki "kınama kıyafetlerine" muhtemelen bir göndermedir ve böylece okuyucuların geçmiş durumunu vurgulamaktadır). 9,27-38'in kiastik antitezi, açılıştaki olumsuz emir olan ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ'nin nasihat verici tonunu güzel bir şekilde açıklayarak, ahlaki uyarıyı ("Baba'nın iradesini yapmak") iki öğretmen/öğretmen arasındaki kozmolojik bağlılık düalizmine yerleştirir. Bu risalede ahlaki örneklerin öne çıkması, yaşam (inanç) ve ölüm (inançsızlık) şeklindeki iki yönlü şemanın ikili çerçevesi içinde işler. Örneğin parabolik malzeme paraenesis için tam da böyle bir paradigmatic çerçeve sunar ve böylece paraenesisin toplumsallaştırma işlevine katkıda bulunur. Topluluğun karşı karşıya olduğu retorik durum, Hristiyan topluluğu içindeki bölünmelerden biridir. Bu retorik durum Perdue'nun ikinci tip sosyal ortamını hatırlatıyor: okuyucu(lar) potansiyel olarak tehdit edici bir durumla karşı karşıya. Yazar, bu durumu öğretici bir bağlam içinde ele alarak, böylesine bölücü bir çatışma sırasında okuyucuların inançlarını tasdik etmeyi amaçlayan bir inanç onayı sunmaktadır.²⁹ Yazar, bu bölünmeyi 9,33'teki 26 The ⲁⲓⲁⲓ, özellikle de koşullu ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ile açıklayarak Db'deki dışarıdan gelen vurguyu koşullu ifadeye bağlar. Da'nın. Bu nedenle D'deki bu alıntıların yan yana gelmesi, içerideki ve dışarıdaki koşulların statik veya değişmez olmadığını gösterir. 27 Meeks, Hristiyan Ahlakının Kökenleri, 152-53. İlahi irade, Gos gibi Valentinianus paraenetik materyalinde ortaya çıkar. Gerçek 33,30-34 (ve 36,39b-38,6'da tam olarak tartışılmıştır) ve Tri boyunca. Broşür. 28 Contra PHEME Perkins, "Pauline Anthropology", 514-15, Dihle'nin İrade Teorisi'nden yararlanıyor. Williams Rethinking Gnosticism (Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek), 190-93, bu türden herhangi bir determinist antropolojiye, özellikle de böyle bir karikatürün, örneğin Valentinianizm'de etiğin reddini ima ettiği durumlarda, etkili bir şekilde karşı çıkmıştır. Bkz. Winrich Alfried Löhr, "Gnostik Determinizm Yeniden Değerlendirildi." 29 Bu metin, koruyucu işlevden ziyade paraenetik işleve en uygun olanıdır. Interp'teki öğretim motifleri göz önüne alındığında. Bilmek. (iki okul, iki öğretmen), paraenesisin onaylayıcı işlevi en iyi şekilde yazar tarafından benimsenen retorik stratejiyle tanımlanır.

--- SAYFA 212 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 197 “yönetici ve otoriteler” olarak bilinen şeytani kozmik güçlerin sonucudur (6,32). Bu tür şeytani güçler toplumsal çatışmayı metafizik veya kozmik bir aşamaya yerleştirir. Yazarın belirttiği gibi, “miras almak için Kiliseyi böldüler...” (6,37-38). 7. sayfa ağır hasar görmüş olmasına rağmen, “[birbirleriyle...] kavga etmek” (7,20) ifadesi toplumun çatışan iki gruba ayrıldığını daha da vurgulamaktadır. Karşıt grup “ölümlülerin kilisesi” olarak adlandırılıyor (5,33) ve İsa’yı “kilisede tutmak” için çarmıha gerdikleri söyleniyor (5,35). Aşağıdaki parçalı bölümde, karşıt grubun bu olumsuz örneğini gösteren bir benzetme sunulmaktadır. Bu parabolik örnek, Kurtarıcı'nın önceki örneğiyle (3,26-4,39) tezat oluşturuyor ve onu da 5,14-27'de bir benzetme takip ediyor. 5,28-37'de olumsuz örneğe geçiş yapmak için ölüm teması kullanılmış, böylece iki yolun edebi kalıbı ortaya çıkarılmıştır. Yaşam ve ölüm arasındaki bu örnek/mesel dizisinde büyüleyici bir ilişki sunulmaktadır: Kurtarıcı'nın ölümü “kendi ölümüne değil, çünkü o ölmeyi hak etmemiştir” (5,31-32); “Bizi ortaya çıkaran” ve “Rahim” olarak anılan Bakire, ayrıca “çarmıha gerilmiştir” (3,30-4,28); tohum ekme kıssasının sonunda parçalı bir cümleyle de olsa şöyle deniyor: “Ve bu, öldürülenlerin ruhları ortaya çıkmadan önceki [ebedi gerçekliktir]” (5,25-27). Bu çeşitli örnekler, yaşam ve ölümün yakından, neredeyse ironik bir şekilde bağlantılı olduğunu vurguluyor: Ölüm, yaşam veya ölümsüzlük için bir mekandır. Örnek niteliğinde ve parabolik materyalde alt ton olarak sunulmasına rağmen, yazarın kendi topluluğuyla, özellikle de Valentinianus grubuyla olan ilişkileri dikkat çekicidir. Bakire/Rahim, yalnızca Kurtarıcı'yı dünyevi benzerliğinde değil, aynı zamanda “içeridekileri” de ortaya çıkarır: “... o [dişi] [ortaya çıkaran]” (3,10-31) ve aynı zamanda “bizi [sabır...] aşmamıza neden olur” (3,33). Tohum eken benzetmenin kapanışı, yazarın grubunun karşı karşıya olduğu acı veya çatışmaya dair ipuçları veriyor; yani “ölümden” ebedi gerçekliğe ulaşan ruhlar doğar. Daha sonra, karşıt grubun öğretisinin “bize ölü yazılar hakkında bilgi verdiği” (9,23-24) bilgisini aldık; bu, pekala Yahudi kutsal yazılarına atıfta bulunabilecek bir referanstır. Burada karşıt grup, yazarın grubunun aksine “başka bir okul” (9,22) olarak anılmaktadır (“yaşayan bir okul” 9,22).³⁰ Her iki kristolojik görüş farklılığı da ³⁰ Yine sosyal çatışmayı etik olarak ayırmak için “hayat”ın kullanılması, okuyucuları teşvik edilen erdem yolunun avantajlarını görmeye yönlendirerek sunulmaktadır. Bağlantı

--- SAYFA 213 ---

198 altıncı bölüm acı ve kutsal metinlerin doğası veya muhtemelen bu kutsal metinleri yorumlarken kullanılan hermenötik süreçler³¹, karşıt grubun Gnostik olmayan Hristiyanlardan (yani standart Valentinianusçu antropolojide medyumlar) oluştuğunu, yazarın grubunun (pnömatik) ise bu teolojik meseleler nedeniyle diğer Hristiyanlar tarafından bir şekilde baskı altına alındığını gösteriyor gibi görünüyor.³² Karizmatik hediye meselesi Apoc'taki "ölü şeyler" ve "kalbin kararması" ile bir paralellik görürsek, yaşam/ölüm ve "ölü yazılar" arasındaki ilişki daha da güçlü bir şekilde ortaya çıkıyor. Adem 65,14-25. Aralarında doğrudan bir edebi bağımlılık belirtisi olmasa da, biri Sethian'a, diğeri Valentinianus'a ait olan bu iki metin, ölüm imgeleri veya öğretileriyle benzer bir yaşam/ölüm görüşünü resmetmektedir. 31 Yazarın ağırlıklı olarak Matta 9,27-38'den yararlanması nedeniyle tartışma kutsal yazıların kabulü üzerine görünmüyor. Bu bölümün gerçek öğretmenin öğretilerinin kısa bir özeti veya özeti olduğuna dikkat edilmelidir. Bu nedenle yazarın Matta materyaline bağımlılığı, kaynak materyalin kutsal metin olarak otoritesinin onaylanmasıyla bağlantılı gibi görünüyor. Özellikle, kaynak materyal İsa'nın öğretilerinin kutsal metinlerdeki bir ifadesi olarak sunulmaktadır (eğer İsa "öğretmen" ile eşitlenecekse). Dolayısıyla tartışmanın, kutsal metinlerin her iki grup tarafından ortaklaşa kullanılıp kullanılmadığı üzerinde değil, Yahudi kutsal metinlerinin güvenilir olarak kabul edilmesi veya topluluğun kutsal metinlerinin yorumlanması veya yorumlanma şekli meselesi üzerinde yoğunlaştığı görülüyor. Eğer ikincisi ise, o zaman tartışma muhtemelen kristolojik ve kozmolojik meseleler etrafında dönüyordu. Modern okuyucunun önündeki zorluk, "ölü yazıların" ne anlama geldiğini belirlemektir: belirli metinler veya kabul edilen metinlerin belirli anlayışları (yanlış anlayış veya yorumlama yöntemi, bu metinleri topluluk açısından "ölü" hale getirir). Ne yazık ki risale bu soru hakkında bize kesinlik veremeyecek kadar belirsiz. Ancak bu belirsizlik, okuyucular için "ölü yazıların" yeterince açık bir tanım olduğu anlamına geliyor. Örneğin, yazarın muğlak ifadelerine bu kadar aşına olmak, tartışmanın köklü ve uzun süredir devam ettiğini gösterebilir. Ancak satır aralarını okurken Interp'ten uzaklaşmak zor. Bilmek. liderliğin toplumun iç mücadelelerinde de önemli bir rol oynadığı izlenimi olmadan. 32 İnsan türünün, özellikle psişik ve pnömatik olmak üzere Valentinian üçlü bölümünün varlığına 21,21-35'te değinilebilir ("Çünkü günahlar çoksa, Kurtarıcı Kilisesi'nin kıskançlığı da o kadar fazla. Çünkü her biri her iki türde ihlale de muktedir, yani bir ustanın ve sıradan bir insanınkini. . . . Ve bize gelince, biz Söz konusunda ustalar. Eğer ona karşı günah işlersek, Yahudi olmayanlardan daha çok günah işlemiş oluruz."). Biri "ustalar" (pnömatik) ve diğeri "sıradan insan" (psişikler) için olmak üzere iki tür günahın varlığı, böyle bir antropolojik anlayışa işaret ediyor gibi görünmektedir. "Yahudi olmayanlardan daha fazla günah işliyoruz" ifadesi (21,30) hylik insan tipini temsil edebilir (ya da alternatif olarak "Yahudi olmayanlar" "sıradan insan" için başka bir terim olabilir, böylece risalenin antropolojisini üçlü yerine iki taraflı hale getirebilir). Valentinianus'un üçlü (veya iki parçalı) antropolojisinin varlığı şu şekildedir:

ancak risalede açıkça belirtilmemiştir ve bu nedenle yalnızca metin tarafından belirlenen sınırların belirlenmesi süreci yoluyla önerilebilir. Ustalar veya çabalayanlar (yani Valentinianusçular) için günah, yücelmeye giden yolda üstesinden gelinecek bir şey olarak sunulur (21,31-33 "Başımızın Baba tarafından yüceltilmesine rağmen zaferin tacı"). Bu, en yüksek cennete başarılı bir şekilde yükselmek için pnömatiklerin çeşitli arkonları veya kapı bekçilerini yenmek zorunda kalacağı yükseliş sürecine bir gönderme olabilir. Kurtuluşun bağlantılı olduğu fikri bile olabilir.

--- SAYFA 214 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 199, birinci yüzyılda Korint'teki kilisede olduğu gibi bir tartışma konusu da olabilir (1 Korintliler 1:4-17; 12-14). Çatışma Valentinianus grubu içindekileri de bölmüş olabilir. Yazar, Pavlus'un 2 Korintliler 5:16-21'de yaptığı gibi, yalnızca iki grup arasında değil aynı zamanda Valentinianus grubu içindekiler arasında da uzlaşma çağrısında bulunuyor (18,21-28). Yazar, okuyucuların birbirleriyle uzlaşması gerektiğini retorik olarak vurgulayarak bu iki uzlaşma düzeyini karşılaştırır. Bu, okuyucuların Valentinianus'un inançlarına sadık kalanları (daha küçük, marjinalleştirilmiş grup) reddederek karşıt grupla (topluluğun daha büyük, daha tehditkar kesimi) barışmaya istekli oldukları anlamına gelebilir. Böylece, irtidat olmadan uyumun sağlanması meselesi, yazarın ikna/caydırma retorığının temeli haline gelir.³³ Böyle bir kaygı, aşağıda tartışılacağı gibi, Interp'in toplumsal işlevi olarak hizmet eder. Bilin. ve bu toplumsal işlev, bu özel topluluk çatışmasını ele alan paraenesisin temelini oluşturur. İki yönlü şemanın, antitezin ve ahlaki örneğin edebi yönlerinin tümü bu retorik stratejiyi oluşturma işlevi görür. Bu risalede ortaya çıkan bir başka ahlaki örnek de cinsiyetten alınmıştır. Risale boyunca Rahim/Bakire/Anne imgesi muhtemelen okuyucularda hem Valentinianusçu hem de Sethian geleneklerine özgü olan Sophia mitini çağrıştırırdı.³⁴ Valentinianus metinlerinde nadir olmayan bir tema olan acı çekme süreciyle ilgili ilginç bir ifade ortaya çıkar (özellikle böyle bir temanın paraenetik için zemin hazırladığı Ep. Pet. Phil.). Böyle bir bağlantı, tartıştığımız örnek ve benzetmelere uymaktadır. Üstelik acı dolu bir süreç, risalenin soteriyolojik spekülasyonunu, okurların acı, izolasyon ve dinden dönme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu yazarın grubunun retorik durumuna çekici kılacaktır. ³³ Yazarın Gnostik olmayan Hristiyanlara yönelik kapsayıcı tutumu Pagels'in bu topluluğu Batı Valentinianizm içinde konumlandırmasına yol açtı. Ona bakın, Gnostik İnciller, 116-17. Daha yakın zamanlarda Th omassen (Spiritual Seed, 86-89) Interp'in şunu iddia etti: Bilmek. Katılım ve değişim soteriolojisinin varlığı göz önüne alındığında, Doğu Valentinianus okuluna atanmalıdır (örneğin bkz. 12,13-38). Ne yazık ki, risale için Batı ya da Doğu Valentinianus konumunu kabul etsek bile, böyle bir konum bize metnin coğrafi ya da zamansal olarak konumlandırılması konusunda fazla kesinlik vermez. Üstelik bu tür genel iddialarla toplumsal durumu ortaya koymanın pek bir faydası yok. Bir metni daha geniş bir teolojik düşünce akışı (örneğin, Valentinianus düşüncesinin Doğu ve Batı kolları) içine yerleştirmek yararlı olsa da, bu tür genel soruların ötesine geçerek, bu çalışmaların altında yatan toplumsal dinamikler ve retorik gibi daha derin sorulara geçmek hala gereklidir. ³⁴ Valentinianizm'deki çeşitli Sophia mit türlerine ilişkin klasik bir tartışma Deirdre J. Good'un "Sophia in Valentinianism" adlı eserindedir. Ayrıca bkz. Turner, Sethian Gnostisizm, 589-96; C. G. Stead, "Sophia'nın Valentinianus Efsanesi"; ve en önemlisi Thomassen, Spiritual Seed, 248-68, Sofya mitinin iki biçimini ayırt eder (iki Sofya, tarihsel olarak tek Sofya mitinden sonradır).

--- SAYFA 215 ---

Ancak risalenin sonuna doğru 200 altıncı bölüm, bu kadın figürüne, örneği ahlak felsefesi bağlamına daha da açık bir şekilde yerleştirebilecek hafif ironik bir değişiklik sunabilirdi: "Anlamsız derecede deliler! Çevrelerini parçalıyorlar! Toprağı kazıyorlar! [ἄλλοτρίαν οὐκ ἔχοντες]" (20, 37-38). Ahlak felsefesinde ortak bir motif doğaya göre yaşamaktır (ζῶν κατὰ φύσιν). Felsefi okullar doğayla böyle bir uyumun nasıl sağlanacağı konusunda farklılık gösterse de, Stoacı ve özellikle Kinik uygarlık eleştirisi bir görüşün tipik örneğiydi. Ahlaksızlık, Ovid'in "Bronz Çağı"na göre savaş ve çekişmelerle ilişkilendirilen demir ve altın madenciliğiyle bağlantılıydı (Met. 1.125-145). İkinci yüzyılda, Tireli Maximus (Söylem 36), Diogenes'in örneklediği yaşam özgürlüğünü, uygarlığın erdemden çok ahlaksızlığa yol açan hapsedici doğasıyla karşılaştırdı. Dünyanın madenciliği, insanlığın "Altın Çağı"ndan düşüşte bir adımdır: "Onlar ayrıca, metal bulmak için toprağı kazarak ve oyuk açarak toprağı taciz etmeye başladılar" (36.2b). 35 Ps.-Anacharsis (Bölüm 9), aynı şekilde, uygarlıkla kötülüğün yükselişine yol açan, dünyanın ortak mülkiyetinin ihlal edilmesi tartışmasında madenciliği karalıyor: "Onlar, dünyanın hazinelerini, Bu aptalca küçük girişimi tasarlayan ilk insanı çok kutsanmış biri olarak görüyorlar. Ovid'e göre toprağı kazmak, dünyayla uyumlu ilişkilerin ihlali (ve dünyanın kendisinin ihlali) anlamına geliyordu; bu, demir ve altının savaş için kullanılmasına ve dolayısıyla dünya çocuklarının ölümüne ve Astraea'nın (bakire adalet tanrıçası, Başak takımyıldızı) dünyadan ayrılmasına yol açıyordu (Met. 1.137-150). Dünya, çocukları ve içsel derinliği olan bir anne olarak tasavvur edilir (itum est in viscera terrae; viscera burada doğrudan dünyanın "rahmi"ne atıfta bulunmak için kullanılmaz), ancak böyle bir imgeye başvurulabilir). 38 Interp okuyucuları için. Bilin bakalım, bu "dünyayı kazıyorlar" ifadesi muhtemelen bu daha geniş ahlaki 35 Translation from Malherbe, Moral Exhortation, 74. 36 Translation from Malherbe, Cynic Epistles. 37 Bkz. Martin, "Kronos Efsanesi." 38 Dünyanın bir anne olduğu Lucian'ın Prometheus'unda da kanıtlanmıştır; burada Prometheus adaletsiz cezasından yakınıyor: ὦ Κρόνε καὶ Ἰάπετὲ καὶ σὺ ὦ μῆτερ . . . (Samosata'lı Lucian, Prometheus, LCL).

--- SAYFA 216 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 201, özellikle bu açıklamanın öncesinde yer alan zulüm/mücadele teması dikkate alındığında (20,23-36). Eğer Anne ile toprak arasında bir bağlantı kurulmuş olsaydı, o zaman daha Platonik bir Anne görüşünden daha Stoacı veya Kinik bir bakış açısına dikkatlice örtülü bir geçiş algılanırdı. Anne/Bakire/Rahim figürü açıkça yazarın uzlaşma çağrısının örneklenmesinde rol oynasa da, bu hafif değişim, tüm örneği doğayla uyum içinde yaşama sorununa dair ahlak felsefesinde açık bir etik motifle dünyevi bir eleştiriye yerleştirmiş olurdu. Interp'in edebi yönleri. Bilmek. bu broşürde paraenetik cihazların varlığını göstermektedir. Yazar, izleyiciyi teşvik etmek için çeşitli hazır edebiyat tekniklerinden yararlanıyor. Bu edebi teknikler paraenetik türe uygundur: örneğin antitez, motivasyon cümleleri, iki yönlü şema ve ahlaki örnek. Sonuç olarak Interp. Bilmek. edebi göstergeler kriterine dayanan ikinci veya üçüncü yüzyıl Hristiyan paraenetik edebiyatının bir örneği olarak tanımlanabilir. Bilginin Yorumlanmasında Sosyal Konumlandırma³⁹ Kendi sosyal idealleştirmesine yönelik konumları ortaya koyarken, Interp'in yazarı. Bilmek. kendi grubu ile daha geniş Hristiyan hareketi arasındaki ahlaki ilişkiye işaret ediyor. Bu bağlantı, sosyal bağlama mümkün olan ilk referansta yansıtılır. Daha önceki Hristiyanların hatalı inançlarına atıfta bulunduktan sonra (Inter. Know. 1,16-21 "[Benzerlik] onu [takip etmeleri] aracılığıyla, ancak [suçlamalar] yoluyla ortaya çıktı) 39 Bu çalışmada daha önce değinilmiş olmasına rağmen, bu risalenin oldukça parçalı olduğunu yeniden vurgulamak gerekir. Bu metnin her okunması ne yazık ki risalenin durumu nedeniyle sorunsallaştırılmaktadır. Metnin parçalı doğası en az iki kişi için sorunludur. Birincisi, metinde ne olduğuna dair fikir veren metinsel yeniden yapılandırmalar kalıyor. İkincisi, yeniden yapılandırmaya izin vermeyen eksik materyalin yarattığı daha sıkıntılı zorluklar var. Bir metnin birkaç satırı veya hatta sayfası eksik olduğunda, metnin anlamına dair olası yorumlayıcı içgörüler sunabilecek ipuçlarından yoksun kalıyoruz. Bu bölümün devamı, metnin yalnızca mevcut ve yeniden oluşturulmuş metne dayanan olası bir okumasıdır. Her ne kadar bu metnin toplumsal idealizasyonunu kesin olarak oluşturmak için hiçbir pasaj kullanılamayacaksa da, çeşitli pasajların kümülatif bir sunumu yoluyla makul bir okumanın ortaya çıkabileceğini umuyorum. Erken Hristiyan metinlerinin iletişimsel yönleri.

--- SAYFA 217 ---

202 altıncı bölüm ve aşağılamalar. [Mesih'in] çarmıha gerildiğine dair bir görüntü [yakalanmadan önce], [duymadan] kaçtılar", belki de Luka 24:13-35'e bir gönderme olarak,40 yazar "bizim neslimizle" bir tezat oluşturuyor (1,22). Daha önceki Hristiyanlar, hatta belki de ilk İsa hareketinin takipçileri (not 1,19-20), bir zulüm ya da zulüm döneminde başarısız bir inanç meselesi yüzünden bölünmüşlerdi. zorluklar (1,18) - bazıları yeterince güçlü bir imana sahip olmadıkları için düştüler. Bununla birlikte, düşenler, çarmıha gerilen İsa hakkında herhangi bir görüntü veya haber alamadılar ve kaçanların bir diriliş görünümü veya havarisel bir ifadeyle geri dönmelerini istemedikleri için Lukan anlatımından saptılar. Hatırlatma: Ancak yazar, Hristiyan hareketinin ilk günlerini kendi Hristiyan topluluğu için bir tür ahlaki örnek olarak sunuyor. İsa'nın daha önceki takipçileri çarmıha gerilmeyle ilgili olaylar nedeniyle inançlarında acı çekerken, mevcut topluluk Mesih'in dirilişine olan inanç sorunuyla mücadele ediyor (1,22-24 "[Fakat bizim]41 neslimiz henüz Mesih'in yaşadığına bile inanmıyor"). Ölüm ve yaşamın anlatılması, risale için iki yönlü inanç ve inançsızlık şemasını güzel bir şekilde kurar. Aynı zamanda yazarın daha geniş Hristiyan geleneğine dair görüşüne de bir bakış sunar. . .) (yani topluluk, havarisel zamanlardan belki bir nesil veya daha uzakta duran bir Hristiyan topluluğudur) ve mevcut toplumsal çatışma, ilk Hristiyanların karşı karşıya olduğu duruma benzer: her ikisi de yalnızca kristolojik tartışmalar nedeniyle değil, aynı zamanda daha zayıf imana sahip olanlara yönelik bir tür toplumsal baskı veya tehdit tehlikesiyle de karşı karşıyaydı. "Alametler, harikalar ve uydurmalar"a yapılan atıf (her ne kadar büyük ölçüde metinsel bir yeniden yapılanma olsa da), öğrencilerine İsa'nın ölümüyle ilgili sınav gerçekleştiğinde ona sadık kalmaları için yeterli imanı ilham edemeyen çarmıha gerilme öncesi mucizeler (İsa'nın harikalar yaratması) olabilir. Bununla birlikte, diriliş sonrası görümler inanç açısından çok daha değerlidir. □□□□-□□□□ ("... dieses Geschlechts" olarak çevrilmiştir), yazarın okuyucuların sosyal kimlikleri için oluşturduğu zamansal karşıtlığı boşa çıkarmaz. 42 Interp. Know.'daki kristolojik tartışma, özellikle Treat Note'da bulunan tartışmayı yansıtabilir. 46,14-17: "Çünkü İnsanoğlu'nu tanıyoruz ve onun ölümden dirildiğine inandık." Bu ifade, "bu dünyada bulunan filozof" inancına zıttır,

--- SAYFA 218 ---

İlki Okul ve Uzlaşma Çağrısı 203 Yazar, daha geniş Hristiyan geleneğiyle ahlaki bir ilişki kurarsa veya tanımlarsa, o zaman rakip grupların bu benzetme içinde nasıl tasvir edildiğini araştırmak gerekir. İlk olarak yazar, İsa'nın ilk takipçileri arasında, onların tarihsel örneklerinin çektiği acıya benzer bir acı durumundan söz ediyor. Yazarın kesimine göre bu acı durumu bir tür zulüm olarak tasvir ediliyor (5,25-27); ikinci benzetmesinin yorumlayıcı bir okumasını kullanarak (Mat. 13:1-9//Markos 4:1-9//Luka 8:4-8) ve böylece acıyı dünyasal alana yayılmayla ilişkilendirir. Bir çeşit zulmün veya toplumsal tehdidin diğer yansımaları 20. sayfada toplanabilir: "Ya da [neden] bu türden erkeklere ölümüne zulmediyorlar?" (20,24-26). Zulüm tehdidine karşı toplumsal tepkideki bir bölünme de 19,1-21'in itici gücünü oluşturabilir. En dikkate değer olanı, "ölümlülerin [görünür] kilisesinde" veya "[kilisesinde] var olanlara" yapılan atıftır ([] 19,19-21).⁴³ Bir tür dış zulüm (yerel veya emperyal; ara sıra veya organize; hatta şiddet derecesi). Uygulanan "zulüm", ister kaçma ister öldürme olsun) bu metinde önemli bir tema değildir ve vurgulanan iç çatışmaya aykırıdır. Bu nedenle zulme, acı çekmenin takip edilecek onurlu bir örnek olduğunu veya karşıt grubun içerdekilere verdiği acıya benzer olduğunu vurgulamak için başvurulabilir. Acı çekmenin bir örneği olarak haç, 5,25-27'yi okumak için gereklidir. İkinci benzetmesi öncesinde "[haç'a] [sabitlenen] bakireye" ilginç bir atıf vardır ([] 4,27). Risalede Rahim ve Anne olarak da anılan Bakire, muhtemelen Sophia'nın (veya Babanın eşi olarak Sessizlik'in) hem yaratılıştta hem de kurtuluştta Valentinianusçu rolünü yansıtıyor. Gos'taki toplumsal cinsiyet imgeleri üzerine aydınlatıcı bir çalışmada. Phil., Elaine Pagels, pneuma ve psyche'nin ayrılmasının acı ve ölümle sonuçlandığını etkili bir şekilde savundu (aynı zamanda Exc. 56.2'de de gösterilmiştir).⁴⁴ Uzlaşma ihtiyacı ya da hatalı bir şekilde kendini ayağa kaldırabilme ihtiyacı (Simon Magus efsanelerine olası bir gönderme mi?). Treat'te inanç yaşam ve ölümle bağlantılıdır. Res., yeniden dirilişin gerçekleşmiş bir eskatolojik görüşüdür. Interp. Bilmek. muhtemelen 1 Korintliler 15'teki Pauline'in diriliş görüşünden ilham almıştır. 43 Hem Turner hem de Plisch, mevcut []'ye dayalı olarak 18. satırdaki []'yi kabul etmektedir. Ancak Plisch, 19. satırdaki []'yi yeniden yapılandırma konusunda Turner'a göre daha muhafazakardır ve satırın sonunu boş bırakmayı tercih eder. Ancak Turner'ın yeniden yapılandırması, yazarın kurduğu antitezin yanı sıra [] ile ilişkili bir isim için mevcut alan göz önüne alındığında makuldür. Ancak []'nin ikinci örneği, yeniden oluşturulan ilk []'den daha az kesindir. 44 Sayfa, "Manevi Havvanın İzinde", 200 ve kısa not; ayrıca bkz. Pagels, Gnostik İnciller, 50-56; Turner, Sethian Gnostisizmi, 589-96.

--- SAYFA 219 ---

204 altıncı bölüm, ilkel uyuma dönüş, Interp'te yankı uyandırıyor. Bil.'in ölüm yoluna karşı yaşam tarzı olarak uzlaşma çağrısı. Benzer şekilde Jorunn Jacobsen Buckley, Gos'ta Kutsal Ruh'un "çift isim" olarak rolünü araştırdı. Phil. Buckley, bu müjdenin çift isim kullanımının, karşıtların uyumlu bir şekilde bir araya getirilmesini gerektiren (bir tür gerçekleşmiş eskatolojide gelin odası ritüeli aracılığıyla) iki katmanlı bir gerçekliği (kenomatik ve pleromatik durum) yansıttığını kabul eder.⁴⁵ Bakireye yapılan atıf dikkate değerdir. Adem'in iki bakire annesi varken, bu durum dualistik krizi göstermektedir, İsa'nın annesi olarak tek bir bakire vardır, bu da gelin odasının kurtarıcı sürecini paradigmatik olarak göstermektedir (Gos. Phil. 71). Pagels'in belirttiği gibi, soteriolojik bir imge olarak evlilik, tamamlayıcı karşıtların kurtarıcı birleşimini veya yeniden bütünleşmesini sunmayı amaçlamaktadır. Aslında Sophia'nın krizi onun tamamlayıcı karşıtı olmadan işleyişinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Interp'te. Bilmek. Bakire, Haç ile olan karşılıklı soteriolojik bağlantıları aracılığıyla Mesih'e bağlıdır. Böyle bir eşleştirme, Sophia'ya ilişkin bu Valentinianus görüşünü etkili bir şekilde örnekleyebilir. Metinde uzlaşmaya yapılan güçlü vurgu bu olasılığa ağırlık katıyor. 4,27'deki referans, bu Meryem Ana'nın soteriyolojik işleviyle bağlantılıdır ve Yuhanna 3:14'e metinsel bir gönderme anlamına gelmiş olabilir. Soteriolojik işlevi güçlendiren edebi sunumdur: 5,25-27, Kurtarıcı'nın çarmıha gerilmesine doğrudan bir göndermenin yapıldığı 4,27 ve 5,30-35'in her ikisi tarafından parantez içine alınmıştır (krş. 13,35-38). Bu çarmıha gerilmenin, "ölümlüler kilisesinin" onu kendi kiliselerinde tutma arzusu nedeniyle meydana geldiği iddia ediliyor. Ölüm yine ironik bir şekilde hem 4,27 hem de 5,30-35'te yaşamla bağlantılıdır. Yazarımız karşıt grubu "ölümlülerin kilisesi" olarak tasvir ediyor gibi görünüyor. Tıpkı karşıt grubun Kurtarıcı'yı kendi sosyal veya teolojik sınırları içinde kalmaya zorlamaya çalışması gibi, Valentinianus grubunun da bu dünyadayken çektiği acılar da aynı nedenden kaynaklanmaktadır. 4,27-5,35'lik böyle bir okuma, topluluk çatışmasının dışsal değil içsel olduğunu gösterir. İçeridekiler kurban rolündeki kişiler olarak tasvir ediliyor (tipolojik olarak Kurtarıcı ile ilişkili ve dolayısıyla Meryem Ana aracılığıyla kurtuluşa erişim sahibi olanlar). ⁴⁵ Jorunn Jacobsen Buckley, "Kutsal Ruh Çift İsimdir." ⁴⁶ Sayfa, "Manevi Havvanın İzinde", 201-5. Pagels, karşıtların yeniden bütünleştirici rolünü Gos'a yerleştirir. Phil. Bu görüntülerin Sethian risalesindeki tamamlayıcı olmayan sunumunun aksine, Hyp. Arch. (205). Buckley gibi o da Valentinianus tutumunu kutsal bir yönle ilişkilendiriyor.

--- SAYFA 220 ---

Ankara iki ekol ve uzlaşma çağrısı 205 karşı grup, zalim rolüne giriyor ve tipolojik olarak Kurtarıcı'yı öldürenlerle bağlantılı. Bazı en önemli noktalarda parçalı olmasına rağmen, 6, 7 ve 8. sayfalar toplumun bölünmüş durumunu en iyi şekilde ortaya koyuyor. Bu sunum, Auth. Öğretmek. (29,3-30,25). Auth gibi. Teach., Interp'teki bu balık tutma resmi. Bilmek. hem okuyucuları mualefete karşı uyarıyor hem de onları yakalayıp yok edecek olanların üstesinden gelmeleri için onlara meydan okuyor. Her iki metin de okuyucuya karşı çıkanları metafizik veya mitolojik varlıklar (yani ruhun yükselişini engelleyen arkonlar) olarak sunmaları bakımından benzerdir. Interp'de. Bilmek. bu güçler "kilisedeki bölünmenin" nedenidir (6,37-38; bkz. yazarın 1,35-38'deki olumsuz dünya portresi: "... [dünya olan inançsızlık]. [Şimdi] dünya, inançsızlığın [ve ölümün mekanıdır]..."). Burada yazarımızın, okuyucuları Valentinianus grubuna sadık kalmaya ikna etmek için güçlü örnekler (örneğin Meryem Ana ve Kurtarıcı) kullanmış olmasına rağmen, çatışmanın olumsuz yanını tasvir etmek için olumsuz mitsel örnek kullandığını görüyoruz. Bu "kilisedeki bölünme" ifadesinin ardından, "başkalrı gibi [birbirleriyle...] kavga etmek..." şeklindeki parçalı bir gönderme geliyor. (□□□□□ □ □ □□□□□□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ . .] 7,20). 7. sayfanın sonunda Anne olarak da anılan Bakire'ye tekrar başvurulur (7,21; 7,31) ve böylece bu tartışma 5. sayfadaki acı tartışmasına bağlanır. Yine, 8. sayfadaki parçalı hasar göz önüne alındığında, Anne'nin "düşmanının" bir şekilde belirli (bölücü) bir "öğretme" ile bağlantılı olması mümkündür, ancak sadece düşündürücüdür. Eğer bu okuma doğruysa, o zaman bu fragmanların, kilisedeki bölünme ve acı hakkındaki bu uzun tartışmanın kapanış gelişimi olarak sayfa 9'daki iki öğretmeni güçlendirdiği görülebilir. İki öğretimin ve iki okulun sınırlarının çizilmesi (sayfa 9), bu noktaya kadar olan tartışmanın doruk noktasıdır. Yazar şimdi Hristiyan topluluğunu, her biri farklı liderlik veya teolojik eğilimlere sahip, çatışan iki gruba ("okullara") bölünmüş olarak tasvir ediyor. Karşıt ve baskın grup, ölümlle bağlantılı (hem tarihsel olarak Kurtarıcı'nın hem de kozmolojik olarak arkhonların kilisesi) "ölümlüler kilisesi" ile eşitlenir. Valentinianuslulara, bu dünyevi diyarayken tetikte olmaları, kendilerini tuzağa düşürecek olanları aşmaları için mücadele etmeleri ve bunu, her ikisi de çarmıhta bağlı olan Kurtarıcı ve Meryem Ana'ya ömr boyu bakarak yapmaları tavsiye edilir. Hem Kurtarıcı hem de Meryem Ana (= Anne) muhalif güçlere karşı mücadele eder ve aynı şekilde

--- SAYFA 221 ---

206 altıncı bölüm topluluk (ayrıca bkz. 14,28-31). Yazarın karşı grubu, ister Romalılar, ister Yahudi otoriteler, hatta kafirler olsun, tamamen yabancılar olarak tasvir etmemiş olması önemlidir. Kesin sınırlar çizgilerinin olmaması, iki grup arasındaki ilişkilerin Hristiyanlar arası bir çatışmayla bağlantılı olduğunu gösteriyor. Yazar gerçekten de Valentinianus grubu ile karşıt grup arasında ahlaki bir ilişki görüyor gibi görünüyor. Tıpkı daha geniş Hristiyan geleneğiyle olan ahlaki ilişkide olduğu gibi, bu ahlaki ilişki de bir inanç ve inançsızlık ilişkisidir; karşıt grup, düşmüş olan ve başkalarının (okuyucuların) da düşmesine neden olmakla tehdit edenlerdir. Ahlaki ilişki içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki değişmez bir ikilik değildir. İçeridekilerin dışarıdakilerin pençesine düşme tehlikesi zaten ima ediliyor. Bu tür bir tehlike muhtemelen yazarın grubu üyelerinin karşı gruba katılması veya en azından yazarın grubu adına mücadele etmeme tehdidini yansıtıyor. Ayrıca karşıt grubun kazanılabileceği veya en azından Valentinianus Hristiyanlarıyla uzlaşılabilmesi ihtimaline dair açık göstergeler var. Yazarın uzlaşma konusundaki endişesi 18,27-28'de açıkça görülmektedir ("Birbirleriyle barışmaları gerekir") (ayrıca bkz. 17,30-35 "... onları Baş'ın lütfuyla uzlaştırmaya isteksiz olmak. Üyelerimiz için teşekkür etmeli ve onlara verilen lütfun size de verilmesini istemelisiniz") ve birlik çağrısını takip etmektedir. (18,26 "[tek] birlik"). Ayrıca birliğe yapılan bu atıftan önce gelen iki tür uyum arasındaki zıtlığa da dikkat edin: dünyevi doğa ve gerçek uyum (□□□□□□□□ ve □ □□□□□□□).⁴⁷ Greko-Romen dünyasında uyum barışın önemli bir yönüydü; hem tanrılarla hem de birbirleriyle uyumlu ilişkiler içinde yaşamak (ikisi birbirine bağımlıdır). Ahlak felsefesi içinde, ζῶν κατὰ φύσιν uyum kavramına başvurdu. Burada Interp'te. Bilmek. iki tür uyum, örneğin Hristiyanların uyum yoluyla uyumlu kalmalarının teşvik edildiği Ignatius, Epistle to the Ephesians 4.1-2'de ortaya çıkan bir müzik temasını yansıtabilir; Tıpkı bir koronun birliğinin yönetmeni takip etmekten kaynaklandığı gibi, Efesliler tarafından da piskoposlarının ardından uyumlu bir şekilde İsa söylenir.⁴⁸ Benzer bir motif 47 Sözcüklerdeki farklılık karşıtlığı vurgulayabilir veya birincisinin karara, ikincisinin gerçek birliğe dayandığını gösterebilir. Aşağıda tartışılacağı gibi diğer bir olasılık, sosyal uyum için müzikal bir benzetmedir. 48 Ignatius'taki müzikal motifin tam bir tartışması için bkz. Isacson, To Every Their Own Letter, 43-44. Ignatius'taki pasaj şöyle: "Bu nedenle,

--- SAYFA 222 ---

Interp'te iki okul ve uzlaşma çağrısı 207 mevcut olabilir. Bilin ki, dünyevi ἀρμονία (uzlaşma; yani müzikal uyum) tek birliğin gerçek συμφωνία'sına bağlıdır. Benzer bir müzikal uyum motifi, tüm Pleroma'nın birlik veya uyum içinde Baba'ya ilahiler söylediği Irenaeus'ta (Haer. 1.2.6) bulunur. Interp'deki öğüt. Bilmek. Baş'ı "suçlamaya" karşı koro yönetmenini yansıtabilir, ancak Ignatius'tan farklı olarak burada yönetmen bir piskopos değil, Kurtarıcıdır (Baş). Kurtarıcı aracılığıyla birliğe yapılan bu atıf, bu pasajı, Irenaeus Haer'deki kozmolojik koroya paralel olabilecek kozmolojik düzleme etkili bir şekilde yerleştirir. 1.2.6. Uyumlu ilişkilere yönelik bu teşvikin kozmolojik düzleme yerleştirilmesi, en önemlisi şu derin ya/veya ifadesiyle belirtilir: "Eğer [onu arındırırsan, o bende kalır. Eğer onu kuşatırsan, o Şeytan'a aittir" (20,16-18). Ruhun kurtuluşu arınmaya ve uyuma bağlıdır ve bu durumda kozmik rakiplerin basitçe fethedilmesine değil. 18 ve 19. sayfalardaki tartışma, risalenin 15'ten 18'e kadar uzanan ve Pavlus'un 1 Korintliler 12-14'teki ruhsal armağanlar ve topluluk birliğinin gerekliliği hakkındaki tartışmasından yararlanan uzun bir bölümünü sonlandırıyor (sözde Pavlus geleneğinden daha fazla yararlanarak, özellikle Sütun 1:18; 2:19; Efes 4:15-16). Pavlus Korintoslulara yazdığı mektupta, partiler arasında hizipçi bir bölünmenin ortaya çıktığı, bölücü bir duruma geçiyor (1 Korintliler 1:10-17). Pavlus'un öğüdü, Mesih'e benzemekle ilgili olup, "Mesih bölündü mü?" sorusunu gündeme getiriyor. (1 Korintliler 1:13). Birinci yüzyıldaki Korint'teki bölünme, ruhsal seçkinlerin kıskanç bir ayrılığı etrafında dönüyor gibi görünüyor, ya da daha doğru bir ifadeyle ruhsallığın iki düzeyi, belki de üç (eğer 1 Korintliler 2-3'teki pneumatikos, psychikos ve sarkinos'a yapılan atıflar ruhsal anlayışın ya da olgunluğun üç farklı düzeyi ise), belirli ruhsal armağanların diğerlerinden üstün olduğunu iddia ediyor. Korint'teki bölücü durum muhtemelen basit bir iki katlı bölünmeden çok daha fazlasıydı, çünkü mektubun açılışında açıkça birden fazla hizbin yansıtıldığı görülüyordu (1:10-17). Karmaşıklığa rağmen, sizin de yaptığınız gibi, piskoposun iradesiyle uyum içinde yaşayın. Çünkü sizin haklı olarak ünlü, Tanrı'ya layık papazınız, arpın telleri gibi piskoposa uyum sağlamıştır. Bu nedenle, sizin uyumunuz ve uyumlu sevginiz aracılığıyla, İsa'nın söylenmesi Ἰησοῦς Χριστὸς ἄδεται). Şimdi her biriniz bu koroya katılın ki, uyum içinde olarak Tanrı'nın anahtarını hep birlikte alabilesiniz ve İsa Mesih aracılığıyla Baba'ya tek ses olarak şarkı söyleyebilesiniz, böylece o hem sizi duysun hem de üye olduğunuzu iyi işlerinizi tanıyabilsin. Oğlunun. Bu nedenle, Tanrı'yla her zaman iletişim kurabilmeniz için kusursuz bir birlik içinde olmanız sizin için karlıdır" (Efesliler 4.1-2).

--- SAYFA 223 ---

208 Korint'teki durumun altıncı bölümünde, elitist ve dolayısıyla bölücü bir durum mektuba yansıyor. Pavlus, armağanların ortak kaynağı (12:4-6), toplumun ortak yararına hizmet etme işlevi (12:7) ve bağlayıcı ve eğitici sevginin toplumdaki diğer herkesten üstünlüğü (1 Korintliler 13, özellikle ayet 13) nedeniyle bu tür elitizm iddialarına karşı çıkıyor. Interp'in yazarı. Bilmek. Pauline'in bu tartışmasından yararlanıyor ve verdiği dersi kendi topluluğunun karşı karşıya olduğu ihtilafli duruma uyguluyor. Interp'in yazarı Paul'un aksine. Bilmek. Özellikle 1 Korintliler 1:10-17'ye atıfta bulunmadan, yalnızca Pavlus'un ruhsal armağanlarla ilgili tartışmasından yararlanarak, iki katlı bir toplumsal bölünmeye vurgu yapıyor. Pavlus'un durumu gibi, yazarımız da bölünmenin temel nedeni olarak kıskançlığa özel bir vurgu yapıyor. Broşürün bu bölümünde "kıskanç" (κίσκαλός) ifadeleri ağırlıktadır. Yazar kıskançlığı hemen cehalet ve yıkımla ilişkilendirir (15,29-32; krş. 21,21-25). Kıskançlık ve cehalet arasındaki bu bağlantı göz önüne alındığında yazarımız, bilenlerin kıskanç olmadığını iddia etmektedir (15,29-30). 15. sayfanın sonunda tartışma doğrudan manevi armağanlara geçiyor. Yazar, Pavlus'un bir asırdan fazla bir süre önce yaptığı gibi, her "kardeş"in kendi ruhsal armağanına sahip olduğunu (15,33-38; 16,19-21) ve her armağanın aynı Başa bağlı olduğunu (16,28-31) ileri sürer. Okuyucular kıskanç olmak (18,27) ve dolayısıyla bölücü olmak yerine, bölünmez bir beden (kilisenin) zorunlu olarak birleştirilmesi gerektiğinin (17,14-25) farkına vararak birbirlerine karşılıklı olarak yapıcı olmalıdırlar (18,17-22). Bu dinamiği (inanç yolunu) okurların verdiği toplumsal etik kararlara bağlayarak ölüm ve cehalet yeniden gündeme getiriliyor. (Toplum üyelerinin günahlarının iki türe ayrılmasıyla ilgili olarak bkz. 21,21-26: ustaların günahı ve sıradan insanların günahı.)49 Onlara, diğer üyelerden nefret etmemeleri öğütlenir (17,25-29). Yazar 49 Ölüm yolunu -cehalet, kıskançlık ve bölünme yolunu- takip etmek yerine50 - yazar 49 Her ne kadar Turner ωρῶν kelimesini "usta" olarak çevirse de, Ismo Dunderberg bana bunun Thom'da olduğu gibi "atlet" veya "yarışmacı" olarak da tercüme edilebileceğini belirtmişti. Devam Aynı zamanda atletik bir okumayı takip eden Emmel, "Exploring the Pathways" 273'e ve atletik metafor üzerine 8. bölümdeki daha kapsamlı tartışmama da bakınız. Bu, ωρῶν'nin alternatif okunması, iki tür günahın doğası gereği daha az hiyerarşik olmasına izin verecektir. Yani, statik veya determinist bir antropolojide sıradan insanın üzerinde duran ustalardan ziyade, çabalamak veya çabalamamak konusunda daha münzevi bir nüansa sahibiz - kategorileri hem akışkan (içeridekiler dışarıdakiler ve belki de dışarıdakiler içeridekiler olabilir) ve aynı zamanda yarışmacıların doğasından ziyade çabalara bağlı kılan. 50 Yazarımız 18,25-32'de uzlaşmakla kıskançlık arasında bir karşıtlık yaratarak okuyucuların böyle olmadıklarına şükretmeleri gerektiğini iddia ediyor.

--- SAYFA 224 ---

iki ekol ve uzlaşma çağrısı 209 tekrar tekrar uzlaşma çağrısında bulunur ve bu uzlaşmanın (18,26-27) Başa dayanması gerektiğini iddia eder (17,30-31; çapraz başvuru 17,16 ve 18,34-38; benzer şekilde Başa birlik ve uzlaşma teması Sütun 1:18-22'de yansıtılmıştır). Yazarımız daha sonra bu sosyal-etik durumu kısa bir kozmolojik bağlama yerleştirir (çapraz başvuru Kol 1:20), bu bağlam yine iki yönlü şemayı bağlılıklardan biri olarak tanımlar: "Eğer [onu arındırırsan, o bende kalır. Eğer onu kuşatırsan, o Şeytan'a aittir. Hatta onun aktif olan güçlerini [öldürsen bile] seninle olacaktır. Çünkü [ruh] ölmüşse, yine de o olacaktır." yöneticiler ve [yetkililer] tarafından [uygulandı]" (20,16-23). Bu kozmolojik yorum iki nedenden dolayı aydınlatıcıdır. İlk olarak, iki yönlü şemanın merkezinde bağlılıkların önemi vurgulanıyor. İkincisi, baskıcı arkonların (muhtemelen ruhun yükseliş sürecini ima eden bir referans) yalnızca Hristiyan'ın içsel varoluş durumu canlı olmadığına güçlü olan dış tehlikeler olduğunu ileri sürer. Toplumsal uzlaşma nasihati metafizik gerçeklik üzerinden açıklanarak, gruplar arasındaki ahlaki ilişkilerin mutlaka ele alınmasının gerekliliği vurgulanıyor. Peter Berger'in belirttiği gibi, "kozmozasyon, insani açıdan anlamlı olan bu dünyanın, dünyayla özdeşleştirilmesini ima eder; birincisi artık ikincisinde temellenir, onu yansıtır veya temel yapılarında ondan türetilir."⁵¹ Kozmik soteriolojik imgelerin kullanılması, okurları yazarın toplumsal bakış açısını benimsemeye ikna etmeye çalışarak, okuyucuları yazarın toplumsal bakış açısını benimsemeye ikna etmeye ve böylece karşıt grubu ihtiyaç içinde ahlaki bir ilişki içinde olmaya ikna etmeye çalışarak tam da böyle bir işlevi gerçekleştirmeye çalışır. irtidat olmadan uzlaşma. Bu nedenle Interp'in paraenetik uyarısı. Bilmek. iki grup arasındaki ahlaki ilişkiyi örneklemek için hem daha geniş Hristiyan geleneğiyle ahlaki bir ilişkiden hem de metafizik (kozmozolojik ve soteriolojik) gerçeklikten yararlanır. Yazar, iki grup arasında açık bir ahlaki ilişki olduğunu savunsa ve bir tür birlik veya uzlaşmanın gerçekleşmesini arzulasa da, etik öğüt, okuyucuları alternatif bir dünya görüşünü benimsemeye çağırmıyor. Interp'in olması mümkündür. Bilmek. bedeninin dışında ne tür bir sosyal yapının var olması gerektiğine dair farklı bakış açılarına değinmek için yazılmıştır (18,33-35). Hem birlik hem de bölünme, Baş ile bu karşıtlık içinde bağlantılıdır: Baş içinde birleşenler (veya daha doğrusu, aynı Başa sahip olduklarının farkındalar), bölücü olanlar ise Başa karşıdırlar (ayrıca bkz. 17,30-31). 51 Berger, Kutsal Gölge, 27.

--- SAYFA 225 ---

210 altıncı bölüm bu özel Hristiyan topluluğunda mevcuttur. Teolojik, özellikle de kristolojik çekişme noktalarının ötesinde, bu konuların daha ciddi bir fark için yalnızca yüzeysel konular olması da mümkündür; örneğin gerçek bir Hristiyan topluluğunun (yaşam yolunda olan) organik, ailesel bir topluluk mu yoksa daha geniş, daha yapılandırılmış bir sosyal birlik mi olduğu. Bir asırdan fazla bir süre önce Ferdinand Tönnies, toplumsal etkileşimin altında yatan farklı toplumsal ilişki biçimlerini temsil eden iki temel ve karşıt toplumsal örgütlenme biçimini açıklayan bir sosyolojik teori önerdi: Gemeinschaft ve Gesellschaft.⁵² Her ne kadar onun ikili teorisi çok geniş ve genel olsa da, etkisi o zamandan beri, özellikle Marksist analizlerde hissediliyor. Tönnies'e göre Gemeinschaft ("topluluk") organik ve birleşik bir sosyal birimdir. Bu tür için akrabalık ilişkileri merkezidir ve baba figürü liderlik için kilit bir rol oynar.⁵³ Baba rolünde veya benzer şekilde inşa edilmiş bir değişkende (örneğin bir rahip veya lord) açıklanan liderlik, saygı ve genellikle sevgi duygusuna dayanır.⁵⁴ Gemeinschaft tipinin ekonomik ilişkileri büyük ölçüde toplumsal olarak bütünleşmiştir, her şey toplumsal bedenin devamı için komünal bir temel içinde çalışır. Feodal toplumların yanı sıra köy yapıları da bu tür sosyal yapıların faydalı örnekleridir. Organik, akraba temelli tipin aksine, Gesellschaft sosyal birimleri kapalı sosyal sistemlerden ziyade açık sosyal sistemlerdir. Bireyselliği ve bireysel faydayı ekonomik alışverişin özü olarak kabul ediyorlar. Tönnies bu sosyal tipi çok iyi özetlemektedir: "Bu nedenle Gesellschaft'ın genel olarak Toplum adına topluca çalışan, kendileri için çalışıyormuş gibi görünen ve Toplum için çalışıyormuş gibi görünürken kendileri için çalışan ayrı bireylerden oluştuğu düşünülebilir."⁵⁵ Burada karmaşık, fayda odaklı bir sosyal hiyerarşi içinde etkileşime giren çok sayıda sosyal birim buluyoruz. Toplumsal birlik ya da "ortak iyilik" algıları, karşılıklı toplumsal sömürüyü mümkün kılan kurgusal tasavvurlardır. Böyle bir toplumsal yapıda birey hem yükseltilir hem de ironik bir şekilde büyük ölçüde değersizleştirilir.⁵⁶ 52 Tönnies, Toplum ve Sivil Toplum. 53 Tönnies, Toplum ve Sivil Toplum, 24-25. 54 Tönnies, Toplum ve Sivil Toplum, 34. 55 Tönnies, Toplum ve Sivil Toplum, 56-57. 56 Tönnies, Community and Civil Society, 57: "Sürekli tekrarlanan işlevsel bölünme ve rasyonel seçim süreciyle birey, sonunda atomlar gibi tamamen eşit, basit, temel iş birimlerine indirgenir. Toplumun toplam çıktısı, her bireyin katkıda bulunduğu bu tür atomlardan oluşur."

--- SAYFA 226 ---

İki Okul ve Uzlaşma Çağrısı 211 Tönnies'in teorisi, her ne kadar öncelikle endüstriyel kapitalist toplumlara yönelik Marksist eleştirilerle açık paralellikler taşıyan bir ekonomik teori olsa da, Interp'in yazılmasına neden olan toplumsal çatışmanın açıklanmasında yararlı olabilir. Bilmek. Ancak böyle bir başvurunun nitelikli olması gerekir. Ekonomik bir toplumsal çatışmayı savunmuyorum ya da farklı toplumsal idealleştirme biçimlerinin net bir kesinliğini savunmaya çalışmıyorum (örneğin, Interp. Know'ta toplumsal sömürünün ele alındığına dair herhangi bir belirti yok gibi görünüyor). Tönnies'in teorisi, Interp'e yansıyan olası sosyal ilişkileri keşfetmek için yalnızca sezgisel, analitik bir araç olarak kullanılıyor. Bilmek. Benim önerim, bu metnin altında yatan çatışmanın, gerçek topluluğun ne olması gerektiğine dair farklı toplumsal idealleştirmelerden biri olabileceği yönünde. Bu iki tür sosyal ilişkiyi bir rehber olarak kullanarak, metnimizden bu farklı idealleştirmelerin neler olabileceğini anlayabiliriz. Yazarımızın organik, komünal bir sosyal yapı biçimini tercih etmiş olabileceği, karşıt tarafın ise daha karmaşık, rekabetçi (yani daha az bütünleştirici) ve hiyerarşik bir sosyal yapıya olan ihtiyacı vurgulamış olabileceği görülüyor. Metindeki kanıtlar ne topluluğun retorik tasviri ne de gerçek tarihsel toplumsal örgütlenme konusunda kesin sonuç vermez. Dolayısıyla bundan sonrakiler fikir verici ve geçicidir. Interp. Bilmek. topluluğun iki kesimini kendi eksordiumunda sunar. 2,25-28a'da şunu okuyoruz: "Çünkü sıkıntı çeken [inanmayacak.] [Küçük bir topluluktan] toplandığı için [büyük bir kilise] getiremez."57 Bu pasajda yansıtılan kişi tipi, sıkıntı içinde olan ve dolayısıyla inançsız olan kişidir. Topluluğun idealleştirilmesi "küçük bir toplantıdır"; Bir kilisenin büyüklüğü küçük bir sosyal yapıdan kaynaklanır. Açık bir elitizm duygusu ortaya çıkıyor. Böylesine elit ve aynı zamanda samimi bir sosyal bakış açısı, hemen ardından gelen tartışmayla desteklenmektedir (2,28b-38). Tanrı'nın kavrayışı, kendi izinin yayılımı olan üyeleri aracılığıyla gerçekleşir; bunun toplumun üyelerine atıfta bulunduğunu varsayabiliriz (özellikle 15-19. sayfalardaki ruhsal armağanlar tartışması ışığında). Bu kavrayış, "benzerlik" yoluyla kavranan "yapı" (□□□□□□□□) ile tezat oluşturmaktadır (2,30-33). Doğrudan kavrama, Platon'un mağara benzetmesine benzer dolaylı kavramanın aksine (Devlet 57 Yeniden yapılanma sayfa 2 ([□□□□]□ □ 2□6□ □ □□ [□]□ □ □ □ [□□□□] □□)[□ □ □]6□□ □ □□□ □□□□ □ □ [□□□6 □] [□□□□]□.□ □□ □□□□□2 □□□□ □ □ [□□□□□] [□ □ □ □]□□□□□) çevredeki metinsel ipuçları göz önüne alındığında bana makul geliyor. Yine de, "büyük bir kilise" ve "küçük bir toplantı" okumam devam ediyor. son derece varsayımsal.

--- SAYFA 227 ---

212 altıncı bölüm 514-521) ve bilgi ile ideal formlar arasındaki ilişki, kilise üyeleri ile Tanrı arasında daha yakın bir ilişkiyi çağrıştırır. Tanrı'nın kavrayışı doğrudan bir tür determinizmle ilişkilidir (2,33-35; "[Onları] doğmadan önce [ve onlar onu bilecekler]"), bu da yine elitist bir din bilimini vurgulayabilir. Yani içerdekiler, O'nun sudur etmiş üyeleri olarak doğrudan Allah'la akrabadırlar. Dolayısıyla onlar pleromatik aleme aittir veya oradan kaynaklanırlar. Bu determinizm retorik olarak okuyucuların kimliğini yüceltme işlevi görür ve Gnostik'in doğa tarafından kurtarılması anlamında determinist olarak görülmemelidir. Bu pasaj bir Gemeinschaft toplumsal yapısını yansıtır olabilir: Küçük, samimi ve elit bir toplulukla karşılaşırız. Eğer böyle bir okuma makulse, kilisenin ne olması gerektiğine dair bu kadar sıkı bir idealleştirme, açıkça yazarımızın tercih ettiği toplumsal algıdır. Ancak "büyük kilise" (2,27-28) ile tuhaf bir bağlantının dikkate alınması gerekir. "Büyük kilise" ile "küçük toplantı" arasında hiçbir ikili ayrım sunulmuyor. Daha ziyade mesele, küçük bir topluluktan büyük bir kilisenin ortaya çıkmasını olumsuz yönde etkileyen inanç/sıkıntı meselesidir. Risalenin ek bölümünü kapatırken yazar, tüm paraenesis için iki yönlü şema olarak inanç/inançsızlık sınırını korumuştur. Ancak kapanış, tartışmayı topluluğun karşı karşıya olduğu sosyal bağlama doğru kaydırır. Bağlama ilişkin muğlak imanın kendisi muhtemelen okuyucunun, yazarın böyle bir gönderme yapma nedenlerinin gayet iyi farkında olduğunu gösteriyor. Konumlandırmanın retorik değerini hatırladığımızda, kiliseyi büyüklüğe doğru ilerletecek olanların ve inançsızlıkları/sıkıntılarıyla kilisenin ilerleyişini engelleyenlerin konumunu görüyoruz. Bu pasajda yine de bir ironi ortaya çıkıyor; büyük kilise küçük bir toplantıdan toplanmıştır; yani küçüklükten büyüklük doğar (ya şan olarak ya da toplumsal genişleme olarak, dolayısıyla misyonerlik açısından olası bir okuma). Bu, az imanın büyük şeyler başardığına ilişkin sevindirici haber sözlerini hatırlatmaktadır (örneğin, hardal tohumu Matta 13:31-32//Markos 4:30-32//Luka 13:18-19; maya benzetmesi Matta 13:33//Luka 13:20-21; ve küçük imanla dağları hareket ettiren Matta hakkındaki sözler). 17:20-21). Bununla birlikte, bu pasajın olası bir anlamı, karşı tarafın küçük, elit bir toplantının değerini ve aslında gerekliliğini takdir etmemesi olabilir. Eğer böyle bir çıkarım geçerliyse, o zaman yazarımızın karşı tarafı sıkıntılı ve dolayısıyla inançsız olarak konumlandığını görmek mümkündür. Bir tür Gemeinschaft sosyal yapısına ilişkin daha başka belirtiler de toplanabilir. Bu açılış exordiumunda büyük kilise ve küçük toplantılara ilişkin tartışmaya ek olarak, ailevi bir dil de kullanılıyor ("baba")

--- SAYFA 228 ---

iki okul ve cennette uzlaşma çağrısı 213" ve "birçokları baba olarak anılır"; 9,27-38). Böyle bir dil samimi, bağımlı, kapalı bir toplum duygusunu öne çıkarır. İsa'ya "Baş" olarak atıfta bulunulması yalnızca Pavlus'un bir beden olarak kilise imajını değil, aynı zamanda Pavlus'un yazılarında ve sözde Paulus yazılarında olduğu gibi, Pavlus'un yazılarında olduğu gibi, organik, kendine kapalı, kurgusal akrabalığı da çağrıştırır. Metinde, sadece fikir verici de olsa, muhalif grubun konumlandırılmasına dair işaretler mevcut. Yazarımız, diğer bireyleri değersizleştirerek -ya da Tönnies'in dilinde, metalaştırarak- rekabetçi, bireysel öneme dayalı bir toplumsal yapı imajına dönüşüyor. Yazarımız, Hristiyanı idealleştirmeyi tercih ediyor. Karşılıklılikle simgelenen organik bir bütün olarak topluluk. Gemeinschaft ve Gesellschaft'in bu çeşitli göstergeleri iki okul ve iki öğretmen tartışmasıyla ilişkilendirildiğinde, kilisedeki bölünmüşlüğü ele almış olabilecek parçalı bir bölümün ardından, böyle bir karşılıklık açıkça görülmektedir. (9,20-26), o zaman Gemeinschaft tipi bir topluluğun olası bir sosyal idealizasyonu ortaya çıkar. Yazarımız, Gesellschaft kilise din biliminin bir biçimine karşı, organik, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir sosyal yapıyı (bu metinde taklit için örneklenen ahlak sistemini) savunur. Fraksiyon ve aslında daha genel olarak Hristiyan cemaati bu çalışmanın kapsamı dışında olsa da, Interp. Know'ın gerçekten de bu Hristiyan cemaatinin Valentinianus fraksiyonunu bir tür felsefi okul olarak tasvir ettiği açıktır.⁵⁸ İki okulun ve iki öğretmenin zıt bir şekilde eşleştirilmesi, böyle bir kendini tanımlamayı açıkça ortaya koymaktadır (ya da en azından risalenin koşullarının izin verdiği kadar açık). Roma'daki bu tür okulların üç yönlü tipolojisi: yerel filozoflar; popüler veya salon filozofları ve profesyonel filozoflar.⁵⁹ Benim umudum, bu çalışmanın amaçları doğrultusunda, yazarın toplumsal idealleştirmesini açıklamak için Interp'e dair daha odaklı bir çalışma hazırlamaktır.⁵⁹ Valentinianizm'i antik okullar bağlamında analiz etmek yeni değil, ancak ayrıca bkz. Gerd Lüdemann, "The History of Earliest Christian." Ayrıca Ismo Dunderberg'in "Roma'daki Valentinianus Öğretmenleri" adlı makalesine de bakın.

--- SAYFA 229 ---

214 altıncı bölüm Valentinus ve Ptolemy, felsefi okullarda kullanılan derslerden, yorumlardan ve tartışmalardan yararlanarak profesyonel filozofların tarzında işliyor olabilirler; halbuki kendi çevrelerinden ortaya çıkanlar muhtemelen daha çok salon tipi bir felsefe okuluna yöneldiler (yani, daha tipik felsefi konuların yerine ayrıntılı mitolojik mitoloji sistemleri geliştirdiler).60 Marksches ayrıca, felsefe okullarında kullanılan bir okul atamasının göstergelerinin de olduğunu iddia ediyor. Nag Hammadi materyalinde bu tür (kendini) tanımlamalar bulunmadığı için Valentinianizm'in mezhepsel kaynaklardan çıkarılması gerekmektedir.61 Burada Interp'te. Bununla birlikte, bir okul olarak net bir kendini tanımlamanın verildiğini bilin - ve bu, başka bir Hristiyan okuluna zıttır (Valentinianuslu olmayanlara/diğer Hristiyanlara polemik olarak yönlendirilmiş gibi görünen Val. Exp. 37,30 ile karşılaştıran). Aslında 9. sayfada □□□□'nin iki örneği var (22. satırdaki ilki tamamen mevcut, 23. satırdaki ikincisi parçalı) ve bunlar, iki öğretmen gibi, zıt olarak sunuluyor. Hem Turner hem de Plisch, pasajdaki yeniden oluşturulmuş diğer unsurlarda farklılık gösterebilir de (örneğin, Turner'ın □q□ için □'si, oysa Plisch 21. satırda □q† için † fiilini tercih ediyor) rağmen, □□□□'nin ikinci örneğini böyle bir antitez mevcut olarak yeniden yapılandırır62. Bana □□□□'nin "okul" olarak çevrilmesinin bu terimi tercüme etmenin en doğal yolu olmayabileceği öne sürüldü.63 Ancak □□□□'nin "okul" (yani bir öğretmenin ve öğrencilerin/öğrencilerin tartışma veya münazara yaptıkları bir yer) olarak çevirisi kesinlikle doğrudur (bu risaledeki tüm yorumcuların anladığı gibi) □□□□ iki öğretmenin/öğretmenin öğretim ortamı ve arasındaki antitez göz önüne alındığında. □□□□'yi böyle bir eğitim ortamından ayrı olarak "boş zaman"64 olarak tercüme etmek, 60 Marksches, "Valentinian Gnosticism", 436-38 olacaktır. 61 Marksches, "Valentinian Gnosticism", 418: "Nag Hammadi yazılarında, Valentinianizm'in bir 'okul' olarak kendi kendine anlaşılmasına dair bir (ve yalnızca bir) olası kanıt vardır; bu, genellikle Valentinian'ları eleştiren (dolayısıyla yine bir muhalifin bakış açısından) Gerçeğin Tanığı (NHC IX,3) başlıklı yazıdır." 62 Bkz. Plisch, Die Auslegung der Erkenntnis, 104-5'teki tartışma. 63 Bu öneri 2005 yılında Montreal'de bu pasajı tartıştığımızda Ellen Aitken tarafından yapılmıştı. Bu noktaya dikkatimi çektiği için kendisine minnettarlığımı ifade etmek isterim. 64 "Boş zaman" Liddell ve Scott tarafından önerilen anlamlardan biridir, ancak terimin anlamsal anlamı öğretimsel bir bağlamla, yani boş zaman veya dinlenmenin ürünü veya bağlamı olarak öğrenmeyle yakından bağlantılı olmaya devam etmektedir; bkz. Crum, Coptic, 357, 493, 563'te bu Yunanca terime yapılan atıflar; Latince schola, otium'dan daha çok, bir boş zaman eylemi veya ürünü olarak öğrenmenin aynı anlamsal anlamını taşır.

--- SAYFA 230 ---

iki okul ve uzlaşma çağrısı 215 mevcut bağlamda hiçbir anlam ifade etmiyor ve bu nedenle “okul” olarak tercüme edilmelidir.⁶⁵ []'nin bir örneği diğer öğretmenle bağlantılı olarak polemik amaçlı kullanılırken, []'nin ilk örneği diğer okulun aksine içeridekileri (yaşayan okul olarak) belirtir. Her ne kadar bazı noktalarda parçalı olsa da, bu kendini tanımlamanın Marksches'in Valentinianizm ve felsefi okullarla ilgili çalışmasında ele alınması gerekirdi. Kendini bu şekilde tanımlama, Marksches'in Valentinianizm'e ilişkin genel yorumunu düzeltmekle kalmıyor, aynı zamanda Valentinianizm'in gerçekten de felsefi bir okul sistemi çerçevesinde işlediği yönündeki iddiasına daha fazla kanıt sağlıyor. Bununla birlikte, bu kendini tanımlamanın Marksches'in son meydan okumasına yanıt vermeye yardımcı olup olmadığı şüphelidir: "Ve Nag Hammadi'nin Valentinianusçu yazılarının Valentinianizm'in popüler bir felsefi çeşidi olup olmadığı, daha doğrusu onun felsefi kökenlerinden uzaktaki gelişiminin belgelenmesinin kendi başına araştırılması gerekir."⁶⁶ Interp'teki kanıt. Bilmek. yazarımızın Valentinus'un resmi felsefi okul yaklaşımından uzaklaşan bir toplumsal vizyonu mu savunduğunu yoksa bunun yerine daha önceki bir toplumsal inşa biçimine geri mi döndüğünü kesin olarak belirlemek için çok belirsiz. Ancak yazarımızın, toplumun bir okul olması gerektiğini ama ölüme götüren bir okul olmaması gerektiğini ("ölü" yazılar" [9,24] ve toplumdaki bölücülük) savunması muhtemeldir. Gerçekte, yanlış türde bir okul inşa etmek, Hristiyanların arkonlar tarafından tuzağa düşürülmesini sağlamak olacaktır veya olmuştur. Bu okul ikiliğinin olası bir açıklaması olarak, daha geniş bir kültürle daha geniş bir toplumsal bağı birleştiren manevi, felsefi bir okul üzerinde bir ayrılığa (yani, okulun bir Hristiyan okulu da olsa diğer felsefi okullar gibi bir felsefi okul olması gerekmektedir) ve karşıt grubun ilmiyal tipi bir okula yönelmesine tanık olmamız mümkündür.⁶⁷ Böyle bir 65 Ayrıca bkz. Marksches, "Valentinianus" Gnostisizm,"⁴⁰⁵, σχολή'yu özellikle felsefi okul bağlamlarında "okul" ve "öğrenci-öğretmen" ilişkileri için kullanılan bir terim olarak ele alır. 66 Marksches, "Valentinian Gnostisizm", 438. 67 Erken Hristiyanlık içinde İznik dönemine kadar bu iki tür okul arasındaki sınır yakın zamanda Mary Ann Beavis tarafından incelenmiştir: "Gülü kopar ama dikenden sakın." Öte yandan yazar, yine de bir tür Gemeinschaft sosyal yapısı olarak da olsa daha az felsefi ve daha dinsel öğretiye dayanan bir okul modelini savunuyorsa, o zaman İncil malzemesinin Interp'in ilk bölümünde sunulması. Bilmek. ve ikinci bölümdeki Pavlus'a ait materyal ya erken Hristiyan ibadetini yansıtır olabilir

--- SAYFA 231 ---

216 altıncı bölümün okunması 9,24'teki "[ölü] yazılar"ı anlamlı kılabilir. Okul imgesinin kesin sosyal sonuçları ne olursa olsun, bu tür imgelerin varlığı, yazarın ortaya koyduğu toplumun sosyal olarak bütünleşmiş idealleştirmelerini vurgulamaktadır. Aslında, öğretmen-okul imajı bu risaleyi sadece Tönnies'in sosyal tipolojisine, özellikle Gemeinschaft'a (örneğin akrabalık modellerinde baba figürü ve öğretmenin önemini hatırlayın) değil, aynı zamanda daha genel olarak paraenetik söylemin öğretmen-öğrenci imajına da güzel bir şekilde bağlar. Hem daha geniş Hristiyan geleneğiyle hem de muhalif grupla ahlaki bir ilişki kuran yazarımız, okuyucularını uzlaşma aramaya (yani topluluk içinde birlik sağlamaya), ancak bunu topluluğun samimi, sosyal olarak bütünleşmiş bir [] türü haline gelmesini sağlayacak şekilde yapmaya teşvik ediyor. Bu risalenin hedef kitlesi Interp'in ahlaki öğütlerini akla getirmektedir. Bilmek. paraenetik bir sosyal işlevi vardır. Uzlaşma çağrısının topluluğun Valentinianusçu olmayan üyelerine de yayıldığı şeklinde okunacak olursa, bu broşürün altında ikincil bir koruyucu işlev de yatıyor olabilir. Yazarımız böyle bir modeli toplumun karşı karşıya olduğu sosyal çatışmanın tek etkili çözümü olarak görmüş olabilir; üstelik topluluğu Hristiyan köklerine geri döndürecek bir çözüm ("bizim] kuşağımız" için 1,19-24'teki tarihsel örneğe dikkat edin). kalıplar veya kanonik bir yapının gelişimi. Interp'teki İncil-mektuplar üzerine olası yapısal yansımaları dikkatimi çektiği için Elaine Pagels'e minnettarlığımı ifade etmek isterim. Bilmek. Toronto'daki tartışmamız sırasında.

--- SAYFA 232 ---

YEDİNCİ BÖLÜM HATALAR İÇİNDE MEVCUTTUR: HAKİKAT MÜJDESİNDEKİ AHLAK ÖĞRETMENİN EDEBİ VE SOSYAL YÖNLERİ The Gos. Hakikat, Nag Hammadi'nin tercüme edilen ve bilim adamlarının erişimine sunulan ilk risalelerinden biriydi.¹ İlk heyecanlar, bu risalenin bizzat Valentinus'un eline son derece ihtimal dışı atfedilmesine yol açtı. Bu vaka ilk olarak W. C. van Unnik tarafından ortaya atılmış, Malinine, Puech ve Quispel tarafından basım prenslerinde ele alınmış ve daha yakın zamanda Layton ile meslektaşları ve öğrencileri tarafından savunulmuştur.² Bu vaka Irenaeus 1'deki bir yoruma dayanılarak yapılmıştır. Prensip basımı Michel Malinine, Henri-Charles Puech ve Gilles Quispel, Evangelium Veritatis tarafından yapılmıştır. Yorumlar da dahil olmak üzere önemli ilk çalışmalar: Hans-Martin Schenke, Die Herkunft; Sasagu Arai, Die Christologie; Kendrick Grobel, Gerçeğin İncili; Cullen I. K. Hikayesi, Gerçeğin Doğası; ve Jacques Ménard, L'Évangile de Vérité. 2 W. C. van Unnik, "Gerçeğin İncili ve Yeni Ahit"; Malinine, Puech ve Quispel, Evangelium Veritatis; Layton, Gnostik Kutsal Yazılar, 251; Meeks, Hristiyan Ahlakının Kökenleri, 184-85; Jacqueline A. Williams, İncil Yorumu, 1-13; ve Jo Ann Cavallo, "Tarımsal Görüntüler." Marksches ile tartışırken Valentinus'un yazarlığını hararetle savunan bir diğer bilim adamı da yakın zamanda "A Christian Gnostic Text" adlı eserinde yazan Jan Helderma'n'dır. Valentinus'un yazarlığına ilişkin diğer argümanlar Th omassen tarafından ileri sürülmüştür, Spiritual Seed, 147, 424; Magnusson, Gerçeğin İncili'ni Yeniden Düşünmek, 16-18; ve Pearson, Ancient Gnosticism, 147, 153, 173 (Pearson, Valentinus'un yazarlığını öne sürerek başlar ve ardından aşamalı olarak bu yazarlığın açıkça ortaya konduğunu varsayar). Örneğin Valentinus Fragment 7 ile Gos.Truth 43,1 arasındaki bağlantı, Valentinus'un bir vizyoner olduğunu ve dolayısıyla Gos'taki gerçek bir Gnostik tanımına uyduğunu iddia ediyor. Gerçek ve dolayısıyla müjdenin yazarı da son derece inandırıcı değildir, çünkü vizyon sahibi anlatımlar Valentinianusçular da dahil olmak üzere erken Hristiyanlığın çeşitli kollarında alışılmadık bir durum değildi (bkz. Henry A. Green, "Güç ve Bilgi"). Aynı argümanla örneğin Herma's Çobanı'nın yazarının Gos'un yazarı olduğunu iddia edebiliriz. Gerçek. Aslında Gos'un yazarı olduğu kanıtlanabilse bile. Truth'un Frag'ı vardı. 7 akılda tutulduğunda (ki bu kanıtlanmamıştır), yine de Valentinus'un yazarlığını kanıtlamaz. Daha ziyade ahlaki bir örnek olarak kurucu bir öğretmene işaret eder. Bu eğilimin Gos'la tarihlenmesi dikkate değer bir istisnadır. Gerçeğin erken dönemleri ve dolayısıyla onu Valentinus'a bağlayan Raoul Mortley'dir, "Babanın Adı Oğuldur". Mortley, Gos'un olduğunu savunuyor. Gerçek, en iyi şekilde dördüncü yüzyılın başlarına tarihlenir ve bu nedenle Arianizm ile olan çatışmayı yansıtır. Michel Tardieu (Mortley'in makalesine ek olarak) ve M. J. Edwards ("Rheginus'un Mektubu"nda) Mortley'in hipotezini kabul ettiler. Mortley'in böyle bir iddiada bulunabilmesi ve bu iddiaya destek bulabilmesi, bu metni bırakın Valentinus'u, Valentinianizm'in erken bir aşamasına atfetmenin sorunlarının göstergesidir.

--- SAYFA 233 ---

218 yedinci bölüm, "Valentinus'tan gelenlerin... gerçekte olduğundan daha fazla müjdesi var. Aslında, havarilerin müjdeleriyle hiçbir şekilde uyuşmasa da, nispeten yeni yazılarına 'gerçeğin müjdesi' adını verecek kadar cesur bir noktaya ulaştılar ..." (Haer. 3.11.9; ANF çevirisi).³ Bu belirsiz bir "gerçeğin müjdesi" referansı, NHC I,3 "gerçeğin müjdesi" [ⲓⲛⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲉ ⲙⲓⲃⲣⲉⲛⲉ]’nın başlangıcıyla bağlantılıdır.⁴ Irenaeus ve Risalenin başlangıcı, Pseudo-Tertullianus'ta Valentinus'un kendi müjdesine sahip olduğuna dair daha da belirsiz bir yorumla ilişkilendirilir (Adv. Omnes. Haer. 4.6). Bu davayı tartışmanın bir başka alanı da Go'lar arasında üslup benzerliği olduğunu iddia etmek olmuştur. Hakikat ve Valentinus'un dokuz parçası (Kilise Babaları'nın Valentinus'a yaptığı göndermelerde korunmuştur).⁵ Jacqueline Williams, orijinali Yunanca yazılmış olmasına rağmen, argümana müjdenin Latin sosyal bağlamı iddiasını da ekledi ve böylece Roma'yı makul bir yer haline getirdi (Lyons'u reddediyor çünkü, Irenaeus'un, Irenaeus'un bulunduğu yere yakın bir yerde ortaya çıkmış olsaydı kesinlikle bu müjdeyle daha doğrudan ilgileneyeceğini iddia ediyordu). Risaledeki az gelişmiş mitolojik motiflere böyle bir konum ekleyerek, Valentinus'un muhtemelen metni kariyerinin başlarında Roma cemaati içinde yazdığını iddia etti.⁶ Risalenin Valentinus'a özgü karakteri aslında sorgulanmasa da, bu risale için Valentinus'a atfedilmesi en iyi ihtimalle sorunludur.⁷ Irenaeus'ta bir "gerçeğin müjdesine" yapılan atıf tutarlı değildir. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau'nun SC baskısı): "Merhaba uero qui sunt a Valentino iterum existentes ekstra omnem timorem, suas conceptions proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa Euangelia, siquidem in tantum proserunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est 'ueritatis Euangelium' başlık, in nihilo conueniens Euangelis, ut nec Euangelium quidem sit apud eos sine dine küfür." 4 Broşür aslında bir başlık taşıyor ve bu nedenle, eski geleneklere dikkat çekerek Valentinus'un yazarlığını savunanlar, sanki açık bir başlıkmiş gibi başlığı başlangıçtan alıyorlar. Schenke, Die Herkunft, 13-14 tarafından bu risale için başlangıç kısmının başlık olarak kullanılmasına karşı getirilen itiraza bakınız; özellikle başlangıç kısmının sadece risalenin konusunu tanıttığını ve resmi bir başlık olmadığını iddia etmiştir; ayrıca bkz. Hans-Martin Schenke, "Evangelium Veritatis", 28. 5 Bkz. Benoit Standaert, "'L'Évangile de Vérité'." 6 Williams, İncil Yorumu, 4-5. 7 Bkz. R. McL. Wilson, "Valentinianizm ve Gerçeğin İncili." Bu metindeki teolojik sistem, susturulmasına veya yumuşatılmasına rağmen Valentinianizm ile rezonansa girer (örneğin, Baba adına İsa aracılığıyla eksiklik ve vahiy, cahil bir demiurjik figür ve gnostik olmayan Hristiyanlara (psişiklere) karşı kapsayıcı bir tutum mevcut gibi görünse de, Sofya'nın düşüşüyle doruğa çıkan ayrıntılı bir aeonik kozmoloji yoktur). Bu nedenle soru, sunumun Hristiyan olmayan bir okuyucu kitlesine yönelik bir metni, Valentinianus mit sisteminin daha önce daha az resmileştirilmiş bir gelişimini, hatta dördüncü yüzyılda Arianizm üzerine veya onunla yapılan tartışmaları yansıtip yansıtmadığıdır.

--- SAYFA 234 ---

iki nedenden dolayı ikna edici bir hata 219: (1) referans çok belirsizdir, havarilerin yazılarını takip etmeyen çeşitli "sapkınlar" hakkında daha geniş bir söylenti içine yerleştirilmiştir (Valentinianusluların aslında "yeni" İnciller üreterek bu konuda aşırı derecede pervasız oldukları iddia edilir - buradaki polemik retorikçi açıkça akılda tutulmalıdır); (2) Valentinianusçuların bir "gerçeğin müjdesi" olsa bile, Irenaeus bunun hem yeni olduğunu hem de Valentinus'un takipçilerinin ürünü olduğunu açıkça belirtiyor (qui sunt a Valentino; dolayısıyla, yalnızca bu referansa dayanarak söz konusu metnin Valentinus'un eseri olduğunu varsaymak için hiçbir neden yok).⁸ İkinci nokta en uygunudur, çünkü metnin atıfta bulunduğu varsayabilirsek (ve bu büyük bir varsayımdır). Haer'de. 3.11.9, Nag Hammadi kodekslerinde bulunanla aynı veya onun bir versiyonu olsa da bu onu Valentinus'un yazdığı anlamına gelmez; hatta Gos olduğunu söylemek daha mantıklı olur. Gerçek, Valentinianusçu düşüncenin ya Ptolemaik ya da Marcosçu akımına uyar, çünkü bunlar, Irenaeus'un açıkça en aşına olduğu ve polemik dikenlerini ona karşı yönelttiği Valentinianizm türleridir. Ps-Tertullianus'ta Valentinus'un kendi "müjdesine" yapılan ilave atıf, açıkça Valentinus'a atıfta bulunmasına rağmen daha da az faydalıdır. (Aklımızda Valentinus'un kişiliğinin mi olduğu, yoksa adın daha genel olarak Valentinianizm için bir eponim olarak mı kullanıldığı metinde açık değildir.) Referans, Valentinus'un "kendi müjdesini yazdığını" değil "kendi müjdesine sahip olduğunu" söylemektedir - özellikle bu ifadeyi Galyalılar 1:6-9'daki Pavlus'la karşılaştırsak bu ayrım önemlidir (çapraz başvuru 1 Korintliler 1:17; 9:12, 16; 15:1-2). Pavlus gibi, Valentinus'un da gerçekten kendine özel bir müjdesi, yani Hristiyan gerçeğine ilişkin kendi özel mesajı (kendi "iyi haberi") olabilir ve Pavlus gibi bu "müjdenin", Irenaeus'un Haer'de aklında olduğu gibi edebi bir müjde olması gerekmez. 3.11.9.9 Risalenin tarihi kesin olarak belirlenemediğinden, onu basitçe Valentinianizm'in bir ürünü veya Valentinianusçu teolojiyle bir bağlantısı olan bir ürün olarak görmek belki de en iyisidir. 8 Benzer bir gözlem Andrea Lorenzo Molinari tarafından "Truth, Gospel of," 1339'da yapılmıştır; Schenke, "Evangelium Veritatis", 28-30. 9 Irenaeus'un εὐαγγέλιον terimini kendi kullanımı dikkate alındığında başka bir karmaşıklık ortaya çıkıyor. Annette Yoshiko Reed'in ("Εὐαγγέλιον: Sözlülük, Metinsellik") keskin bir şekilde gösterdiği gibi, Irenaeus εὐαγγέλιον'yu çeşitli şekillerde kullanır (özellikle 28-29). Bazı durumlarda, özellikle Markionlulara saldırırken, bazen yazılı bir metne (bu durumda Marcion'un Luka'nın düzenlenmiş versiyonu; 1.27.2) ve diğer zamanlarda dört "müjde" yüzü olan tek İncil'e (dört Yeni Ahit İncili) atıfta bulunacaktır. Reed'in belirttiği gibi, "kitapvari" müjde ile "dört biçimli İncil" arasındaki ayrım, Irenaeus Valentinianus'a hitap ettiğinde daha da belirsiz hale gelir. Reed'in de kabul ettiği gibi, Valentinianusçu εὐαγγέλιον, Irenaeus tarafından yalnızca Valentinianusçuların belirli İncilleri reddetmesi nedeniyle değil, daha çok "bu tür metinleri okuma ve yorumlama yöntemleri" nedeniyle reddedilir (29).

--- SAYFA 235 ---

Dahası, Valentinus bir İncil yazsa bile, böyle bir edebi eserin, Irenaeus'un 180'lerde en azından geçici bir bilgisine sahip olduğu eser olacağını varsaymak için hiçbir neden yok. Aslında, eğer aynı eser olsaydı ve atıf biliniyor olsaydı, o zaman Irenaeus'un, Valentinus'un kendi spekülâtif üretimine hemen değinmemesi çok garip olurdu. Parçalarla üslup karşılaştırmasına gelince, parçaları Gos'tan metodolojik olarak ayırma konusunda Christoph Marksches'in yolunu izlemem gerekecekti. Döngüsel bir akıl yürütme sürecinden kaçınmak için gerçek.10 Parçalar tek başına alındığında, stilistik bir analizi, hatta Valentinus'un mitolojisi veya kozmolojisinin sistematik bir yeniden inşasını doğrulamak için yeterli sonuç elde etmek neredeyse imkansızdır. Sadece parçalar ve Go'lar arasında sistemik bir paralellik olduğunu önsel olarak varsayarak. Gerçek, müjde için erken bir tarih varsayımıyla birlikte, iki kaynak grubu arasında yeterince paralellik kurabilir miyiz? Son olarak, J. Williams'ın ek iddiası bu ikinci varsayım nedeniyle boşa çıkıyor: Müjde erken olmalı çünkü Valentinianus sisteminin gelişmiş kozmogonisine sahip değil. Bu varsayım iki nedenden dolayı sorgulanabilir. Birincisi, basitten daha karmaşık kozmogonik spekülasyonlara doğru doğrusal bir evrimsel gelişimle çalışır. Gos gibi bir eserin olduğunu gösteren hiçbir şey yok. Gerçek daha sonra ya da daha önce yazılmış olamazdı. İkincisi, normatif Valentinianizm'i neyin oluşturması gerektiğine dair bir ön varsayım ile çalışır. Bu varsayım büyük ölçüde Irenaeus'ta çizilen ve Tertullian, Origen, Hippolytus ve İskenderiyeli Clement tarafından desteklenen sisteme dayanmaktadır. Valentinianus olarak sınıflandırılan Nag Hammadi kodekslerinin hiçbir Babaların sistematik sunumlarına tam olarak uymuyor. Bu gözlem elbette Valentinianizmin ne olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Williams'ın iddiasına göre, Irenaeus'taki sunum, metodolojik olarak buluşsal olarak çalışılacak en iyi çerçevedir, çünkü Valentinianus'un "gerçeğin müjdesi" ile Nag Hammadi'nin Hakikat İncili arasındaki bağlantı Irenaeus'a bağlıdır. Irenaeus, "gerçeğin müjdesinin" diğer "sapkın" spekülasyonlardan daha az gelişmiş veya daha az spekülâtif olduğuna dair herhangi bir belirti sunmuyor. Gerçekten de, pasajdaki retorik gelişme göz önüne alındığında, "gerçeğin müjdesi"nin cüretkarlığı, onu spekülâtif pervasızlığın zirvesine yerleştirecektir. 10 Marksches, Valentinus Gnosticus? Bkz. Andrew McGowan, "Valentinus Poeta."

--- SAYFA 236 ---

221 numaralı hata mevcutsa Gos. Hakikat ne Valentinus'un ürünü ne de Valentinianizmin ilk aşamalarının temsilcisi olarak görülemez, o halde onun hakkında ne söylenebilir? Akademisyenler metni "müjde üzerine bir meditasyon" olarak görme eğilimindeydi; aslında Grobel'in yorumunun alt başlığında da bu vardı. Yani, kozmolojik "Hata" (□□□□□) sorunu ve hata içinde kaybolan ancak Babaya ait olan veya onun içinde kapsananları farkındalığa getirme ihtiyacı üzerine bir meditasyon.11 Bu risalenin "müjdesi", kısacası, ontolojik ilişkiler üzerine kozmogonik spekülasyonlara dayanan kozmolojik kriz ile soteriolojik süreçlerin bir karışımıdır.12 Soterioloji büyük ölçüde şu şekilde gerçekleştirilir: Baba, Oğul aracılığıyla çalışır (ve Oğul'un işine dahil olan Ruh).13 Ancak tartışma tamamen kozmolojik düzlemde bırakılmaz. 32. sayfada ikinci çoğul şahıstaki bir dizi emredici emirle birlikte oldukça ani ve daha önceki çalışmalar için biraz kafa karıştırıcı bir değişim meydana geliyor. Bu emirler dizisinin sonunda kozmolojik bir tartışmaya, özellikle de Baba'nın "kokusu" veya "aromasına" (□□□□□) ilişkin başka bir geri dönüş vardır.14 Bu emirler dizisi, Gos'un paraenetik bir alt bölümünü içerir. Hakikat (32,31-33,32), okuyucuyu etik veya ahlaki bir ontolojiye dayanan misyonerlik işlevi içine yerleştirerek kurtuluş sürecine çeken bir bölümdür. Paraenetik Alt Bölümün Edebi Çerçevesi Paraenetik tür, paraenesisin tüm metne hakim olan edebi ve sosyal özelliklerinin kapsayıcı varlığıyla oluşturulmuş olsa da, paraenetik alt bölüm, özellikle Valentinus'un Gos'un yazarı olduğuna ilişkin bir tartışma kapsamında, basitçe 11 Helderman'ın □□□□□ ile Isis arasındaki paraenetik bağlantının bir koleksiyonunu sunar. Gerçek son derece spekülâtifdir. Her ne kadar karşılaştırmalı bir paralellik kurulabilse de, Hata'yı İsis mit(ler)indeki başıboş motiflerin arasına sokmak için hiçbir neden yok. Jan Helderman'ın "Gerçeğin İncili'nde Düzlem Olarak Isis?" adlı makalesine bakın; ayrıca bkz. Die Anapausis; "Bir Hristiyan Gnostik Metni," 60-61. 12 David Dawson, "The Gospel of Truth as Rhetorical Theology", 241, Gos'un soteriolojik önemine dikkat çekiyor. Hakikat'in "özdeşleşme hayal kırıklığı", arama ve tamamlamanın "diyalektik etkileşimi" aracılığıyla çözülür. 13 Baba ve Oğul ile işbirliği içinde Ruh'un soteriolojik rolünün yanı sıra Valentinianus materyali içinde (Gos. Truth dahil) Ruh'un işlevinin ritüelleştirilmesi hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Tite, "The Holy Spirit's Role", pasim. 14 Grobel, Gospel of Truth, 148-49, "aroma" sözcüğünü tercüme eder ve bunu 2 Korintliler 2:14-16 ile ilişkilendirir ve Maniheizt Mezmur Kitabı ve Mandeian eserleriyle bir karşılaştırma yapar.

--- SAYFA 237 ---

222 yedinci bölüm, daha geniş bir edebi bağlama katkıda bulunan materyal. Bölüm 4'te tartışıldığı gibi, bir retorik birimi olarak alt bölüm, daha geniş edebi bağlamından sınırlandırılmalı ve daha sonra, paraenetik malzemenin metnin daha geniş retorik stratejisine katkısına yönelik bir bakış açısıyla analiz edilmelidir. Bu nedenle alt bölümün edebi yönlerinin ana hatlarını belirlemek gereklidir. Yani, paraenetik olan bir retorik birimin, metnin tamamının türünü belirlemediği durumlarda, başlangıcını ve sonunu belirlemek için bir yöntemle sahip olmamız gerekir. Paraenetik materyalin belirli bir retorik birimini izole etmeye yönelik her girişim, her bir vakaya veya vaka türüne göre belirlenmelidir. Bazı durumlarda, ev/istasyon kodu veya erdem/kötülük listeleri gibi tipik bir paraenetik edebi düzenlemenin varlığı, paraenetik alt bölümün izole edilmesine ve tanımlanmasına yardımcı olacaktır. Diğer durumlarda, örneğin Gos'ta. Gerçek şu ki, bu tür düzenlemelerle alt bölüm daha az belirgin olacaktır. Bu durumlarda başka bir yaklaşım gereklidir. Böyle olası bir yaklaşım, David Bradley'nin (yardımcı olmamakla birlikte) topos olarak tanımladığı edebi biçimdir. Burada Bradley'nin önerdiği edebi biçimin yanı sıra özellikle Terence Mullins ve John Brunt'un gündeme getirdiği zorlukların ana hatlarını çizeceğim. Mullins ve Brunt'un eleştirilerine rağmen, edebi bir biçimin varlığının belirlenmesindeki metodik kontrollerin hâlâ tanımlanması gerekmektedir. Dahası, edebi biçimi, daha katı retorik anlamındaki "topos"tan, özellikle de communes loci'den ve her şeyden önce karşıt görüşlerden ayırmak için bir "küme" olarak adlandıracağım. Bu bölümdeki amacım yeni bir edebi form oluşturmak değil. Aslına bakılırsa, böyle bir edebi biçim oluşturmak, biçimi simgeleyen özellikleri tümevarımsal olarak ortaya çıkarmak ve daha sonra karşılaştırılan ayrıntılar aracılığıyla genel, soyut biçimi doğrulamak için bu yerleşik biçimi edebiyata yeniden uygulamak için eski edebiyatın geniş bir araştırmasını gerektirecektir. Amacım çok daha az iddialı ve umarım bu tür kategori oluşturmanın metodolojik zorluklarıyla çok daha az ilgilidir.¹⁵ Bunun yerine, basitçe Bradley, Mullins ve Brunt'un çalışmaları üzerine inşa etmeyi ve böylece örneğin "Kategorik Tanımlamalar"da Williams'ın "Gnostisizm"i Yeniden Düşünmek'e karşı yöneltilen eleştirilere sahip bir edebi form geliştirmeyi umuyorum. Her ne kadar Williams'ın kategorik "Gnostisizm" eleştirisine katılsam ve onun sosyal bilimsel teoriyi materyale uygulamasını (özellikle açıklayıcı amaçlar için dini yeniliği uygulamasını) takdir etsem de, çalışmalarındaki ciddi bir sorun onun generaller ve ayrıntılar arasındaki "boşluğu" ele almadaki başarısızlığıdır.

--- SAYFA 238 ---

223 numaralı hatada mevcut olan hata zaten kurulmuş. Önerdiğim iyileştirmeler topos formunun devam eden sorunlu doğasına değinmeyi amaçlıyor; Bu tür birimlerin izole edilmesinde uygulanabilir metodolojik kontrollerin oluşturulmaması nedeniyle ortaya çıkan sorunlar. Topos formuna ilişkin bu tartışma, Gos'un alt birimlerinin oluşturulmasıyla ilgilidir. Gerçek, özellikle paraenetik alt bölümün analiz edilmesi gerekiyor. Bradley-Mullins-Brunt Tartışması 1953 tarihli makalesinde Bradley, Paul'un mektuplarının paraenetik bölümlerini anlamlandırmak için edebi bir form oluşturmaya çalıştı. Bradley'e göre topos, "uygun bir düşünce veya eylemin veya bir erdem veya kötülüğün vb. konusunun bağımsız biçimde ele alınması" olarak tanımlanmalıdır.¹⁶ Bu tür güncel veya tematik tartışmaların örnekleri, bu tartışma biçimini örnekletmek ve dolayısıyla doğrulamak için çeşitli klasik eserlerden alınmıştır. Örneğin, Bradley'nin doğru bir şekilde paraenetik olarak tanımladığı Ps.-Isocrates'in Demonius'a adlı eseri tematik olarak gruplandırılmış çeşitli bölümler içerir: "güven toposu" (1:22, 23), "şarabın doğru kullanımına ilişkin topos" (1:32) ve "düzgün konuşma topo'su" (1:41).¹⁷ Marcus Aurelius'un örneklerinde gösterilenler gibi bazı topoi'ler Meditasyonlar "περὶ X-genitif" modelini takip eder (örneğin, περὶ θανάτου; περὶ πόνου; περὶ δόξης).¹⁸ Diğer Greko-Romen örnekleri arasında Epiktetos (Encheiridion), ve Helenistik Yahudi çevrelerinde Sirach 31:25-30 ve Yahuda Ahit 16 (şarap hakkında). Etik doğa ("doğru davranış") bu çeşitli topoi örneklerinde çok açık bir şekilde mevcuttur. Topolojik form, etik uyarı için belirli bir tematik konu hakkındaki materyali bir araya getirir. Bradley'e göre topos oluşturma veya tanımlamanın iki temel kriteri vardır: Topoların bu örneklerle gösterilen biçimine baktığımızda, toposun ayırt edici özelliğinin aynı konuyu ele alan birden fazla cümleden oluşması olduğunu görürüz. Dolayısıyla bir topos 16 Bradley, "Topos as Form", 240'tan oluşabilir. Toposun bu tematik anlayışı muhtemelen Ernst Robert Curtius'un Avrupa Edebiyatı adlı etkileyici çalışmasına borçludur, özellikle 70: "... hatibin zevkine göre geliştirilmeye ve değiştirilmeye uygun entelektüel temalar ..." ve dolayısıyla geç antik çağda süslemeden çok "klişeler"di. Bkz. Heinrich Lausberg, Edebi Retorik El Kitabı, 494; ve Hermann Wankel, "Alle Menschen müssen sterben." 17 Bunlar Bradley, "Topos as Form," 241'de tanımlanmış ve isimlendirilmiştir. 18 Bradley, "Topos as Form," 241-42.

--- SAYFA 239 ---

224 yedinci bölüm aynı konuyla ilgili atasözlerinin veya diğer kısa öğretilerin bir derlemesi. . . . Böyle bir durumda atasözlerinin gruplandırılması (eğer doğru bir topos oluşturuyorsa ve sadece bir cümle topluluğu değilse) ortak konuda birlik bulur. Bu birlik çoğu zaman bağlayıcı bir unsur olarak hizmet edebilen yinelenen bir kelimenin kullanımıyla daha da güçlendirilir.¹⁹ Dolayısıyla bir topolojik form zorunlu olarak (1) aynı konu hakkında birden fazla cümleye sahip olmalıdır ve (2) birlikte dizilmiş cümleler arasındaki bağlantıyı güçlendirecek bağlayıcı bir kelimeye (bir Stichwort) sahip olabilir. Bağlayıcı sözcük ya da sözcükler ya yukarıda belirtilen περὶ kullanımı gibi (ve Bradley'e göre, 1 Thess 4:9-5:11'de gösterilen) edatsal bir giriş olabilir ya da tekrarlanan tematik bir sözcük olabilir (örneğin, Rom 13:1-5'teki ἐξουσία'nın dört kez tekrarı ve açılış ve kapanış) ὑποτάσσω). Bir pasaj aynı zamanda Bradley'nin 1.Teslis 4:9-5:11'de önerdiği gibi bir dizi topoi'den de oluşabilir. . . Bir kez daha seri olarak ortaya çıkan bir grup topoi buluyoruz. . . İlk topos, vv. 9-12, kardeşlere olan sevgiyle ilgilidir (περὶ τῆς φιλαδελφίας), ikincisi Hristiyan ölülerin kaderiyle ilgili sorunlar hakkında bir öğreti verir (περὶ τῶν κοιμωμένων) ve üçüncüsü, 5 1-11, zamanlar ve mevsimlerle ilgili toposlardır (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν). Bu, yukarıda tartışılan Rom 13'teki topos'la hemen hemen aynı şekilde eskatolojik bir öğütlerle sonuçlandırılır.²⁰ Bradley'nin topos formunun toplumsal işlevi, Stoacı ve Kinik gezici öğretmenlerle yapılan bir analogiye dayanarak kurulur. Kendisi, Helenistik öğretmenler gibi Pavlus'un da hemen hemen ve çoğu durumda gereksiz yanıtlar gerektiren neredeyse aynı öğretim sorunları veya sorularla karşı karşıya kalacağını iddia ediyor. Dolayısıyla, Bradley'nin Pavlus'un hizmeti için model olarak gördüğü gezici öğretmenlerin bu tür senaryolarda ortaya çıkarabilecekleri bir dizi güncel yanıtları olacaktı. Açıkçası, etik sorulara veya sorunlara bu tür bir yaklaşım, herhangi bir özel ortam veya duruma özgü olmayan, çok genelleştirilmiş bir didaktik biçimle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla Bradley, daha genel olarak paraenesis konusunda Martin Dibelius'tan farklı olarak²¹ paraenetik topos pasajlarını, içinde yer aldıkları belgenin daha geniş bağlamından ayrı ve aşırı derecede ilişkili olmayan bağımsız birimler olarak görecektir (örneğin, 1 Selanikliler'deki Pauline paraenezi ne Selanik'teki duruma özgüdür ne de 19 Bradley, "Topos as Form", 243. 20 Bradley, "Form Olarak Topos" 245. 21 Dibelius, James, 5-11; Die Formgeschichte, 238.

--- SAYFA 240 ---

Mektubun kendisini anlamak için gerekli olan 225 numaralı hatada mevcut olan topos, Pavlus tarafından benimsenen ve ara sıra yazdığı mektuplara dahil edilen sıradan bir öğretim biçimidir. Her ne kadar Bradley'in önerdiği topos formu İncil araştırmalarında yaygın olarak kullanılmış olsa da²² kritik zorluklardan kaçınamamıştır. 1980'lerde Bradley'in topolojik formuna meydan okuyan iki makale özellikle yayınlandı. Terence Mullins bu eleştiriyi, akademisyenleri Bradley'nin artık güncelliğini kaybetmiş makalesine yönlendirerek ve topolojik formda belirli değişiklikler önererek başlattı. Mullins, Bradley'nin topos tanımından iki kriteri oluşturarak başlıyor. Mullins, ilkinin Bradley'nin tanımı için gerekli olduğunu ("aynı konuyu ele alan birden fazla cümleden oluşur"), ikincisinin ise isteğe bağlı olduğunu ("çoğunlukla bağlayıcı bir unsur olarak hizmet edebilecek yinelenen bir kelime kullanır") belirtiyor. Mullins'in doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, edebi bir biçim oluşturmak için böyle bir dizi kriter etkili olamayacak kadar belirsiz ve geneldir,²³ ancak biçim, konuları açıklamak için sıralanabilecek ve Bradley'de sıralanmış olan örneklerle dayalı olarak geçerli görünmektedir. (Ancak şunu belirtmek gerekir ki Mullins, Bradley tarafından öne sürülen her örneği, örneğin Marcus Aurelius'tan gelenleri kabul etmez.) Mullins'in makalesinin geri kalanı, topos formunu tanımlamak için daha kesin bir dizi kriter ortaya koyuyor. Mullins topos formunu tanımlamak için daha katı bir süreç öneriyor. Özellikle, bir topos içindeki yerleşimleri esnek olsa da bir pasajın topos olarak sınıflandırılması için mevcut olması gereken üç temel özelliğin varlığına dikkat çeker. Üç özellik şunlardır: (1) Emir, (2) Sebep ve (3) Tartışma. Tedbir, belirli bir davranışa yönelik emredici dürtüyü ortaya koyar. Tartışma "davranışın mantıksal veya pratik sonuçlarını" araştırırken, gerekçe tedbir için bazı gerekçeler sunuyor.²⁴ Bu topolojik biçim, gevşek bir şekilde birbirine örülmüş bağımsız cümleler olarak olmasa da tematik olarak bağlantılıdır. Daha ziyade örtük bir tartışma yapısı ortaya çıkıyor. Mullins tarafından sunulan aşağıdaki örnek bu biçimi açıklamaktadır:²⁵ 22 Örneğin bkz. Robert W. Funk, *Language*, 255-56; William G. Doty, *İlkel Hristiyanlıkta Mektuplar*, 39; ve daha yakın zamanda Hermann von Lips, "Die Haustafel als 'Topos'". Bkz. Abraham J. Malherbe, "Christianization of a Topos", 124, burada topos'tan "klişeler, özdeyişler, kısa tanımlar vb. kullanmaktan ziyade klişeler, özdeyişler, kısa tanımlar vb. kullanan bir ahlaki eğitim konusunun oldukça sistematik bir şekilde ele alınması" olarak söz eder. 23 Mullins, "Form Olarak Topos" 542. 24 Mullins, "Form Olarak Topolar" 542. 25 Mullins, "Form Olarak Topolar" 542.

--- SAYFA 241 ---

226 yedinci bölüm (1) Tedbir: Sırrı daha sadakatle koruyun. . . (2) Sebep: Çünkü iyi insanlar göstermelidir. . . (3) Tartışma: Bunu kendinize borçlu olduğunuzu düşünün. . . Ps.-Isocrates'ten *Demonicus* 1.22-23'e ("Güven Üzerine") alınan bu örnek, her bir özelliğin zorunlu olarak öğüt üzerine inşa edildiğini ve onu doğruladığını açıkça göstermektedir. Sonuç olarak Mullin topos'u, Bradley topo'sunun aksine, daha kesin ve işlevsel bir tartışma birimidir. Mullins, bu üç gerekli özelliğe ek olarak bir toposun iki isteğe bağlı özelliğini de öne sürüyor: Benzer Durum ve Çürütme. İkincisi, savunulanlara karşı davranışları ele alırken, ilki, burada öğütlere ikna edici güç eklemek için kullanılan tipik bir retorik tartışma biçimidir. Topoların toplumsal işlevine gelince Mullins, Bradley'nin bir dizi basmakalıp "çantayı kapma" yanıtlarına ilişkin anlayışına da meydan okuyor. Her ne kadar Paul gibi gezici öğretmenler için farklı ortamlarda belirli konular veya sorular ortaya çıksa da, yine de söz konusu belirli ortama bir dereceye kadar adaptasyon olacaktır.²⁶ Mullins, dilencilik ve yırtık pırtık bir pelerin giymekle ilgili Kinik mektuplardan ikna edici bir örnek sunuyor.²⁷ Ps.-Crates'in öğrencilerine yazdığı mektupta (Bölüm 2) aşağıdaki topolojik argümanı yapıyor:²⁸ (1) Emir: Yalvarma herkesten yaşam ihtiyaçları. . . (2) Sebep: (Çünkü doğru değil...) (3) Tartışma: O zaman talep etmen mümkün olacak. . . Ps.-Crates'in *Metrocles*'e yazdığı mektupta (Bölüm 22) aynı konu ele alınıyor ancak gerekçe ve tartışma değişiyor: (1) İhtiyati tedbir: Herkesten dilenmeyin. . . ve herkesten aynı miktarda almayın. . . (2) Sebep: Çünkü kişi tekrar alamıyor. . . (3) Tartışma: Çünkü paralarını israf ediyorlar. . . Bu iki mektupta sunulan genel tavsiye, dilencilik konusunda aynı tutumu ortaya koyuyor ve bu nedenle, Yalvarma konusu olarak görülebilir. Bununla birlikte, sunulan gerekçe ve tartışma, zorunlu ilk unsurun tam ifadesi gibi farklılık göstermektedir. Basmakalıp bir yaklaşım yerine 26 Benzer şekilde H. Boers tarafından ortaya atılan eleştirilere bakınız, "Form Critical Study of Paul's Letters" ve Funk, *Language*, 255-56. 27 Mullins, "Topos as Form", 545. 28 Mullins, *The Cynic Epistles*'ta Malherbe'nin çevirisinden alıntı yapıyor.

--- SAYFA 242 ---

Çeşitli durumlara uygulanabilecek hata 227 yanıtında mevcut olan yalvaran topoların iki örneği, çerçevelendikleri ortama özgüdür. Mullins, aynı basmakalıp olmayan yaklaşımın Pauline materyalinde de mevcut olduğunu iddia ediyor.²⁹ Her ne kadar Mullins'in Bradley'nin önerdiği topos biçimine yönelik eleştirisi, forma daha kesin ve retorik açıdan duyarlı bir sınırlama ekleyerek tartışmayı yapıcı bir yöne doğru ilerletmeye çalışsa da, John Brunt, Bradley topos'unun çok daha yıkıcı bir eleştirisini ortaya koydu. Brunt'a göre Mullins'in eleştirileri topos formunun parçalanmasının yalnızca başlangıcıydı. Her ne kadar Brunt'ın makalesinin topos formunun tabutuna çakılan bir çivi olmasını mı, yoksa sadece ileriye doğru itilmesini mi istediğini söylemek zor olsa da ve ayrıca Mullins'in topos'un daha yararlı bir şekilde anlaşılması çağrısında bulunmasına rağmen, makalesine yapıcı bir unsur eklemeyi başaramadığı ve bizi topos'un faydası konusunda cevaplardan çok soruyla karşı karşıya bıraktığı açıktır. Mullins gibi Brunt da eleştirisine Bradley'nin topos tanımıyla başlıyor. Mullins'in eleştirilerine katılıyor ve ardından listeye iki tane daha ekliyor. Brunt ilk olarak topos teriminin kullanımının sorunlu olduğunu iddia ediyor. Sorunludur, yani klasik retorik teorisinin bu terimi, el kitaplarında *communes loci* ("sıradan yerler") olarak da adlandırılan bir dizi tartışma stiline atıfta bulunmak için kullanması nedeniyle. Her ne kadar basmakalıp sözler doğası gereği tekrarlanıyor ve bir şekilde kalıplaşmış olsa da, bunlar ne tematik konular ne de Bradley topo'larında olduğu gibi gevşek bir şekilde bağlantılı olan basmakalıp cevaplar. Retorik konular, tartışılan konulardan ziyade, özellikle mahkeme salonu ortamında belirli durumlara uygulanabilecek retorik argüman türleriydi. Cicero basmakalıp düşüncelere ilişkin tartışmasında, argümantasyonun iki dalını birbirinden ayırır: "...biri argümanların icadıyla, diğeri ise bunların geçerliliğinin yargısıyla ilgilidir" (Konular 2.6). İkincisi, Stoacılar tarafından geliştirilen bir beceridir (diyalektik analiz), oysa Cicero'nun bu çalışmada ele aldığı ilkinin, ikincisinden önce anlaşılması gerekir ve topolojik analizin doğasını kapsar: Bir retor, bir argümanı etkili bir şekilde nasıl kurar veya oluşturur? Cicero, topos'u (ya da locus'u) "bir argümanın bölgesi, hakkında bazı şüphelerin olduğu bir konuyu sağlam bir şekilde ortaya koyan bir akıl yürütme süreci olarak bir argüman" olarak tanımlar (Konular 2.8). ²⁹ Bkz. Mullins ("Topos as Form," 546), Romalılar 14:13-15, 16-23; 1 Korintliler 8:9-13; 10:25-30; ve Sütun 2:16-23.

--- SAYFA 243 ---

228 Yedinci Bölüm Cicero iki tür konuyu birbirinden ayırmaya devam ediyor: içsel ve dışsal konular. İçsel argümanlar, tartışılan davadan, yani bir miktar şüphe konusu olan durumdan türetilen ve onunla ilgili olan argümanlardır. Dışsal argümanlar, konunun dışında olan ve tartışmaya dahil edilen argümanlardır. Bu tür argümanlar otoriteye veya tanıklığa bağlıdır: "... Yunanlılar bu tür argüman araçlarına ἀτεχνον adını verirler, yani bunlar hatip sanatı tarafından icat edilmemiştir; rakibinize şu şekilde cevap verirsiniz durum böyle olacaktır: Publius Scaevola bunu söylediğine göre ..." (Konular 4.24; ifadeyle ilgili 19.73). Cicero, doğası gereği tartışmacı tiplere daha fazla yer veriyor. Bu tür içsel veya τέχνοι argümanların örnekleri şunlar olabilir: tanımdan elde edilen argümanlar, cinsten türetilen argümanlar, benzerlik veya analogiye dayalı argümanlar, farklılıklara dayalı argümanlar, karşıtlardan ve doğal sonuçlardan, öncüllerden, sonuçlardan, çelişkilerden, etkili sebeplerden, etkilerden, karşılaştırmadan ve büyükten küçüğe, vb. dayalı argümanlar. tekyerler (*communes loci*) büyük ölçüde Aristoteles'in *topoi*'sinden türetilmiştir; aynı zamanda *topoi*'den türetilen ve durağanlık teorisiyle yakından bağlantılı olan entimemi de araştırdı. İronik bir şekilde, Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın sözde "yeni retoriği"nde de klasik *topoi* veya *lokus* anlayışına daha yakın bir bağlılık buluyoruz.³⁰ Perelman ve Olbrechts-Tyteca'ya göre, lokuslar tartışmacı değerler ve hiyerarşiler bağlamında araştırılmalıdır; yani, her basmakalıp yerde, bir tartışma içinde yer alan farklı konumların niceliksel ve niteliksel hiyerarşilerinin doğrulanması veya savunulması olarak örtülü bir değerlendirme vardır.³¹ Bu tür topolojik tartışmanın nihai amacı, okura konuşmacı/yazar tarafından savunulan konumu kabul etmeye rehberlik edecek şekilde şekillendirilmiş, sınırlandırılmış bir gerçeklik imajı (Foucault'yu anımsatırsak bir episteme)³² yaratmaktır. Bu retorik etki büyük ölçüde belirli topolojik argümanların altında yatan karşıt değerlendirmelere bağlıdır. Brunt, topos'u tematik olarak bağlantılı cümlelerin genel bir kümesi için bir terim olarak kullandığı için Bradley'i eleştirirken kesinlikle haklıdır; oysa bu terim eski retorik el kitaplarında bu şekilde hiçbir yerde kullanılmaz (örneğin, Aristoteles'in Retoriği; Cicero'nun Topics'i; İskender'in Retoriği; Ad Herennium). Bradley, terimin teknik anlamını göz ardı etti. ³⁰ Perelman ve Olbrechts-Tyteca, *New Retic*, 83-99. ³¹ Bkz. özellikle Perelman ve Olbrechts-Tyteca, *New Retic*, 80-83. ³² Foucault, *Şeylerin Düzeni*, xxii.

--- SAYFA 244 ---

229 hatasıyla var olmuştur ve Brunt'ın sızlandığı gibi, bu tür bir gizleme bu alanda kafa karışıklığına yol açmıştır.³³ Gerçekten de Brunt böylesine kesin bir ayırım isteyen tek kişi değildir, çünkü birinci yüzyılın sonunda bile Quintilian benzer bir tartışmanın/karışıklığın antik çağda da var olduğunu belirtir: "Topoi derken, şimdi anlaşıldığı gibi 'lüks, zina vb.'ye karşı'yı kastetmiyorum; argümanların yer aldığı ve bunların alınabileceği argümanlar" (Enst. 5.10.20).³⁴ Benzer bir kaygıyla Brunt, Bradley'nin önerisini, topos'un teknik retorik anlamını genel, tematik bir anlayışla birleştirme olarak görüyor. Ne yazık ki, kullanılan terminolojiyi açıklığa kavuşturmak için bir alternatif önermeye devam etmiyor. Brunt, Bradley'nin bir biçim tanımlamasını reddetmiyor gibi görünüyor,³⁵ ancak yapıcı açıklama sorunu bilim adamlarının ele alması için sonuna kadar açık bırakılmıştır. Brunt'ın Bradley topo'larına karşı ileri sürdüğü ikinci eleştiri durumsal çerçeve meselesine değinmektedir.³⁶ Bradley'nin tezinde durumsal topoi'yi dile getirdiğini kabul eden³⁷ Brunt, ayrıca Mullins'in önerdiği değişikliklerin dar tanımlanmış doğasını sorgulamaktadır. Bradley, Brunt'a göre ve Mullins'in gözden kaçırdığı tek tip topos için tartışmak yerine, aslında farklı türde topos formları ortaya koydu: özellikle paraenetik (genel tavsiye) ve didaktik (durumsal öğretim). Mullins'in yayınlanan makalesi, savunmasında yalnızca paraenetik konulara değiniyordu. Brunt ayrıca Bradley'nin çalışmasında bile ayırımın karışık olduğunu ve dahası Mullins'in paraenetik toposun durumsal doğası konusunda yönelttiği eleştirilerin hala geçerli olduğunu iddia ediyor. Her ne kadar Mullins'in teklifinin dar tanımlanmış doğası (yani yalnızca tek tip topos'a hitap etmesi ve Bradley'nin biçime ilişkin daha geniş anlayışını göz ardı etmesi) konusunda ihtiyatlı olsa da Brunt, Bradley'nin topolojik tartışmasının geniş doğasının şunu iddia etmeye devam ediyor ("Topoi'lerinden bazıları peri ile başlayan genel ifadelerdir; diğerleri komut için bir açıklama içeren komutlardır; yine diğerleri atasözlerinin derlemeleridir. Ve bunlar çoğaltılabilir")³⁸ bir toposun varlığını belirlemek için birincil kriter yalnızca sezgisel bir karardır. ³³ Örneğin, W. Wuellner, "Paul's Retic of Argumentation in Romans"; bkz. John C. Brunt, "More on the Topos", 498. ³⁴ Yakın zamandaki araştırmalarda benzer bir ayırım Laurent Pernot tarafından yapılmıştır, "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antik." ³⁵ Bkz. Örneğin, Brunt, "Topos hakkında daha fazlası," 496, 498. ³⁶ Brunt, "Topos hakkında daha fazlası," 499-500. ³⁷ Bradley, Kökenler, 158-59. ³⁸ Brunt, "Topolar Hakkında Daha Fazla Bilgi", 499.

--- SAYFA 245 ---

230 yedinci bölüm okuyucu açısından ("... Bradley spesifik, iyi tanımlanmış bir formla uğraşmıyordu ve bu nedenle topoi'yi kesin biçimsel kriterlere göre değil, oldukça sezgisel olanlara göre tanımlamaya karar verdi").³⁹ Bradley toposlarına yönelik bu ikinci eleştiri, Mullins toposlarına yönelik ters eleştiriyle birlikte gerçekten de geçerlidir. Bradley'nin çalışmasında edebi bir form oluşturmak ve bu formu analitik olarak kullanmak için gerekli olan metodolojik kontroller kesinlikle eksiktir. Mullins'in topos formunun sınırlandırılmış versiyonu faydalıdır, ancak Brunt'un da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, literatürün hakkını veremeyecek kadar sınırlayıcıdır ve bu nedenle Bradley'nin topos olarak keşfettiği şeyin daha geniş boyutlarını açıklamak için daha fazla analitik araçların geliştirilmesi için yalvarır. Ne yazık ki Brunt, ilk eleştirisinde olduğu gibi, gündeme getirdiği soruna bize bir çözüm sunmayı başaramıyor (tartışmaya eklenecek bir Brunt konusu yok). Aslına bakılırsa, böyle bir çözüm inşasının harekete geçmesi için bir yön bile sunmuyor. Bir Öneri: Kümeleme Olarak Topoi Bradley'in topolojik biçimine karşı ileri sürülen eleştirilerin geçerliliği göz önüne alındığında ve bu tartışmanın muhatapları Bradley'nin tanımladığı biçimin gerçekten de eski yazılarda mevcut olduğunu oybirliğiyle savunduklarından, Bradley konularını açıklığa kavuşturmak için mütevazı bir öneri sunmak istiyorum. Bir bakıma Brunt'un asistanı olmayı, onun yapısökümcü tartışmasına yapıcı yanını eklemeyi, böylece konu tartışmasının ilerlemesi için yeni bir yön sunmayı öneriyorum. Analitik kategorilerin kesinliği bazen farklı analitik gündemleri ayırt etmek için yeni terimlerin kullanılması yoluyla gerçekleştirilebilir. Konuları anlamak için tam da böyle bir hassasiyet derecesi önermek istiyorum. Öncelikle topos'un teknik anlamını klasik retorik anlamın alanına bırakmamızı öneriyorum: tartışmacı stratejilerin basmakalıp noktaları. Cicero'nun bu topoi'lere dair iki yönlü ayrımını aklımızda tuttuğumuzu eklemek isterim: içsel (teknoi) ve dışsal (atechnoi) konular. Topoi'ye ilişkin bu ilk anlayışı, Bradley-Mullins-Brunt tartışmasının tematik anlayışından ayrı ve ayrı tutacağım. Bu nedenle ikinci olarak Bradley'nin topos olarak adlandırdığı şeyi belirtmek için farklı bir terim kullanmamızı öneriyorum. Benim seçeceğim terim "kümelenme"dir; Bradley ve ³⁹ Brunt, "More on Topos", 499-500'de söylediklerini güzel bir şekilde tanımlayan bir terimdir.

--- SAYFA 246 ---

Hata 231'de var olan Mullins'in her ikisi de şunu öneriyordu: tematik bir çekirdek etrafında bir tartışmanın geliştirilmesi. Kümelenme terimini, tematik bir kümeyi oluşturabilecek şeyin esnekliğini belirtmek için biraz belirsiz bırakıyorum, böylece hem Bradley'nin hem de Mullins'in kendine özgü topos anlayışlarını kuşatıyorum. Kümelenmeye ilişkin böylesine genel bir anlayıştan yola çıkarak ve Brunt'in Mullins'in aşırı dar sınırlamasına yönelik eleştirisini akılda tutarak, iki spesifik kümelenme türü ayırt edilebilir: açıklayıcı kümeleme ve ihtiyati kümeleme.⁴⁰ "Küme" terimini Troy Martin'in 1 Peter hakkındaki çalışmasından aldım.⁴¹ Martin'in çalışması açıklayıcı kümelemeye yararlı bir örnektir. Bradley-Mullins-Brunt tartışmasını tartıştıktan sonra şu sonuca varıyor: "Edebi bir form olarak Bradley'in paraenetik toposuna yönelik bu ciddi eleştiriler göz önüne alındığında, 1 Peter'in kompozisyon yapısını belirlemek için pek yararlı değil." Ancak, Bradley'nin topolojik formunun nihai olarak reddedilmesine rağmen, Martin hemen şunu iddia etmeye devam ediyor: "Yine de onun topos tanımı, 1 Peter'in kompozisyon analizinde faydalı olabilecek bir kompozisyon ilkesi sağlıyor." Bu kompozisyon ilkesi basitçe şöyledir: "Topos, paraenetik edebi formların ortak bir tema veya motif etrafında oluşturulabileceğini belirler."⁴² Martin, bir kompozisyon formundan ziyade böyle bir kompozisyon ilkesi oluşturmak için Bradley'yi kullanarak ileriye doğru ilerleyebilir ve 1. Peter'in harf gövdesinin kompozisyon yapısını belirleyebilir. Mektup açılış ve kapanışı, erken Hıristiyan mektuplarının tipik mektup biçimini takip ederken, mektubun paraenetik gövdesi açık bir kompozisyon çerçevesinden yoksundur ve bu nedenle bunun, mektup içindeki tartışmanın ilerleyişinden tümevarımsal olarak oluşturulması gerekir. Martin, her biri kapsayıcı bir Diaspora metaforundan türetilen üç metafor kümesi oluşturdu: The Οἶκος-Cluster (Tanrı'nın seçilmiş ailesi; 1:14-2:10); e Παρεπίδημος/παροικοι-Kümesi (bu dünyadaki uzaylılar; 2:11-3:12); ve The Παθήματα-Cluster (dağılımda sıkıntı çekenler; 3:13-5:11). Her küme, gevşek bir şekilde bir arada tutulan tematik bir motifi açıklar; her öge, kümenin daha geniş tematik vurgusunu ve dolayısıyla daha geniş kapsamlı Diaspora metaforunu ortaya çıkaracak şekilde işlev görür. ⁴¹ Martin, Metafor. Kompozisyon okumalarına verilen tepkiler de dahil olmak üzere Martin'in çalışmalarının bir değerlendirmesi için Tite, Compositional Transitions'daki değişikliklere ve ayrıca 3. ve 4. bölümlere bakın. ⁴² Martin, Metaphor, 133.

--- SAYFA 247 ---

232 yedinci bölüm, Petrine topluluğunun ontolojik idealleştirilmesini birbirine bağlar. Bu metaforlar, bileşimsel olarak, "alıcıların ontolojik statüsünü ifade etme işlevi görür... Yalnızca doğrudan okuyucuları tanımlayan veya onlarla ilişki kuran ve bir öğüt için temel sağlayan metaforlar, bileşimsel yapıyı belirler."43 Ayrıca, her küme, metnin yapısını işaretlemeye yardımcı olacak bir dizi geçiş aracı içerir. Martin'in 1. Peter'da metafor kümeleri hakkındaki tartışmasından, açıklayıcı kümelemeye ilişkin şu anlayışı ortaya koyabiliriz: alıcılar veya okuyucular adına veya onlar adına bazı ontolojik idealleştirmeleri açıklamak amacıyla gruplandırılmış bir dizi görüntü veya tematik motif; kümelenmiş motifler, hepsi kapsayıcı küme(ler) tarafından birbirine (gevşek veya sıkı bir şekilde) bağlanan çeşitli kümelere veya tartışma birimlerine bölünebilir; Geçiş işaretleyicilerinin varlığı ayrıca birimin çerçevesini belirtir ve sonuç olarak belirli bir kümenin veya kümeler kümesinin yapısal sınırlarının belirlenmesi üzerinde ilave bir kontrol görevi görür. Açıklayıcı bir kümenin amacı, katı bir ihtiyati tedbir tartışması çerçevesinde öncelikli olarak veya açıkça tavsiye niteliğinde değildir. Bazı durumlarda, kesin bir uyarı veya öğüt oluşturmayla uğraşırken, diğerlerinde ise tematik bir motifin basit bir çalışmasıyla uğraşıyoruz. Ancak ikincisinde bile, tipik emredici belirteçler (özellikle emir ifadeleri) mevcut olmasa bile, tipik olarak daha geniş bir öğüt verme işlevi olacaktır.44 Tek başına görüntüler, okuyucuların somutlaştırması için paraenetik bir ahlakın idealleştirilmesi olarak hizmet edebilir. Okuyucuların bu tür ideal görüntüleri alegorik benzetmeler, ahlaki özdeyişler veya iyi karakterli tipolojik örneklerle sunulabilir. Hem örtülü olarak öğüt veren kümeler, hem de daha açıkça öğüt veren kümeler (açıklayıcı kümelemenin iki alt kümesi), açıkça işaretlenmiş çerçeveler olsa da geniş ve biraz gevşek bir biçimde kendi tematik motiflerini basitçe geliştirirler. Bir konunun katı bir emir çerçevesi olmaksızın bu daha genel ifadeleri45 benim açıklayıcı kümeleme olarak sınıflandırdığım şeylerdir. Ancak yapısal bileşenleri açısından çok daha katı olan kümelenmeler de vardır ve ben bunları ihtiyati kümelenmeler olarak sınıflandıracam. İhtiyati Madde 43 Martin, Metafor, 143; Paul S. Minear'dan yararlanarak, *Images of the Church*, 67. 44 Paraenesis'in nasihat verici doğasıyla ilgili olarak 5. bölüme bakınız. Öğüt veren ton, her ne kadar tipik olarak emir kipi veya emir yerine bir vekil kullansa da emir olmadan da mevcut olabilir. 45 Bu tür örneklerin yararlı bir derlemesi için bkz. Malherbe, *Moral Exhortation*, 30-47.

--- SAYFA 248 ---

Hata 233 kümelemesinde mevcut olan şey, Mullins topo'larına uyguladığım etikettir, yani işlevi zorunlu olarak kuralcı olan, dar tanımlanmış bir tür paraenetik uyarı veya öğüttür. Bu nedenle, ihtiyati tedbir kümelemesini şu şekilde anlıyorum: okuyuculara tedbirin genel tavsiyesini kendi özel ortamlarına uygulamaları için neden(ler) ve tartışma(lar) sunan bir dizi ifade içerisinde başlangıçtaki bir emir kipi beyanının çözülmesi; bu gerekli unsurların (ihtiyati tedbir, akıl, tartışma) negatif veya pozitif emirlerle işaretlenmesi ve bazen de emir kipi iddiasına garanti eklemek için motive edici maddeler; bazen ortak bir konu ve nedenlerle birbirine bağlanan bir dizi ihtiyati tedbir kararı ya küme içindeki belirli ihtiyati tedbir beyanlarını ya da daha büyük ihtiyati tedbir beyanları gruplarını destekler. Burada öncelikle belirtilmesi gereken şey, kümelenmenin açıkça tanımlanmış bir yapısının olduğudur; bu yapı metaforlardan ve benzetmelerden (her ne kadar mevcut olsalar da) değil, küme içindeki öğelerin tartışmacı işlevinden türetilmiştir. İkinci olarak, kümeye yönelik çok net bir emredici veya nasihat edici ton vardır; öğütler açıktır ve ihtiyati tedbir talepleri birimin merkezinde yer alır. Mullins'in önerdiği gibi, bu tür emir yapılarında iki isteğe bağlı çürütme ve benzetme unsuru da bulunabilir. Açıklayıcı ve önleyici kümelerin, ayrıca belirtilmesi gerekir ki, birbirlerini dışlamaları gerekmez. Aslında, emir kümeleri daha geniş bir açıklayıcı küme halinde örülebilir ve açıklayıcı kümeler, kendilerini tam olarak göstermeseler de, bir tür ihtiyati kümelenmeye doğru yönelebilir. Şunu da belirtmek isteriz ki, önerdiğim tipoloji dahilinde topoğrafyaların açıklığa kavuşturulmasına rağmen, kümelenme ve komünler lokusları, kesinlikle farklı olsalar bile, birbirini dışlamak zorunda değildir. Bir kümenin açıklayıcı ya da önleyici tartışmaya dayalı tartışmasında, bir yazar kendi argümanını oluşturmak için çeşitli komünlerden faydalanabilir. Hakikat İncili'nin Edebi Yönleri 32,31-33,32 Her ne kadar bilim adamları Gos'u kabul etseler de. Gerçeğin 32,31-33,32 arasında oldukça iyi tanımlanmış, zorunlu, etik bir alt bölümü vardır ve birçok kişi bu bölümü aslında paraenetik olarak etiketlemiştir veya en azından bunun paraenetik emirlerden oluştuğunu belirtmiştir46 46 Bkz. örneğin Schenke, *Die Herkunft*; Arai, *Die Christologie*; Hikâye, *Gerçeğin Doğası*; Ménard, *L'Évangile de Vérité*; Standaert, *"L'Évangile de Vérité"*, 245, 253; Williams, *İncil Yorumu*.

--- SAYFA 249 ---

234 yedinci bölüm, Tanrı Gerçeği'nin etik yönlerini, tam da bu alt bölümle ilgili tartışmalarda bile göz ardı etme veya marjinalleştirme eğilimi.⁴⁷ Grobel belki de bu alt bölümün etik yönlerine yönelik bu yaklaşımın en iyi temsilcisidir: "Bu sayfanın tamamına emir (ikinci çoğul şahıs) hakimdir ve bir önceki sayfanın vaaz verici tonunu sürdürür. Üstelik görünüşte 33:1-8, Gnostik bir eserde şaşırtıcı olan etik zorunluluklarla doludur, çünkü Gnostiklerin genellikle etik kaygılardan yoksun oldukları kabul edilir."⁴⁸ Grobel'in şaşkınlığı elbette Valentinianusların etikle ilgilenmeyeceğine dair ön varsayıma bağlıdır. Etik öğütlerin bu şaşırtıcı varlığına nasıl değinilir? Grobel bu tutarsızlığı, bu zorunlulukların metaforik bir boyutuna dikkat çekerek çözer. Emirler misyonerlik gayretine yapılan bir çağrının metaforik bir ifadesi olarak okunur. Bununla birlikte, çözümü şu iddiasıyla sorunsallaştırılmaktadır: "Öyle olsa da, misyonerlik gayreti, başkaları için tüm aracı kaygıları motive eden ve harekete geçiren nihai kaygı olan, başkalarına yönelik etik kaygıdan kaynaklanır."⁴⁹ Grobel, bu metnin yazarının veya okuyucularının etikle ilgilenmemesi gerektiği yönündeki varsayımının aksine, bu alt bölümde etik kaygının varlığına izin verir. Metne empoze edilen varsayımları, Desjardins'in Valentinianus'a ait materyallerin Hristiyan yörüngesinden ziyade Gnostik yörüngeye yerleştirilmesiyle ilgili ortaya attığı sorunu hatırlatıyor. Michael Williams'ın kapsamlı bir şekilde gösterdiği gibi, bu tür iki yönlü yörüngeler dizisi, Gnostisizmin ne olduğuna dair kalıplaşmış varsayımları güçlendiriyor. İkinci yol etik ya da ahlakla ilgiliyken, ilki, tanımı gereği, etiğin varlığına izin vermemeliydi. Grobel, "Gnostiklerin genel olarak etik kaygılardan yoksun olduğu kabul edilir" iddiasında bu noktada nettir.⁵⁰ Aksi takdirde gerçek etik öğüt olarak okunabilecek olanın metaforik bir şekilde okunması, onun, zorunlulukları rahatlıkla Gnostik bir yörüngeye yerleştirmesine olanak tanır. 47 Andrew K. Helmbold, Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible, 42, Hakikat İncili'ndeki herhangi bir etik yönü açıkça reddeder: "Gerçeğin İncili, eskatoloji, etik ve hamartiyoloji alanlarında farklı Hristiyan öğretilerinden yoksundur. E.V. 'günah'tan bahsetmek yerine yalnızca cehalet ve hatadan bahseder. Gnosis ile Kurtuluş, gerçek veya hayali, psikolojik bir deneyimdir. Bu, Hristiyanlığın tam tersidir." Helmbold'un bu müjdenin etik yönlerini uzaklaştırmak - aslında görmezden gelmek - konusundaki gündemi, Valentinianizm'i açıkça Hristiyan yerine Gnostik bir yörüngeye yerleştirmektedir. 48 Grobel, Gospel of Truth, 139-41 (vurgu orijinal). 49 Grobel, Hakikat İncili, 141. 50 Grobel, Hakikat İncili, 141.

--- SAYFA 250 ---

Hatayla var olan 235 Grobel, Gos'ta görünürde sorunlu görünen etik öğütlerin varlığıyla mücadele eden tek kişi değil. Gerçek. Ménard, "günahı" (ἁμαρτία) davranıştan ziyade cehalete bağlayarak pasajın bariz ahlaki anlamını değiştirmeye çalışır.⁵¹ Ménard açısından böyle bir hamle üç nedenden dolayı sorunludur. Birincisi, Baba'nın bilgisizliği (ki onun bu konuda haklı olarak "hata" ve dolayısıyla "eksikliğin kaynağı olduğunu" belirtmesi ile Baba'nın emrettiklerini yapma etiği arasında zıt bir ilişki olduğunu varsayar. Desjardins'in doğru bir şekilde belirttiği gibi, bu pasaj, metindeki daha etik-davranışsal bir nüansı vurgulayan Mattean'ın Dağdaki Vaazı ışığında okunabilir.⁵² İkincisi, Menard, etik zorunlulukların hala hata içinde olanlara değil, daha ziyade hatadan dolayı zaten misyonerlik görevine çağrılanlara yönelik olduğunu gözden geçiriyor. Üçüncüsü, davranışsal eylemler olarak dar bir etik anlayışıyla çalışır. Her ne kadar emirlerin okuyucuları faaliyete çağırdığı konusunda hemfikir olsam da, bu faaliyet Baba'nın "adı" ile ontolojik bir ilişkiye, yani onların Baba'nın birliğine ait olduklarının farkına varmaya ve dolayısıyla Baba ve Oğul'un misyonerlik çalışmasına katılımcılar olmaya yakından bağlıdır. Zorunlulukların ahlaki yanı, ontolojik bir ahlaki öz kimliği veya varoluş tarzını kapsayacak şekilde basit etik etkinliklerin ötesine kesinlikle geçer.⁵³ Jacqueline Williams, Go'lara ilişkin metinlerarası analizini özetlerken. Yaratılış ve Yeni Ahit yazılarındaki Hakikat, Grobel ve Ménard'ın bu müjdenin etik yönlerine ilişkin yaptığına benzer bir iddiada bulunmuştur. Şunları iddia ediyor: "Bazı pasajlarda, yorumlanan [İncil'deki] metinlerin başlangıçta etik imaları vardı. Bu tür durumlarda Valentinus, yorumunu sürekli olarak entelektüel bir düzleme kaydırır."⁵⁴ Williams'a göre, kötülüğe çözüm olarak etik davranış ("Error" 51 Ménard, L'Évangile de Vérité, 154: "Le péché est l'erreur elle-même. Il n'y a que" Celle-ci qui soit considérée comme le mal, et le terme de 'péché' est vide de son sens moral." Hakikat, bkz. C. M. Tuckett, "Synoptic Tradition in the Gospel of Truth." 53 Özellikle dini bir kimliğin sosyal inşasıyla ilgili olarak "adın" soteriolojik anlamı üzerine bir tartışma için bkz. Anita Maria Leopold, "Syncretism and Transformation in the Gospel of Truth", özellikle 50-51. Ayrıca bkz. Einar Thomassen, "Revelation as Book and Book as Revelation"; "Ruh ve Mektup," 322. 54 Williams, Biblical Interpretation, 197.

--- SAYFA 251 ---

236 yedinci bölüm (□□□□□) kişinin kök kökeninin Baba'da olduğunun farkındalığıyla yer değiştirmiştir.55 Williams'ın örneklerinden birkaçı doğru olmasına rağmen, onun genellemesi 32,31-33,32'yi hesaba katmamaktadır. Kaçırdığı şey, yazarın metnin etik zorunluluklarını bu paraenetik alt bölümde yoğunlaştırmış olması, eksordiumdan kısa bir süre sonra (16,31-17,4) 17,27'de □□□□□ hakkında bir kenar yorum olarak yalnızca bir başka açık zorunluluğun mevcut olması. Sonuç olarak, bu müjdedeki paraenetik unsurların birleşmesi, bu alt bölümün etik gücünü vurgulamaktadır. Gos'ta etiği küçümseme eğiliminden dikkate değer bir sapma. Gerçek, Michel Desjardins'in Valentinianizm'deki Günahıdır.56 Gerçekten de Desjardins'e göre, Valentinianizm'de etikle ilgili akademik tartışmadaki temel teorik sorun, "Hiristiyan" ve "Gnostik" in iki yönlü gidişatıdır -yakın analizde parçalanmış bir model.57 32,31-33,32 ile Dağdaki Vaaz arasındaki metinlerarası ilişkiyi kabul ederek ve Desjardins, bu pasajdan tümevarımsal olarak Baba'nın iradesini çıkararak, etik bir nüansın bu paraenetik alt bölümün açıkça bir parçası olduğunu tespit edebildi. Cullen Story'nin ardından, bu alt bölümde, benim çalışmamın da tamamen katıldığı yapısal bir bölünmeye dikkat çekti: yedi emirden oluşan sıkı bir dizi (32,35-33,11) ve yedi temel olarak olumsuz emirden oluşan başka bir dizi (33,11-30). Ayrıca, alt bölümü yapılandıran bir dizi "büyük harf" (iki emir cümlesi) ve sonuç cümleleri için □□□□□ kullanımına da dikkat çekiyor.58 Bununla birlikte, bu paraenetik alt bölümün yapısal düzenlemesi, Desjardins'in düşündüğünden çok daha dikkatli bir şekilde tasarlanmıştır. Tematik veya teolojik çıkarımların ötesinde, bu alt bölümün düzenlenmesi çok kesin bir retorik işleve sahiptir. Bu emir cümleleri dizisi, Mullins'in topo'larını ya da yukarıda daha kesin olarak tanımladığım gibi bir emir kümesini akla getirecek şekilde yapılandırılmıştır. Özellikle geçiş □□□□□'nın kullanımı, yalnızca bir bölümün sonunu işaretlemenin ötesinde önemli bir retorik işlev taşır. Emirlerin kendileri (emirler, bir dizi emiri belirtmek için □ □□□□ bağlaç öneki ve olumsuz emirler) kümede Emir unsuru olarak işlev görürken, □□□□□ ifadeleri (55 Ayrıca Cavallo, "Agriculture Imagery," özellikle sayfa 33'te bunu bir Gnostik determinizme bağlamaktadır. 56) Desjardins, Sin in Valentinianism, 76-83. 57 Ayrıca bkz. Williams, Rethinking "Gnosticism"; bkz. Marksches, Valentinus Gnosticus?; "Valentinian Teachers in Rome" ve Thomassen, "Orthodoxy and Heresy." 23-25.

--- SAYFA 252 ---

237 numaralı hatada mevcut olan x□□) İhtiyati Kararı desteklemek için bir Sebep olarak işlev görür. Bu altbölümdeki birimlerin her biri, Mullins'ten ihtiyati kümelenme için alıntıladığım örneklerden daha karmaşık bir biçimde tasarlanmıştır. Özellikle Tartışma unsuru Gos'ta belirgindir. Gerçek. Her ne kadar emir kümesi büyük ölçüde entimematik olsa da, paraenetik altbölümdeki bu karmaşıklık, bastırılmış öncül kolayca fark edilemediğinden, bir dizi entimem olarak analize uygun değildir. Sunulan destekleyici gerekçeler tek bir ihtiyati tedbir beyanı ile sınırlı değildir. Bununla birlikte, alt bölümün tartışmaya dayalı yapısı, ihtiyati kümeleme yoluyla oluşturulabilir. 32,31-33,32 paraenetik alt bölümün yapısal düzenlemesi şu şekilde sunulabilir:59 A – Paraenetik Alt Bölüm Giriş Emri (1) Emir: (ω□x□), sonra (6□) deyin ki, siz mükemmel bir günsünüz ve içinde sönmeyen bir ışık var. B—İlk Emir Birimi (Olumlu Öğüt) (1) Emir: Onu arayanlarla hakikati (ω□x□) ve hatalarıyla günah işleyenlere ilimi konuşun. (2) Emir: Tökezleyenlerin ayağını güçlendirin (□□x□□) (3) Emir: ve hasta olanlara ellerinizi uzatın (□□□□). (4) Emir: Aç olanları doyurun (□□□□□ 5) Emir: ve yorgun olanları dinlendirin (□ □□□□□ □ □□□), (6) Emir: ve ayağa kaldırın (□ □□□□□ □□□□□□□□) kalkmak isteyenler, (7) Emir: ve uyuyanları uyandırın (□ □□□ □□2□□). (8) Sebep (birim için #1): (□ □□□□) için siz ortaya çıkan anlayışsınız. (9) Sebep (birim için #2): (□□□□) gücü bu şekilde hareket ederse daha da güçlü olur. 59 Sadece Attridge-MacRae'nin B.1'deki çevirisini ayarladım, C.9 ile antitetik bir paralellik kurabilmek için □□x□□ emir kipinin çevrilmesini "sağlamlaştır" yerine "güçlendir" olarak değiştirdim (□ □□ □□x□□ "güçlendirme"); C.4 ve C.5'in yanı sıra "güve yeniği" ve "kurt yeniği" (böylece okuyucunun geçmişteki durumu işe yaramaz, yıpranmış, zamansal ve dolayısıyla bir istikrarsızlık ve ölüm örneği olarak ortaya konmaktadır; böyle bir okuma J. Williams tarafından da takip edilmektedir, Biblical Interpretation, 134). C.2 ayrıca başka şeylerden ziyade başka kişilere de atıfta bulunabilir, böylece C.1 ile antitezi güçlendirebilir. Harold Attridge ve George W. MacRae, "The Gospel of Truth"; "Gerçeğin İncili: Giriş ve Çeviri"; bkz. Crum, Kıpti Sözlüğü, 462-64.

--- SAYFA 253 ---

238 yedinci bölüm C—İkinci Emir Birimi (Olumsuz Uyarı) (1) Emir (ünite için giriş niteliğindedir, üniteye yalnızca olumsuz olmayan emir): Kendinizle ilgilenin (ⲭⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ); (2) Emir (birimin ilk olumsuz emri, önceki emrin olumsuzu): Kendinizden reddettiğiniz başka şeylerle (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲭⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) ilgilenmeyin. (3) İhtiyati tedbir: (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) kustuğunuz şeye geri dönmeyin. (4) Tedbir: (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓ) güve yeniği olmayın (5) Tedbir: (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓ) kurt yeniği olmayın, (6) Sebep (C.5 için): (ⲭⲓ) için zaten onu reddettiniz. (7) Emir: (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲱⲛⲓⲛⲓ) şeytanın (mesken) yeri olmayın, (8) Sebep (C.7 için): (ⲭⲓ) için onu zaten yok ettiniz. (9) Emir (birinci ünite B.2'nin olumsuzu): Çökmekte olan size engel olan (ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲭⲓⲛⲓ) (var olanları) güçlendirmeyin, (10) [Örtülü Sebep (C.9 için)]: sanki (onlar için) bir destekmişsiniz gibi. (11) Sebep (birim için #1): (ⲛⲓⲛⲓ) için kanunsuz olan, adil olandan ziyade kötü davranan kişidir. (12) Sebep (birim için #2, onu ilk birime bağlayan): (ⲛⲓⲛⲓ) için birincisi işini kanunsuz bir kişi olarak yapıyor; ikincisi, dürüst bir kişi olarak işini başkaları arasında yapar. D—Paraenetik Alt Bölüm Kapanış Emri-Sebep (Toplam) (1) Emir: Öyleyse sen, Baba'nın isteğini yerine getir (ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ), (2) Sebep: Çünkü (ⲭⲓ) sen ondansın. Bu paraenetik alt bölüm, yukarıda belirlenen ihtiyati tedbir kümesi kriterlerine uymaktadır. Neredeyse tüm yorumcuların da kabul ettiği gibi bu pasaj emredici emirlerle doludur. Bu emirler, alt bölümün birimlerini oluşturan iki ayrı ve yoğun kümeye bölünmüştür.60 Her bir üniteyedeki yedi emrin tam sayısı, edebi gruplamayı güçlendirmektedir. Tedbirler aynı zamanda tüm tartışmanın çerçevesini de oluşturur (A.1 ve D.1). İlk emir (A.1), paraenesisin hem kompozisyon hem de tematik olarak işaretlenmesine yardımcı olur. Kompozisyon açısından, zorunlu bir ifadeye geçiş, önceki tartışmayı okuyucular için daha pratik bir uygulamaya getirir. Kayıp koyun benzetmesinde somutlaşan Baba ve Oğul'un kozmik çalışmasına katılacaklardır (31,35-32,30, Matta'nın yeniden işlenmesi. 60 Desjardins tarafından kabul edildiği üzere, Sin in Valentinianism, 78).

--- SAYFA 254 ---

239 18:12-13 numaralı hatada mevcut; 12:11; ve Rev. 21:25).61 Bileşim değişikliği, ⲱⲛⲭⲓ emrini önceki tartışmaya bağlı olarak önceki tartışmaya bağlayan ⲛⲓ ("sonra") edatının varlığıyla daha da güçlendirilir (yani, öncekini okuyucuların "konuşacağını" kabul etmenin bir sonucu olarak). Dahası, pasaj bir önceki bölümden etkili bir şekilde chastik bir yapıyla geliştirilmiştir: "... böylece, ışığı olmayan yukarıdan ve mükemmel olduğu için batmayan ışıktan konuşabilirsiniz. O halde, mükemmel gün olduğunuzu ve sönmeyen ışığın içinizde yaşadığınızı tüm kalbinizle söyleyin" (32,26-34; ⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ). . Bu A-B-B1-A1 yapısı Gos'ta yinelenen bir temayı dile getiriyor. Hakikat - içerdekiler (= okuyucular) onun tezahürü olarak Baba'ya aittir (Baba onların gerçek kaynağı veya köküdür) ve dolayısıyla bu ilişki nedeniyle Baba'nın ontolojik doğasını paylaşırlar. Yalnızca Baba mükemmel ışık değildir, aynı zamanda okuyucular da öyledir. Çiyazma, kurtarıcı aktör(ler) olarak Baba/Oğul'dan, kurtuluş sürecindeki kurtarıcı aktörler olarak aynı doğaya sahip okuyuculara doğru değişen yeni bir bölümün belirlenmesine yardımcı olur. Bağlantı kelimesi "gün" (32,27 ve 32,32'de ⲛⲓⲛⲓⲛⲓ) bu geçiş bağlantısını daha da işaret eder. Tematik olarak, "konuşmak" fiili, söylenecek mesajla birlikte ("sen mükemmel bir günsün..."), paraenesisin misyoner yönünü ortaya koymaktadır. Bu pasaj, okuyucuları yalnızca kendi gerçek doğalarını veya Baba'yı kökleri olarak tanımaya teşvik etmez, aynı zamanda bu doğa hakkında başkalarına "konuşmaya" da teşvik edilir. Aslında Elliot Wolfson'un doğru bir şekilde belirttiği gibi Gos. Hakikat, kurtuluşu konuşma ve söz (yani "grafik ve ses" yoluyla) aracılığıyla kavramsallaştırır: kişinin gerçek doğasının veya adının sırrının açığa çıkması, kurtuluşla sonuçlanır. Böylece, tıpkı Oğul'un Baba'nın bilinmeyen adını okuyuculara/dinleyicilere açıkladığı gibi, içerdekiler de Oğul'unkine benzer bir ses hizmetine gireceklerdir.62 Paraenetik alt bölümün geri kalanı bu misyonerlik çalışmasının doğasını açıklayacaktır. Paraenesisin geri kalanının açıklayıcı doğası ve dolayısıyla ilk emrin (A.1) giriş niteliğindeki doğası, tam bir tartışma için 61 bkz. Williams, Biblical Interpretation, 119-28 tarafından desteklenmektedir. 62 Wolfson, "Inscribe in the Book of the Living", 268 şunu belirtir: "Grafığın ve sesin birleşimi dikkate değerdir: Kitaba yazılmak, kişinin adının Baba tarafından telaffuz edilmesidir." Wolfson, Irenaeus'u serbest bıraktı, Haer. 1.14.1 Gos'ta olduğu gibi soteriolojik kavramlar olarak konuşma ve kelimeleri desteklemek. Hakikat, "bu nedenle harfler, dilin ötesindeki manevi gerçekliğin sembolleri, görünmeyenin görünür hale geldiği vahiy aracı olarak işlev görür" (269).

--- SAYFA 255 ---

240 yedinci bölüm, ilk emir ünitesinin (B.1) açılışında ωⲓⲭⲏ emrinin tekrarı. Bu ilk ihtiyati birim, okuyucuların misyonerlik çalışmalarını içerdeki potansiyel kişiler bağlamında çerçeveler. Onlar, "arayanlara" ve "yanlışlıkla günah işleyenlere" "gerçeği söylemelidirler" (A.1). İçerideki potansiyel kişilerin bu iki yönlü sunumu, onların, bir zamanlar okuyucular gibi, gerçek kökenleri hakkında bilgisiz olduklarını ancak bilgi arzusuna sahip olduklarını gösteriyor. Onlar henüz kurtarılmamış veya gerçek doğalarına uyanmamış olanlardır. Onlar "yanlışlıkla günah işleyenlerdir"; yani, Desjardins'in iddia ettiği gibi, Baba'nın iradesini yerine getirmiyorlar⁶³ ki bu, Hata içinde kaybolmanın davranışsal bir sonucudur. D.1'in okurları "Baba'nın isteğini yerine getirmeye" teşvik eden emri göz önüne alındığında, potansiyel içeridekilerin açıklaması, onların eninde sonunda misyonerlik çalışmalarında içeridekilere (=okuyuculara) katılacakları yönündedir. Baba'nın iradesini neyin oluşturduğu aşağıda daha geniş bir şekilde açıklanacaktır, ancak ilk emir biriminin doğrudan bağlamı dahilinde, bunu takip eden altı emir, "konuşmak" (yani misyonerlik yapmak) için bu açık emir üzerine inşa edilir. Aşağıdaki öğütlerin etik doğası, misyonerlik çalışmasını etik terimlerle tanımlar: Okuyucular, diğerlerinin uyanışını etkileyecek belirli şeyleri "yapmalı" ve "olmalı". Emirler bir şekilde mecazi olsa bile, yine de başkalarının yararına yapılan iyi eylemlerden kaynaklanmaktadır. Böylece metaforlar etik bir üslupla yazılmıştır. Üstelik, B.5 ve B.6 gibi emirleri (belki de altı emirden en metaforik olanı) kurtuluş metaforu olarak alsak bile, pasajda aslında "iyi davranışlarda bulunmayı" reddedecek hiçbir şey yoktur. Çoğu zaman mecazi dile başvurmak, bu tür bir dili okumak için ikilemli gerçek veya benzer bir çerçeveyi çağırıştırır. Örneğin, Gos'taki emirler. Hakikat, gerçek etik davranışlara atıfta bulunur veya manevi gerçekliklerin analogileri olarak işlev görür. Figüratif dille ilgili böyle bir görüş, hem antik retorikteki metaforun karmaşıklığını hem de figüratif dil kullanmanın ikna edici gücünü gizler. İlkine gelince, sözdizimi (bütünün bir parçası) veya abartı (abartılı metafor) gibi mecazi dil veya kinayeler, ikna edici güçleri için gerçek bir niteliğe dayanır. İkincisine gelince, bir metafor kesinlikle gerçek dışı olsa bile benzetme gerçek hayattan çıkarılmalı ve dolayısıyla o göndergede zımni olarak sunulan değerlemeyi varsaymalıdır. Burton Mack'in benzetmeyi tartışırken işaret ettiği gibi, "Tanım gereği benzetme 63 Desjardin'in dünyasından alınmalıydı, Sin in Valentinianism, 79, günahı Baba'nın isteğini yapmamakla ilişkilendirir.

--- SAYFA 256 ---

241 numaralı hatada mevcut ortak deneyim. Analogiler, genel olarak dünyanın, özellikle de doğal ve insani faaliyet alanlarındaki işleyişinin hatırlatıcılarıydı. . . benzetme, evrensel bir ilkenin örneği olarak kabul edilen ortak bir olguya işaret ediyordu."64 Sonuç olarak, etik davranışların mecazi kullanımı, retorik açıdan etkili olmak için, edebi faaliyetlerin değerlemesini veya "evrensel ilkelerini" yansıtacaktır. Dolayısıyla, Grobel'in bu etik zorunluluklara ilişkin metaforik okuması bile, görüntülerin etik imalarının tanınmasını gerektirecektir. Aslında, Karen King'in yakın zamanda tanımladığı gibi, bunu alt bölümü, "metin pragmatik bir şefkat ve adalet ahlakını ortaya koymaktadır."65 Bununla birlikte, emirlerin hem fiziksel bir aktiviteye hem de manevi bir gerçekliğe gönderme yapıyor olarak görülmesi için etik olması gerekmez. Aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, tıbbi uygulama (özellikle dini mezhepler içinde), bir örnek olarak, iyileşmeye hem manevi hem de fiziksel bir gerçeklik olarak yaklaşma eğilimindeydi.66 Bu zorunlulukların daha manevi çağrısını inkar etmiyorum, ancak (bir varsayımı empoze etmenin ötesinde) bir neden göremiyorum. Bu pasajları, özellikle manevi kurtuluşun daha derin etkisi için bir mekan olarak ahlaki eylemleri (iyi işleri) teşvik eden (hem ahlaki hem de kurtuluş mecazi olan) Matthean kaynağı göz önüne alındığında, okumak abartılı bir yaklaşım olur mu? aç olanlara dinlenme veya koruma sağlar),67 bu kesinlikle 64 Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, 46. 65 King, *What is Gnosticism?*, 192'yi çağırıştır. Her ne kadar pasajın etik duruşunun Gnostisizmin eğilim gösterdiği "kesinlikle münzevi veya tam anlamıyla çapkın etiğe" uymadığını öne sürse de pasajı daha derinlemesine incelemeyiz. Aynı zamanda bu "pragmatik ahlakın" evrenselci bir kurtuluş kavramının parçası olduğunu öne sürer. Ancak King, bu pasajın hem pratik etik yönünü etkili bir şekilde belirtir hem de etik ve manevi kurtuluşun ayrı, hatta karşıt şeyler olarak görülmesine gerek olmadığını belirtir.66 Ancak Galen, tıbbi tamamen fiziksel bir yaklaşımı tercih ederek bu yaklaşıma karşı çıktı. Bununla birlikte, Hristiyanlığı kapsayan) böyle bir görüşün (yani bedenlerin şifacıları ve ruhların şifacıları) Roma dünyasında kabul edildiğinin bir göstergesidir 67 Her ne kadar □ □ □ □ burada muhtemelen ἀνάπαυσις/ἀνάπαυσιν şeklinde çevriliyorsa da, Matta 11:28 ve antitezi ile muhtemel paralellik göstermektedir. Yorgunluk hissi, dinlenmeyi teklif edenler için koruyucu bir aktiviteyi çağırıştır (Mat. 11:25-30), sözde bilgelerin yerine küçüklerin gerçeğe erişmesine izin verdiği ve bu erişimi temel aldığı için Baba'ya teşekkür eder.

--- SAYFA 257 ---

Greko-Romen kültürünün ve özellikle Hristiyanlığın alt kültürünün etik yönleri (örneğin, misafirperverlik kuralları, hasta ve açların bakımı, içerdekiler ve hatta potansiyel içeridekiler için kümülatif olarak bir yaşam biçimi tanımlarlar). Ayrıca bu zorunluluklar eşit derecede mecazi değildir. B.2-4'teki öğütler (ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ, ⲁⲓⲁⲓ ve ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ), B.5-7'deki üç öğütten (ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ, ⲁⲓ) daha açık bir şekilde davranışsal eylemleri çağrıştırmaktadır. ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ, ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ, bunlar kurtuluş için daha doğrudan benzetmelerdir. Gerçekten de, bu zorunlulukların bir a-b-c-a'-b'-c' kalıbı içerisinde birbirine paralel olacak veya yorumlanacak şekilde tasarlanmış olması mümkündür; üç öğütten oluşan ikinci set (a'-b'-c'), ilk setin (a-b-c) daha etik veya davranışsal anlamı için daha yüksek veya daha manevi anlayışı sunar. Böylece, tökezleyenleri güçlendirmek (belki de bir yol arkadaşına yardım etme imajı) yorgunları dinlendirmek demektir; hastalara ulaşmak (hasta veya sağlıksız olanlarla ilgilenmek) yükselmeye ihtiyaç duyanları ayağa kaldırmaktır; Açları doyurmak uyuyanları uyandırmaktır. Öğütün amacı iyi işler yapmak değildir. Bunun yerine, yazar, içerdekileri, açıklayıcı misyonerlik çalışması olarak (hakim zorunluluk ⲱⲓⲁⲓⲁⲓ'da somutlaşan), potansiyel içeridekilerin kurtuluşuna yol açacak ve onların da aynı tavsiyeyi takip etmesi gereken iyi işler yapmaya teşvik ediyor. Sonuç olarak, bu zorunlulukların metaforik veya benzer yönleri, Grobel'in bu pasajı okuyacağı gibi, etik bir okumayı olumsuzlamaz. Aksine, mecazi ve etik yönleri, dinleyicilerini onun boyunduruğunu (emek ve yükten ziyade dinlenme boyunduruğu) kucaklamaya ve böylece Baba'ya erişmeye teşvik eder. Burada, Gos'ta. Gerçek şu ki, yazar içerdekileri, yorgunlara dinlenme sunma konusunda İsa'nın rolünü üstlenmeye, onları baskıcı sömürden (yorgunluk) kurtarmayı teklif ederek Baba'ya getirmeye teşvik ediyor. Bu tavsiyeye konukseverlik kuralları katmak kuşkusuz imajı genişletmektir, ancak imkansız değildir. Yine Matthean paralelliği bir miktar destek sunuyor. Matta 11:25-30, hemen İsa'nın kendisini reddeden şehirlere lanet etmesinin devamı niteliğindedir. Bu nedenle İsa'yı veya takipçilerini kabul etmek veya reddetmek, özellikle Matta 10'daki seyahat ve karşıtlık motifiyle birlikte, bu dinlenme çağrısının ana temasıdır. Böylece Gos'ta da benzer bir gezi motifi ortaya çıkar. Hakikat (bu risalede seyahatle ilgili daha kapsamlı bir tartışma için aşağıya bakınız), o halde ⲁⲓⲁⲓ gerçekten de gerçek müjdenin mesajını almanın mecazi bir imgesi olarak konukseverliğe gönderme yapıyor olabilir. Konukseverlik motifi olmasa bile, bu zorunluluk etik imalar taşır: 1) öğüt, sağlık, rahatlık veya rahatlık verme şeklindeki tıbbi bir motifi yansıtabilir; veya daha muhtemel olarak 2) öğüt, hiyerarşik bir ilişki içinde (yönetici-çalışan veya efendi-hizmetçi ilişkilerinde olduğu gibi) astları sömürmek yerine, ilgilenilmesi gereken sosyal görevlerin yerine getirilmesini yansıtabilir. Kesin etik imadan bağımsız olarak, yorgunları dinlenmeye teşvik etme öğüdü, kesinlikle, yük altındaki veya yorgun içeridekileri (yani potansiyel içeridekileri) iyiye (yani Baba'ya) yönlendirmek veya getirmek gibi ahlaki bir sorumluluk taşır.

--- SAYFA 258 ---

Yanlışlıkla var olan bu zorunluluklar birbirini destekler ve yorumlar, böylece içeridekiler için Baba ve Oğul'un soteriolojik dramasındaki rollerini daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyarlar. Etik davranışların ahlaki gerektirmesine rağmen, ahlaki söylemin etik davranışı ima etmesi gerekmediğini belirtmek de önemlidir. Paraenetik altbölüm, davranışsal yönleri olmasa bile (yani iyi eylemlerde bulunmak), içerdekileri iyiye doğru veya iyiyle uyum içinde ahlaki bir yol veya yön (yani görevler, haklar ve yükümlülükler) izlemeye çağırır. Valentinianusçu Hristiyanlar için ahlaki yol "Baba'nın iradesini yerine getirmektir" - ve Baba'nın iradesini yerine getirmek, paraenesisin doğrudan bağlamı açısından, içeriden öğrenebilecek olanlar (yani hala Hata içinde olanlar) için iyi eylemler yapmaktır. Paraenesis'in çerçevelendiği daha geniş bağlam, özellikle de Baba, Oğul ve Ruh'un doğası ve işlevinin kozmolojik ve soteriolojik yönleri göz önüne alındığında, bu ahlaki yolun ontolojik bir yönü vardır: içeridekiler Baba'ya benzer şekilde davranmalıdır çünkü onlar Baba'dandır. Bu ahlaki bileşen, okuyucular için zımnen bir erdem etiği çağrısında bulunur; Matta İncili'nin (özellikle Dağdaki Vaaz'da) öne sürdüğü erdem etiğinden çok da farklı değildir. Birinci üitedeki emirler dizisi iki gerekçeyle (B.8 ve B.9) desteklenmektedir. Bu nedenler paraenesisin ihtiyati bir küme olarak sınıflandırılmasının doğrulanmasına yardımcı olur. Ancak Sebepler, Mullins'in yukarıda verilen örneklerinde olduğu gibi, ayrı ihtiyati tedbir beyanlarını doğrulamak için kurulmamıştır. Daha ziyade, tüm birimin nedenleri olarak hizmet ederler, böylece birimin bir araya getirilmesine yardımcı olurlar ve emredici direktiflerin kompakt, yakından iç içe geçmiş doğasını güçlendirirler. Sebepler yine okuyucuların ontolojik doğasını güçlendiriyor. Onlar sadece gerçeğin sözcüleri değil, aynı zamanda "anlayış"tırlar; açıkça ontolojik bir ifadedirler. Anlayışlı olmak suretiyle "konuşmak" durumundadırlar. Bu üitedeki davranışsal emirlere bağlanan okuyuculara ilişkin böyle bir ontolojik görüş, okuyucular için erdem etiğini güzel bir şekilde güçlendirir. Böyle bir erdem-davranış işlevinin (B.9) etkili işlevi, ilk emir biriminin doruk noktası haline getirilir. İlk emir biriminin olumlu uyarısından sonra, paraenesis olumsuz bir uyarıya dönüşür. İlk ünite okuyucuyu Baba'ya ait olup da hala yanılı (cehalet) içinde olanları uyandıracak veya aydınlatacak ahlaki bir yola teşvik ederken, ikinci ünite okuyucuya içeriden öğrenemeyen dışarıdan gelenlerle ilgili bir ahlaki yol ortaya koyuyor. Bu yabancılar uyacaktır

--- SAYFA 259 ---

244 yedinci bölüm tipik Valentinianus antropolojisinde hilikler kategorisi.⁶⁸ Bu ünitedeki yedi emir, okuyucuları yabancılarla ilişki kurmanın tehlikeleri konusunda uyarır. İlk emir dışındakilerin tümü biçim açısından olumsuzdur ve birlikte okuyucular için ayrıcalıklı, içeriden öğrenenlere odaklı bir etiği güçlendirirler. Bu üniteye olumsuz $\alpha\alpha\alpha$ biçiminde olmayan tek emir, açılış emridir: “Kendinizle ilgilenin” (C.1). Bu emir, bu ikinci emir biriminin kapsamlı tavsiyesini ortaya koymaktadır: okuyucular yalnızca içeridekilere ve potansiyel içeridekilere odaklanmalıdır.⁶⁹ “Kendinizle ilgilenmenin” ne anlama geldiği, takip eden bir dizi olumsuzlukla ortaya çıkıyor. Aslında, C.1 ve C.2'deki fiilin ikinci örnekte olumsuzlamayla birlikte tekrarı ($\alpha\alpha\alpha\alpha$ ve $\alpha\alpha\alpha\alpha$) okuyucu için bu öğüt verici biçimi güzel bir şekilde vurgular; A.1 ve B.1. İlk emir ünitesi okuyucuların ontolojik erdem etiğinin bir parçası olarak yapması gereken etik davranışları tasvir ederken, ikinci emir ünitesi okuyucuların kaçınması gereken etik davranışları veya ahlaki yolu açıklıyor. Bu ikinci birim bir bakıma birincinin diğer yüzüdür. Bu ikinci üniteye emirler, tekrar Hataya sürüklenme tehlikesi nedeniyle (örneğin, “Kustuğunuz şeye geri dönmeyin”) okuyucuyu yabancılardan kaçınmaya çağırır (örneğin, “Size engel olan, yıkılmakta olan kişileri güçlendirmeyin”). Gos'a rağmen. Hakikatin net bir içeridekiler-dışarıdakiler ayrımı vardır, içeridekilerin durumu doğası gereği deterministik değildir: içeridekiler Hata içinde kaybolmuştur ve dikkatli olunmazsa tekrar Hataya düşebilirler. Bu birimdeki son emir ($\alpha\alpha\alpha\alpha$) dikkat çekicidir. $\alpha\alpha\alpha\alpha$ (“güçlendirmemek”) bu fiilin ilk emir birimindeki olumlu kullanımını hatırlatır ($\alpha\alpha\alpha\alpha$; B.2). Okuyucuların içerideki potansiyel kişileri sağlamlaştırması veya güçlendirmesi gerekirken, dışarıdakilerle uğraşırken böyle bir çabadan kaçınmaları gerekir. Ancak gerçek üçlü değil iki taraflıdır çünkü medyumlar pnömatiklerden ayrı bir sınıf değildir. Nag Hammadi materyalindeki Babalar'ın aksine iki taraflı eğilim, Michel Desjardins tarafından “Valentinianizm'de Vaftiz” adlı eserinde ikna edici bir şekilde ileri sürülmüştür; bu makalenin kısaltılmış bir versiyonu yayınlanacak: “Valentinianuslular Arasında Vaftiz”; bkz. Judith Lee Kovacks, İskenderiyeli Clement ve Valentinianus Gnostikleri. ⁶⁹ Attridge ve MacRae, Notes, 96, yanlışıyla 33,11'i öğütlerde “merhamet eserleri”nden (metaforik olarak alınan) okuyucular için içe odaklanmaya doğru bir değişim olarak okudular. Gos, özellikle “içe doğru” odaklanmaktan ziyade. Gerçek, okuyucuları “içeriden” odaklanmaya teşvik eder. Bu, 33,15-17'de açıkça ortaya konmuştur, bu satırlardaki “notlarda” da belirtildiği gibi, özellikle $\alpha\alpha\alpha\alpha$ 'nın “geri dönme” olarak doğru okunmasında (Notlar, 97; kontra Grobel, Gospel of Truth, 141, $\alpha\alpha\alpha\alpha$ 'yı “kurtarmak” olarak okur).

--- SAYFA 260 ---

hatayla var olmak 245 misyonerin kendi istikrarını tehdit edebilir.70 Böyle bir antitez, ⲁⲓⲁⲓ'nin altında yatan olası vaftiz dilini (yani kutsal süreç aracılığıyla din değiştirme bağlamında sağlamlaştırmak için) düşündüğümüzde güçlenir.71 Fiilin ikinci emir biriminde ironik bir kullanımı mevcuttur. Dışarıdakiler, Hata'nın kendisi gibi, bir "çöküş" ya da kaos halindedirler. "Sağlamlaştırmak", hareket, huzursuzluk ve süreksizlik sorununu çözmektir. Gerçekten de, Michael Allen Williams'ın iyi bir şekilde belgelediği gibi, Seth metinlerinde "sabit ırk", Seth'in içerdekileri için tanımlayıcı bir öz tanımlamadır.72 Dinlenme veya dinlenme, Valentinianus metinlerinde kaostan kurtuluşu tanımlamak için yaygın bir imgedir (burada B.5 dahil; ayrıca bkz. 22,9-13; 23,23-29; 24,15-20; 36,35-39; 42,21-22, 32, 39; 43,1; also Pr. Paul A, 1-10; Treat. Res. 44,1; Tri. Tract. 53,19; Gos. Phil. 72,22-23; 2 Apoc. Jas. 56,2-4; Ep. Pet. Phil. 140,4).73 Th e immovable or firm nature of içeridekiler ve dışarıdakiler için tersi ontolojik ve soteriolojik bir durumdur. İçeriden biri olmak, (açık Platoncu rezonansa sahip) dinginlik ve istikrar alanına ait olmaktır ve bu ontolojik durum, soteriolojik bir duruma bağlıdır. ⲁⲓⲁⲓ, "Düşenler için engellerinizi güçlendirmeyin, çünkü bu bir destektir" yerine; contra Magnusson, Rethinking the Gospel of Truth, 116 (ayrıca bkz. 150-54, 168), çevirisi ⲥⲁⲛⲃⲁⲗⲟⲛ veya ⲡⲣⲟⲥⲱⲙⲁ olarak alınan ⲁⲓⲁⲓ'nin 1 Korintliler 8:9 ile metinlerarası bir bağlantı yoluyla alıcılarla ilişkilendirilmesine bağlıdır. Magnusson'un ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ifadesini ⲁ ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ("bunlar için") olarak düzeltmesi ve ⲁⲓⲁⲓ'yi nedensel olarak alması, yalnızca Paul ile olan bu metinlerarası bağlantıyı kabul etmesiyle mümkündür. "sanki" yerine ("çünkü") mümkündür. Burada Paul'e yapılan atıfları pek olası bulmuyorum ve bu nedenle bu pasajdaki sözdizimsel zorluklara ilişkin Attridge'in okumasını takip etmeyi tercih ediyorum. Kelimenin tam anlamıyla, 33,22-23'ü "Engellerinizi, yani düşenleri, sanki (onlara) destek oluyormuş gibi güçlendirmeyin" şeklinde çevirirdim. Sözdizimini Attridge'in çevirisiyle hemen hemen aynı şekilde yorumlayan bu çeviri (benimkinden çok daha düzgün), ⲁⲓⲁⲓ'yi olumsuz emir kipi ⲁ ⲁⲓ olarak nitelendiren ilgili cümleciğin (ⲁⲓⲁ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓ) açılışı olarak alıyor. ⲁⲓⲁⲓ ("sanki"), ⲁⲓⲁⲓ'de düzeltme gerektirmez, ⲁ ⲁⲓⲁⲓ ön ekiyle uyarıya eklenen kesin vurguyu dikkate alır ve bunu kanıtlamak için metinlerarası bir ima gerektirmez. Negatif emrin ⲁⲓⲁ şeklinde nitelendirilmesi, kanunsuz ve dürüst olanlardan bahsederken ⲁⲓⲁ kullanımına daha da büyük bir güç katmış olabilir (ⲁⲓⲁ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓ . . ⲁⲓⲁ) ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓ). 71 Bkz. Th omassen, Spiritual Seed, 281, bu gözlemi Tri.Trac'e atıfta bulunarak anlayışlı bir şekilde yapar. 128,24-30 (çapraz başvuru Irenaeus, Haer. 1.21.3). Ancak ⲁⲓⲁⲓ'yi Gos'taki paraenesis'i belirtmek için okumaya gerek yoktur. Vaftiz olarak hakikat, din değiştirme diline böyle bir gönderme, hem içeridekilerin hem de dışarıdaki potansiyel içeridekilerin farklı ontolojik ve soteriolojik koşullarını kesinlikle güçlendirecektir. 72 Michael Allen Williams, "Soteriolojik Bir Tema Olarak İstikrar"; Taşınmaz Irk. 73 Hakikat İncili'ndeki "dinlenme" temasının en kapsamlı analizi

Judith Hoch Wray, Teolojik Bir Metafor Olarak Dinlenme); bkz. Helderman, Die Anapausis ve Wolfson, "Yaşayanların Kitabında Yazılı", 261.

--- SAYFA 261 ---

ya kaos içinde kaybolma (istikrarsızlık) ya da Baba ile dinlenme halinde birleşme (istikrar) durumu.⁷⁴ Yabancılar, mutlak yabancılar olarak ontolojik durumları göz önüne alındığında, ontolojik olarak Baba'nın köküne ait olmadıkları için soteriolojik olarak "güçlendirilemezler". Kurtuluşun kişinin gerçek kökeniyle (yani Babayla) yeniden bütünleşmesi olarak anlaşılması, evrensel bir soterioloji olasılığını dışlar ve böylece dışlanmış yabancılardan kurtuluşu alabilecek olanlar arasında açık bir sınır oluşturur.⁷⁵ Okuyucular için misyonerlik çalışmalarını Baba'ya ait olmayanları da kapsayacak şekilde genişletmek sadece boşuna olmakla kalmaz, aynı zamanda soteriyolojik istikrarsızlık krizine geri çekilme riskini de taşır.⁷⁶ Burada ikinci bölümde ortaya konan ahlaki yol ihtiyati tedbirin amacı, Valentinianus misyonerini tekrar Hataya sürükleyecek insanlarla ve şeylerle temas kurmamaktır. İkinci emir ünitesinin bu şekilde okunması müjdenin kapanışıyla pekiştirilir. Yazar, birinci tekil şahısa geçerek müjdeyi içeridekiler ve dışarıdakiler arasında güçlü bir ayrım yaparak bitirir (42,41-43,5). Paraenetik altbölümle ilgili bu kapanış yorumlarında birkaç paralellik vardır:       'nin dışarıdakilerle ilgili olarak kullanımı, konuşmada dinlenme yeri ile ilgili bir sınırlama (     ) ile; Babanın ve gerçek kardeşlerin endişe konusu olarak sınırlandırılması (                  ); ve Baba'dan gelen mükemmel ışık hakkında konuşuyoruz (                                                  ).⁷⁷ Bu paralellikler, paraenetik alt bölümün okuyucuların odağını içeriden öğrenenlere yönlendirdiğini göstermektedir. Bu menfi öğüt, bir önceki olumlu tavsiyenin başarıya ulaşmasını sağlamak ve aslında bu olumlu teşviki takip ederken bir uyarıdır. İkinci ihtiyati tedbir biriminde verilen nedenler, birinci tedbir biriminde olduğu kadar sıkı bir şekilde birime bağlı değildir. Acil tedbir kararına destek sunan verilen ilk iki neden (C.6 ve C.8) ⁷⁴ Perkins, Gnosticism and the New Testament, 154-55'teki tartışmaya bakınız. ⁷⁵ Benzer bir görüş, bu antropolojik ayrımı doğru bir şekilde ezoterik bir gizlilik temasıyla birleştiren Wolfson, "Inscribe in the Book of the Living" 242 tarafından da benimsenmiştir. ⁷⁶ Böyle bir geri dönüş motifi şu şekilde açıkça görülmektedir: örneğin: "kustuğunuza geri dönmek", "şeytanın meskeni olmak", "kendinizden dışlanmış olmak", "zaten dışlanmış olmak" ve ölüm ya da çürüme kavramını çağrıştıracak "güve gibi... solucan gibi" olmak. Schenke, Die Herkunft, 49, "engelleri" "dünyevi bedenlere" gönderme olarak anlarken, Grobel, Gospel of Truth, 145, aynı şeyi "dünyevi hazineler" olarak ele alıyor - her iki durumda da onların yorumları, okuyucuların daha önceki varoluşuna geri dönme/geri çekilme tehlikesini vurguluyor. Bu "geri dönen" motifin deterministik olmayan doğası hakkında bkz. Williams, Rethinking "Gnosticism", 201, 209-10. ⁷⁷ 8. bölümdeki tartışmama bakın.

--- SAYFA 262 ---

Kendilerinden önce gelen 247 numaralı hata bildiriminde bulunanlar işlevsel olarak gereksizdir. Yazarın, okuyucuların önceki istikrarsızlık durumlarının ötesine geçtikleri ve bu nedenle de bir kenara attıkları veya yok ettikleri şeye geri dönmemeleri gerektiği yönündeki görüşünü güçlendiriyorlar. İlki ("kovulma") Gnostik kurtuluşun tipik bir motifidir (örneğin, İnci İlahisi'nde): giyim, bedensel varoluşun bir metaforudur. Burada güçlü etik çağrışımlarla birlikte vaftiz uygulamalarına bir gönderme de olabilir (özellikle bu emir Romalılar 13:11-14'e gönderme yapıyorsa; böyle bir metinlerarası gönderme, Romalılar 13:11-12'ye kıyasla 32,28-34'ün ışık/gündüz imgesiyle desteklenecektir). Eğer vaftize böyle bir gönderme yapılmak istendiyse, o zaman Valentinianus okuyucularının geçirdiği vaftiz törenini reddetmememiz veya geri almamamız yönünde bir uyarı alabilirdik.⁷⁸ İkinci neden bir zafer motifi taşıyor: Okuyucular Baba ile birleşerek Hata'ya karşı zafer kazanmış oldular. Bu nedenle, Hata'ya geri dönmek, onların kurtarıcı başarılarını geri almak ve belki de ironik bir şekilde, şeytan için bir mesken oluşturmaktır.⁷⁹ Burada tavsiye edilen ahlaki yol, dünyevi şeylerden vazgeçmek (yani din değiştirme çağrısı) değil, dünyanın feragatinde (yani dinden dönmeye karşı bir uyarıda) kararlı kalmaktır. Hem Gnostik türden hem de başka türden münzevi metinlerde olduğu gibi, böyle bir ahlaki yol açıkça etik veya ahlaki bir öğüttür.⁸⁰ Bu emir birimindeki son üç neden, 78 ya ilk vaftiz olarak ya da daha büyük olasılıkla kurtuluşun ikinci vaftizi olarak devam eder; bkz. John D. Turner, "Gnostisizmde Ritüel", Desjardins'in "Valentinianizmde Vaftiz"inden yararlanır. Valentinianus ritüeli üzerine daha yeni çalışmalar arasında Th omassen, *Spiritual Seed*, 333-414 ve van Os, *Gelin Odasında Vaftiz* yer alıyor. Ayrıca bkz. Pagels, "Filipus İncili'ndeki Ritüel." ⁷⁹ x□□□□□□□ "şeytan"a yapılan atıf yalnızca burada Gos'ta bulunur. Gerçek. Bu, yazarın bu başlığın rolünü sorgulayan garip bir başlıktır; Şeytan'a mı, yoksa Hata'ya mı, cehalete mi gönderme yapıyor? Ne yazık ki, herhangi bir özel anlamı kesin olarak belirlemek için çok belirsiz bir referanstır. Muhtemelen başlık, yazarın Efes 4:27'yi metinlerarası olarak benimsemiş olmasının bir aktarımıdır (bkz. Williams, *Biblical Interpretation*, 134-36). Belki de Interp'te Tartaros'un kullanıldığı gibi, galip gelen ve özgürleştiren bir Christus motifi taşıyordur. Bilmek. 13,25-29. ⁸⁰ Çileci teorideki ahlaki yaşam tarzı hakkında, özellikle de birkaç erken dönem Hristiyan metnine doğrudan başvuruyla ilgili olarak bkz. Valantasis, "Demons, Adversaries"; "Thomas'ın İncili Çileci mi?"; ve "Çilecilikte İktidarın İnşaları." Auth olduğu iddiasına rağmen. Öğretmek. Gnostik olmaktan ziyade çilecidir, sınıflandırmaların dışlayıcı veya statik uygulaması nedeniyle problemlili bir harekettir (bir metin münzevi ve Gnostik/Valentinianusçu olarak görülebilir; mesele metnin ne olduğu değil, daha çok araştırmacının metinsel verilerine hangi analitik bakış açısını uyguladığıdır; bu noktada bkz. Tite, "Kategorik Tanımlar", 269-92 ve yukarıda bölüm 4), Valantasis kapalı Hem olumlu hem de olumsuz öğütler olarak münzevi uygulamalara dikkatli ve anlayışlı bir genel bakış sunuyor. Çileciliğin etik çağrışımları çok güzel bir şekilde ortaya konmuştur; örneğin, Margaret Miles, *Fullness of Life*, 44-45'ten alıntı yaparak "Gospel of Thomas" 61. Yaşam tarzını veya uygulamayı/disiplini ahlaki ilerlemeyle ilişkilendiren atletik bir metaforun kullanılması, Avrupa'da yaygın bir motifti.

--- SAYFA 263 ---

248 yedinci bölüm, yazarın konumunun geçerliliğine daha fazla vurgu yapmaktadır. Özellikle üçüncü sebep (C.10), C.9'un tedbiri için açık bir gerekçe olmaktan çok, bu zorunluluğun güçlendirilmemesine ilişkin noktayı güçlendiren bir yan yorumdur. Bu anlamda, C.10 açık bir nedenden ziyade örtülü bir nedendir. İstikrarsızlığa mensup olanları güçlendirmeye çalışmanın ironisini ve yararsızlığını ve aslında böyle bir girişimin içeridekiler için ne kadar tehlikeli olduğunu ortaya çıkarmaya yardımcı oluyor. Her biri bir kapanış □□□ ile getirilen son iki neden (C.11 ve C.12), ilk emir biriminin iki kapanış nedenine çok benzer şekilde işlev görür.⁸¹ Tüm ünite için bir gerekçe sunarlar, böylece ünitenin tartışmasını düzgün bir şekilde sona erdirirler. C.11 ve C.12'de içeridekiler ve dışarıdakiler arasında bir ikilik vardır: "Kanun tanımayanlar" ve "dürüst olanlar" vardır.⁸² Bu son nedenlerin ilki, öğüt verici olmayan bir biçimde ifade edilir (daha ziyade Platoncular, Stoacılar ve tabii ki Kinikler arasındaki felsefi etik tartışmalarda (bkz. Meeks, *Moral World*, 40-64).⁸¹ Bir neden olarak C.11'i okurken, ben □×□□□'yu emir olarak okumayın (Layton'un aksine, *Gnostic Scriptures*, 260: "Böyle birine adil olandan daha güçlü davranın"). □□□ bu cümlelerin daha fazla bir öğüt eklemek yerine önceki emirlere yorum yaptığını ileri sürer. Ayrıca, yedi emirden oluşan iki grubun dengesi ikincideki sekizinci emir tarafından bozulur. ⁸² Paraenezin bu bölümünün grameri sinir bozucu derecede zordur. Magnusson, *Rethinking the Gospel of Truth*, 151-159, bu zorlukları uzun uzadıya tartışır ve onun tartışması, metnin bu bölümündeki sorunlara değerli bir katkıdır. Bununla birlikte, onun alternatif okuması, 1 Korintliler 8:9 ile olan metinlerarası bağlantısını desteklemek için kullanılan bir dizi düzeltmeye ve gramer kararlarına dayanmaktadır. Magnusson'a göre, bu Pauline ima içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki bir ikilemi değil, daha ziyade tökezleyenlerle ilgili bir endişeyi gösteriyor: "Düşenler (için) engellerinize güç eklemeyin" (33,22-23; Magnusson, *Rethinking the Gospel of Truth*, 158). Hem Attridge hem de MacRae'nin eleştirel baskısı ve benim kendi okumamla çelişen bu yorum mümkündür, ancak mümkün değildir. Muhtemelen yalnızca Pauline'in yorumlayıcı çerçevesiyle desteklenen düzeltmelere ve Attridge/MacRae baskısının bağlam açısından anlamlı olmadığı varsayımına dayanmaktadır (ikincisi yalnızca Magnusson'un okuması kabul edilirse ve daha sonra metni bu okumaya uyacak şekilde değiştirirse doğrudur). Metodolojik olarak, Magnusson'un yaptığı gibi, metni önceden tasarlanmış bir okumaya zorlamak için düzeltmeler kullanmak sorunludur. yasal kişiden daha fazla yanlış yapmayın" (Magnusson, *Rethinking the Gospel of Truth*, 155), yazarın olumlu ve olumsuz emirlerle oluşturduğu daha geniş ahlaki antitezi tamamen gözden geçiriyor (özellikle bu antitezin, güçlü bir soteriolojik anlam taşıyan ilk ω□×□ ile çok canlı bir şekilde ortaya konulması ve olumsuz teşviklerde içeriden öğrenenlerin yozlaşmasına ilişkin uyarı ile). Sonuç olarak, Magnusson'un görüşünü kabul etmek için hiçbir neden göremiyorum. metnin daha fazla kanıt ihtiyacı duyulmadan yeniden oluşturulması tercih edilir. Ancak hem Magnusson hem de ben aynı fikirdeyiz.

bu bölümün paraenetik doğasını tanımanın değeri ve yazar için ahlaki kaygının önemi üzerine. Aslına bakılırsa, Kıpti metninin farklı okumaları üzerinde çalışsak da, çok benzer bir sonuca varıyoruz: yani, bu müjdedeki paraenesis, izleyicileri/okuyucuları dinden dönmemeye teşvik etme işlevi görüyor, çünkü içeridekiler maddi dünyada nasıl yaşadıklarına dikkat etmezlerse Hataya düşebilirler.

--- SAYFA 264 ---

249 numaralı hata şeklinde bir gerekçe mevcut) ikinci tedbir biriminin tamamının ihtarı. Kanunsuz olanlara (dışarıdakiler) adil olanlara (içeridekilere) göre farklı davranılması gerekiyor. Açıkça kanunsuz olana kötü davranılması veya önemsiz muamelesi yapılması adil olana olumlu muamele edilmesi anlamına gelir. Birim kararının, yine insanların ontolojik olarak sınıflandırılmasını devreye sokan gerekçesi, ikinci son neden (C.12) tarafından daha da doğrulanır (□□□ bir kez daha böyle bir düşünce gelişimini gösterir). Kanunsuzların işleri (etik davranışlar belki de?) şaşırtıcı olmayan bir şekilde kanunsuz işlerdir⁸³ - oysa dürüst kişi "diğerleri arasında" çalışır (bu belki de paraenesisin başka bir etik ve ontolojik yönünü gösterir: Gos'ta bir tema olarak birlik. Hakikat yaygındır ve burada insan davranışına ve hatta belki de sosyal uyum süreçlerine bile uygulanmaktadır). Burada kanunsuzluk, doğrulukla antitezi göz önüne alındığında, muhtemelen bölmek ve yok etmek için çalışmayı (veya en azından bilinçli veya bilinçsiz olarak böyle bir etkiye sahip olmayı) ima ederken, doğruluk birlik için ve birlik içinde çalışmayı ima ediyor gibi görünüyor. Mantık yine bizi istikrar ve istikrarsızlık gibi soteriolojik temaya geri döndürüyor ve ikinci emir birimini ilk emir biriminin olumlu uyarısı bağlamına geri çekiyor. Paraenesisteki son emir (D.1) ve ona karşılık gelen sebep (D.2), tüm paraenetik alt bölümün tartışmasını etkili bir şekilde son, kapsayıcı bir etik zorunluluk çerçevesinde bir araya getirir: "Öyleyse sen, Baba'nın isteğini yerine getir, çünkü sen ondansın." Bu zorunluluğu (□□□ □) getiren sonuç ögesi (x□), açıkça bu son emir bildirimini paraenesisin önceki bölümlerine bağlama işlevi görür. Olumlu teşvike geri dönüş, paraenetik alt bölümün bu son kısmının toplama işlevini daha da güçlendirir. Bu emrin kendisi okuyucuları Baba'nın isteğini yerine getirmeye çağırır; seçilen fiil göz önüne alındığında bu açıkça davranışsal bir öğüttür. Bu emrin etik çağrışımları, eski metinlerdeki "Tanrı'nın iradesini yapmak" için alışılmadık bir durum değildir⁸⁴ ve daha önce belirtilen bu pasajın güçlü paraenetik yönleri göz önüne alındığında, kesinlikle bu paraenesis için etik bir yöne uymaktadır.⁸³ Meşru işler ile etik arasındaki ilişki, felsefi etik tartışmalar arasında yaygındır. Doğayla uyumlu bir varoluşa doğru ilerleme hedefi, doğayı biraz farklı anlasalar bile Platoncular, Stoacılar ve Epikürosçular arasında ortaklı. Bkz. Meeks, Ahlak Dünyası, 47-48, 59; Hierocles, Görevler Üzerine 4.22.21-24: "Doğa, bize verdiği koşula uygun ve uyumlu olanı seçmemiz gerektiğini haklı olarak öğretir... akıl, doğaya her açıdan yakışacak şekilde yaşamamıza neden olabilir" (Malherbe'den alıntı, Moral Exhortation, 100). ⁸⁴ Bkz. Meeks, Hristiyan Ahlakının Kökenleri, 152-53; bkz. Dihle, İrade Teorisi.

--- SAYFA 265 ---

250 yedinci bölüm (İlahi Gerçeğin tipik bir örneği olan “Tanrı” yerine “Baba” kullanılmıştır). Aşağıda açıklayıcı bir grupla ilgilendiğim, bu pasajdaki “Babanın isteğini yerine getirmenin” ne anlama geldiğini tartışacağım. Şimdilik, bu son etik emrin doruğa ulaşan işlevinin farkına varmak önemlidir. Bu emir (D.2) için sunulan neden, okuyucuların ontolojik doğasını bir kez daha güçlendirmektedir: Onlar, yalnızca Baba'ya kök saldıkları veya Baba'dan kaynaklandıkları için Baba'nın iradesini yerine getirmelidirler. Bu nedenle, nasıl açılıştaki “konuşma” öğüdü okuyucuları Baba ve Oğul'un aktif olarak dahil olduğu kozmolojik dramının içine girmeye çağırıyorsa, bu son kesin emir de aynısını yapar. Yine, etik davranış veya ahlaki yol, ilişkisel ontolojiyle o kadar iç içedir ki, Go'ların ontolojisinden veya antropolojisinden söz edebiliriz. Gerçek şu ki, fiili olarak bu müjdenin etik yönünden söz ediyoruz. Ancak Tartışma unsuru Mullins'in örneklerinde olduğu kadar belirgin değildir (C.10'un ima edilen Nedeni bir Tartışma olarak görülmediği sürece). Yazarımız bir kez daha dikkatli, retorik açıdan ilk okumada fark edebileceğimizden daha güçlü bir emir kümesi hazırladı. Yazar, asıl paraenesis'e bir Tartışma bileşenini dahil etmek yerine, emir kümesini bu müjdenin daha geniş kozmolojik söylemine entegre etmeye çalıştı. Tartışma ögesi 33,32'den sonra gelen öğedir. Burada Baba'nın doğasına, özellikle de kokusuna ilişkin bir Tartışma buluyoruz ve bu Tartışma bizi paraenesis'ten önceki kozmolojik tartışmaya geri döndürüyor. Yazarın benzetme ile açılış emri (32,26-34) arasında bir kiazma aracılığıyla edebi bir bağlantı kurması gibi, burada da Baba'nın kokusuyla ilgili tartışmada bize paraenetik öğütleri Tartışma ile ilişkilendiren edebi bir ipucu veriliyor. 33,33'teki □□□□ böyle bir bağlantıyı işaret ederek Tartışmayı tekrar paraenesis'e bağlar. Tartışmanın uzunluğu (33,33-34,36) açıkça bu geçişin eklenmiş bir Neden olmaktan çok bir Tartışma olduğunu belirtir (Babanın kokusunun tezahürünün bir dizi geçiş bağlantısı [özellikle □□□□] aracılığıyla çözülmesi olarak geliştirilen bu uzunluk, alt bölümün daha kısa kalıbından kopar ve böylece destekleyici akıl yürütmeyi, görünüşte teğet olsa da, söylemi ahlaki olandan hareket ettiren daha geniş bir tartışmaya genişletir. teolojik tanımlamaya geri dönüş tavsiyesi). Geçiş kavuşumunun ötesinde bize şu anahtar sözcükler de veriliyor: “... Baba tatlıdır ve iradesi iyidir.” Bu anahtar kelimeler (“Baba” ve “irade”) kiastiktir (“... Baba'nın iradesini yap”) (□ □□□□ω □ □□□□ . . □□□□ . . □□□□□ω□) ve bu nedenle, Yazar, paraenezi açarken geçişli olarak bir kiazma kullanır.

--- SAYFA 266 ---

251 numaralı hatada mevcut olan iki bölümü bağlayın. Dolayısıyla bu cümle, paraenesisin kapanışından yola çıkarak Baba'nın iradesinin soteriolojik doğasına dair tam bir tartışma sunar. Babanın iradesi onun kokusunun tezahürüne bağlıdır ve koku aslında “sevdiği ve tezahür ettirdiği” (34,4) “Babanın çocuklarıdır” (33,39-34,1).85 Sonuç olarak, Gos'un bu paraenetik alt bölümünün olduğu açıktır. Gerçek, bir ihtiyati küme olarak yapılandırılmıştır. Tedbirler, Sebepler ve Tartışmaların hepsi mevcuttur. Paraenesisin işaretlenmesine ve geliştirilmesine yardımcı olmak için geçiş cihazları kullanılır. Son olarak alt bölümün çerçevesi, okuyucuların yazarın Baba ve Oğul (artık pasif gözlemciler yerine aktif katılımcılar olarak zımni olarak) hakkındaki kozmolojik ve soteriyolojik tartışmasına yeniden girmelerinin temelini oluşturan heyecan verici bir etik uyarıyı oluşturur. Bu emir kümesi, Emir ile Akıl'ın dikkatli ve karmaşık bir şekilde örülmesiyle geliştirilir ve okurların birliği sağlamada Baba'nın kurtarıcı dramasına katılmaları gereken ahlaki yolu sunan karşılıklı olumlu ve olumsuz öğütler sunar. Yazarın açıklamaları risalenin yanında pek ikincil değildir.86 Yazar daha ziyade kozmogoni ve soteriyolojik krize ilişkin daha soyut tartışmasını okuyucuların pratik alanına çekmiş ve paraenesisin kapanışında bu pratik öğütleri kurtuluşun soyut doğası tartışmasıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca bu paraenetik alt bölümde sadece kümelenmeyi değil aynı zamanda topolojik komünlerin lokuslarını da buluyoruz. Yazar özellikle Cicero'nun karşıtların, özellikle karşıtların sıradanlığı dediği şeyi kullanmıştır (Konular 11.47-49). Cicero bu sıradanlığı şu şekilde tanımlar: “...aynı sınıfa ait olan, ancak bilgelik ve çılgınlık gibi tamamen farklı olan şeyler. Söylendiklerinde sanki bazı karşıtlar tarafından yüz yüze karşılanıyorlarsa, aynı sınıfa ait oldukları söylenir. Örneğin, yavaşlık hıza aykırıdır, ancak zayıflık değildir” (Konular 11.47). Cicero daha sonra daha büyük ve daha küçük, çift ve tek, çok ve az gibi diğer zıtlık türlerini de dahil eder; ve ardından tartışmayı “olumsuz olarak adlandırılan son derece zıt ifadeleri” (11.49) içerecek şekilde genişletir. Bunun tersinin açık bir örneği şöyle olabilir: “Eğer aptallıktan kaçınıyorsak (tabii ki yaptığımız gibi), bilgeliğin peşine düşelim ve 85 Krş. Tri. Tract. 52,18; 53,1-15; 55,34-35. İlahi babanın iradesinin dünyevi bir babanın iradesine karşı ahlaki üstünlüğü hakkında bkz. Musonius Rufus, Parça 16. 86 Contra R.A.J. Gagnon, “Hakikat İncili'nin İdeolojik Yapısı ve Pavlus'un Romalılarına Mektubu.”

--- SAYFA 269 ---

254 Yedinci Bölüm Sözü; Pasaj bize, Söz'ün sadece vahyin içeriği değil, vahiy aracısı olduğunu anlatmaya devam ediyor (37,6b-18). Muhtemelen Oğul'a atıfta bulunan Söz ("ilk ortaya çıkan" 37,16), hem Baba'nın iradesiyle ortaya çıkar (37,5-6) hem de aynı iradeyle sonuçlanır (37,15-18). Başlangıç bölümü, yazarın bu açıklayıcı küme için "Baba'nın iradesi" hakkındaki genel anlayışını ortaya koymaktadır: Baba'nın iradesi, eksiklik veya Hata içinde kaybolmuş olanlar için kurtuluş hedefiyle, Söz aracılığıyla mesajının bir açığa çıkışıdır. Story'nin ana hatlarını çizdiği kümenin beş bölümü bu temayı daha ayrıntılı olarak geliştiriyor. Hikaye bu kümenin ilk bölümünü "Babanın iradesinin tatmini" olarak adlandırır (37,19-38,6). Hikaye bu cümlelerin bir öncekiyle bağlantılı olduğunu kabul ediyor.⁹⁰ Bu cümlede Baba'nın huzurunun ve mutluluğunun kendi vasiyetinde olduğunu buluyoruz. Kümenin ikinci kısmı ("O'nun iradesinin egemenliği"; 37,21-24), Baba'nın iradesinin kendi kendine yeterliliğini ve nedensel üstünlüğünü vurgular. Üçüncü bölüm "O'nun iradesinin aşkınlığını" (37,24-34) araştırır ve iradenin bilinemez doğasını vurgulayarak Baba'nın ve O'nun iradesinin büyüklüğünü daha da vurgular. Story, insanların, tıpkı kumdaki ayak izleri gibi, geride bıraktıkları "iz" nedeniyle Baba'nın iradesini ancak bir anlığına görebildiklerini belirtir.⁹¹ Tanrı'nın iradesini kendi başlarına benimseyemezler (Romalılar 11:33'e olası bir atıf vardır). Burada soteriolojik bir sorun var, özellikle Baba'yı özleyen ama Baba'nın "araştırılmaz" doğası nedeniyle kendi isteğiyle onun gölgesinden fazlasını elde edemeyenler var.⁹² Dördüncü bölüm olan "O'nun iradesinin sonsuzluğu" (37,34-37), şunu gösteriyor: "Baba'nın iradesi zamanın kapsamını kapsar. O, her şeyin başlangıcını ve sonunu bilir."⁹³ Bunda merkezi olan şey nedir? cümle Babanın her şeyi bilen doğasıdır. Bu her şeyi bilme, eskatolojik yargılama motifinin bir parçasıdır ("Çünkü sonunda onları doğrudan sorgulayacaktır"). Açıklayıcı kümenin beşinci ve son kısmı tüm tartışmayı kapsamaktadır. ⁹⁰ Story, Nature of Truth, 32. ⁹¹ Story, Nature of Truth, 32. ⁹² Babanın iradesine bu şekilde erişilemez bir erişim, Yunan-Romen dinleyiciler tarafından ahlaki davranışın oluşturulması açısından kesinlikle sorunlu olarak görülecektir. Dihle'nin İrade Teorisi, 38-41'de ileri sürdüğü gibi, Yunan felsefesindeki ahlaki davranış, insan zihninin durumuyla yakından bağlantılıydı. Demek ki, hiç kimsenin bilerek, yani rasyonel olarak yanlış yapamayacağı, dolayısıyla ahlaki davranış ve suiistimallerin, kozmik veya ilahi planı bilmekten veya cehaletten dolayı yanlışlığa düşmekten kaynaklandığı yönünde yaygın bir görüş vardı. Ahlaki davranış zihnin rasyonel süreçlerine yerleştirmek, her geleneğin kökten farklı ontolojik dünya görüşlerine rağmen Platoncular, Epikürosçular ve Stoacılar tarafından savunulan bir görüştür (bkz. Dihle, İrade Teorisi, 41). ⁹³ Hikaye, Gerçeğin Doğası, 32.

--- SAYFA 270 ---

keskin bir kurtarıcı doruk noktasıyla birlikte 255 numaralı hatada mevcut. Hikayenin "iradesinin amacı" (37,37-38,8) olarak adlandırdığı bu son kısım şöyledir: Şimdi, son ["hedef" □□□□] gizli olan hakkında bilgi almaktır ve bu, başlangıcın kendisinden geldiği ve ondan çıkan herkesin kendisine geri döneceği Baba'dır. Ve onun adının yüceliği ve sevinci için ortaya çıktılar. Story, bu beşinci bölümün öneminin "Baba'nın iradesinin egemenliğini [olumlu bir şekilde] onaylaması" olduğu yorumunu yapar.⁹⁴ Bu doğrudur, özellikle de Baba'nın egemenliği bu kümede önemli bir tema olduğundan. Ancak bu bölüm aynı zamanda vasiyeti açıklamak için kullanılan diğer temaları da bir araya getirir. Ebedi doğa ve eskatolojik motiflerin yanı sıra Babanın açılış "zevki" de buradadır. Baba'nın iradesi olan amaç, kurtuluşa ihtiyacı olanların kurtuluşu ("geri dönüşü") içindir, bu da başlangıç kısmının "Söz'ün vahyini" hatırlatmaktadır. Ancak kurtuluş, paraenesiste olduğu gibi, "O'ndan çıkanlarla", yani ontolojik kökleri Baba'ya dayanan ancak Hata veya eksiklikte kaybolanlarla sınırlıdır. Bu nedenle, açıklayıcı kümeye göre, Baba'nın iradesi, paraenesis ile daha önce karşılaştığımız şeye çok benzer: "... kefarete aracılığıyla ona bir dönüş, insanların O'nun bilgisini almasıyla gerçekleştirilen bir kurtuluş. Burada, bu dünyadaki insanların, O'nun adının ihtişamını ve sevincini ortaya çıkarmasını mümkün kılan, O'nun bu bilgisidir."⁹⁵ Paraenesis'ten farklı olarak, bu açıklayıcı küme, okuyucuları bu kurtarıcıya doğrudan katılmaya çağırır. Babanın iradesinin eseri. Daha ziyade, açıklama kümesindeki vurgu, Baba'nın bilinemez doğası ve Söz'ün (= Oğul, bkz. 38,7) açığa vurma işlevi üzerinedir. Okuyucular için tek katılımcı rol şu kapanışta belirtiliyor: "... onlar ['O'ndan çıkanlar'] onun adının şanı ve neşesi için ortaya çıktılar." Bir sonraki cümlede Babanın adının Oğul olduğunu öğreniyoruz. Bu nedenle okuyucular, kurtarıcı bilginin tezahür ettirilmesinde Söz'ün iş arkadaşları olarak tanımlanabilir. Okuyucuların (bu müjdenin Sitz im Leben'ine bağlı olarak) bu risalenin önceki bölümlerini zaten duyduklarını veya okuduklarını ve bu nedenle zaten bir emir bağlamında "Babanın iradesi" ile karşılaştıklarını kabul ettiğimizde, o zaman bu açıklayıcı kümenin daha önceki tartışmayı hatırlatacağını ve onu daha da geliştireceğini varsaymak makul olacaktır: 94 Story, Nature of Truth, 33. 95 Story, Nature of Truth, 33.

--- SAYFA 271 ---

Baba'nın iradesi, O'nu özleyen, ondan çıkan (ama şimdi Hata içinde kaybolan), ancak onu hiçbir zaman kendi başına kucaklayamayanlara, kurtuluş mesajının getirilmesidir (yalnızca Söz'ün işi aracılığıyla değil, aynı zamanda zaten kurtarılmış olanlarla da). Böylece içerdeki potansiyel kişiler ona eskatolojik dinlenme içinde geri dönebilirler.⁹⁶ Bu pasaj, açıklayıcı bir kümeyi tanımlamak için yukarıda oluşturulan kriterlere uymaktadır. Açık bir tematik odak (Baba'nın iradesi) vardır ve bunun etrafında, biraz ilerici ama kesinlikle gevşek bir şekilde inşa edilmiş bir tarzda, kurtuluş ve Baba'ya ilişkin ontolojik bir tartışmayı açıklayan bir dizi cümle kümelenmiştir. "Baba" ve "irade" anahtar terimlerinin yinelenmesi bu pasajın çeşitli bileşenlerini tematik olarak birbirine bağlar. Karakterize edilen veya vurgulanan şey okuyuculardan daha az, daha çok Baba'nın müthiş doğası ve bu bilinemez doğanın Söz aracılığıyla bilinmesidir. Okuyucular, içerdekiler de Baba ile ilişkili olarak sunulur; yani onlar açıkça Baba'dan gelen, Baba'ya dönen ve Baba ile özel bir ilişki içinde olan kişiler olarak tanımlanırlar; üstü kapalı olarak, Söz'ün kurtarıcı görevinde ortak çalışma rolü oynuyorlarmış gibi sunulurlar. Gerçekten de, Baba ana karakterdir; "irade" Baba ile yakından bağlantılı olarak tanımlanır (hatta bazen Baba ile eşitlenir veya sadece Baba'nın bir niteliği olarak bile). Bir ön bölüme ve beş ek bölüme ayrılan diğer motifler, Baba'nın iradesini açıklamak amacıyla biraz gevşek bir şekilde birbirine dokunmuştur. Kümenin bu alt bölümleri, geçidin katı bir yapıya sahip olmasa da tutarlı bir birim olduğunu gösterir. Son olarak tematik bağlantıyı destekleyen birkaç geçiş işaretçisi vardır. Yukarıda belirttiğim gibi açılış cümlesi, tartışmayı (aynı zamanda söylemsel bir akışı da koruyarak) Story'nin adlandırdığı gibi "Baba'nın Sözü ve İşleri" olan önceki bölümden, bu kurtuluş işleriyle ilişkili olarak Baba'nın iradesinin doğasına ilişkin daha odaklı bir tartışmaya kaydırır. Yazarın açıklayıcı kümeyi açmak için □□□□ işaret zamirini kullanması bir geçiş işareti olarak daha fazla işlev görür. Ayrıca 38,7'de "Şimdi □□□□ adı..." ile yeni bir bölümün başlangıcını buluyoruz. Bu yeni başlangıç, yazarın geçişiyle güçlendirilmiştir ⁹⁶ Okuyucular/dinleyiciler aynı zamanda "onun meditasyonunun sözlerini" (37,3 □ □ □ □; bu bölümde □ □ □ □ isminin "kelimeler" veya "Kelime" olarak yinelenmesine dikkat edin) 32,31'in □ □ □ □ emriyle ilişkilendirmiş olabilirler ve 32,35 ("konuş").

--- SAYFA 272 ---

Baba'nın ismine ilişkin aşağıdaki tartışmada Baba'nın iradesine ilişkin açıklayıcı kümedeki "Kelime"den "Oğul"a doğru 257. hatada mevcut olan. Bağlayıcı kelime "isim" aynı zamanda geçişi de işaret eder (ⲓⲛⲁⲙⲓ "onun adı" 38,6'da ve ⲁⲓⲙⲓ "adı" 38,7'de). Açıklayıcı kümeleme türü gibi, Baba'nın vasiyeti hakkındaki bu pasaj da emredici tartışma yapısından yoksundur. Bir emir kümesi gibi pasaja hakim olan ve onu yönlendiren bariz bir teşvikten ziyade, bize kozmolojik ve soteriyolojik önemin tematik bir yönünü ortaya çıkaran bir tartışma veriliyor. Ayrıca açıklamada açık bir öğüt verici unsur da bulunmamaktadır. Daha ziyade, kümenin en yakınında üstü kapalı, hatta belki hafifçe gizlenmiş, öğüt verici bir yön vardır. Bu örtülü öğüt verici yön, temanın paraenezde daha önce ele alınmasıyla pekiştirilir; okuyucuların muhtemelen anlayacağı bir bağlantıdır. Bu nedenlerden dolayı 36,39b-38,6 açıklayıcı bir küme olarak görülmelidir. Bu müjdede emir kümesi ile açıklama kümesi arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Her iki örnekte de açıkça işaretlenmiş alt bölümler mevcut olup bu birimleri tanımlamamıza ve izole etmemize olanak sağlar. Paraenesis'in kendisi bu müjdeye küçük bir teğet değildir, ancak açıklayıcı kümenin (aynı zamanda paraenetik alt bölümü takip eden tartışma bölümünün de) gösterdiği gibi, metnin önemli bir tematik yönüdür. Daha genel kozmolojik ve soteriyolojik tartışmaya paraenetik alt bölüm tarafından güçlü bir etik uygulama kazandırılmıştır. Ayrıca paraenetik altbölüm, yalnızca Baba'nın hoş kokusu tartışmasında değil, aynı zamanda, belki de daha çok, Baba'nın iradesine ilişkin emir kümesinde de dolaylı olarak hatırlanıp geliştirilmektedir. Bu emir kümesinin örtülü nasihat tonu, hem Baba'nın iradesine dair paraenetik teşviki varsayar hem de daha önceki paraenesis tarafından önceden tahmin edilir. Hakikat İncili'nde Sosyal Konumlandırma Gos'ta idealize edilen ahlaki ilişkiler. Gerçek, soteriyolojik çabanın kozmolojik dramasıyla yakından ilişkilidir. Risalenin paraenetik bölümü bu daha geniş idealleştirmeye yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, bu özel paraenetik altbölümde paraenesisin toplumsal işlevini belirlemek için yazarın daha geniş idealleştirmesinin altbölümdeki paraenetik materyalle nasıl ilişkili olduğunu görmek gerekir.

--- SAYFA 273 ---

258 yedinci bölüm Valentinianus Hristiyanları, bütünlük ve eksiklikten oluşan kozmik bir ikiliğin içine yerleştirilmiştir. Baba ile Hata arasındaki kriz risalenin en başında ortaya konuluyor. Şunları okuyoruz: "... Baba'nın bilgisizliği ıstırap ve dehşete yol açtı ve ıstırap sis gibi yoğunlaştı, öyle ki kimse göremedi" (17,10-13). Burada tanrısal bir rol üstlenen ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ("Hata"), Baba tarafından somutlaştırılana karşıt bir değer olarak duruyor. Baba birlik ve bilgiyi temsil ederken, Hata cehalettir. Acı çekmenin ve korkunun kozmik durumunun temeli cehaletten kaynaklanmaktadır. Cehalet sisinin katılaşması körlüğü etkili bir şekilde maddi yaratımla ilişkilendirir. Bu bağlantı, bu metnin "müjdesini" kozmik ikici bir aşamaya yerleştirir. Baba bütünlüğün kaynağı olarak idealize edilmiştir (ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ), aslında bütünlük yalnızca Baba'nın içinde tamamlanır (örneğin bkz. 17,5-9; 18,30-31; 19,34-20,3; 21,8-11). Sunulan imge, Baba'nın zihnindeki "yaşayan kitap"tır ve kitap, bütünlük içinde yer alan "isimlendirilmiş" kişilerin adlarını oluşturur (19,34-20,4). Babanın aile reisi olarak baba, evin efendisi olarak Baba'nın bütünlük açısından konumlandırılmasında ima edilmektedir (20,15-20). O ayrıca tipik olumsuz teolojiyle sunulur ve böylece Baba'nın anlaşılmasız doğasını ironik bir şekilde ortaya koyar: "... bütünlük onun içindeydi, her düşünceden üstün olan, anlaşılmasız, akıl almaz olandı" (17,5-9).⁹⁷ O, cehalet içinde olanların da aynısını arzulayan öğretmen (19,19-20; 21,2), rehber ve dinlendirici kişidir (19,17-20). onun bilgisine (19,10-15) ve dolayısıyla bütünlüğün mükemmelliğine (19,5-10) geri getirilirler. Ancak hata, mutlak düalist bir kozmolojide olmasa da, Baba'nın antitezi olarak sunulur. İkinci ila dördüncü yüzyıl Hristiyan Gnostisizmi'nden, özellikle de Valentinianizm'den bekleneceği gibi, en yüksek ilahi varlığın olumsuz isimleri yalnızca Valentinianus ve Sethian metinlerinde ortak olmakla kalmaz, aynı zamanda muhtemelen Orta Platoncu felsefeden de türetilmiştir, örneğin İzmirli Alcinous/Albinus'un Didaskalikos'unda: "İlk tanrı ezeli, anlatılamaz, kendi kendine tamamlanmıştır... Ona herhangi bir şey atfedilemez, ne kötü (çünkü bu uygunsuzdur), ne de kayıtsız (bu onun herhangi bir anlayışına aykırıdır) ne de bir şeyin aynısı ya da farklıdır, ne de hareket eder, ne de hareket eder. M. Dillon, Orta Platoncular; Alcinous: The Handbook of Platonism, alıntılanan Turner, Sethian Gnostisizm, 382-82). Gos'un yazarı. Gerçek, ilahi ilk tanrıya böylesine yüksek bir bakış açısını takip ederken, Tri'den olduğu kadar Alcinous'tan da farklıdır. Broşür. Babanın bütünlüğü yeniden kurmanın soteriyolojik sürecine katılan aktif, motive bir varlık olmasıdır.

--- SAYFA 274 ---

Olası bir yayılcı kozmogoni ile hatalı monarşik düalizm bu müjdeye nüfuz etmiştir (bkz. 18,1-7). Cehalet, Baba hakkında bilgi eksikliğidir ve böyle bir cehaletten ("sis"; ܥܝܣܐܝܬܐ), "işler, unutkanlıklar ve dehşetler ortaya çıkar, böylece ortadakileri ayartabilir ve onları ele geçirebilir" (17,32-36). Bu düalizmin olumsuz yanı, yalnızca olumlu olanın yokluğu olduğundan, yazarımız, Baba'yı, karartılmış olanı ortaya çıkarma konusunda aktif bir yarışmacı olarak sunuyor. Nasıl ki karanlığın boşluğunu ışık dolduracaksa, hakikatin bilgisi ortaya çıktığında cehaletin sisi de ortadan kalkacaktır. Aslında yazar, sayfa 28'de bu sürecin, uyku halinden, belki de bir kabustan çıkma süreciyle bir analojisini çiziyor. İnsan böyle bir uykudan uyandığında, gün ışığı gecenin korkularının yanı sıra gölgeleri ve hayaletleri de uzaklaştırır ve artık uyanmış uyuyan kişiye bu korkuların gerçek olmadığını ortaya çıkarır (28,22-31). Hata'dan ortaya çıkan maddi alan, fani ve "terörün boş alanları" olarak sunulur (20,35-36). Hata, başlangıçta bu müjdenin açılış sayfalarında kişileştirilmiş bir şekilde sunulur, ancak aynı zamanda mekansal bir konum veya istikrarsızlık, cehalet, eksiklik, yabancılaşma/sürgün ve acı çekme durumu olarak atıfta bulunulur. Hatanın yozlaşabilir durumu, cehalet içinde kaybolanlar tarafından ortadan kaldırılması veya terk edilmesi gereken şeydir. Yazar bu süreci anlatmak için "çabuk bozulan paçavraları" soymak metaforunu kullanıyor (20,30-31). Bu tanrısal figürün düşmanca tutumu, 33,20'deki ܥܝܣܐܝܬܐ'ye ve daha açık bir şekilde 18,21-24'teki referansta ima edilebilir: "Bu nedenle hata ona kızdı, ona zulmetti, ona üzüldü (ve) boşa çıktı." Yazar, Baba, Oğul ve Ruh'u maddi gerçekliğe hapsolmuş olanlar için kurtarıcı varlıklar olarak konumlandırmaya devam eden şey, bu kozmolojik kriz durumu, hakikat ile sahte hakikat arasındaki çekişme veya bilgi/birlik ve cehalet/acı çekme durumudur. Baba adına faaliyet gösteren Oğul, bu maddi dünyaya girerek "gerçeğin yolunun" bilgisini sunar (18,12-21). Okullarda öğretmen olarak tanıtılmaktadır (19,19-20). Bu sözün bir okul içinde duyurulması, İsa geleneği içindeki bu kozmik figürün muhtemelen yeniden ayarlanması veya yeniden konumlandırılmasıdır. Sinoptik İsa bir Yahudi peygamberi olarak sinagoglarda dolaşp ders verirken, bu anlatıların Valentinianusçu sunumu veya özeti, Oğul'un vahiy çalışmasını felsefi bir okul sisteminin anlatı bağlamı içerisine yerleştirir. Gos. Gerçek, bu gözden geçirilmiş anlatıda bir karşıtlık oluşturarak kozmik çatışmanın dünyevi bir karşılığını sunuyor. Yazarın bir oğlu var

--- SAYFA 275 ---

260 yedinci bölüm, dünyevi standartlara göre bilge sayılanların kafasını karıştırıyor. Bu, İsa'nın Şabat kutlamaları konusunda Yahudi liderlerle yüzleşmesine giden açık bir metinlerarası bağlantıdır (örneğin, Luk. 6:6-11; 13:10-17).⁹⁸ Bu yüzleşmenin sonucu, bu sözde bilge kişilerin Oğul'dan nefret etmesidir; bunun nedeni, muhtemelen gerçek anlamda bilge olmadıklarını ortaya koyan yüzleşmedir. Yine hakikatin bilgisi tarafından ortadan kaldırılan cehalet gölgelerinin soteriolojik motifiyle karşı karşıyayız; gerçek, gerçek olmayanın yerini alıyor. Bu durumda gerçek, Oğul'un düşmanlarının aptallığını gösteren bir gerçektir. Sandıkları gibi gerçeğin ikici tarafında durmak yerine, Yanlış'ın karşı kutbunda duruyorlar. Ancak bu zıtlık hemen Sinoptik İncillerle metinlerarası başka bir bağlantıyla ortaya çıkar: "Bütün bunlardan sonra, Baba'nın bilgisinin ait olduğu küçük çocuklar da geldi" (19,27b-30; Matta 19:13-15//Markos 10:13-16//Luka 18:15-17, özellikle İsa'nın şunu söylemesinden önce benzer bir yüzleşme: "Tanrı'nın krallığı onlara aittir" cennet/Tanrı" [Matta 19:14//Markos 10:14//Luka 18:16] Ferisilerle boşanma hukuku konusunda [Mat. 19:1-12//Markos 10:1-12];⁹⁹ bkz. Matta 18:1-5//Markos 9:33-37//Luka 9:46-48). Çocuklar artık güçlendirilmiş, tanıtılmış ve Babanın zihniyle birleşmiş içerdekiler olarak nitelendirilir. Bu zıtlık daha sonra Vahiy'deki öldürülen ve muzaffer kuzunun görüntülerini çağrıştıran eskatolojik bir finalle sonlandırılır (20,3-14; Vahiy 5:6-7 ve özellikle 21:9-22:7). Burada, 20. sayfada yer alan Oğul'un çektiği acılar, Hata'nın öfkesi ile Oğul'a yapılan zulmün kozmik çatışmasının çarmıha gerilmeyeyle sonuçlandığı 18,21b-31 ile etkili bir şekilde bir araya gelir. Vahiy'deki yaşam kitabı ve Oğul'un çarmıhtaki ölümü görüntüleri, bir vasiyetnamenin açılması veya bir fermanın yayınlanması benzetmesi ile bağlantılıdır. ⁹⁸ Eli kurumuş adamın iyileşmesine ilişkin Lukan anlatımı Gos'la ilgili olarak özellikle dikkate alınmaya değerdir. Gerçeğin Şabat tartışması. Luka 6:6-11, Markan anlatımının (3:1-6) aksine, İsa'nın sinagogda ders verdiğini (καὶ διδάσκειν) açıkça belirtir. Hem Luka hem de Matta 12:9-14'te ayrıca, iyileşmenin ardından çukura düşen bir koyuna (Matta) veya oğula (Luka) Şabat günü yardım etmekten söz edilir. İsa'nın bu devam sorusu, özellikle de Matthean versiyonu, muhtemelen Gos'a da yansıyor. Çobanın kaybolan koyunu çukurdan çıkarmasına yardım ettiği gerçek (32,19-20). ⁹⁹ Luka 18:15-17, herhangi bir yüzleşme öyküsünün olmaması nedeniyle Markos ve Matta'dan farklıdır. Aksine, Luka'nın krallığın doğası hakkında bir dizi benzetmesi vardır (17:20-18:14). Ancak Ferisi ve vergi tahsildarıyla ilgili benzetme (18:9-14), Markan ve Matthean'ın yüzleşme öyküsüyle aynı işlevi görür. Aslında Lukan anlatımının gurur ve alçakgönüllülüğe yaptığı vurgu Go'ları güzel bir şekilde yansıtıyor. Gerçeğin sözde bilgelere yönelik eleştirisi.

--- SAYFA 276 ---

Aslında Oğul, kitabı “giymenin” enkarnasyonel kristolojisinde görülür (20,24; bkz. 20,16-30). Elliot Wolfson'un anlayışla fark ettiği gibi, bu gramatolojik Kristoloji (Yuhanna'nın önsözündeki sözmerkezli Kristolojik'in aksine) İsa'yı etkili bir şekilde "imgesiz Baba'nın Oğul'un bir imgesi biçiminde maddeleşmesi, ismin telaffuzunda isimsizliğin itirafı" olarak sunar.100 Oğul'un açığa çıkarıcı işlevi, Tanrı'ya geri çekilme yoluyla acı çekmek, çatışma ve zaferden biridir. Bütünlüğe ait olanlara baba (20. sayfadaki çarmıha gerilme motifine dikkat edin). Dilbilgisel Kristoloji içinde böylesi bir kurtuluş, içeridekilere gerçek kökenlerini veya ait oldukları yeri (yani “isimlerini” veya ontolojik doğalarını veya bütünlüğün bir parçası olarak Baba ile dinlenmelerini) tezahür ettirmenin bir yoludur.101 Gerçekte, Oğul, Hata içinde kaybolanları Baba'ya çevirebilir ve böylece onları mümkün kılabilir, kitabı somutlaştırma, Tutkudan geçme (fermanı yayınlama veya vasiyetin açılması) ve maddi alem içindeki ve dışındakilerle mücadele etme süreci aracılığıyla olur. Baba'ya yükselmek için. Benzer biçimde Ruh da Baba'nın vahiy aracıdır, aslında Baba'nın dilidir (26,33-36, “çünkü gerçek Baba'nın ağızıdır; onun dili Kutsal Ruh'tur”). Ruh, Oğul gibi, Baba'nın bilgisini tezahür ettirmek veya ilan etmek için işlev görür (bkz. 20,39).102 Nihai amaç, bütünlüğün arındırıcı, aydınlatıcı ve muzaffer bir şekilde yeniden bütünleştirilmesi yoluyla kayıp içerdekilerin Baba ile birleşmesidir (22,20-25).103 Yazarın ana hatlarını çizdiği kozmolojik ve soteriolojik konumlar dört temel kategoriye ayrılır: bilgi ve birliğin kaynağı (Baba, Oğul, Ruh, bütünlük), cehalet ve nifakın kaynağı (Hata, maddesellik, dışarıdaki durumlarının farkında olmayan dışarıdakiler), cehalete hapsolmuş ve uyanmaya ihtiyaç duyan içeridekiler ve uyanmış ve Baba'ya yükselebilen içeridekiler. Bu kategoriler veya konumlar ikili bir çatışma tarafından şekillendirilir. 100 Wolfson, "Inscribe in the Book of the Living", 266. Wolfson'un ayrıca gözlemlediği gibi, "Kitabın üzerine koymak, Baba'nın Oğul'da enkarnasyonunu ifade eden teknik bir hitabettir" (267). Wolfson'a göre somutlaştırılmış kitabın rolü, Hristiyan olduğu kadar Yahudi teolojik bağlamına da uyuyor. 101 Bkz. Wolfson, “Yaşayanların Kitabında Yazılı.” 102 Bkz. Tite, “Kutsal Ruhun Rolü.” 103 Bu, çokluktan birliğe (veya hatta birliğin ötesine) doğru olan hareket, örneğin Parmenidem II.4-27'deki anonim yorumda Platoncu düşüncenin tipik bir örneğidir; Platon, Cumhuriyet VII 540A; The Eon of Smyrna, Exposio 14.18-16.2; Alexandra'lı Clement, Str. V.11.70.8-71.5; ve Plotinus, Ennead V, 3 [49], 12-13, özellikle 12'de. Turner, Sethian Gnostisizm, 474-95'teki tartışmaya bakınız.

--- SAYFA 277 ---

262 yedinci bölüm cehalet ve bilgi arasında. İçeridekiler dışarıdakilerden farklıdır ve dışarıdakiler içerideki olamaz. Ancak içeridekiler maddi dünyada kaybolabilir veya bir kez daha Hataya düşebilir. Dolayısıyla, bu risalenin anlatı alanında değişmez bir antropoloji var, ama aynı zamanda içeridekiler için de değişebilir bir soteriolojik durum var. İçeridekiler doğaları gereği Baba'ya aittir. Durum cümlesinin tekrarına dikkat edin, ⲓⲛⲉⲣⲓⲉⲕⲓⲗⲉⲣ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ (21,8-9); ⲓⲛⲉⲣⲓⲉⲕⲓⲗⲉⲣ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ (21,18-19) (krş. Irenaeus, Haer. 1.2.6). Durum cümlesi her iki durumda da özne tamamlayıcısı olarak işlev görür; bütünlüğün Baba ile ontolojik ilişkisinin bütünlüğün Baba ile yükselişini/birlikte yaşamasını gerektirdiğini belirtir. Baba onların kaynağıdır, varoluşlarının ontolojik temelidir ve Baba'nın bütünlüğünü yeniden oluşturmanın tek umududur (örneğin bkz. 21,8b-25). Kozmik bir drama olarak var olan kriz, içeridekileri cehaletin sınırları içine yerleştirir ("unutularak çıplak bırakılmış", 20,37-38) veya Baba tarafından uyandırılan içeridekiler tekrar cehalete düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu müjdede sunulan ahlaki ilişkilere gelince, yazar Baba'nın pleromatik alemi ile bir bağlantı kurar. Ancak bu ilişki Interp'te gözlemlediğimiz gibi basit bir mensubiyet ilişkisinden daha fazlasıdır. Bilmek.; daha ziyade okuyucular, Baba'nın ayrılmış ve dolayısıyla kaybolmuş (veya eksik) parçası olarak sunulur. İçeridekilerin Baba özlemi olsa da (ⲓⲛⲉⲣⲓⲉⲕⲓⲗⲉⲣ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ ⲛⲉⲃⲓⲣⲓⲁⲩⲁⲕⲓⲗⲉⲣⲉⲛ , 17,5-6), kendi başlarına hedeflerine ulaşamazlar; İçeridekilerin Baba'ya yükselmeleri için açıklayıcı bir eğitmen gereklidir (örneğin, 20,6-14; 21,3-8). Paraenetik alt bölümün hemen öncesinde 31,35b-32,30'da kaybolan koyun benzetmesinin kullanılması, hem bu ayrılık duygusunu hem de yeniden bütünleşme arzusunu güçlendiriyor. Hem yerleşik içeridekiler (okuyucular) hem de bilginin duyurusunu almaya ihtiyaç duyan potansiyel içeridekiler arasında ahlaki bir ilişki vardır. Yine, ilişki ontolojik bir denklemdir; bunlar aynı kaynaktan veya köktendir ve dolayısıyla birlik içinde birbirlerine aittirler. Bu içerideki/potansiyel içerideki ilişkisinin aksine, yazar içeridekiler (her iki tür) ile dışarıdakiler arasında düşmanca bir ilişki resmediyor. Tıpkı Baba'nın Hata'dan farklı bir ontolojik durumda olması gibi, okuyucular da (ve içerideki potansiyel kişiler) dışarıdakiler statüsüne giren diğer insanlardan ontolojik olarak farklıdır; dışarıdakiler Baba'ya kök salmazlar ve bu nedenle bütünlük içinde yerleri yoktur. Dışarıdakiler bir "isimden" yoksun olarak nitelendirilir (21,26) ve bu nedenle ontolojik olarak Baba/bütünlükle ilişkili değildirler. Yerine,

--- SAYFA 278 ---

Hata 263'te var olan onlar "unutulmuş yaratıklardır" (21,35-36), bu onların ontolojik durumlarını Hata tarafına yerleştiren bir tanımdır. Tıpkı Hata'nın Baba/bütünlük ile düşmanca bir ilişki içinde olması gibi, dışarıdakiler de aptal olarak konumlandırılır ve bu nedenle Oğul tarafından ilan edilen gerçek bilgelikten nefret ederler (19,19-27). Yazar, 32 ila 33. sayfalardaki paraenetik alt bölümünü Valentinianusluların statüsüne ilişkin bu daha geniş kozmolojik anlayıştan yola çıkarak oluşturur. Bu müjdenin paraenetik alt bölümü, yukarıda belirtildiği gibi, çevredeki materyalle yakından bağlantılıdır. Bu alt bölüm, nasihat niteliğindeki bir nottan ziyade, okuyucuları açıklanan soteriolojik süreçlere çekmeye yönelik doğrudan iletişimsel bir girişimdir. Bir bakıma teolojik söylem, okuyuculara (kurtuluşun okuyucuları olarak) pasif bir rol önermekten, daha aktif ve etik bir role doğru ilerlemektedir. 32,31'de okurları açıkça böyle aktif bir role yönlendiren bir geçiş değişimi yaşanıyor. Temel anlamı "o halde, öyleyse" olan ὅτε ard-pozitif parçacığı, bu alt bölümdeki emirlerin, Oğul'un kurtuluştaki rolüne ilişkin önceki tartışmaya, özellikle de çukura düşen kayıp koyunu kurtarmak için doksan dokuz koyunu bırakan çoban benzetmesine dayandığını gösterir. Bu sonuçsal değişim, 32,29-34'lük kiastik ilişkiyle güçlendirilir (ἡμεῖς οὖν ὡς ὁ ποιμήν . . . ὁ ποιμήν . . . ὁ ποιμήν). Bu geçiş, öğüt niteliğindeki konuşmanın Oğul'un kurtarıcı çalışmasından ayrı olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bunun yerine okuyucular, gerçeği "konuşarak" veya ilan ederek bu çalışmaya katılmaya çağırılıyor. "Mükemmel bir gün" (32,33) olarak nitelendirilen okuyucu, dışarıda kalan ya da içerideki kaybolmuş biri olarak konumlandırılmıyor. Aksine, onlar zaten Baba'nın bilgisi sayesinde kurtulmuş olan içerdekilerdir. Önceki benzetmede, çukurda kaybolan koyunlardan ziyade, geriye kalan koyunlar olarak görülebilirler: onlar aşağıdaki maddi aleme değil, yukarıdaki aleme aittirler. Paraenetik alt bölüm için böyle bir açılış, Valentinianusluları etkili bir şekilde Oğul'un iş arkadaşları olarak sunar. Geçiş aynı zamanda Valentinianus'un duyurusunun hedefinin dışarıdakiler değil, tuzağa düşürülen kayıp koyunlar olduğunu da gösteriyor. Böylece bu alt bölüm, oyuncuların bu ikinci dramadaki dörtlü konumlanmasını güçlendiriyor. Okuyucuların misyonerlik çalışmalarının bir kısmı, ışık alemi ile olan örnek niteliğindeki ilişkilerinin sosyal sunumuyla daha da bağlantılıdır. Valentinianuslulara "[onların] mükemmel gün olduğunu ve [onlarda] sönmeyen ışığın bulunduğunu ilan etmeleri" tavsiye edilir (32,31-34). Okuyucular ontolojik olarak somutlaşan kişiler olarak sunulmaktadır.

--- SAYFA 279 ---

264 yedinci bölüm, kaybolan koyunların ihtiyaç duyduğu ve ait oldukları gerçek. Her ne kadar Grobel, okuyucuları mükemmel gün olarak tanımlayan bu temel tanımlamanın yalnızca mecazi bir tanım olduğunu öne sürse de (bu, Grobel'in daha gerçekçi ve daha az aşırı coşkulu olarak gördüğü "ışık içinizde yaşıyor" şeklindeki paralel cümleye dayanmaktadır),¹⁰⁴ özellikle böyle paralel bir ifadeyle ("mükemmel gün" ve "ışık içinizde yaşıyor") yazarın vurgulamaya çalıştığı ontolojik noktayı tanımayı ihmal ediyor. Paralellik, bu müjdenin kozmolojik dramasında okuyucuların yerinin iki yönünü ortaya çıkarıyor. Birincisi, Baba'nın bütünlüğüne aittirler ve ontolojik olarak ondan türemişlerdir. İkincisi, onlar maddi alemde kayıp koyunlar ya da asosyal çileciler olarak değil, daha ziyade hâlâ kayıp olan koyun kardeşlerine ulaşma ve onları kurtarma girişiminin aktif katılımcıları olarak var olurlar.¹⁰⁵ Onların duyurmaları gereken mesaj, ışığın açığa çıkışıdır; bütünlüğün örneği olarak kendini sunma meselesi olan bir vahiy. 3. ve 5. bölümlerde tartışıldığı gibi, paraenesisteki ahlaki örneklerin önemi, kendini sunmanın önemine kadar genişletilir. Bu müjdedeki bu örnek sunumun amacı kayıp koyunlardır. Ancak kaybolan koyunlar sözde bilgilerden (yabancıardan) ayrılır; aktif olarak bilgi arayan, ancak cehaletin, günahın ve hatanın tuzağına düşmüş olanlardır. Onlar tökezleyen, hasta, aç, yorgun, düşmüş ve uyuyan kişiler olarak tanımlanır. Bu görüntüler, bir çukurdaki parabolik koyunla (32,19–20) birleşerek okuyuculara, içeride kaybolanların umutsuz bir resmini sunuyor. Bu tür kayıp içerdekiler, Baba'nın kurtarıcı bilgisine ulaşmaktan acizdir ve bu nedenle okuyucuların misyonerlik çalışmalarına ihtiyaç duyarlar.¹⁰⁶ 104 Grobel, *Gospel of Truth*, 139. Burada ışık ve günün bir anlamda eşanlamlı olduğunu doğru bir şekilde belirtmesine ve dolayısıyla bu iki cümleyi paralel olarak bağlamasına rağmen, hatalı bir şekilde mecazi bir imaj varsaymaktadır. Bu satırların ontolojik ve ilişkisel retoriğini tanımaktaki başarısızlığının bir kısmı, yazarın neden bu değişimi yaşadığına (böyle bir değişimi "beklenmeyen bir dönüş" olarak görmek) dair bariz kafa karışıklığıdır. Attridge ve MacRae, "Gospel of Truth: Introduction", 95, daha doğru bir şekilde şuna dikkat çeker: "Bu değişim tesadüfi değildir; vahiy verenin, vahyin içeriğinin ve alıcılarının yakın ilişkisini ifade eder." 105 Bkz. King, *Gnostisizm Nedir?*, 211: "Kişinin kendi kurtuluşunun başkalarının kurtuluşuna bağlı olduğu ısrarı, sözde Gnostik kurtuluş görüşlerinin zorunlu olarak bireycilikle sonuçlandığı yönündeki iddiaların yanlışlığını ifade eder... Bu nokta, yukarıda alıntılanan Gos. Truth gibi diğer metinlerde de ortaya konan, başkalarının refahına duyulan ilgiyle vurgulanmaktadır." 106 Her ne kadar Th omassen Gos'un bu kadar paraenetik bir okumasını sunmasa da. Doğrusu, Herakleon'un soteriolojisini ve kristolojisini tartışırken Valentinianus Hristiyanlarının soteriolojik rolü konusunda da benzer bir sonuca varıyor: "Hasat da gerçekleşti."

--- SAYFA 280 ---

Hata 265'te mevcut Ancak içeridekiler iki şekilde ayırt edilir. Birincisi, içeriden kaybolan kişiler yazarın hedef kitlesi değildir. Muhatap olarak yalnızca içerdeki aydınlanmış kişilere hitap edilir. Attridge ve MacRae'nin, bu müjdenin "büyük Kilise üyelerine Valentinianus'un soteriolojik içgörülerini tanıtmak için tasarlanmış"107 eksoterik bir çalışma olduğu yönündeki iddiası, yazarın, özellikle okuyuculara doğrudan teşvik edildiği paraenetik alt bölümde, yalnızca içerdeki aydınlanmış kişilere hitap ettiğini fark ettiğimizde çöker. Kaybedilenler sadece adresteki üçüncü bir taraftır. Bu, bu müjdenin öğüt verici söyleminin altında yatan odağın aydınlatılması açısından önemlidir. Müjdenin kendisi misyonerlik işi için bir araç değildir; bu, din değiştirmeyi kazanmak için tasarlanmış bir broşür değildir. Dolayısıyla paraenesis protreptik bir sosyal işlev taşımamaktadır. Daha ziyade paraenetik işlev, zaten içeride olan kişileri etik faaliyete çağırmaktır. Interp'in aksine. Biliyorsunuz, söylemin koruyucu bir toplumsal işlevine işaret edebilecek olası bir ikincil izleyici kitlesine dair hiçbir belirti yok. İkincisi, içeriden kaybolan kişilerin tanımı okuyuculara tam tersi bir açıklama sunacaktı. Artık kayıp koyun statüsüne sahip olmayan okuyucular bu nedenle uyanık, kalkmış, dinlenmiş, aç değil, sağlıklı ve sağlamdır. 22. sayfada yazar, içeridekilerin kaybolmuşluk durumundan Baba ile yeniden bağlantıya geçmelerini sağlayan beş aşamalı bir süreci sunuyor: "Çağırılırsa duyar, cevap verir ve kendisini çağırana döner ve ona yükselir" (22,4-7, vurgu eklenmiştir). Bu süreç, Valentinianizm'deki beş yükselen kutsal töreni anımsatmaktadır (vaftiz, chrisma, eucharist, kefarete ve gelin odası; bu liste Gos. Phil. 69,27-30'dandır, ancak aynı süreç Pr. Paul A,15-25'in çağrılarının altında da yatıyor olabilir: hediyeler verin, yetki verin, şifa verin, ebedi ışık ruhunu kurtarın, fi'yi açığa çıkarın). Pleroma'nın ilk doğuşu "aklıma geliyor"; burada Gos. Truth'ta başka bir değişken listenin sunulması mümkündür; ayrıca Interp 13,20-35'teki iniş/yükseliş motifine de dikkat edin. Bu aynı zamanda Kurtarıcı'nın yeryüzündeki ikametinin sırasında sadece bir kez yapılan bir aktiviteye benzemez, aynı zamanda öğrenciler tarafından temsil edilen melekler tarafından gerçekleştirilen ve şüphesiz manevi kilisenin hizmetinin aracılık ettiği bir faaliyet olarak devam eder" (Spiritual Seed, 116).107 Attridge ve MacRae, "The Gospel of Truth" 39. Brill'in eleştirel baskısı için daha kapsamlı girişlerinde şunu belirtirler: "Böyle Kasıtlı belirsizlik, okulun temel soteriolojik perspektifine girişi davet ederken, en azından başlangıçta, özellikle kozmogonik konularda okulun spekülasyon konumunu tam olarak kabul edemeyen 'zayıf kardeş' anlam vermekten kaçınmak için tasarlanmış olabilir" ("Giriş: Gospel of Truth", 80).

--- SAYFA 281 ---

266 yedinci bölüm Smyrna'lı Theon'un önerdiği gibi ilahi olanın bilgisine ulaşma süreci: İnisiyasyonun beş kısmı vardır. Birinci arınma: Çünkü gizemlere katılmak, bunları gerçekleştirmeye kamuya açık olarak yetkilendirilen herkes için geçerli değildir; Bunları yapmayanların ise öncelikle belli bir arınma elde etmeleri gerekir. İkincisi, arınmanın ardından inisiyasyonun bahşedilmesidir. Üçüncüsü ise görme denilen şeydir. Ve dördüncüsü, vizyonun amacı olan, kişinin aldığı inisiyasyonları başkalarına bahşetebilmesi, meşaleler, hiyerofanlar veya başka bir kutsal şey alabilmesi için çelenklerin süslenmesi ve yerleştirilmesi. Ve beşincisi, tanrılarla dostluk ve birlikte yaşama açısından onlardan kaynaklanan refahtır (Açıklama 14.18-16.2; vurgu eklenmiştir).108 Her ne kadar Theon ve Gos'ta inisiyasyon süreçlerinin kesin adımları farklı olsa da. Hakikat (Theon'a göre hem Platon hem de Empedokles, bu adımları açıklamak için kullanılan sunumlar ve metaforlar bakımından da farklılık gösteriyordu ve bu nedenle böylesi bir Platonik düşünme sürecinde farklılık şaşırtıcı değildir), ilahi olanla "birlikte yaşayan" bir mevcudiyette olmanın nihai hedefi aynıdır. Dolayısıyla Hakikat İncili'nin içeridekileri cehaletten bilgiye doğru artan sunumunun Orta Platoncular arasında paralelliği vardır. Tıpkı okuyucuların artık kaybolmamış (bir zamanlar Hata içinde kaybolmuş) olarak nitelendirilmeleri gibi, içerideki kayıp kişiler de mevcut durumlarının tam tersi duruma yükselebilirler. Üstelik okuyucular ne hataya sapılırlar, ne de günahkar olurlar. Okuyucular ile içerideki kayıp kişiler arasındaki karşıtlık, iki durumu birbirinden ayırıyor ve kayıp içeridekilere ne olmaları gerektiğine dair bir temsil sunuyor. Okuyucuların örnek olarak kullanılması, sonuç olarak, yanılgı içinde kaybolanlar için bir umut oluşmasına olanak sağlar. Bu iki ayrım okuyucuyu ayrıcalıklı bir konuma yerleştiriyor. Onlar, Hata âleminden üstün olarak ayırt edilirler; yalnızca o maddi alemden kurtarılmış olmakla kalmayıp, hatta yazarın onların bu âleme ait bile olmadıkları yönündeki iddiası nedeniyle daha da üstündürler. Bu ilk ihtiyati birimdeki misyonerlik komutanlığı ayrıca onları bu kozmik mücadelenin soteriyolojik süreci içinde vazgeçilmez olarak sunmaktadır. Ancak bu karşıtlık okuyucularda acıklı bir ton da uyandırıyor. Okuyucular sadece içerideki kayıp kişilerle karşıt bir durumda değiller, aynı zamanda 108 Th eonis Smyrnaei philosophi platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, editör: Eduardus Hiller, çeviri: Turner, Sethian Gnosticism, 485-86, n. 57.

--- SAYFA 282 ---

Hata 267'de var olanlar da onlara çok benziyor: Bir zamanlar onlar da maddi alemde kaybolmanın tüm sonuçlarıyla birlikte kaybolmuş koyunlardı. Dolayısıyla bunlar, kaybolanların nerede olduğunun ve nereye ilerleyebileceklerinin örnekleridir. Emirlerin Sebebi bu tür örnek misyonerlik çalışmalarına etkili bir şekilde işaret etmektedir: "Çünkü ortaya çıkan anlayış sensin" (33,8-9). Hem geçiş      hem de      fiili (özellikle R. McL. Wilson tarafından önerildiği gibi tercüme edilirse,         ) okuyucuların etik davranışlarını kayıp koyunun çukurdan çıkarılmasıyla ilişkilendirir (32,18-22). 109 Aslında, kayıp koyuna yapılan bu gönderme sadece okuyucuların ahlaki değerlerinin önemini güçlendirmekle kalmaz, örnek değil, aynı zamanda Oğul tarafından okuyucuların misyonerlik çalışmalarında takip etmeleri için ortaya konulan ahlaki örnektir. Her iki tür içeridekiler de Baba ile ontolojik bir ilişki içinde konumlanırken ve aslında Baba'nın içindeki ve Baba tarafından mükemmelleştirilen bütünlük iken, dışarıdakiler aynı zamanda bu müjdenin kozmolojik perspektifini çerçeveleyen düalist tipolojinin içine de yerleştirilir. 33,11-32'de yazar paraenesisin olumsuz, öğüt verici yönünü sunar: Nelerden kaçınılması gerektiğine ve okuyucuların bu maddi dünyada yürütmeye çağrıldığı misyonerlik çalışmasının içerdiği tehlikelere dair bir uyarı. İçeriden gelen ilgiye özel bir odaklanma, paraenesisin ikinci emir biriminin tonunu belirler. Okuyucular yalnızca kendileriyle, yani içeriden öğrenenlerle ilgilenmelidir. İlk ihtiyati birimin misyoner hamlesi göz önüne alındığında, 33,11'deki bu öğüt açıkça her iki türdeki içeriden öğrenenleri de içermektedir (          ; ayrıca                'ye de dikkat edin). Bu dışlayıcı içeriden odaklanma, yukarıda belirtildiği gibi, istikrar ve istikrarsızlığın zıt bir sunumuna dayanmaktadır ve bu da, adil ve kanunsuz bir kimlik inşasıyla etik olarak doğrulanmaktadır.           'ye yapılan atıf, dışarıdaki durumu açıkça Hata'nın kozmolojik tarafına yerleştiriyor gibi görünüyor. Dışarıdan gelenler bu müjdenin etik ve kozmolojik sunumunun olumsuz tarafında yer almakla kalmıyor, aynı zamanda içeridekilere karşı rakip olarak da sunuluyorlar. Yani dışarıdakiler sadece içeridekilerin endişesinin ötesinde değil, aynı zamanda içeridekilerin karşı karşıya olduğu tehlikenin de aktif katılımcılarıdır. Okuyucuların geçmiş durumlarına yapılan atıflarda da bu durum görülmektedir. 109 Bkz. R. McL. Wilson, "Gerçeğin İncili Üzerine Bir Not." Fiilin benzer bir kullanımına Irenaeus, Haer'de rastlanır. 1.7.5, ruhsal insanların zayıf ruhlarının ortaya çıkarıldığı ve mükemmelliğe ulaştığı yer.

--- SAYFA 283 ---

268 yedinci bölüm geri dönmeme konusunda uyardı ("kustuğunuza geri dönmeyin... onu zaten attınız... onu zaten yok ettiniz") ve yabancıların oluşturduğu tehlide doğrudan göndermeler ("size engel olanları güçlendirmeyin"). Bu düşmanlığa ve tehlikeye ek olarak, şeytanın içeriden birinin içinde bir yer bulması ile ilgili mitolojik veya kozmolojik bağlantı da eklenmektedir; bu, belki de tuzağa düşme veya yasadışı işgal kavramını yansıtmaktadır (                         ; 33,20). 110 Grobel ve Ménard, bence haklı olarak, 33,20'nin Efes 4:27'ye (ve belki ayrıca Matta 12:43-45 ve Luka 11:24-26) 111 metinlerarası bir gönderme olduğunu ileri sürmüşlerdir; burada Ps.-Paul benzer bir öğüt/uyarıda bulunur:                          . Evet. Her iki durumda da topos'a sosyal ilişkilerle bağlantılı etik bir nüans verilir. Efesliler'de, Ps-Paul'un öğütleri, Hristiyan ahlakına tavizsiz bir bağlılıkla birlikte, Hristiyan kardeşleri arasındaki topluluk uyumunu korumaya bağlıdır. Gos'ta. Gerçek şu ki, aynı öğüt, Valentinianus Hristiyanları arasında ahlaki bağlılığın yanı sıra sosyal uyumu da (yani toplumu yok etmek için şeytana topluluk içinde bir yer bırakmamayı) öğütlüyor. Ancak Valentinianus'un yazarı, bu öğütleri, ya Efes pasajının redaksiyonel bir yorumunu yansıtan (eğer iki pasaj arasında doğrudan edebi ilişkiler varsa) ya da bu Hristiyan öğütleri için farklı bir geleneği (eğer dolaylı bir edebi ilişki varsa) yansıtan bazı farklılıklarla sunmuştur. Birincisi, Hakikat İncili bu öğüdü yabancılar karşı bir uyarı bağlamına yerleştirmiştir. Ancak Ps-Paul, bunu Hristiyanların iç çatışması içine yerleştirmiştir (not Efes 4:25b:                           ). Her ne kadar her iki metin de öğütlerini dünyevi ahlaksızlığa sürüklenme yönündeki etik bir tehditten geliştirse de (bkz. Efes 4:17-24), tehlikenin içeriden ve dışarıdan odaklanması dikkat çekicidir. Bu, Go'ların yerlerindeki farklılıktır. İçeridekileri dışarıdakilere göre konumlandıran söylemsel bir konuşma eylemi içindeki hakikatin uyarısı. İkinci olarak her metinde seçilen fiil anlamlıdır. Efesliler'de             olumsuz emri, Gos'taki               olumsuz emrinin ontolojik veya içselleştirici tehlikesinin aksine dışsallaştırıcı bir nüans taşır. Gerçek. "Vermek"ten "olmak"a geçiş, okuyucuların dünya içindeki yerinin ontolojik ikici sunumuna katkıda bulunur ve belki de içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki kozmolojik farklılığı güçlendirir. Jacqueline 110 olarak 42,40'taki                ile karşılaştırın (bölüm 8'deki tartışmama bakın). 111 Ménard, L'Évangile de Vérité, 157; Grobel, Gerçeğin İncili, 145.

--- SAYFA 284 ---

Williams, "Ἀίδωμι, Yunanca'da 'fırsat vermek' anlamında sıklıkla τόπος ile kullanılır... 'olmak' fiiliyle birlikte, GTr'deki τόπος muhtemelen 'yer' anlamına gelir."¹¹² Her ne kadar burada Kıpti'nin sadece "fırsat" anlamına gelen deyimsel olabileceğini öne sürse de ilk önerisi, ilk önerisi (ve Attridge-MacRae İngilizce çevirisinde takip edilen) büyük olasılıkla öğüdün bağlamı olarak verilmiştir.¹¹³ Çeşitli oyuncuların paraenetik alt bölüm içindeki konumlandırılması, yazarın Gos boyunca oluşturduğu konumlandırma ile tutarlıdır. Gerçek. O, müjde mesajının tamamını Baba (bütünlükle birlikte) ve Hata (cehalet, maddilik, sahte bilgelik) şeklindeki geniş kozmolojik ikiliğin içine yerleştirmiştir. İnsanlık, Baba ve Hata kozmolojik düalizmine paralel olan iki parçalı bir tipolojiye bölünmüştür (içerdekilerin kurtarılmış ya da kaybolmuş olarak daha fazla sınırlandırılmasıyla). Paraenesis'in kendisi de bu ilişkiler dizisini devreye sokuyor ve okuyucuların misyonerlik çalışmalarını içerdekilere ve dışarıdakilere verilen değerle belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir çerçeveye oturtuyor. Retorik olarak bu değerlendirme, okuyucuların doğruyu "söylemeyi" oluşturan etik davranışlara katılmaya motive olmaları için ikna edici bir güç katmaktadır (32,31; 32,35). Eğer okuyucular yazarın konuşma eylemini, yani konumlandırma eylemini kabul ederlerse, o zaman söylem hem müjdecî çalışmanın bir parçası olarak etik faaliyete çağırıcı güçlendirecektir (yani okuyucular kendilerini cehalet içinde kaybolanlara hakikati getirmeye yönelik ilahî çabanın bir parçası olarak görecektir; bu çağrının prestijli ve eskatolojik öneme sahip olduğunu kabul edecekler; tehlikeyi önemli ve çabalarına layık olarak görecektir; hem de pathos yoluyla sempatik bir anlayış oluşturacaklar) okurlar ile hâlâ Hata içinde kaybolmuş olanlar arasındaki ilişki) ve bu eserin sınırlamaları (yani ikilik, tehdit niteliğindeki bir dış varlığı oluşturur; yalnızca içerideki kayıp kişiler okuyucuların ilgisini çekecektir; ve eser, içerideki kayıp kişileri arayan Oğul'un kine paralel olmalıdır). Bu, Gos'ta çeşitli ilişkileri konumlandırmaya yönelik bir konuşma eylemidir. Ancak gerçek, söylemin belirli bir hikâyesi dahilinde birbirine bağlanır. ¹¹² Williams, Biblical Interpretation, 135. ¹¹³ Attridge ve MacRae, "Gospel of Truth: Introduction", 96-97, 33,11 ve 33,16-17'deki emirleri doğru bir şekilde gözlemleyerek okuyucuların içsel durumunu vurgular (geçmişle şimdiki durumu karşılaştırarak). Bu özellikle 33,16-17'deki uyarı için geçerlidir. Yazarın içeridekilerin içsel durumuyla ilgili endişesi ve ilk emir biriminde hastalığa yapılan etik referanslar göz önüne alındığında, τόπος muhtemelen şeytanın yerleşik varlığına veya hakimiyetine gönderme yapıyor. Bu varlık, kirlilik (kutsal bir mekana saygısızlık gibi) veya hastalık (dolayısıyla yabancılar tarafından kirletilme çağrışımı) görüntülerini çağrıştırmış olabilir.

--- SAYFA 285 ---

270 yedinci bölüm Tıpkı Interp gibi. Bilmek. Hristiyan topluluğu için toplumsal bir idealleştirme ortaya koyduğu gibi, bu yazar aynı zamanda Hristiyan topluluğunun toplumsal idealleştirmesini de sunmaktadır. Bu idealleştirmenin, bu müjdede veya bu müjde tarafından ele alınan Valentinianus Hristiyanlarının gerçek sosyal ve tarihsel dinamiklerini mutlaka tanımlamadığını hatırlamamız gerekir. Metnin tarihsel olayını yeniden inşa edebileceğimiz (veya inşa edebileceğimiz) bir pencereden ziyade, daha geniş bir toplumsal söylem içindeki bir sohbet ortağımız var. Sonuç olarak başka bir konuşmayı dinliyoruz; konuşmanın ortamını yeniden inşa etmek amacıyla değil, daha ziyade söylem içindeki ortamı inşa etmeye yönelik retorik bir girişime bir göz atma girişimi olarak. Kozmolojik kriz ve mücadelenin hikâyesi, yabancı ve düşman bir alemdeki sürgün mevcudiyetinin sosyal idealleştirilmesini içerir. Böyle bir sürgün motifi Yahudi ve Hristiyan metinlerinde¹¹⁴ alışılmadık bir durum değil, ama burada Gos'ta da var. Gerçekte bu motif belki de gezgin peygamberlerin toplumsal idealleştirilmesi içine yerleştirilmiştir. İlk Hristiyan topluluklarında sosyolojik bir rol olarak seyahat, Yeni Ahit biliminde yeni değildir. Aslında Gerd Theissen'in İsa hareketinin içinden ikinci yüzyıla kadar başıboş karizmatiklerle ilgili teorisi çeşitli savunucular ve eleştirmenler buldu. Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (ET: Erken Filistin Hristiyanlığının Sosyolojisi) adlı eserinde Theissen, İsa hareketinin ortaya çıkışını ve gelişimini sosyolojik bir perspektiften açıklamaya çalıştı.¹¹⁵ Özellikle, sosyal roller, sosyal faktörler ve sosyal işlevler arasındaki karşılıklı ilişkiye odaklandı. The eissen'in sosyal modeli, en azından genel hatlarıyla, büyük ölçüde Adolf von Harnack'ın Die Lehre der zwölf Apostel ve The Mission and Expansion of Early Christian¹¹⁶ eserlerini yansıtır ve Max'in çalışmalarına borçludur. Tite, Kompozisyon Geçişleri; ve Heinrich Rendtorff, Getrostes Wandern, özellikle 18. Böyle bir motifi Diognetus'un Mektubu'nda (özellikle 5.1-6.1) Hristiyan topluluğunun sosyal tasvirinde de ortaya çıktığını görüyoruz; bkz. Adolf van Harnack, Misyon ve Genişleme, 266-78. Böyle bir diaspora motifiyle bağlantılı olarak Yahudi restorasyon teolojisi hakkında bkz. Larry Edwin Murphy, The Concept of the Twelve in Luke-Acts. Diaspora Yahudiliği içinde kimlik inşası ve sosyal kurumların kurulmasındaki sosyal zorluklar hakkında Victor Tcherikover, Helenistik Medeniyet, 298-311 ve Theodore Reinarch, "Diaspora"daki tartışmaya bakınız. ¹¹⁵ Gerd Theissen, Sosyoloji. ¹¹⁶ Harnack, Misyon ve Genişleme; Die Lehre der zwölf Apostel.

--- SAYFA 286 ---

271 Weber, D. Georg Kretschmar ve Kurt Niederwimmer.117 Theissen'in tartışmasının merkezinde karizmatik gezginin rolü yer alıyor.118 Öncelikle Sinoptik İncillerdeki kanıtlarla çalışmak (örn. Markos 1:16-20; 6:4-56; 10:28; Matta 8:20-22; 10:1-11; 23:35; Luka 9:1-11; 10:1-12; 12:49-53; 14:26, daha az ölçüde Elçilerin İşleri (4:36-37; 6:5; 8:1, 4, 14; 11:27; 13:1) ve kesinlikle Didache Lucian'ın Peregrinus 16, The eissen, İsa'nın yalnızca gezici bir hizmeti temsil etmekle kalmayıp aynı zamanda ilk takipçilerinden oluşan çekirdek bir gruba, daha yerleşik sempatizanlardan oluşan daha geniş çevrelerin desteğiyle bu yaşam tarzını taklit etme çağrısında bulunduğunu teorileştirir.119 Sözde "Onikilerin görevlendirilmesi" bu teori için özellikle merkezi bir öneme sahiptir. The eissen, erken dönem İsa hareketi ve erken Hristiyanlık120 içinde, İsa'nın öğretilerini yaymak amacıyla kariyer, aile ve barınma da dahil olmak üzere yerleşik yaşamı terk eden dinsel liderlerin marjinal olmaktan ziyade merkezi bir varlığının bulunduğu inanmaktadır. "Karizmatik" tabiri, bu başıboş vaizlerin algılanan ilahi bir çağrıyı takip ettiklerini belirtmek için kullanılmıştır. Benimsedikleri yaşam tarzı kurumsallaşmış, düzenlemelerle ya da dış otoritelerle sınırlanmış bir rol değil.121 Bu serseri yaşam tarzının dikkate değer dört temel unsuru vardı. Birincisi, seyahat etmek evsizliği gerektiriyordu. Sinoptik ve Johannine İncillerinde öğrencilerin çağrılması, kişinin evini terk etmesini gerektiriyordu. İsa'nın kendisi de "İnsanoğlu'nun başını yaslayacak hiçbir yeri olmadığını" (Mat. 8:20) iddia ediyor ve böylece bu unsuru bünyesinde barındırıyor. Didache 11.5'te, havariler (yani gezgin vaizler) bir topluluk içinde iki kişiden daha uzun süre kaldıklarında sahte sayılıyorlardı; D. Georg Kretschmar, "Ein Beitrag zur Frage"; "Die christliche Leben"; Kurt Neiderwimmer, "Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus." 118 Jonathan A. Draper'a göre Th eissen, açıkça olmasa da, bu noktada büyük ölçüde Weber'in sosyal karizma anlayışından yararlanır (Draper, "Weber, Th eissen"). Ancak Draper, The eissen'in Weberci karizmanın karmaşıklığını tam olarak takdir edemediğini iddia eder (551-61; özellikle 555-57. sayfalardaki dini virtüöz tartışmasına bakınız). 119 Bağımsız bir Johannine göstergesi (Yuhanna 4:44) J. Ramsey Michaels tarafından önerilmiştir, "Gezgin İsa ve Memleketi". Stephen J. Patterson, The Gospel of Thomas and Jesus da seyahatin Thomas İncili'ne uygulanmasını savundu (özellikle logia 14, 42, 73 ve 86). 120 Bazen Theissen'in İsa'nın yaşamı sırasındaki hareket ile İsa'nın ölümünden sonra ortaya çıkan hareket arasında bir ayrım tanıyıp tanımadığını söylemek zordur. Böyle bir değişimi belirtmek için "İsa hareketi" ve "erken veya biçimlendirici Hristiyanlık" terimlerini kullansam da, Theissen bunları neredeyse birbirinin yerine kullanıyor gibi görünüyor. 121 Th eissen, Sosyoloji, 8.

--- SAYFA 287 ---

272 bölüm yedi gün (τρεῖς δὲ ἡμέραι μετὰ τὴν ψευδοπροφήτην ἔσται). İkincisi, gezici yaşam aile eksikliğini gerektiriyordu. Çağrıya yanıt veren kişi, karısını, çocuklarını ve daha geniş anlamda ev halkını terk etmelidir.¹²² Markos 10:28-31 ve Luka 14:26, öğrenciliği aileye aykırı bir statü olarak tanımlar ve dolayısıyla aile yapısını reddeder. Dört Yeni Ahit İncili'nin tamamında İsa ile kendi ailesi arasındaki gerilimler, onu yine gezginliğin örneği olarak sunar. Üçüncüsü, karizmatik bir gezginin sahip olduğu eşyalardan yoksun olması gerekir. Zenginlere yönelik olumsuz değerlendirmeler, ilk Hristiyan metinlerinde alışılmadık bir durum değildir (örneğin, Luka 6:24; ayrıca bkz. Elçilerin İşleri Pet. 12 Apost.). Zenginlik ve dünyevi konum eleştirisi, öğrencilerin gönderilmesinde ortaya konduğu gibi minimalist tipte bir geziye çağrının temelini oluşturur: "Kemerlerinize altın, gümüş veya bakır almayın, yolculuğunuz için çanta, iki tunik, sandalet veya asa almayın" (Matta 10:9-10). Gezgin, kendi mallarına bağımlı olmak yerine, Tanrı'nın kendisine verdiklerine güvenmelidir (Mat. 6:34). Böyle bir ekonomik yaşam tarzı açıkça Kinik yaşam tarzını akla getirerek bilim adamlarının keşfetmesi için olası bir paralellik sunar.¹²³ İsa hareketi içinde, bu gezgin vaizleri desteklemek yerleşik topluluğun sorumluluğundadır (krş. Elçilerin İşleri 4:32-5:11). Gezici yaşamın dördüncü unsuru korunma eksikliğidir. Karizmatiklerin yolculuklarında asa taşımamaları (böylece onları vahşi hayvanlara veya haydutlara karşı korumadan mahrum bırakmaları gerekir) (Luka 9:3),¹²⁴ aynı zamanda saldırıya uğradıklarında misilleme yapmamaları (Matta 5:38-43) ve bir yargıç huzuruna çıkarıldıklarında hazırlıklı olmaları da gerekmez (Matta 10:16-20). Bu karizmatikler, korunmak için kendi araçlarına güvenmek yerine, kendilerini korumak için Tanrı'ya güvenmelidirler. ¹²² Bu ifadedeki cinsiyet yanlılığı kasıtlıdır. Bu eissen yalnızca seyahate erkeklerin katılımını gösterir. Bu erkek takipçi sınırlamasına feminist akademisyenler, özellikle de Luise Schottroff, "Gezgin Peygamberler" ve Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 145-46 tarafından karşı çıkmıştır. ¹²³ Theissen'in sosyal modelinin savunucuları arasında Sinizm ile olası bağlantıları takdir edenler de vardır. The eissen için yalnızca geçici bir benzetme olsa da, bu tür akademisyenler tarafından İsa hareketine Kinik bir paralellik daha da geliştirildi. Bunlardan en dikkate değer olanı John Dominic Crossan, *The Historical Jesus*; "İlk İsa Hareketinde Gezginler ve Ev Sahipleri"; Leif E. Vaage, *Galilean Yeni Başlayanlar*; Burton L. Mack, *Bir Masumiyet Efsanesi*; "Q ve Alaycı Benzeri İsa"; John W. Marshall, "Thomas'ın İncili ve Kinik İsa"; ve F. Gerald Downing, *İsa ve Özgürlüğün Tehdidi*; İsa ve Kinikler; "Oldukça Q Gibi". Kinik bağlantıya karşı özellikle bkz. Hans Dieter Betz, "Jesus and the Cynics." ¹²⁴ Ancak Markos öğrencilerine yalnızca yolculuk için bir asa almalarını emreder (Markos 6:8). Luke'un redaksiyon faaliyeti, bu muafiyeti ortadan kaldırarak ve alınmayacak maddeler listesine ekleyerek Markan komisyonunda mevcut olan terkedilmişliği artırmaktadır. Matta (10:9-10) sadece bir asaya değinmeyi bırakır.

--- SAYFA 288 ---

273'te hata var (Matta 10:20). Geziciliğin bu dört unsuruna ek olarak, gezgin vaiz ile daha geniş dünya arasındaki düşmanca ilişki de vardır. Bazen zulüm/acı çekme motifine bürünen bu karşıtlık, yalnızca on ikilerin gönderilmesinde mevcut değildir, aynı zamanda Kinik ahlakın ayrılmaz bir parçasıdır.¹²⁵ Yerleşik ve yerleşik topluluklardan oluşan ikinci bir toplumsal düzey, bu karizmatik gezginleri destekledi. Bu topluluklar, İsa hareketinin gelişiminin ilk aşamalarında köy ve kırsal ortamlarda bulunuyorlardı. Birinci yüzyılda Filistin'deki ekonomik, politik ve kültürel gerilimler nedeniyle İsa hareketi, çeşitli yenilenme hareketlerinden biri olarak ortaya çıktı. İsyanı savunan Yahudi hareketlerinin aksine, İsa hareketi eirenik bir hareketti. İdeal gezgin olarak İsa'nın otoritesi gibi, karizmatiklerin otoritesi de bu başıboş varoluşa yapılan ilahi çağrı üzerine kurulmuştu. Theissen'in teorisine göre, ikinci yüzyıla gelindiğinde Hristiyan toplulukları, bu başıboş karizmatiklerin otoritesine ve varlığına meydan okuyan yerel yönetim otoriteleri ve (hem dogmatik hem de dini) düzenlemeler geliştirmişti. Bu nedenle gezginlik, sonunda yerini özellikle daha geniş Yunan-Romen dünyasında dini sosyal yapılara bıraktı. Theissen'in Hristiyanlığın ilk yüzyılındaki başıboş karizmatik hizmet teorisi, diğer bilim adamlarının çeşitli itirazlarıyla karşı karşıya kaldı. Böyle gezici bir yaşam tarzını benimseyen kadınların dışlanmasının ötesinde, bu toplumsal tarihe en güçlü şekilde Richard A. Horsley, Wolfgang Stegemann, Jonathan A. Draper ve daha yakın zamanda William E. Arnal tarafından karşı çıkmıştır.¹²⁶ Harnack ve özellikle Theissen tarafından ortaya atılan gezici modele yönelik tüm bu eleştiriler, dünya görüşünün, özellikle de şehrin veya kentin hükümetin tamamen anti-sosyal olması şart değildir. Aksine, John L. Moles'in öne sürdüğü gibi, Sinizm şehirle eleştirel ama etkileşimli bir ilişki kurarken, Kineği kozmosun bir vatandaşı (insanlar, hayvanlar ve tanrılarla ilişkili olarak) olarak görüyordu. "Doğaya uygun yaşamının" bu kadar evrensel anlamda algılanması, Kinik misyonerlik çabalarına, toplum eleştirisi de dahil olmak üzere katkı sağlamaktadır. Bkz. John L. Moles, "Sinik Kozmopolitizm." ¹²⁶ Bkz. Richard A. Horsley, Sosyoloji; "İsa, Gezici Kinik mi, İsrail Peygamberi mi?"; Wolfgang Stegemann, "Wanderradikalismus im Urchristentum?"; Jonathan A. Draper, "Weber, Theissen"; "Gezici Karizmatik"; William E. Arnal, İsa ve Köy Yazıcıları. Theissen'in teorisine yönelik feminist meydan okuma için özellikle bkz. Schottroff, "Gezgin Peygamberler." Stegemann ve Arnal özellikle Theissen'in müjde materyallerinin redaksiyon katmanlarını dikkate almadaki başarısızlığına karşı çıkıyor. Stegemann, Sinoptik İncillerin Kinik yorumuna odaklanırken Arnal, Kloppenborg'un çalışmasını temel alarak Q'nun çeşitli katmanlarına odaklanıyor.

--- SAYFA 289 ---

274 YEDİNCİ BÖLÜM Wanderradikalismus hipotezi oldukça şüphelidir,¹²⁷ ilk Hristiyan araştırmalarında geziciliğin sürekli olarak kullanılmasına rağmen. Sosyolojik ve metodolojik açıdan bakıldığında Horsley'in karşılaştığı zorluk en yıkıcı olanıdır. Horsley, Theissen'in sosyolojik yaklaşımının yapısal-işlevselcilikten kaynaklandığını doğru bir şekilde belirtiyor. The eissen, tartışmasının başında açıkça işlevselci bir yaklaşıma işaret ediyor: "... bir toplumun temel amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik çeşitli yollar, yani üyelerinin bütünleşmesine ulaşma ve değişim yoluyla çatışmaların üstesinden gelme. Entegrasyon, zorlama ve kısıtlamaları içerebilir, ancak aynı zamanda insani olanakların genişletilmesi ve zenginleştirilmesi anlamına da gelebilir."¹²⁸ Her ne kadar Theissen, nedenleri toplumsal sonuçlarla eşitlememeye dikkat etse de Ancak onun sosyolojik modeli büyük ölçüde, daha genel anlamda işlevselci sosyolojik yöntemle ilgili sorunlar nedeniyle sorunludur. Horsley, Theissen'in teorisine uygulamada bu eleştirileri etkili bir şekilde yineledi. Horsley'in tahminine göre, sosyal sistemlerin itici gücü olarak sosyal entegrasyonun vurgulanması, işlevselciliğin üç kritik başarısızlığıyla sonuçlanır. Birincisi, sosyal sistemlerin zaman içindeki etkileşimli dinamiklerini göz ardı eden tarih dışı bir önyargı var. Toplumlar, kapalı ve statik sosyal sistemlerden ziyade, sürekli etkileşim yoluyla kendilerini etkileyen çeşitli koşullu faktörlere sahip olma eğilimindedir. Bu tür kendi içine kapanmamış varlıklar basit nedensel ilişkilere indirgenemez.¹²⁹ İkincisi, bütünleştirici vurgu, çatışmanın önemini küçümseme eğilimindedir. Çoğu işlevsel sosyolog, bu teorik yaklaşımda çatışmanın doğal yerine rağmen, sosyal analizler için çatışmanın karşılaştırmalı değerini göz ardı etme veya göz ardı etme eğilimindedir. Ancak Lewis Coser bu eğilimin bir istisnasıdır.¹³⁰ Horsley, çatışmayı yalnızca kapalı ve statik bir sistemin sosyal entegrasyonuna yönelik sosyal dürtü içinde faydalı görmek yerine, çatışmanın daha dinamik ve etkileşimli bir şekilde değerlendirilmesini, çatışmaya katkıda bulunan zorlayıcı yapılara yönelik bir güç olarak savunur. *ministères dans la Didachè.*" ¹²⁸ The eissen, Sosyoloji, 2. Bkz. Horsley, Sosyoloji, 30-41; Arnal, İsa ve Köy Yazıcıları, 23-29. ¹²⁹ Tarih dışı suçlama aynı zamanda 1980'lerin sözde neo-işlevselciliğine, özellikle de Jeffrey C. Alexander'ın Neo-işlevselcilik adlı eserinde somutlaşana yöneliktir. Bkz. Horsley, Sosyoloji, 41, n. 3; Charles Camic, "İşlevselcilerin Dönüşü." ¹³⁰ Lewis Coser, Sosyal Çatışmanın İşlevi.

--- SAYFA 290 ---

hata 275 sosyal değişikliklerde mevcut. Üçüncü olarak Horsley, işlevselci yaklaşımın, sosyal sistemlere bağlı olarak sosyal ilişkilere dar bir odaklanmanın bireyler arasındaki ve bireyler arasındaki ilişkileri dışlama eğiliminde olması nedeniyle muhafazakar bir önyargı taşıdığını iddia ediyor. Bu üç zorluk yeni değil. Sosyolojideki yapısal-işlevselci yaklaşımların aksine, Herbert Blumer'in sembolik etkileşimciliği de dahil olmak üzere etkileşimci yaklaşımlar, söylemsel çekişme yoluyla daha tarihsel, statik olmayan bir toplumsal gelişim sürecini vurgulamaya çalıştı. Konumlandırma teorisinden benimsediğim yaklaşım, bu daha etkileşimci yaklaşıma, özellikle de eşzamansız ve eşzamanlı iletişimin söylemsel sesleri üzerindeki vurguya açıkça uyuyor. Her ne kadar Wanderradikalismus hipotezi, hem tipik yapısal-işlevselcilik hem de Hristiyan gelişiminin Frühkatholizismus kavramıyla tarihsel varsayımı (özellikle Harnack'ın tarihine gömülü) gibi bazı zorluklardan yoksun olmasa da, gezinin rolü Gos'taki toplumsal idealleştirme tartışmamızda hâlâ faydalıdır. Gerçek. Hristiyan hareketinin birinci buçuk yüzyılında gezgin vaizlerin varlığı çeşitli kaynaklardan açıkça görülmektedir. Müjde anlatılarının, özellikle de öğrencilerin gönderilmesinin ötesinde, gezgin vaizlerin tarihsel olarak daha makul belirtileri vardır. Müjdeler, tamamen anlatsal doğaları nedeniyle bu tür bir tarihsel yeniden yapılanma açısından sorunludur; Wisse'nin bu tür tarihsel yöntemlere ilişkin olarak belirttiği metodolojik sorunları göz önüne aldığımızda bu tartışılmaz bir sorundur. Bununla birlikte, gezinmeye ilişkin atıflar, Elçilerin İşleri'nde (Pavlus ve Philippos gibi mükemmel bir örnektir), Gal 2'de (dolaşmak onun ve Pavlus arasında çatışmaya neden olan Petrus'un) ve en açık şekilde Didache 11-15'te mevcuttur. Pavlus'un ve Theecla'nın Elçileri, Petrus'un Elçileri ve On İki Havari'nin Elçileri ve Tomas'ın Elçileri'ndeki gibi anlatı kurguları, (havarisel) gezginliğin ikinci yüzyıldaki ilk Hristiyanlar için yabancı bir kavram olmadığını öne sürer. Ancak bu kaynakların hiçbirisi Wanderradikalismus hipotezinin doğasında bulunan rollerin karmaşıklığını ortaya koymuyor. Aslına bakılırsa, geziciliğe muhtemelen en pratik gönderme olan Didache bile, bazı gezgin vaizlerin yerel topluluktan yararlanacağına (veya yararlanabileceğine) dair bir işaretten fazlasını sunmuyor. Bu tür göstergeler, normatif olarak birinin aşamalı olarak diğerinin yerini aldığı rakip otoriteler arasında bir çekişme olduğunu göstermez. Didache'nin sosyal sorunu, misafirperverlik kurallarının ihlali ve şarlatan filozof motifidir. Ayrıca, bu kaynakların hiçbirisi seyahat etmenin,

--- SAYFA 291 ---

276 yedinci bölüm, özellikle kentsel-kırsal ayrımıyla birlikte, İsa'nın hizmetine ve ilk İsa hareketine kadar uzanıyor. Daha ziyade, seyahat eden, belki de kehanet yapan, öğreten, vaaz veren veya şeytan çıkarma veya iyileştirme yapan ve bazı durumlarda Greko-Romen dünyasında Hristiyan toplulukları kuran veya güçlendiren gezgin işçilerin varlığına dair edebi belirtilere sahibiz. Bazı durumlarda, Didache'nin önerdiği gibi, bu tür gezgin gezginler yeni bir yere yerleşebilirler. Roma dünyasında hareketlilik alışılmadık bir durum değildi ve ikinci yüzyıl Hristiyanlığı kayda değer örneklerle doludur (örneğin, Marcion, Valentinus ve Irenaeus hepsi akla geliyor).¹³¹ Her ne kadar ayrıntılı sosyal yapılar ve bunlara eşlik eden değerlendirmeler ve tartışmalar açıkça fark edilemese de, kaynaklar, İsa'nın ve havarilerinin tarihsel idealleştirilmesinin, belirli kişiler arasında hafıza/tarih ve dolayısıyla sosyal kimlik inşa etme adına bir seyahat dayatmasını içerdiğini gösteriyor. Hristiyanlar. The Eissen ve Harnack'ın erken dönem Hristiyanlığı yeniden inşa etmelerinin özelliği, gezginliğin bu şekilde takdir edilmesinde ima edilmez ve böyle bir takdir, Wanderradikalismus hipotezine ters düşmez. Greko-Romen dünyasında, Kinikler de dahil olmak üzere, başka gezgin uygulayıcıların, öğretmenlerin veya filozofların varlığı, yalnızca Hristiyan çevrelerde bu tür gezinmelerin olasılığını değil, aynı zamanda Hristiyanların, sosyal bir model olarak geziciliğin anlatsal varlığıyla kavramsal olarak ilişki kurabilme olasılığını da gösterir. Benim ilgi alanım, bu belirsiz anlamda gezginliğin veya daha gelişmiş Wanderradikalismus hipotezinin Gos'un yazarı veya okuyucuları için toplumsal gerçeklik olduğunu iddia etmek değil. Gerçek. Bu broşürün gerçek sosyal bağlamının ne olabileceği hakkında hiçbir fikrim yok; Böyle bir tarihsel yeniden inşayı makul bir şekilde sunmaya yetecek kadar iç veya dış toplumsal gösterge yok. Daha ziyade, bu risalenin retorik etkililiğine ilişkin bir hikaye olarak toplumsal idealleştirmenin gezici ve sürgünel bir motiften yararlanmış olabileceğini öne sürüyorum. Seyahatle ilgili önceki tartışma, ikinci ila dördüncü yüzyıldaki okuyucuların Gos'taki ipuçlarını yakalamış olabileceği ihtimalini gündeme getiriyor. Gezici bir okumaya yol açabilecek gerçek; yani, ¹³¹ Lionel Casson, antik dünyadaki seyahatlere genel bakışında, *Travel in the Ancient World*, özellikle 115-48, Roma dünyasındaki insanların çok hareketli olduğuna dikkat çekiyor. Seyahatler; iş, hac, zevk ve şifa merkezlerini (özellikle Epidaurus, Kos ve Bergama'dakiler gibi Asklepios'un kutsal alanlarını) ziyaret etmek gibi çeşitli nedenlerle yapılıyordu.

--- SAYFA 292 ---

Hata 277'de seyahatin kültürel olarak spesifik bir olay örgüsü olarak var olması, bu metindeki seyahatin kümülatif göstergelerinin makul bir okumasıdır. Gos'ta seyahat belirtileri. Gerçekler hafiftir ama yine de mevcuttur. Gezinme motifinin ilk olası göstergesi 32,2'deki çoban ve kayıp koyun benzetmesinde saklıdır (krş. 32,35-36). Çoban doksan dokuz koyunu "yoldan sapanı aramaya" bırakır. Gördüğümüz gibi çoban (=Oğul), okuyucuların daha sonra katılmaya çağrıldığı kurtarma misyonunun örneğini teşkil etmektedir. Bu nedenle, nasıl bir çoban kaybolan koyunu arayıp bulacaksa, okuyucu da aynı şekilde bir gezginlik görevine çıkmalıdır. Bu benzetmenin örnek niteliğindeki yönü, paraenetik alt bölümün hemen öncesindeki konumuyla da güçlendirilmiştir. Çobanın (ve dolayısıyla okuyucuların) gezgin misyonu, yerleşik bir topluluğun desteğiyle karizmatik bir ahlak anlayışı değildir. Yazar bu kadar fazla bilgi vermiyor. Daha ziyade bu benzetmenin odak noktası koyunların kaybolan durumu ve çobanın kaybolanları geri getirme görevidir. Bu geri getirme motifi kalıcı bir durum ya da yaşam tarzı değildir. Hiçbir çoban, sanki gezinmek yaşam tarzlarının vazgeçilmeziymiş gibi tüm zamanını kayıp koyunları aramakla harcamaz. Bu acil bir durumdur, tüm sürünün birliğine ve kaybolan koyunun güvenliğine yönelik bir tehdittir ve böylece çoban "eksik olanı çizip sol taraftan alıp sağa getirir, böylece sayı da yüz olur" (32,12-16). Bu gezinme misyonu, koyunlar uğruna acı çekmek ve ölmeye istekli olmak ile simgelenir.¹³² Tıpkı Oğul/Çoban'ın koyunlar için hayatını isteyerek feda etmesi gibi, daha sonra Oğul'un kayıp koyunu kurtarma misyonuna katılmaya çağrılan okuyucular da aynısını yapmalıdır.¹³³ Acı ve zulüm, The eissen'in inşa ettiği gezici motife uymaktadır, ancak acı sadece bunlarla sınırlı değildir. gezginlik (ya The eissen'in özel modelinde ya da antik çağın daha genel bir modelinde) ¹³² Acı çekme motifi, "koyunlara hayat verdi" şeklindeki kristolojik referansla açıkça görülmektedir (32,20-21). Her ne kadar bu referans koyunların hayat kaynağının çoban olduğunu gösterse de (çapraz başvuru Yuhanna 1:4), düşmüş koyunlar için Şabat günü çalışan çobana ilişkin önceki ifade, İsa'nın İncillerdeki Yahudi dini liderlerle Şabat tartışmalarını anımsatıyor. Aslında bu Şabat beyanı, Oğul'un 19,19-27'deki sözde bilgilerle yaşadığı tartışmayı hatırlatıyor. Bu değişim, okuyucuları hem şu anda bulunan kayıp koyunla hem de paraenetik alt bölüme katılmaya teşvik edilen Oğul'un misyonunun iş arkadaşları olarak etkili bir şekilde tanımlar.

--- SAYFA 293 ---

278 yedinci bölüm seyahat). Acı/zulüm aynı zamanda 1. Petrus'un paraenetik konuşmasında öne çıkan diaspora sürgün motifini de yansıtıyor. Gerçekten de, gezgin çobanın geçici statüsüyle birlikte kayıp koyun motifinin tamamı, Wanderradikalismus hipotezinden ziyade diasporanın gezgin toplumsal algısına daha iyi uyuyor. Gezinliğin ikinci bir göstergesi 35. sayfada ortaya çıkıyor. Burada 32. sayfadakine benzer bir gezici örnek görüyoruz, ancak burada bir çobandan çok bir hekimin görüntüsü var. Hekim "hastalığın olduğu yere koşar" (35,30-31). Greko-Romen şifacılar, bazıları gezici olan çeşitli biçimlerde geldiler. Vivian Nutton Yunan şifacılarını şöyle tanımlıyor: "İçinde şeytan kovucuların, dinsel şifacıların, kök kesicilerin, halk şifacılarının ve iatroi'lerin ('şifacılar') rekabet halinde var olduğu Yunan tıbbının çoğulluğu."¹³⁴ Hastalık ve şifaya yönelik farklı yaklaşımlar arasındaki bu tür rekabet, farklı şifacı türlerine karşı polemiklere yol açtı. Örneğin Galen, Asklepios kültünün kuluçka yöntemleri veya Yahudilik ve Hristiyanlık'ta hastalık ile ilahi olan arasındaki bağlantı gibi iyileşmeye yönelik dini yaklaşımı son derece eleştirmektedir.¹³⁵ Roma dünyasındaki entelektüellerin tümü din ve şifa arasındaki bağlantıya karşı değildi.¹³⁶ Aslında, filozofun kavramı 134 Vivian Nutton, "Medicine in the Greek World", 11-12. Roma dönemindeki rekabet devam etti ve özellikle Metodizm, Pnömatizm ve Deneycilik okulları gibi farklı profesyonel hekim okulları arasında yoğunlu. Galen özellikle Metodistlere karşı polemik yapıyordu. Erken Roma'nın Asklepiades gibi Yunan doktorlara ve sözde Asklepiadlılar'a karşı düşmanlığı belki de en çok Cato'da belirgindir. İmparatorluk dönemine gelindiğinde Romalılar (özellikle şehir merkezlerinde) profesyonel hekimleri toplum içinde kabul ettiler. Bkz. Vivian Nutton, "Roma Tıbbı." ¹³⁵ Nutton, "Medicine in the Greek World", 16, Galen'in görüşünü çok iyi özetliyor: "Roma döneminde Galen'in şarlatanların faaliyetlerine duyduğu öfke, mucizelere olan inançlarının, tıp da dahil olmak üzere evrenin tüm 'bilimsel' temelini istediği zaman alaşağı edebilecek kaprisli bir tanrıyı gerektirdiğini düşündüğü Yahudilere ve Hristiyanlara duyduğu hayretle eşleşiyordu." ¹³⁶ Sıradan insanlar düzeyinde büyü ve tıp mutlaka farklı uygulamalar olarak görülüyordu. Her ne kadar bazı büyülü büyüler ve tılsımlar sadece tanrıları çağırıyor olsa da, halk ilaçları kitabı Michigan 136 gibi diğer metinler, hastalıklar için iç içe geçmiş farmakolojik ve büyülü unsurlara sahiptir. Örneğin, Michigan 136'nın 9. ve 10. sayfalarında "kötü huylu hastalığın" çaresi farmakolojiktir ("... bir ölçek Philanis, üç ölçek Ebriaam, üç ölçek kereviz tohumu, üç ölçek dereotu tohumu. Üzerlerine bal koyup birlikte öğütüyorsunuz ve bunları bir bardak bira ve bir bardak [...] şaraba koyuyorsunuz ve birlikte iyice öğütüyor ve üç porsiyona bölüyor ve bir porsiyonu üç gün boyunca her gün yanınıza alıyorsunuz. ve [. . .]"), fiziksel ("... ve karnınızın üzerine uzanın ve insanlar ayaklarınızı alıp uzatın [. . .]") ve ilahi güçlerin çağırılması ("Osphe, Osphe, Osphe, Osphe, Yosphe, Yosphe ... ne istersem - ben, N.'nin çocuğu - şimdi,

--- SAYFA 294 ---

279 numaralı yanılı içinde “ruhun şifacısı” olarak var olması, Platon'un ortaya koyduğu üçlü antropolojik sisteme kadar uzanıyordu. Platon'un insanoğluna bakışı, hastalık ve iyileşmenin sadece fizyolojik değil aynı zamanda ruhsal durumlar olarak görülmesine olanak sağlar. Geçici bir eylem olarak dolaşmak veya seyahat etmek, yalnızca hastaları tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda hepsini olmasa da bazı şifacıları da tanımlayabilir. İsa, “hastalarının” bulunduğu yere seyahat eden dinsel bir şifacının, belki de şeytan kovucu bir şifacının örneğidir. Bu tür gezici şifacıların, özellikle daha kırsal veya yarı-kırsal bölgelerdeki geçmişi en azından M.Ö. 5. yüzyıla kadar uzanıyor: Yalnızca Atina, geçimleri yalnızca hastalar tarafından kendilerine ödenen ücretlere bağlı olan pek çok yerleşik şifacıya sahip olacak kadar büyüktü. Diğer şifacılar, Hipokrat Salgınları kitabının 1. ve 3. kitaplarının yazarı gibi, Yunanistan'ın küçük kasabalarında hasta aramak için seyahat etmek zorunda kaldılar. . . ya da hekimliği diğer faaliyetlerle birleştirmek.¹³⁷ Roma imparatorluk döneminde, yerleşik hekimlerin yanı sıra gezici hekimler de aynı şekilde oldukça yaygındı, özellikle de Galya gibi sözde “devre yapıcılarının” aktif olduğu daha az kentleşmiş bölgelerde. Orta İtalya'da bile, piyasada Gubbio'lu L. Sabinus Primigenius gibi gezici bir doktor bulunabiliyordu.¹³⁸ Nutton'un epigrafik kanıtlar kullanarak gösterdiği gibi, Roma'nın batısındaki doktorlar bir şekilde hareketsiz olsalar bile, tipik olarak, özellikle Helenistik doğudan gelen kişiler başka yerlere yerleştirilmiş olacaktı (aslında doktorların yaklaşık %90'ının birinci yüzyılda, %75'inin ikinci yüzyılda ve %75'inin Helenistik dönemden geldiğini tahmin ediyor). Üçüncü yüzyılda %66).¹³⁹ Dolayısıyla, yukarıda tartışıldığı gibi gezgin şifacılar olmasak bile, (Roma vatandaşlığının genişletilmesine rağmen) hâlâ bir toplumsal altüst oluş duygusu mevcut olacaktı. Böyle bir yer değiştirme, kendilerine ait olmayan bir dünyada dolaşan çeşitli şifacı türlerinin edebi karakterizasyonuna muhtemelen uyabilir. Gos'taki doktorun açıklaması. Bu nedenle gerçek, dinsel gezici şifacıların yaygın bir biçimini yansıtır olabilir. şimdi, hemen, hemen!”). Marvin Meyer ve Richard Smith'ten çeviri, *Ancient Christian Magic*, 87-88. ¹³⁷ Nutton, “Medicine in the Greek World,” 19. ¹³⁸ Nutton, “Roman Medicine”, 48; krş. Nutton, “Healers in the Medical Market Place,” 39. Nutton'un konuyu belirttiği gibi: “Sivil doktor ile kişisel gelişim arasında çok çeşitli şifacılar—bir pazar kasabasındaki merkezden kırsal bölgeyi dolaşan doktorlar, bilge kadınlar, sihirbazlar, eczacılar, inanç şifacıları ve şarlatanlar” (“Healers in the Medical Market Place,” 53; ayrıca bkz. Nutton, “The Drug Trade in Antiquity” ve Kudlien, “Schaustellerei und Heilmittelvertrieb in der Antike”).¹³⁹ Nutton, “Healers in the Medical Market Place,” 40.

--- SAYFA 295 ---

280 yedinci bölüm Çoban imgesinde olduğu gibi, hekimin ileri gitme motivasyonu, Oğul'un kurtarıcı müdahalesini gerektiren bir krizden (sayfa 32'de olduğu gibi "eksiklik" yine merkezi bir motif) kaynaklanmaktadır. Mitolojik bağlam, Hata halindeki muhtaç varlıklardan biridir: hastalık, yozlaşma, günah ve eksiklik. Kurtuluş veya kurtuluşa bir benzetme olarak şifa, Valentinianus metinleri de dahil olmak üzere erken Hristiyan metinlerinde alışılmadık bir durum değildir ve bu nedenle burada şaşırtıcı değildir (örneğin, Pr. Paul. A,19-23; Auth. Teach. 22,26-28, Ep. Pet. Phil. 139,4-9 ve 140,4-11).¹⁴⁰ Aslında, Mesih'in bir şifacı olarak da alışılmadık bir durum değildir. Bu pasajda tam da böyle bir bağlantımız var.¹⁴¹ Yazar, 36. sayfada merhem ve yağlamayla ilgili bir dizi referansla şifa motiflerini kutsal dille ilişkilendiriyor. Hekimin misyonunun nihai hedefi bu tartışmanın sonunda belirtilmiştir (ki bu tartışma 36,39b-38,6'nın açıklayıcı kümesinden hemen önce sona ermektedir): "onun cenneti onun dinlenme yeridir" (36,39a). Valentinianizm'de eskatolojik veya kurtarıcı bir motif olarak dinlenme, hekimin soteriolojik rolünü etkili bir şekilde gösterir. Hekim imajına eklenen "Aralarında Mesih konuşuldu" ifadesi yer almaktadır (36,14). ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ fiili, okuyucular için hekimin örnek niteliğindeki rolünü güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: tıpkı İsa'nın (yani, cehalet eksikliğinin yerini alacak bilgi) burada "rahatsız olanların geri getirilmesi için" (36,15-16) ilan edilmesi gibi, okuyuculara da "konuşmaları [ⲱⲛⲁⲛⲓⲛ]' tavsiye edilmektedir. gerçeği arayanlarla birlikte" (32,35-36). "Söz" ile şifa arasında bağlantı kurmanın Valentinianus tarzı paralel bir örneği, damadın "görmesini sağlamak için [ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ] kelimesini gözlerine ilaç olarak uyguladığı" (22,26-28) Yetkili Öğreti'de bulunur.¹⁴² Burada da benzer bir bağlantı buluyoruz ¹⁴⁰ Molinari, Petrus'un İşleri ve Oniki Havariler, 214-29, şifa ve hastalığa değinen erken dönem Hristiyan materyallerine ilişkin faydalı bir genel bakış sunuyor. Onun iddiası bu motifin Kanunda yer almasıdır. Evcil hayvan. 12 Apost. Bununla birlikte, son düzeltme için 249 ile 251 arasındaki bir tarihe işaret ediyor, ancak bu materyalin son derece şüpheli bir okumasına dayanıyor (yani, iyileştirici bedenler ve iyileştirici ruhların bir kombinasyonu yalnızca Kuzey Afrika'daki 250 vebasası ile olası bir motif haline geldi). Flört Yasası ile ilgili sorunlara rağmen. Evcil hayvan. 12 Apost., böyle bir tarihlendirme için bırakın hastalık ve zenginlik karşıtı motifleri kullanmak şöyle dursun, Molinari bu erken Hristiyan anlatısında şifanın önemini vurgulamakta kesinlikle haklıdır. ¹⁴¹ Ménard'ın belirttiği gibi hastalık motifi Valentinianizm için tipiktir (L'Évangile de Vérité, 168). Ayrıca şunu belirtir: "la 'volonté' de la ligne³² est a terme technique de la gnose; elle est une source de nourriture, de repose et de power" (168; Heracleon ve Origen'e referansla). ¹⁴² ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ'ye biraz daha erken bir atıf 22,22'de gerçekleşir (ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ; "görünmez sözcükte"). Her ne kadar Nag Hammadi Kütüphanesi İngilizce'de bunu "görünmez dünyada" olarak çevirse de, Brill'in eleştirel baskısında olduğu gibi "kelime" olarak okunmalıdır. Bu ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ örneğidir, özellikle ⲓⲛⲱⲛⲁⲛⲓⲛ ile, 26. satırın ilacını birbirine bağlar

--- SAYFA 296 ---

281 numaralı hatada tıbbın kurtarıcı olduğu düşünülüyor (bu durumda Sophia mitine uygulanıyor). Tıp konuşma (ωϣ) değil, ϣϣ ve ϣϣ (‘‘yiyecek’’; 22,25-26),143 olmasına rağmen, tıpla bağlantılı kelimeye yapılan atıf, burada Gos'ta konuşulan tıp (veya tıp ve kutsal törenlerle bağlantılı) olarak ‘‘Mesih’’ten farklı değildir. Gerçek. Gos'taki iki ωϣ örneğinin karşılaştırılması. Gerçek, gösterge niteliğindeki açıklamanın (İlk Mükemmel ϣϣ) ve emirsel öğütlerin (ωϣ) paraenetik kullanımını gösterir. Bu fiil aynı zamanda 35. ve 36. sayfalarda ‘‘ilan etmenin’’ gezici doğasını da açıklamaktadır. 35 ve 36. sayfalardaki olası gezicilik göstergesi, 32. sayfadaki gibi bir acı veya düşmanlık motifi taşımamaktadır. Ancak benzer olan, eksiklik ve birlik vurgusunun yanı sıra geçici, krize dayalı bir durumdur. Paraenetik altbölümde seyahatin üçüncü bir olası göstergesi bulunabilir, ancak bu son derece spekülattır ve yalnızca bu müjdedeki seyahatin kümülatif göstergelerine dayalı olarak fikir verebilir. Şeytanın ‘‘barındığı yer’’ haline gelmeme öğüdü, hareketsiz bir yaşam tarzı hakkında olumsuz bir görüşe işaret edebilir. Eğer 33,20'deki ϣϣ, 21. satırdaki şeytana karşı kazanılan geçmiş zaferle birlikte, deyimsel ‘‘fırsat vermek’’ yerine sabit bir yeri yansıtıyorsa, o zaman paraenesis, okuyucuları maddi alemdeyken başıboş bir varoluşu terk etme ve hareketsiz bir Hata durumuna geri dönme konusunda uyarıyor olabilir. Bu nedenle durağan varoluş, okuyucuların geçmiş durumlarını kaybolmuş içerdekiler olarak idealize edebilir. ϣϣ olma konusunda bir uyarı, alt bölümün içerdekilerin Hataya düşmesi konusundaki endişesine uyuyor ve dolayısıyla Hristiyan topluluğunun gezgin olarak sosyal idealleştirilmesine işaret ediyor. pleromatic alemiyle 29'a. Philo, Spec.leg'de belirtildiği gibi. I.302, κόσμος ὁράτος (‘‘görünmez dünya’’) göksel alem için bir motif olarak alışılmadık bir durum değildi ve burada, Auth. Öğretmek. (mekansal imaja kristolojik bir nüans kazandırmak için anlamı ‘‘dünya’’ yerine ‘‘kelime’’ olarak değiştirse de). 143 Auth'un yazarı Sophia için damadın iyileştirme faaliyetinin bir parçası olarak ϣϣ'yi dahil ederek. Öğretmek. Yunan-Romen dünyasındaki tıbbi uygulamaların ortak bir yönünü çağrıştırıyor. Diyetetik tıp, hem önleyici bir tedbir hem de hastalık için bir çare olarak, eski doktorlar, özellikle de (sağlık ve hastalığın etiyojisi olarak bedensel denge ve dengesizliği vurgulayan) Hipokrat geleneğindeki doktorlar tarafından kolaylıkla reçete edilmiştir. Bkz. Nutton, ‘‘Yunan Dünyasında Tıp’’, 23-28; Robert I. Curtis, Garum ve Salsamenta, 27-35; ve W. D. Smith, ‘‘Klasik Diyetetik Teorinin Gelişimi’’. Örneğin Soranus'un Jinekolojisi, diyeti Metodist tıp okulundan bir tedavi şekli olarak sunar: ‘‘Anormal şeylerle ilgili bölümü, diyetle tedavi edilen hastalıklarla ilgili bölüm olarak alt bölümlere ayırıyoruz... ve cerrahi ve farmakolojiyle tedavi edilen hastalıklarla ilgili bölüm’’ (1.2) (Temkin'den çeviri, Soranus'un Jinekolojisi).

--- SAYFA 297 ---

282 yedinci bölüm Okuyucuların "konuşma" olarak talep ettiği etik davranışlar,         'nin bu okunmasına ağırlık katabilir. On iki havarinin gönderilmesiyle ilgili üç Sinoptik anlatımdan Matta, etik davranışsal bir bileşen içerir. Mattacı İsa, öğrencilerini "hastaları iyileştirmeye, ölüleri diriltmeye, cüzamlıları temizlemeye, cinleri kovmaya" teşvik eder (Mat. 10:8; çapraz başvuru İsa'nın Matta 4:23'teki faaliyeti). Gezici misyonlarının bu davranışsal yönü, komisyonu mucizevi yönlerle ilişkilendirse de (gezgin dini şifacıardan bekleneyeği gibi), aynı zamanda ihtiyaç sahipleri için iyi işler yapma duygusunu da ima eder. Bu tür iyi işler, "'Göklerin Krallığı yaklaştı' müjdesini duyurma" emrinin bir parçasıdır (Mat. 10:7). Benzer şekilde Gos. Hakikat okuyuculara "o halde, mükemmel bir gün olduğunuzu ve sönmeyen ışığın içinizde bulunduğunu yürekten söylemeyi" ve "gerçeği söylemeyi" (32,31-35) teşvik eder. Gos'ta. Gerçekte bu duyuru hizmeti, en azından kısmen, ihtiyacı olanlara yönelik iyi işler yoluyla gerçekleştirilir: "Tökezleyenlerin ayağını sağlamaştırın ve hasta olanlara ellerinizi uzatın. Açları doyurun, yorgunları dinlendirin, kalkmak isteyenleri kaldırın ve uyuyanları uyandırın" (33,1-8). Matta 10'daki benzer bir öğütle sadece zayıf bir metinlerarası ilişki olmasına rağmen, hareketsiz olmama temasının (ya da hareketsiz varoluşun şeytanla ilişkili olması) iyilikleri duyurmak ve yapmak için benzer bir öğütle birlikte olması mümkündür, okuyucular burada Gos'un paraenetik alt bölümünde gezici bir tema okumuş olabilirler. Gerçek. Burada paraenetik altbölümde gezici bir temanın olasılığı kesin olmaktan çok uzaktır ve bu nedenle yalnızca fikir vericidir. Bununla birlikte, seyahate ilişkin önceki çoban ve doktor görüntüleri göz önüne alındığında, paraenetik alt bölümün böyle bir okunması mantıksız değildir ve Diaspora bağlamında "dolaşma"nın geniş bir anlayışı içine yerleştirildiğinde belki de muhtemeldir. Gos. Hakikat, çeşitli grupları veya birey türlerini bu ikili çerçeveye ilişkilendirerek, Baba ve Hata'nın kozmolojik ikiliğini ifade eder. İçeridekiler, Baba ile iki tür ilişkiden birinde konumlanırlar. Ya bütünlüğün bir parçası olup eksiklik ve günah aleminde kaybolmuşlardır ya da daha önce cehalet içinde olan ama şimdi hala kayıp olanlara yönelik kurtarma misyonunda Baba ve Oğul'un iş arkadaşlarıdır. Uyanmış içeridekiler ile kaybolan içeridekiler arasında sempatik bir ilişki vardır. Okuyucular, içerdeki uyanmış kişiler kategorisine yerleştirilir ve henüz Baba'ya geri getirilmemiş olanlara sempati duymaları gerekir. Ancak dışarıdakiler okuyucuların ilgisini çekmiyor. Sadece

--- SAYFA 298 ---

Dışarıdan gelenler Baba ve Oğul'un misyonuna karşıt olarak algılandılar da, ontolojik olarak içeridekilerden ayırdılar. Onlar, aslında sadece cehaletin sahte hakikatini bildikleri halde, hakikati bildiklerini sanan sözde bilgilerdir. Paraenetik alt bölüm, öğüt ve nasihatlerin altında yatan tam da bu ahlaki ilişkiler bütünüyle inşa edilmiştir. Aslına bakılırsa paraenesis, okuyucuları bu ikili konumlandırma içerisinde aktif, katılımcı bir role yerleştirir. Aktif bir bakanlık, okuyucuların maddi dünyadaki varlığını simgelemektedir. Hiçbir ayrıcalık, elitizm ya da örneğin manastır izolasyonuna sosyal olarak çekilme yoktur. Bunun yerine okuyucular, Baba'ya ait olan veya olması gerekenlere kendi gerçek doğalarının gerçeğini ilan etmelidir. İhtiyaç duyanlar için iyi işler yapma yönündeki etik davranış, bu misyonerlik çalışmasının bir parçasıdır ve Oğul'un öğretmen, çoban ve doktor olarak yaptığı çalışmalara yansır.¹⁴⁴ Öğüt verici konuşma, bu çeşitli ilişkilerin çerçevelendiği bir toplumsal idealleştirme içerir. Bu müjdenin yazarı, Hristiyan toplumunun idealini, maddiyatın yabancı aleminde dolaşan ve ihtiyaç içinde olan içerdekileri arayan gezgin vaizler olarak sunuyor gibi görünüyor. Bu geziciliğe ilişkin toplumsal ideal, genel bir sürgün, yabancılaşma ve maddi alanda geçici mevcudiyet duygusuna uyar. Her ne kadar okuyucuların misyonerlik çalışmalarını görmeleri için ideal yol gezicilik gibi görünse de, bu motif Harnack ve Theissen'in Wanderradikalismus hipotezinin karmaşıklığıyla birlikte sunulmamaktadır. Bu müjdede yalnızca yerleşik sempatizanların eksikliği yok, aynı zamanda The eissen'in Didache'nin altında yatan durum olduğunu iddia ettiği gibi başboş karizmatik liderlikten yerel dini otoriteye kadar tarihsel bir gelişme de yok. Aksine, bu müjde, kozmik eksiklik krizinin daha büyük eskatolojik tarihi dışında, gelişimin tarihsel bir bileşeninden yoksundur. Aynı zamanda yerleşik ve gezici Hristiyan sosyal sistemleri arasında da ayrım yapmaz. Hristiyanlar yalnızca hâlâ tuzağa düşmüş olanlar olarak görülüyor. ¹⁴⁴ Misyonerlerin savunduğu ahlak kurallarını (yani etik davranışı) sergileyerek dünyayı dolaşan bir misyonerlik süreci Yunan-Roma dünyasında bilinmeyen bir şey değil. Sinizm bu tür açıklayıcı beyanların mükemmel bir örneğidir. Moles, "Cynic Cosmopolitanism", 114, şöyle diyor: "Sinizm kendisini misyoner bir felsefe olarak sunar. Karakteristik olarak teşhirci davranışıyla, Kinik diğer insanlara taklit edebilecekleri bir model veya kendi değerlerinin yanlışlığının bir gösterimini sunar." Ayrıca bkz. John L. Moles, "Honestius Quam Ambitosius? Cynic'in Tutumunun Keşfi." Yıkıcı bir eylem veya toplumsal eleştiri olarak işlev gören davranışsal gösterinin bir biçimi, Kinik'in kamusal/özel toplumsal çizgileri çökerttiği kabalık veya utanmazlıktı. Derek Kruger'ın "The Bawdy and Society" adlı eserinde Kinik utanmazlık tartışmasına bakın.

--- SAYFA 299 ---

284 yedinci bölüm Hata tarafından veya Hatadan kurtulanlar tarafından. Hareketsiz varoluş, 33,20'de ima edilse bile, yalnızca Hata içinde olmayı veya Hata'ya geri dönmeyi ifade eder. Son olarak Gos'ta seyahat. Hakikat, devam eden bir yaşam tarzı (ethos) olarak sunulmaz, daha ziyade bir krize çözüm bulmanın geçici bir durumudur. Çoban ve hekim imgeleri okuyucuların hizmetinin geçici doğasını etkili bir şekilde göstermektedir. Bu metinde Valentinianizm bir yenilenme hareketi değil, sürgündeki varoluşun içindeki kriz durumunu ele alan bir harekettir. Interp'te olduğu gibi. Valentinianusluların organik olarak bütünleşmiş bir okul olarak idealleştirildiği yer, Gos'ta seyahatin sosyal idealleştirilmesi. Hakikat mutlaka gerçek sosyal gerçekliklerin veya sosyal yapıların göstergesi değildir. Aksine, bu eserlerin yazarları, okuyucuların kendilerini Hristiyan olarak algılama biçimi olması gerektiğine inandıkları şeyi (en azından metnin retorik dokusunda ima edildiği şekliyle) idealize etmektedirler. Bu söz edimlerinin konumlandırılması ve bunlara eşlik eden hikayeler, toplumsal bütünleşme veya tarihsel tanımlama için değil, daha ziyade okuyucuları yazarın konumunu kabul etmeye ikna etmek ve böylece metnin öğüt veren talimatlarını takip etmeye motive etmek amacıyla işlev görür.

--- SAYFA 300 ---

SEKİZİNCİ BÖLÜM SONUÇ Bu kitabı yazmaya başladığımda aklımda çok basit bir amaç vardı: Valentinianizm'de ahlaki öğütlerin önemine bilimsel dikkat çekmek. Görünen o ki, Gnostisizm üzerine çalışan kişiler çoğu zaman, Nag Hammadi materyali içindeki etik söylemi bırakın keşfetmeyi, tanımakla bile ilgilenmiyorlardı. Yirmi ya da otuz yıl önce de durum kesinlikle böyleydi. Gnostiklerin determinist soterioloji nedeniyle etikle ilgilenmediği görüşüne giderek daha fazla itiraz ediliyor. Bu alanda dikkate değer değişimlere Michel Desjardins, Ismo Dunderberg, Elaine Pagels ve Michael Williams¹ öncülük ederken, Gnostisizmin etik veya sosyal yönlerine ilgi eksikliği ortaya çıkmaya devam etti.2 Eş zamanlı olarak, diğer erken Hristiyan bilim adamları, özellikle Yeni Ahit akademisyenleri, Valentinianizm (veya son zamanların diğer "Gnostisizimleri") içindeki paraenetik söylemin önemini takdir etmekte başarısız oldular. antik çağ). Tartışmayı kanonik olmayan materyale genişletme çabalarına rağmen, erken dönem Hristiyan paraenesis çalışmalarında Valentinianus materyaline dikkat edilmemesi, en belirgin şekilde Lund-Oslo grubunun çalışmasında gözlemlenebilir. Ancak çalışmalarım devam ettikçe Valentinianus kaynaklarının sosyal ve retorik dinamikleri çok daha belirgin hale geldi. Bu Hristiyanlar hem birbirleriyle hem de dışarıdakilerle sosyal ilişkiler içindeydiler. 1 Desjardins, Valentinianizm'de Günah; Dunderberg, Gnostisizmin Ötesinde; Pagel'ler, Gnostik İnciller; ve Williams, Gnostisizmi Yeniden Düşünmek. Bölüm 1'de bu değişimlere ilişkin tartışmama bakın. 2 Bu eğilim, örneğin Thomassen'in Spiritüel Tohumunda açıkça görülmektedir, ancak aynı zamanda soyut mitolojik düşünce sistemlerini yeniden inşa etmek için etişin ve toplumsal dinamiklerin göz ardı edildiği "Valentinian Düşünce Okulu"nda da yansıtılmıştır. "Ortodoksluk ve Sapkınlık" adlı eserindeki sosyal modellere ilişkin güçlü içgörülerinin Valentinizm'e ilişkin daha geniş analizini etkilememesi tuhaftır. Sosyal oluşum süreçlerine yönelik benzer bir dikkat eksikliği, Turner'ın Sethianizm hakkındaki ufuk açıcı çalışmasında da açıkça görülmektedir (bkz. Turner, Sethian Gnostisizm; "The Sethian School of Gnostik Th-meli"), burada sosyal süreçler onun Sethianizm'in felsefi ve kozmolojik yönlerine ilişkin titiz analizi tarafından yerinden edilmiştir. Hem Turner hem de Thomassen'in çalışmaları Valentinianus ve Seth geleneklerine dair değerli içgörüler sunarken, bu gelenekleri, gerçek insanların inanç sahibi olduğu, sosyal olarak etkileşimde bulunduğu ve kişinin etik olarak nasıl yaşayacağına dair ilgi gösterdiği sosyal geleneklerden ziyade düşünce sistemleri olarak ele alma eğilimi vardır.

--- SAYFA 301 ---

286 sekizinci bölüm Auth'a kadar okuma. Öğret., Gos. Phil. veya Interp. Bilmek. paraenetik söylemin sosyal dinamiklerden kopmadığı açıkça görülebilir; aslında Valentinianus'un ahlaki öğüt örnekleri, sosyal kimlik oluşumu ve retorik yeniden tanımlama süreçleriyle bağlantılıydı. Dolayısıyla bu kitap, Valentinianizm'i, erken Hristiyanlığın çevresi yerine, ikinci ve üçüncü yüzyıl Hristiyan bağlamına daha açık bir şekilde yerleştirmiştir. Gnostik mezhepleri normatif Hristiyan gruplara "sapıklıklar" veya "asalak müdahaleler" olarak görmek yerine, Valentinianizm'e, gerçek insanların belirli inançlara bağlı kaldığı ve bunlar üzerinde tartıştığı, bir zamanlar yaşayan bir hareketler dizisi olarak bakmak önemlidir; hayatlarını nasıl yaşadıkları, etraflarındaki diğerlerini nasıl gördükleri ve dini hedeflerine ulaşma çabaları üzerinde gerçek etkileri olabilecek inançlar. Valentinianus Paraenesis ve Erken Hristiyan Paraenesis 3. ve 4. bölümlerde tartışıldığı gibi, Lund-Oslo grubu erken Hristiyan paraenesis çalışmaları için zorlu yeni bir yön ortaya koydu. Her ne kadar Lund-Oslo grubu tarafından öne sürülen tanımlayıcı parametreleri, özellikle Perdue'nun çalışmasını da dahil ederek değiştirmiş olsam da, bunların tanımsal çerçevesi, erken dönem Hristiyan paraenesis araştırmalarındaki en anlayışlı gelişmedir. Valentinianus'un ahlaki öğütlerini daha geniş Hristiyan geleneği içinde konumlandırmak için Valentinianus'un materyalini Lund-Oslo tanımlarından ortaya çıkan beş temel unsurla karşılaştırmak faydalı olacaktır. Odak noktam Valentinianus paraenezisinin bu kitapta incelenen iki önemli örneği üzerinde olacak: Interp. Bilmek. ve Gos. Gerçek. Starr'ın tespit ettiği ilk unsur paraenezisin iyiliksever olmaktır. Paraenesis, iletişimsel ortamın rakipler arasında değil, dostane ilişkilerden biri olduğu varsayımıyla çalışır. Bu tür yardımseverliğin odak noktası, alıcının/muhatabın refahını teşvik etmektir. Her iki örneğimizde de dostane ilişkiler sunulmaktadır. Bunlar içeriden birinin diğer içeridekilere yazdığı metinlerdir. Interp'de. Bilmek. bu ortak kimlik duygusu, kullanılan aile diliyle ortaya çıkar. Örneğin 9,27-38'deki retorik birim bu dili etkili bir şekilde göstermektedir. Ailesel isimler □□□□ ve □□□□ (aynı zamanda "arkadaş arkadaş" gibi diğer isimler; □□□□ □ □□□□□□□□□□) dostane ilişkiler ve karşılıklı kimlik ile kurgusal bir akrabalık ilişkisi kurar. Aasgaard'ın New ile ilgili olarak doğru bir şekilde gözlemlediği gibi

--- SAYFA 302 ---

Sonuç 287 Ahit paraenesis, "kardeş teriminin mecazi bir kullanımı mevcuttu ve geniş bir erken Hristiyan grup yelpazesinde kabul görüyordu ve onların kendilerini anlamalarının ve içsel ve dışarıdakilerle karşılaştırıldığında ilişkilerine ilişkin algılarının hayati bir parçasını oluşturmuş gibi görünüyor."³ Antitez (kozmolojik, tarihsel ve sosyal) ve birlik temalarının önemi göz önüne alındığında, Interp'te aile dilinin kullanımı. Bilmek. muhtemelen muhatapı ve yazarı söylemsel olarak hayırsever bir ilişki içinde konumlandırma işlevi görecekti. Bu retorik birim boyunca, özellikle de ailevi adlandırmalarda ortaya çıkan zamir mülkiyeti, yazar ile muhatap arasında karşılıklı bir ilişki kurar. Örneğin, 9,31-32'de ὁ θεὸς ἡμῶν οὗτος ὁ ἀγαπᾷσάντων ἡμᾶς ἵνα ὑμεῖς ἐκείνην τὴν ἀγάπην ἔχητε καὶ ὅτι αὐτὸς ὁ ἀγαπᾷ ὑμᾶς ὥστε ὑμεῖς ἀλλήλους ἀγαπήσετε ὡς ἐγώ· καὶ ὅτι ὁ ἀγαπᾷ ὑμᾶς ὥστε ὑμεῖς ἀλλήλους ἀγαπήσετε ὡς ἐγώ. Kusurlu birinci çoğul şahıs ὁ θεός özellikle yazarın muhatapta paylaştığı ortak durumu, yani aralarında ortak bir soteriolojik geçmişin olduğunu vurgular. Yine, bu birimin 6. Bölüm'de incelenen antitezi göz önüne alındığında, karşılıklı özdeşleşmeler, yazar ile muhatabın yardımsever ilişkilerini ve ortak durumlarını vurgulamaktadır (yani, söz konusu olan, her ikisi için de ortak bir kaygıdır). Son olarak, ünite içinde söylemsel olarak öğretmen-öğrenci anlatısında konumlanan ortak bir antitez veya dışarıdan bir dinamik vardır. Tüm bölünme, iki öğretmen ve öğreti arasındaki bu antitezi ortaya çıkarıyor: . . . ὁ πατήρ ὁ υἱὸς ὁ πνεῦμα Ἅγιον . . . ὁ πατήρ [ἰσοσταθισμένη] [ἐξουσία] 2 (9,19-20). İki öğretmen yalnızca yaşam/ölümsüzlük ve ölüm/kibirle bağlantılı değil, aynı zamanda ilişkileri de çatışma dolu. Ölümsüzlük öğretmeni kibirli öğretmeni öğretme yoluyla “yok eder”. Sadece farklı değiller, aynı zamanda gerçek öğretmenin galip gelmesiyle bir ölüm kalım mücadelesi içindeler. Bu, iki okulun veya öğretinin antitezi, söylemsel olarak yazarı ve muhatapı kilisenin kozmolojik ve dini görüşüne dayanan soteriolojik bir süreç içinde konumlandırı (cf. 1,14-38). Hem yazar hem de muhatap, bir zamanlar dışarıdan olsalar da içeridendirler ve İsa hareketine veya 3 Aasgaard, "Kardeşçe Tavsiye" 262'ye kadar uzanan bir geleneğin içinde yer alırlar.

--- SAYFA 303 ---

288 sekizinci bölüm ilk Hristiyanlar. Yazar böylesine zıt bir öteki inşa ederek grup kimliği içinde etkili bir şekilde dayanışma yaratır.4 Gos İçinde. Gerçekte paraenesis aynı zamanda hayırsever ilişkileri de varsayar. Bu ilişkiler, içeridekilerin dışarıdakilere karşı ontolojik tanımıyla kurulur. Benzetme ile paraenetik altbölüm arasındaki kiyastik bağlantı, içeridekileri anında ontolojik olarak Baba'ya bağlı olarak konumlandırır (32,26-34;         ). Benzetme, "koyunlara hayat veren" Baba'nın (32,20) soteriolojik   alışmasından, artık kurtarılan koyunların aktif katılım misyonu içindeki katılımcı rolüne geçişle sona ermektedir ("... günden itibaren yukarıdan konu abilmeniz için aylaklık etmek kurtuluşa yakı maz"; 32,24-27). Benzetme içindeki bu değişim, hem kiazma hem de paraenetik alt bölümün ilk emri aracılığıyla yazarın izleyicisine yöneliktir (6  art-pozitif parçacığı, iki cümle arasında çıkarımsal veya sonuçsal bir ilişki kurarak kiazmayı güçlendirir). Sonuç olarak, ontolojik olarak Baba/Oğul'a bağlı olmaları nedeniyle içeridekiler Baba/Oğul'un misyonerlik   alışmalarına katılmaya  a rılmaktadır. I eridekilerin içsel doğasının tanımı ontolojik bir bağlantıyı etkili bir şekilde ortaya koyuyor:       6        2                                                 2          6                       . I eridekiler sadece konu makla kalmaz, aynı zamanda bunu "kalpten/kalpten" (      2      ) yapmalılar çünkü (  ) içeridekiler (             ) mükemmel gündür ve i lerinde bir ışık vardır. Dolayısıyla onların konuşmaları, içsel durumlarının dı salla tırılmasıdır. İzleyicinin paraenesis'i alabilmesinin veya ona göre hareket edebilmesinin temeli bu ontolojik  zde leşmedir. Bu ontoloji, Baba ile Hata arasındaki kozmik bir çatışma içinde veya insan düzeyinde sunulur. 4 Grup kimliğinin inşasında çatışmanın önemi, özellikle de grup davranışına yönelik normların ortaya çıkışıyla birlikte, Flynn ve Chatman tarafından "Sosyal Kategorile tirme"de incelenmiştir.  unu gözlemliyorlar: "Sosyal kimlik teorisi, diğer çalışma grubu üyelerinin beklentilerinin, yüksek düzeyde özsaygıyı sürdürmek için kişinin grup içi diğer üyelere ilişkin değerlendirmelerini artırma ve grup dışı üyelere ilişkin değerlendirmelerini düşürme eğilimi olan grup içi/grup dışı önyargı tarafından y nlendirilebilece ini  ne sürüyor... Böylece, grup içi üyelerin, birbirleri hakkında olumsuz izlenimler oluştururken ve kendilerini farklıla tırırken, birbirleriyle ilgili izlenimlerini geliştirme ve birbirleriyle işbirliği yapma olasılıkları daha yüksektir. grup dışı  yelerden" (142). Flynn ve Chatman modern çalışma ortamlarıyla ilgilense de, araştırılan sosyal süreçler Interp'te potansiyel kimlik oluşturma stratejilerinin ifade edilmesi açısından aydınlatıcıdır. Bilmek.; yani grup içi/grup dışı antitezini yaratarak ( zellikle soteriolojik ve tarihsel bir anlatı içinde) yazar, izleyicileriyle ortak kimliği pekiştirir.

--- SAYFA 304 ---

sonuç 289 etkileşimler, doğrular ve kanunsuzlar. İrtidat konusundaki endişeler yazar ve okuyucu arasındaki karşılıklılığı daha da güçlendiriyor; yani bir kanunsuzluk ya da kriz durumundaydılar ama şimdi bir istikrar ya da kurtuluş durumundalar. Her ne kadar yazar paraenezde açıkça kendisinden bahsetmese de, ikinci çoğul şahsı birinci şahs yerine tercih ederek, Gos'un en sonunda doğrudan kendisine atıfta bulunmaktadır. Hakikat: "Öyleyse, geri kalanlar, kendi yerlerinde, benim dinlenme yerine gelmemin, başka bir şey hakkında konuşmanın uygun olmadığını bilsinler. Ama ben orada olacağım ve herkesin Babası ve gerçek kardeşler, Baba'nın sevgisinin üzerlerine döküldüğü ve ortasında O'ndan hiçbir eksiklik olmayan gerçek kardeşler ile her zaman ilgileneyeğim (uygundur)" (42,39-43,8). Yazarın izleyiciyle net bir ontolojik karşılıklı özdeşleşmesi yapılır. Müjdenin kapanışı, yazar ve izleyici arasındaki iyiliksever ilişkileri kurmanın ötesinde, içerideki diğer kişilere yönelik ilgiyi odaklayarak ve "mükemmel olan ışıktan bahsetmeye" (43,12-13) atıfta bulunarak paraenesis'e geri döner.⁵ Paraenesis'ten farklı olarak, içeridekiler kurgusal akrabalık diliyle tanımlanır. Bu tür bir dil, içeridekiler ile Baba arasında ontolojik bir ilişki kurar, içeridekiler arasındaki dostane ilişkileri vurgular ve paraenesis'i içeridekilerle sınırlandırır (dışarıdakilerin dışlanmasını ima eder). Starr'ın ikinci unsuru paraenesisin ahlaki uygulamalarla ilgili olmasıdır. "Doktrinler veya inançlar" paraenesiste bir rol oynayabilirken, vurgu, teşvik edilen kişi(ler)in takip etmesi veya kaçınması gereken davranışlar veya yollar üzerindedir.⁶ Her iki Valentinius örneğinde de, paraenetik materyal için ahlaki davranış hayati öneme sahiptir. Gos. Gerçek, paraenetik altbölümü bir dizi olumlu ve olumsuz zorunluluk etrafında inşa eder. Bu alt bölümde hem "statik" hem de "dinamik" nitelikler bulunabilir.⁷ Olumlu zorunlulukların tümü nitelik açısından dinamiktir; teşvik edilen davranışlar aktif olarak başkalarına yönelik olanlardır. Misyonerlik çalışması (ωϣϣϣ) açıkça etikle bağlantılıdır: ϣϣϣϣ . . . ϣϣϣ . . . ϣϣϣϣ . . . ϣ ϣϣϣϣ ϣ ϣϣϣ . . . ϣ ϣϣϣ ϣϣϣϣϣ . . . ϣ ϣϣ ϣ ϣϣϣ. Olumsuz durumu ele almak için etik davranışlara teşvik edilmektedir. 5 Grobel, Gospel of Truth, 199-201, aynı şekilde hem birinci tekil şahsa tuhaf geçişe hem de paraenetik alt bölüme yapılan referansa dikkat çeker. Grobel, Yuhanna İncili'nde de benzer şekilde birinci tekil şahsın yalnızca kitabın kapanışında kullanıldığını gözlemliyor. 6 Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 79. 7 Attridge, "Paraenesis in a Homily", 221-22.

--- SAYFA 305 ---

290 sekizinci bölüm potansiyel içeridekilerin durumu. Ancak olumsuz zorunluluklar statik bir dinamik taşır. İbranice'deki statik dinamikleri tartışırken Attridge, "muhatapların kutsal yazıların mesajına özel dikkat göstermeleri ve kaçmamaları (2:1); özellikle itiraflarına (10:23) ve aynı zamanda ilk Hristiyan deneyimlerinin diğer işaretlerine de bağlı kalmaları yönünde teşvik edildiğini" belirtmektedir. (örneğin zulüm veya acı çekme). Hareket ve hareketsizlik metaforları hakimdir (yani içeriden biri statüsünden uzaklaşmamak veya birinin içeriden biri statüsünü yerine getirme veya gerçekleştirme yönünde daha da ileri gitme). Gos'ta. Gerçekte her iki dinamik de sunulmaktadır. Yazar, Baba/Oğul'un soteriolojik çalışmasında içeridekilerin aktif olması ve aynı zamanda dışarıdaki statüye düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasından endişe duymaktadır. Üzerine çizilen görüntüler ölüm ve çürümeye (yani bir köpek gibi kusmuğa geri dönmeye, güve yeniği veya solucan yemiş olmaya) ilişkin görüntülerdir. Interp'de. Bilmek. Ahlaki davranışla ilgili bir kaygı buluyoruz, ancak içerideki-dışarıdaki ilişkilerin farklı bir formülasyonu ile karşılaşyoruz. Oysa Gos. Hakikat antropolojik ve antitetik olarak içeridekileri dışarıdakilerden ayırır, Interp. Bilmek. toplumsal olarak bölünmüş iki tür Hristiyan arasında uzlaşma çağrısında bulunur. Paraenesis, irtidat olmadan uzlaşma ihtiyacını vurguluyor. Yazar, Hristiyanları kozmolojik ve ontolojik olarak düşman olarak ayırmak yerine böyle bir hedefi akılda tutarak Valentinianus kesimini "Baba'nın iradesini yerine getirmeye" teşvik eder (ϣϣϣϣ ϣ ϣϣϣωϣ ϣ [ϣϣϣϣ]; 9,32-33). İlahi iradeyi yerine getirmek, ahlaki öğüt için dinamik bir nitelik iken, antitezi, olumsuz emir olan ϣ ϣ ϣϣϣϣ'nin statik niteliğidir (9,28). Muhatapların uyum yerine çoğulculuğa veya bölünmeye yol açan davranışlardan kaçınmaları gerekmektedir (iki babanın antitezi bu motifi açıklamaktadır). Bu endişe, yazarın 15. sayfadan itibaren ϣϣϣϣ ile ilgili tartışmasının temelini oluşturur. Kıskançlık, ruhun yükselişini sağlamaktan çok, cehaletle bağlantılı ve bölünmeyle sonuçlanan bir "engeldir" (ϣϣϣϣ). Muhataplar, kıskançlık nedeniyle bölünmeler yaratmak yerine, hediyelerini "paylaşmalıdır" (ϣϣϣϣ, 15,36 ve 16,23'te) ve böylece dünyevi uyum yoluyla gerçek "uyum"u (ϣϣϣϣϣϣ) kolaylaştırmalıdır. (ϣϣϣϣϣϣ) (18,23-25). Böyle bir birlik, hem topluluğun karşılıklı olarak gelişmesiyle hem de ortak bir grup kimliğiyle sonuçlanmalıdır. 8 Attridge, "Paraenesis in a Homily" 221.

--- SAYFA 306 ---

sonuç 291 topluluktaki diğer kişilerle iletişim kurmak. Özellikle □□□□□□ ile diğerlerini □ □□□□□□□ olarak görmek arasındaki davranışsal karşıtlığa dikkat edin (16,23); alıcılar, diğerlerini yabancı/dışarıdan biri olarak görmek yerine, diğer üyeleri “kardeşleriniz” olarak görmelidir (□□□□□□□; 16,31).⁹ Interp'in iki yönlü şeması içinde. Bilin ki, ayrılık ölüme, uyum ise hayata götürür. Böylece biz, Gos iken. Gerçek, ahlaki davranışın misyonerlik çalışmalarını ve dinden dönmeyi nasıl etkileyeceğine dair endişeyi gösteriyor, Interp. Bilmek. Toplumsal birlik veya uzlaşma kaygısı hakimdir. Her iki metinde de ahlaki kaygı kozmolojik bir çerçeve içermektedir: Gos için. Hakikat, Baba/Oğul'un soteriolojik çalışmasının tüm paylaşım süreci, Bütünlük ve Hata'nın dualistik bir bölünmesi içine yerleştirilmiştir; Interp için. Bilmek. Ahlaki davranışın (veya "Baba'nın iradesini yerine getirmenin") kozmolojik anlamı, ruhun yükselişini başarmak veya kibirli öğretmenin yıkıcı güçlerinin üstesinden gelmektir. Paraenesisteki üçüncü unsur, muhataplara zaten bildiklerini hatırlatmaya odaklanmaktır. Starr'ın belirttiği gibi, paraenesis "hafızaya yoğunlaşma" eğilimindedir.¹⁰ Paraenesis, yeni bilgi veya öğretme yerine, ahlaki davranışın devamlılığını güçlendirdiği bilinen şeyleri hatırlatır. Erken Hristiyan materyalinde bu paraenesis unsuru en çok Pauline külliyatında belirgindir. 1.Selanikliler 4:1-2'de Pavlus Selanikli Hristiyanları, kendi belirlediği yolda ilerlemeye teşvik ediyor. Pavlus'un öğütleri Selanikliler ile geçmişteki ilişkisine değiniyor (καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν; 4:1) ve onları Hristiyan yaşam tarzlarını takip ettikleri için övüyor (καθὼς καὶ περιπατεῖτε; 4:1). Onun paraenezi onları ruhsal gelişimlerinde bol miktarda bulunmaya teşvik etmektir (ἵνα περισσεύητε μᾶλλον; 4:1). Seneca'nın emir verme konusundaki argümanını daha önce tartışmıştık. 94. Mektup'ta Seneca, bir hatırlama çağrısı olarak emir vermenin kişinin iyi işler yapma yeteneğini geliştirmesi gerektiğini savunuyor. Bu tür bir öğütün sadece Pavlus'ta değil aynı zamanda Mezmur-Isocrates, Demonicus'a 9-15 ve Libanius'un Heortius'a Mektubu'nda da ortaya çıktığını görüyoruz. 9 □□□□ zamirinin ikinci şahıs tekili tek bir alıcıyı ve onun topluluğun diğer üyeleriyle olan ilişkilerini belirtebilirken, yazarımızın her bir üyenin, her bir kişinin armağanının karşılıklılığını tanıma konusundaki bireysel sorumluluğuna vurgu yapması da mümkündür. Alıcıların sayısı ne olursa olsun, yazar burada kesinlikle aile dilini, bölünme veya "yabancılık"tan ziyade birliği ve karşılıklı özdeşleşmeyi vurgulamak için kullanıyor. 10 Starr, “Parenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?” 79.

--- SAYFA 307 ---

292 sekizinci bölüm Dikkatimizi Interp'e çevirdiğimizde. Bilmek. ve Gos. Ancak gerçekte belirsiz bir tabloyla karşı karşıyayız. Önceki bölümlerde tartıştığım gibi, Gos. Gerçek, Attridge'in aksine, Gnostik olmayan Hristiyanları Valentinianusçu bir teolojiye dönüştürmeyi amaçlayan ekzoterik bir çalışma değildir. Soteriolojik dramada karşılıklı katılıma yönelik teşvik, metnin yazarla benzer bir bakış açısını veya teolojiyi zaten paylaşılanlara yönelik olduğunu güçlü bir şekilde akla getiriyor. Interp gibi. Bilin., Gos'taki muhataplar. Gerçek zaten içerdekilerdir. Üstelik metinlerin hiçbirisi bir inisiyasyon talimatı olarak tasarlanmamıştır (vaftizle ilgili materyal veya imalardan yararlanılsa bile). Gerçekten de Dunderberg, Valentinianizm'in belirli öğretilerin (veya öğretim derinliğinin) Valentinianus çevrelerinin daha ileri düzeydeki öğrencileri/üyeleri ile sınırlı olduğu bir "skolastik ezoterizm"i sürdürdüğünü ileri sürmüştür.¹¹ Dunderberg, Interp'i okur. Bilmek. Böyle bir pedagojik "gizlilik" yaklaşımı içinde: "Bilginin Yorumlanması'nın yazarının Hristiyan toplumunda ideal bir durumu tasavvur etme şekli... yalnızca manevi yeteneğe sahip olanların konuşma hakkına sahip olduğu, oysa sahip olmayanların sessiz kalması gerektiği."¹² The Gos. Antropolojinin Valentinianuslu olmayanları içeridekiler olarak kabul etmemesi, yalnızca içeridekilerin misyoner çabalarının nesnesi olarak potansiyel içeridekilerin duruşunu sürdürmesi nedeniyle gerçek daha da açık bir şekilde "skolastik açıdan ezoterik"tir. Ancak, Valentinianusçu paraenesisin bu iki örneği dışarıdakilere ya da içerideki potansiyel kişilere yönelik olmasa bile,¹³ ahlaki öğütleri için "hafızaya mı yoğunlaşıyorlar"? Interp'de. Bilmek. Risaledeki teolojik tartışmanın yeni bir bilgi olmadığını, daha ziyade okuyucuların aşına olması gereken bilgiler olduğunu ve dolayısıyla yazarın irtidat olmadan uzlaşma yönündeki tavsiyesini kabul etmeye açık olmaları gerektiğini öne süren birkaç kısa referans vardır. Açılış ekinde, biri İsa hareketinin olduğu günlerde, diğeri yazarın zamanında geçen iki nesil arasında bir karşıtlık buluyoruz. Hristiyanların şimdiki nesli ([...]; 1,22) İsa'ya karşı inançsızlık içindedir (veya 11 Dunderberg, Beyond Gnosticism, 193. 12 Dunderberg, Beyond Gnosticism, 195. 13) Bölüm 6'da tartıştığım gibi, Interp. Know'un yazarı için ikinci veya dolaylı bir okuyucu kitlesi olabilir (yani topluluğun Valentinianusçu olmayan veya dini grubu). Bununla birlikte, metnin açık izleyici kitlesi, daha derin teolojik öğretilere aşına olan kişilerdir (bu, Emmel'in önerdiği gibi, izleyici tek bir alıcı olsa bile geçerlidir).

--- SAYFA 308 ---

sonuç 293 İyi Olan).¹⁴ Yazar ve alıcılar inançsızlık durumunda değiller, aksine inançları var (ⲓⲛⲁⲛⲥ ⲛ ⲓⲛⲁⲛⲥ [ⲓⲛⲁⲛⲥ]; 1,24, 1,23'ün inanç eksikliğinin antitezidir). Yazarın kaygısı, alıcıları yeni bir inanca dönüştürmek değil, bu inancı korumak veya mükemmelleştirmek ([ⲓⲛⲁⲛⲥ] ⲛ ⲓⲛⲁⲛⲥ ⲛ [ⲓⲛⲁⲛⲥ] ⲓⲛⲁⲛⲥⲓⲛⲁⲛⲥ; 1,25) gibi görünüyor. Sonuç olarak yazar, imanlı çağdaş Hristiyanlar (yani alıcılar) ile imansızlar (dini hizip) arasında bir ayrım yapıyor. Birincil izleyici kitlesi ikincisinden ziyade ilki olduğundan, paraenesisin Lund-Oslo grubunun zaten bilineni hatırlama çağrısı olarak paraenesis anlayışına uyabileceği görülüyor. Bununla birlikte, 1. sayfanın parçalı durumu ve ifadelerin belirsizliği, paraenesisin bu şekilde okunmasını en iyi ihtimalle spekülâtif hale getirir. Anma çağrısının ikinci olası örneği saat 9.35'te gerçekleşir; burada yazar, Valentinianus Hristiyanlarının geçmişteki durumuna değinmektedir. Onların önceki cehalet durumları (38. satırda “günah” olarak tanımlanıyor) “dünyayı kazanma” fikrine karşı bir tezat oluşturuyor (9,33-35). Böylece yazar, mevcut inanç durumlarını koruma ihtiyacını vurgulamak için alıcıları eski cehalet durumlarını tanımaya çağırıyor. Alıcıların yeni eğitime ihtiyaç duymadığına dair olası son bir gösterge, Valentinianusluların “ustalar” veya “sporcular” olarak tanımlandığı broşürün sonunda ortaya çıkıyor (ⲓ [ⲓ]ⲛ ⲓⲛⲁⲛⲥ ⲓⲛⲁⲛⲥ ⲛ ⲓⲛⲁⲛⲥ ⲛ [ⲓ] ⲓⲛⲁⲛⲥⲓⲛⲁⲛⲥ; 21,27-29). Eğer ⲓⲛⲁⲛⲥ'u belki de Pavlus'un geleneğinden alınan atletik bir metafor olarak okursak (örneğin, 1 Korintliler 9:24-26 ve Filipililer 3:12-14), o zaman dinamik bir paraenetik işlev ortaya çıkar. Atletik imaj, sporcunun bir hedefe doğru ilerlemeye çalıştığı güçlü bir hareket duygusu taşır. Antik edebiyatta atletik metaforun güçlü bir ahlaki niteliği vardı. Roman Garrison, Pavlus'un bu metaforu kullanmasına ilişkin mükemmel bir analiz sunarak bunu diğer yazarların daha geniş Greko-Romen dünyasında nasıl kullandığıyla ilişkilendiriyor.¹⁵ Örneğin özdenetim için çabalamak (ἐγκράτεια veya σωφροσύνη), önemli bir ahlaki değerdi. ⲓⲛⲁⲛⲥ yerine ⲓⲛⲁⲛⲥ (gerçi okuma hala kesin değil). Bunun Mesih değil, İyi Olan olması mümkündür. Bkz. Emmel, “Yolu Keşfetmek”, 269 n. 45. Her ne kadar Emmel, ⲓⲛⲁⲛⲥ kelimesini “Mesih” olarak tercüme etme konusunda ihtiyatlı davranırken kesinlikle haklı olsa da (örneğin, “İsa”nın yalnızca bir kez, 5,38'de geçtiğini belirtir), ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ile ⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ arasındaki erken Hristiyan metinlerinde tipik olan kelime oyununun farkına varılmalıdır. (örneğin, 1 Pet. 2:1-3). Bu metnin Hristiyan doğası ve bu metinde kullanılan başlıklar (örneğin, İsa, kurtarıcı ve öğretmen) göz önüne alındığında, ⲓⲛⲁⲛⲥ'yi “iyi/nazik” olarak tutsak bile, bu başka bir Kristolojik başlık olarak kalacaktır. 15 Roman Garrison, “Paul'un Sporcu Metaforunu Kullanımı.”

--- SAYFA 309 ---

294 sekizinci bölüm, sporcunun başarısını sağlayan ve etik davranışlarla güçlü bir şekilde bağlantılı olan kalitedir. Böyle bir bağlantının mükemmel bir örneği, şampiyon bir boksörün yalnızca "cesaret, fiziksel güç ve özdenetim" için değil, aynı zamanda zorluklara ve kötü alışkanlıklara yenilmemesi nedeniyle övüldüğü Dio Chrysostom tarafından sunulmaktadır: "Fakat bir erkekle ilgili gerçekten en şaşırtıcı şey, yalnızca rakipleri tarafından değil, aynı zamanda çalışma, sıcaklık, oburluk ve şehvet tarafından da yenilmeyen kalmasıdır" (Melancomas II, 12). tehlikeler zorluktan iki öğeyi (πόνου καὶ καύματος) ve zevkten iki öğeyi (γαστρὸς καὶ ἀφροδισίων) içerir. Hem zevk hem de acı, sporcuyla amacına ulaşmaktan caydırabilir. Pavlus ve diğer ahlak öğretmenleri için bu metafor, muhatapları halihazırda çıkmakta oldukları yolculukta kararlı kalmaya teşvik etmek için ahlaki öğütlerde kullanılır; yani, rotalarından caydırılmamak. Eğer böyle bir okuma Interp'e uygulanabilirse. Bilirsiniz, o zaman ὁ ἀθλητὴς, atletik bir imaj olarak benzer bir ahlaki anlayış taşır. Interp'in yazarı Paul gibi. Bilmek. İçeridekileri halihazırda izledikleri yolda devam etmeye teşvik etmek için metaforu kullanır. "Zafer tacını alma" vaadi (21,32-33) bu paralelliği güçlendiriyor. Ancak vaatlerin yanında bir de tehlike var; Eğer Hristiyan ilerlemeye devam etmezse zafer yenilgiye dönüşebilir. Yardımcı olarak sunulan (böylece yazar ile okuyucunun karşılıklılığını güçlendiren) koşullu ön ek olan ὁ ἀθλητὴς, okuyucuları yenilgi (yani günaha geri dönme) olasılığına karşı açıkça uyarır. Şart, risalenin kapanışında iki kez kullanılmış olup, bir tanesi günah işleme, diğeri ise günahı yenerek zafer kazanma olasılığını vurgulamaktadır (21,29 ve 21,31).¹⁷ Bu çifte kullanım, risalenin biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki yönlü bir öğütle bittiğini, dolayısıyla risalenin açılış iki yönlü şemasına paralel olduğunu göstermektedir. Bu nedenle yazar, atletik bir metaforla yeni bir talimat sunmuyor veya okuyuculara yeni bir yaşam tarzı benimsemeye çağırıyor. Daha ziyade, onları inanç veya yaşam yolunda dayanıklılıklarını sürdürmeleri için yollarına devam etmeye teşvik eder. Bu paraenetik hatırlatmanın son göstergesidir, özellikle de önceki olası göstergelerle birlikte Interp. Bilmek. 16'ya uygundur LCL'den metin ve çeviri. Bkz. Garrison, "Paul's Use of the Athlete Metaphor", 213. 17 Emmel, "Exploring the Pathway", 270, yazar için riskleri kapsamlı bir şekilde özetliyor: "O halde, 'Logos sporcuları' için, yarışmanın riskleri olağanüstüdür; kazanamamak sadece büyük bir kayıp anlamına gelmez (21:29-30), aynı zamanda galibin tacı da sıradan olandan daha büyük bir ödüldür. atlet tacı, çünkü Baba'nın Kurtarıcı'yı yüceltmesiyle kıyaslanabilir (21:30-34).

--- SAYFA 310 ---

sonuç 295 Lund-Oslo'nun paraenesis tanımı, yeni öğretimden ziyade belleğe yoğunlaşma şeklindedir. Dikkatimizi Gos'a çevirdiğimizde. Gerçekte, “hafızaya çağrı”ya ilişkin göstergeler çok daha zayıftır. İlk olası gösterge, ikinci mükemmelin (□ □□×□) Baba'dan alınan sevinci □□□□□□□□□□ □ □□□ (16,31) olarak tanımlamak için kullanıldığı açılış cümlesindedir. Metin büyük olasılıkla potansiyel içeridekiler veya dışarıdakiler için değil, içeridekiler için yazıldığından, müjdenin açılışının söylemsel olarak izleyiciyi Söz'ün gücü aracılığıyla zaten Baba'nın sevincini almış olanlar olarak konumlandırması muhtemeldir (2□ □6□□ □ □□ω×□; 16,34). ω×□'nin aracı, izleyicinin alıcısı olduğu ve katıldığı misyonerlik çalışmasının Kristolojik temelini oluşturur (31,35–32,37), böylece paraenesis'i ω×□ (16,34) açılışına bağlar. Her ne kadar metin, dinleyenlerin içerdekiler olduğunu ortaya koyma açısından açık olsa da, geçmişteki talimatları hatırlatması açısından çok daha az açıktır; örneğin içerdekiler bile daha fazla veya daha derin eğitim alabilir. Paraenetik alt bölümde hafızanın çağrıldığını dair herhangi bir belirti yoktur. Daha ziyade yazar, izleyici kitlesinin zaten kurtuluşu alan kişilerden oluştuğunu ve dolayısıyla içerideki potansiyel kişilerin adına bu soteriolojik dramaya katılmak zorunda olan kişilerden oluştuğunu varsayar. Gos'ta bir hatırlatma unsurunun mümkün olan diğer tek göstergesi. Gerçek, yazarın risalenin sonundaki kendi konumudur: "... istirahat yerinde bulunmak için geldiğim için başka bir şeyden bahsetmek bana uygun değil. Ama orada olacağım ve Baba ve tüm gerçek kardeşler ile her zaman ilgilenmek (uygundur) ..." (42,41–43,5). Yazar söylemsel olarak kendisini içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki antropolojik ayrım çerçevesinde içerden biri olarak konumlandırıyor. Yazarın ilgisi ve konuşma eylemi (ω×□) ontolojik olarak dışardan ziyade içeridekilere yöneliktir. Magnusson'un doğru bir şekilde belirttiği gibi, "Bu [diğer] gruba 'geri kalanlar' denir □□□ω×□. Geri kalanlar yerlerinde kalacak. Vaiz onlara odaklanmak istemiyor. Bunun yerine, o yer hakkında konuşmanın yalnızca dinlenme yerinde bulunan kişiye, Herkesin Babası ve Baba'nın çocukları için uygun olduğunu söylüyor."18 Paralel kullanımı göz önüne alındığında □□□□□ 42,40'ta (2□ □□□□□□□□□□) paraeetik alt bölümdeki uyarıya (□ □□ ω□□□ □□□□□□ □□ □) □□□□□ □ □×□□□□□□□□ ×□ 18 Magnusson, Gerçeğin İncilini Yeniden Düşünmek, 174.

--- SAYFA 311 ---

296 sekizinci bölüm □□□□□ □□□ □□□□□ □□□; 33,19-21), 42. sayfadaki bu kapanış yorumları yazarın içeriden/dışarıdan antropolojisini güçlü bir şekilde güçlendiriyor. Aslına bakılırsa, paraenetik alt bölüm ile müjdenin kapanış yorumları arasındaki paralellikler; ilki izleyicinin etik gösterge niteliğinde misyonerlik çalışmasına odaklanırken ikincisi yazara odaklanır, 42 ile 43. sayfalarda yazarın dışarıdakilerle ilişkisi ile izleyicinin dışarıdakilerle ilişkisi arasında somut bir bağlantı kurar. Böylece yazar nasıl ontolojik olarak “dinlenme yerinde”yse, izleyici de aynı şekildedir. Yazarın birinci tekil şahısa geçişi, Pavlus'un Fil 3:17'deki taklit çağrısından farklı olarak bir taklit çağrısı olabilir. Bu karşılıklı özdeşleşme, dinleyicilerin yeni öğretiler almaya ihtiyaç duymaktan ziyade halihazırda eğitim almış olduklarını akla getirebilir. Paraenetik altbölüm için bu varsayım kesinlikle doğrudur, çünkü amaç, Hataya düşmeden misyonerlik çalışmalarına katılmaktır. Bu müjdenin yabancılar için ne bir kabul töreni ritüeli ne de dini tebliğ etme amaçlı bir broşür olarak tasarlanmadığı açıktır. Bununla birlikte, içeriden odaklanılmasına rağmen, ne paraenetik alt bölümde ne de müjdenin tamamında bir “hatırlamaya çağrı” motifi açıkça mevcut değildir. İki Valentinian örneğimizde hatırlatıcı bir unsurun son derece muğlak varlığı, Lund-Oslo grubunun paraenesis sınırlamasına karşı bir meydan okuma ortaya çıkarıyor. Böyle bir unsurun olası belirtileri mevcut olsa da metinleri bu tür sınırlamalara uymaya zorlamaya gerek yoktur. Dahası, paraenesisin Perdus tarafından sunulan ve Petrus'ın 1. Petrus analizinde uzun uzadıya açıklanan daha geniş sosyal işlevleri, erken dönem Hristiyan ahlaki öğütlerine ilişkin içgörüler sunabilir: erginlenme, yeni eğitim, daha derin öğretiler ve kriz anları olarak eşiklik konusundaki endişeler (mürted tehlikesi veya sosyal veya kozmolojik tehlikelerle ilgili uyarılar gibi), ahlaki teşviki teşvik eden olası sosyal kaygılar olarak okunabilir. Lund-Oslo grubuna yönelik bu meydan okuma, iki örneğimizin ötesine geçerek diğer Valentinianus metinlerini kapsayacak şekilde genişletilerek daha kapsamlı hale getirilebilir. Gos. Örneğin Phil. paraenetik materyalle doludur (en önemlisi 79,33-84,13).¹⁹ Eğer Bas van Os, Gos'u tanımlamada haklıysa. Phil. "bir bütün olarak Valentinianus vaftiz eğitiminin yapısını ve temalarını yansıtan"²⁰ o zaman paraenetik alt bölüm işlevini yerine getirirdi.¹⁹ Gos'taki paraenetik materyalin tam bir tartışması için 5. bölüme bakın. Phil. 20 Bas van Os, Gelin Odasında Vaftiz, 5. Van Os'un çalışması büyük ölçüde Martha Turner'ın Gos hipotezine karşı bir tepkidir. Phil. alıntılardan oluşan rastgele derlenmiş bir koleksiyondur (bkz. Turner, Philip'e Göre İncil). Ayrıca bkz. Wesley Isenberg, Kipti

--- SAYFA 312 ---

sonuç 297, böyle bir inisiyasyon bağlamında, ya ayine girenler ya da ayini geçmiş olanlar için. Sonuç olarak, Valentinianus'un materyali, Lund-Oslo grubunun paraenesisin zorunlu olarak önceden edinilmiş bilgilerle ilgili olduğu görüşüne karşı faydalı bir meydan okuma sunuyor. Starr'ın dördüncü paraenetik unsuru, paylaşılan bir dünya görüşüdür: "İki taraf da burada aynı fikirde olduklarını biliyorlar ve bu nedenle paraenesis genellikle dostane bir şekilde veriliyor."21 Bu tür dostane ilişkiler, metin için tehditkar olmayan bir ton belirler; yani, yazar ve okuyucunun dostane ilişkileri bu tür ortak inançlar üzerine kuruludur ve bu nedenle okuyucudan yalnızca bu ortak dünya görüşünü hatırlaması istenir.22 Starr'ın anlayışlı bir şekilde belirttiği gibi, bunun anlamı şu: "bu tür tavsiyeler, konuşmacının bireylere belirli bir yaşam tarzını gerçekleştirme konusunda tavsiyelerde bulunduğu sosyal ortamlarda uygun olacaktır."23 Böyle bir paylaşılan dünya görüşünün ikna edici bir niteliği vardır. Grup içi kimliğin inşası, özellikle de grup dışı kimlikle karşılaştırıldığında, yalnızca sosyal dayanışma yaratmakla kalmaz,24 aynı zamanda bu tür toplumsal olay örgülerinin (yani, "ilişkilerin takımyıldızı")25 inşası, alternatif dünya görüşlerini açık bir şekilde karşı koymasa bile belirsizleştirirken ortak perspektifler oluşturma işlevi görür.26 Dolayısıyla, paraenesis yalnızca paylaşılan bir dünya görüşüne bağlı kalmaz, daha da önemlisi kendi dünya görüşünü, ortak bir dünya görüşü olarak sunar. Herbert Blumer'in "ortak eylem" olarak adlandırdığı şeyi harekete geçirmek adına ortak kimlik oluşturmak; yani, "ayrı katılımcıların davranış çizgilerinin bir araya getirilmesi... [örneğin] bir ticaret işlemi, bir aile yemeği, bir evlilik töreni, bir alışveriş gezisi, bir oyun, şenlikli bir parti, bir tartışma, bir mahkeme duruşması veya bir savaş."27 Bu müjdenin "inisiyenin ideal yaşamı hakkında paraenetik malzeme sağladığını" iddia eden 53 yaşındaki Philip'in Blumer Gospel'i gibi. Vaftizle ilgili talimatlar ve öğütler, asıl ayin öncesinde veya sonrasında gerçekleşmiş olabilir (van Os, Gelin Odasında Vaftiz, 26, ayrıca bkz. 29, 31 ve özellikle 88 ve 172). Van Os'un "retorik el kitaplarına göre öğüt vermenin bir düzenlemenin parçası değil, kendi başına tam bir çalışma olduğu" iddiasına katılmıyorum (75). 21 Starr, "Paraenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 80. 22 Ayrıca bkz. Thomas, "Paraenesis of the Testaments of the Twelve Patriarchs," 167. 23 Starr, "Was Paraenesis for Beginners?" 80. 24 Bkz. Flynn ve Chatman, "Buradaki Norm Nedir?" Bu tür süreçlerin yararlı bir tartışması için. 25 Somers ve Gibson, "Reclaiming the Epistemological Other", 59. 26 Berman, "Formation of a 'National Identity'", 140 konuyu şöyle ortaya koyuyor: "Metaforlar, gerçekliğe bakış açımızın bazı özelliklerini öne çıkaran tutarlı bir gereklilikler ağını harekete geçirirken aynı zamanda kültürel değerlerimize uygun olarak diğer yönleri de vurgulamayı azaltabilir veya gizleyebilir." 27 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 70.

--- SAYFA 313 ---

298 sekizinci bölüm, bu tür davranış çizgilerinin eylemlerin "ortaklığına" değil, daha ziyade "bu eylemlerin bir araya getirilmesine"²⁸ dayandığına işaret eder; bu, katılımcıya yönlendirmenin yanı sıra başkalarının davranışlarına ilişkin yorumlayıcı bir anahtar ve bu davranışlarla etkileşimde bulunmak için bir rehber sunan bir uyum sağlamadır. Sonuç olarak, paraenetik söylemin ortak bir dünya görüşü varsayımı, bu söylemin ontolojik ve kamusal anlatılarının aydınlatılması yoluyla araştırılabilir. Önceki bölümlerde Interp'te alınan söylemsel konumlandırmayı araştırdım. Bilmek. ve Gos. Hakikat, her metnin, muhatapların yazarın tavsiyesini kabul etmeye ikna edilmesini sağlayan kozmolojik ve sosyal bir dünya görüşünü nasıl temsil ettiğine odaklanıyor. Bir yazarın retorik stratejisi, bu tür "ilişki kümelerini" (toplumsal, ontolojik, mitsel ve tarihsel olarak) tartışmak yerine basitçe sunarak, muhatabı, yazarın grup içi için idealleştirdiği (özellikle bir grup dışı oluştururken) paylaşılan gerçekliğin parçası olarak eyleme söylemsel olarak konumlandırma işlevi görür. Dolayısıyla, Valentinianusçu paraenesisin her iki örneği de ortak bir dünya görüşünü örneklendirir veya en azından retorik olarak, metnin altında yatan bir varsayım olarak ortak bir dünya görüşünü sunar. Interp'in durumunda. Bilirsiniz, yazar, toplumu, sosyal oluşumunda organik veya bütünleştirici olacak bir felsefi okul olarak idealleştiriyor. Okuyucuları, muhalif kesimle dinden dönmeden uzlaşmaya doğru ilerlemeye çağırıyor. Yazar ayrıca okuyucular (ve onların durumları) ile ilk İsa hareketi veya ilk nesil Hristiyanlar arasında ahlaki bir ilişki kurar. Gos. Hakikat, Hristiyan topluluğunu Baba ile Hata (veya birlik/bilgi ve eksiklik/cehalet) arasındaki geniş kozmolojik çatışma veya kriz içinde idealleştirir. Paraenetik altbölüm, müjde boyunca ifade edilen dünya görüşünü benimser ve okuyucuları, içerdeki kayıp kişilerin kurtuluşu için Baba ile aktif katılıma teşvik ederek ona katkıda bulunur. Metnin temelinde, okuyucuların düşmanca bir alanda dolaşan gezgin vaizler olarak ideal bir şekilde sunulması, içerideki kayıp kişilerin kurtarılması yararına geçici bir önlem olarak yer alıyor, ancak böyle bir okumanın göstergeleri o kadar zayıf ki, böylesine kapsayıcı bir sosyal idealizasyon şüpheli kalıyor. Gezici bir okumadan bağımsız olarak, geçici bir kriz misyonuyla bağlantılı bir sürgün motifi bu müjdede kesinlikle dile getirilmekte, antropolojik ve 28 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 70 ile bağlantılıdır.

--- SAYFA 314 ---

sonuç 299 içeriden öğrenenlerin ontolojik anlatı durumu. Dışarıdakiler ile Hata veya maddesellik arasındaki ontolojik ilişkilerin tersine, içeridekiler ile Baba arasındaki ontolojik ilişki, bu müjdenin kozmolojik ikiliğini ve dolayısıyla ahlaki ilişkilerini kurar. Valentinianusçu paraenesis örneklerinin her biri, Leo Perdue'nun çatışma veya yıkıcı paraenesis modeline uyuyor. Ancak Gos. Gerçek, krizin geçici bir sınır koşulu olan Interp'i ifade eden bu yıkıcı modele daha açık bir şekilde uyuyor. Bilmek. Yazarın gerçek Hristiyan cemaatine ilişkin sunumunu güçlendirmek için bir toplumsal çatışma modeli kullanıyor (daha geniş bir Hristiyan geleneğine bağlantı kurularak oluşturulan ve dolayısıyla doğrulanan bir sunum). Aslında bu risalenin yıkıcı paraenesis yoluyla bir düzen modelinden yararlandığını görebiliyorduk. Bu nedenle, her iki Valentinian örnekte de, "yazarın benzer düşüncelere sahip arkadaşlarının, kendi dünya görüşlerinin ahlaki sonuçlarını daha iyi anlamalarına ve bu sonuçları daha eksiksiz bir şekilde yaşamalarına yardımcı olmak" gibi varsayılan bir toplumsal işlev vardır.²⁹ Her iki metinde yıkıcı paraenesisin rolü göz önüne alındığında, paraenesisin sadece ortak dünya görüşünü güçlendirmek için değil, aynı zamanda yazarın algıladığı (veya en azından söylemsel olarak sunduğu) sınırdaki tehlikeleri ele almak için retorik olarak kullanıldığını görüyoruz. Hristiyan toplumunu tehdit ediyor. Paylaşılan dünya görüşü, bu endişeyi dış tehlikelerle çerçevelemeye yardımcı olur.³⁰ Paraenesis'in son unsuru, "anlaşmazlığı öngörmemesidir... Sunulan tavsiye, yalnızca ortak hedeflere ulaşmanın en iyi yolu ile ilgilidir."³¹ Bu unsur, büyük ölçüde önceki unsurları varsayar ve bunlara dayanır. Bu, bu iki metinde yazar ile izleyici arasında iyi niyetli ilişkilerin kurulması ve böylece düşmanlığın grup içi dışsallaştırıldığı bir anlatı alanı sunulmasıyla kanıtlanmaktadır. Kurgusal akrabalık ilişkileri, karşılıklı ontolojik özdeşleşme ve endişe ifadelerinin tümü, 29 Starr, "Parenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 98. 30 Westerholm, "Four Maccabees", 213, paraenesis'in bu sosyal işlevini etkili bir şekilde açıklamaktadır: "Ancak, danışman ve tavsiye alan kişi tarafından paylaşılan temel inançların, aralarında yaşadıkları kişilerin çoğunluğu tarafından benimsenmediği 'paraenetik' durum daha karmaşık hale gelir. Burada, sadece ahlaki sonuçlarının uygulanması değil, inançların istikrarı da sürekli ayartmaya tabidir." Elbette böyle bir azınlık statüsünün (danışman ve tavsiye edilenin elinde olması) ve bu statünün sosyal sonuçlarının gerçek sosyal koşulları yansıtmaması gerekmez. Aksine, tehditkar bir grup dışı statüye karşı azınlık iç grup kimliğini inşa etmek, dünya görüşünde temel bir unsur olarak hizmet edebilir, dolayısıyla grup içi dayanışmayı güçlendirmenin retorik bir işlevine hizmet edebilir. 31 Starr, "Parenesis Yeni Başlayanlar İçin miydi?" 80.

--- SAYFA 315 ---

300 sekizinci bölüm yazarın mesajı dostane. Sosyal dayanışma, bir dış grubun anlatısal inşasıyla daha da güçlendirilir; Interp'te. Bilmek. bu, Gos'a göre iki okulun kozmolojik düalizmi aracılığıyla yapılır. Hakikat, dış grubu, hem içeridekilerden hem de potansiyel içeridekilerden (yani iç gruptakilerden) ontolojik olarak ayrılan dışarıdakiler olarak sunar. Eğer mevcutsa, bir "anma çağrısı" kesinlikle bu grup içi özdeşleşmeyi güçlendirecektir. Anlatı alanının tüm bu yönleri, yazar ve izleyici arasında ortak bir dünya görüşünün oluşmasına neden olur. Her metnin altında yatan bu tür olumlu ilişkiler göz önüne alındığında, bu yazarların bir anlaşmazlık öngörmemiş olmaları muhtemeldir. Ya da belki daha doğrusu, izleyiciyi karşılıklı özdeşleşme için ortak bir temeli kabul etmeye yönlendirmek amacıyla varsayılan anlaşmaya dayalı retorik bir strateji kullanırlar. Valentinianus'un materyali ile Lund-Oslo grubunun ortaya koyduğu tanımlayıcı unsurlar arasında açık bir uyum vardır. Bu tür bir uyumluluk, Desjardins'in "Valentinianizm ikinci yüzyıl Hristiyanlığının bir biçimidir ve tarihsel bir perspektiften bakıldığında Hristiyanlığın diğer çağdaş ifadelerinden daha az ya da daha fazla 'otantik' değildir" sonucunu güçlü bir şekilde desteklemektedir.³² Yalnızca Valentinianusçuluğun etikle ilgili kaygısı değil, aynı zamanda Valentinianusçuluk içindeki belirli ahlaki öğüt örneklerinin de dikkate alınması, erken dönem Hristiyanlık tarihçilerini, Valentinianusçuluk Hristiyanlığının önemini daha fazla kabul etmeye etkili bir şekilde zorlamaktadır. (proto-)“ortodoks” Hristiyanlığın çarpıtılmasından veya ondan sapmadan ibaret değildir. Bu görüş, kuralcı söylem, ahlaki örnekler, erdem/kötülük listeleri ve iki yönlü şema gibi paraenesisin benzer edebi özelliklerinin varlığının kabul edilmesiyle güçlendirilir.³³ Belki de Valentinianusçu Hristiyanlar tarafından ahlaki öğütlerin kullanılması, paraenesisin Valentinianus kaynakları içindeki varlığından daha anlayışlıdır. Lund-Oslo grubunun çalışmasının Valentinianizm'e uygulanabilirliğine dikkat çekerken, hem Interp'teki paraenetik söylemin altında yatan retorik stratejileri vurgulamaya çalıştım. Bilmek. ve Go'lar. Gerçek. Diğer Hristiyanlar gibi Valentinianuslular da sosyal etkileşimlerini şekillendirmek için ahlaki öğütlerden yararlandılar. ³² Desjardins, Sin in Valentinianism, 132. ³³ Bu tipik edebi özelliklerle ilgili tam tartışmamı 5. bölümde görebilirsiniz.

--- SAYFA 316 ---

Sonuç 301 Retorik Eylemler Olarak Toplumsal İşlev Wayne Meeks, erken dönem Hristiyan ahlakına ilişkin kapsamlı araştırmasını başlatırken, toplumsal bir araç olarak ahlaki söylemin rolüne değindi: "Tezim şu: Ahlak oluşumu sürecini, onun farklı toplulukların şekillendiği süreçten ayıramaz olduğunu görene kadar anlamaya başlayamayız. Ahlak oluşturmak, topluluk oluşturmak anlamına gelir."³⁴ Meeks'e göre ahlak, toplulukların şekillendiği ve yeniden şekillendirildiği bir sosyalleşme sürecinin parçasıdır. Valentinianus Hristiyanlığını incelerken, ahlaki öğütlerin bu toplumsal işlevini tanımak esastır. Ahlaki kaygı hiçbir zaman bireysel bir süreç değil, toplumsal bir süreçtir. Ancak böyle bir iddia, paraenetik söylem tanımlandığında belirli Hristiyan topluluklarının çıkarımını gerektirmez. 2. Bölümde tartışıldığı gibi, her bir müjdenin arkasında Johannine, Matthean, Lukan veya Thomasine topluluğunun olduğu sonucunu çıkarmada ciddi metodolojik sorunlar vardır. Bu konuda Wisse ve Bauckham'ın³⁵ ortaya attığı eleştirileri kabul edip takdir etsem de, bu zorlukları ele alma konusunda onlar kadar ileri gitmeyeceğim. Arkasında belirli bir Hristiyan topluluğunun yeniden inşasını destekleyen işbirlikçi kanıtlar olmasa bile, örneğin Interp. Bilmek. ve Gos. Gerçekte (veya Valentinianus kaynaklarından herhangi birinde), söylemin içinde yer aldığı iletişimsel bir ortam hâlâ mevcuttur. Bu iletişimsel ortamı tam olarak takdir etmek için, odak noktamızı gerçek toplulukları tanımlamaktan uzaklaştırabilir ve bunun yerine metinlerin sosyal retoriklerini etkileşimli söylem içinde inceleyebiliriz. Odak noktamızdaki böyle bir değişiklik, gerçek sosyal ilişkiler ile algılanan sosyal ilişkiler arasında çok net bir ayırım yapılmasını gerektirecektir. Sosyal kurumlar, kendilerine dayatılan dış olaylara veya ihtiyaçlara basitçe tepki vermekle kalmaz, daha ziyade kendi dünyalarına ilişkin algıları tarafından daha büyük ölçüde şekillenir. Örneğin, dini veya etnik bir topluluk baskıcı veya ayrımcı bir bağlamda olabilir ancak bu bağlamı baskıcı olarak algılayabilir. Benzer şekilde, gerçekte böyle bir tehdit mevcut olmasa bile aynı grup kendisini sosyal olarak marjinalleştirilmiş ve aktif olarak karşı çıkılan biri olarak algılayabilir. Algılanan bir dizi toplumsal ilişkilere bağlı olarak kişinin kimliğinin algılanması, bu algıyı gerçek bir ³⁴ Meeks, Origins of Christian Morality, 5 (vurgu eklenmiştir) olarak kabul edenler için aynı derecede "gerçektir". ³⁵ Wisse, "Dolaylı Metinsel Kanıt"; Bauckham, Tüm Hristiyanlar için İncil. 2. bölümdeki tartışmaya bakın.

--- SAYFA 317 ---

302 sekizinci bölüm çatışma durumu. Gerçekten de toplumsal kimliğin şekillenmesi açısından algılanan toplumsal gerçeklik belki de gerçek toplumsal gerçekliklerden daha gerçektir. Valentinianus paraenezisi de dahil olmak üzere erken Hristiyan paraenezisini araştırırken böyle bir ayrım gereklidir. Ahlaki söylem, eylemleri anlatı yoluyla yönlendirerek etik davranış üzerinde etki yaratmaya çalışır. Paraenetik söylemin retorik stratejilerini takdir etmek, tarihçinin odağını bu metinleri bilginin temsili biçimleri olarak kullanmaktan ziyade, sosyal kimliği yeniden şekillendirerek eylemi yönlendirmeye çalışan söylemsel bir etkileşimin parçası olarak metinlerin katılımını çözmeye kaydırır.³⁶ Bu anlamda, paraenetik söylem, yazarın izleyiciyle kendi etkileşimli etkileşimi yoluyla ahlaki failliği teşvik etme girişimini oluşturur.³⁷ Dolayısıyla, Valentinianizm'de paraenesisin toplumsal işlevi Hedef kitleyi sosyal temsil yoluyla ikna etmektir. Valentinianus'un paraenesisine ilişkin başlıca örneklerimizin her biri, bir toplumsal idealleştirme süreci yoluyla böyle bir yeniden sunuma kalkışıyor. Bu metinlerin yazarları söylemsel olarak okuyucularını ve kendilerini devam eden diyaloglar olduğunu varsayabileceğimiz şeyin içine konumlandırırlar. Yine Meeks'in yorumları yerindedir: "Eski insanlar hikayelerin ahlaki telkin etmeye ya da onları yozlaştırmaya yardımcı olduğunu biliyorlardı... erdemlerden bahsetmek hikayeler anlatmamızı gerektirir."³⁸ Bu tür hikayeler kozmik spekülasyon (okurlar kozmosa nasıl uyum sağlar?), tarihsel anlatılar (okuyucuların mirası veya mirası nedir?) veya masallar ve mitler (erdemlerin ve mitlerin tanımlanması) şeklini alabilir. masallarda ortaya konan anlatısal özellikler yoluyla ahlaksızlıklar). Çoğu durumda bu hikaye biçimleri uyum içinde çalışacaktır. Interp'de. Bilmek. ve Gos. Gerçekte bu anlatı biçimleri ortadadır. Bu iki metinde sadece kozmolojik veya mitsel perspektifler ortaya konmuyor, aynı zamanda özellikle Interp'te de buluyoruz. Bilin., okuyucular ile Hristiyan hareketinin ilk günleri arasında çizilen tarihsel bir bağlantı - 36 Bkz. Somers ve Gibson, "Reclaiming the Epistemological Other", 38-39 ve 2. bölümde temsili ve ontolojik anlatıcılık hakkındaki tartışmam. Dunderberg, Beyond Gnosticism, 156, Interp'i okurken gerçek ve algılanan ilişkilerin birbirinden ayrılması gerektiği konusunda hemfikirdir. Bilmek. Anlayışlı bir şekilde, müzakereci retorik ve uyumlu konuşmaların gerçek hayattaki durumları etkili bir şekilde tanımlamak için tasarlanmadığını belirtiyor. 37 Meeks, Origins of Christian Morality, 8, ahlaki failliğin etkileşimli yönünü anlayışlı bir şekilde vurgulamaktadır: "Bireyler, birlikte toplumdaki yaşamı oluşturan ilişkiler, işlemler, alışkanlıklar ve takviyeler, dil ve jestlerin özel kullanımları dışında ahlaki failler haline gelmezler." 38 Meeks, Origins of Christian Morality, 189. Meeks, Alasdair MacIntyre ve Stanley Hauerwas'ın çalışmalarını temel alarak hem ahlaki öğreti hem de ahlaki muhakeme açısından anlatının önemini vurgulamaktadır.

--- SAYFA 318 ---

sonuç 303 ment.39 Okuyucuların iki karşıt okul ve öğreti çerçevesinde (Interp. Know.) veya düşmanca ve gerçek dışı bir alemde dolaşmanın sürgün motifi (Gos. Truth) çerçevesinde tanımlayıcı konumlandırılması, bu kozmolojik yönü, okuyucuları daha geniş kozmik bağlamda inançlarında sağlam kalmaya teşvik edecek şekilde doldurur. Yazarın, okuyucunun ve diğerlerinin retorik konumlandırma eylemleri kapsamında, her ikisi de Gos. Hakikat ve Interp. Bilmek. belirli sosyal kaygıları gösterir. Birincisi, daha geniş sosyo-dinsel iklimde Hristiyanların varlığına ilişkin endişeler var. Anlatısal olarak bu endişe Interp'te dile getirilmektedir. Bilmek. iki zıt okulun, iki tür günahın sunulması ve Hristiyan topluluğunun Gesellschaft tipi bir toplumsal birime karşı bir Gemeinschaft toplumsal yapısı olarak idealleştirilmesi yoluyla. İçeridekilerin kibirli öğretmenden kaynaklanan belirli bir tehlikesi olsa da, daha geniş Hristiyan topluluğu içinde sosyal uzlaşmaya veya uyuma ihtiyaç var. Gos'ta. Gerçekte bu kaygı, Hata âlemi ile kozmik bir çatışma yoluyla anlatılır. Her iki durumda da, pek çok dini grubun karşı karşıya olduğu gerçek bir endişe söz konusudur: Kişi, grup içi diğerleri de dahil olmak üzere diğerleriyle ilişkilerde nasıl yaşar? Gos'la birlikte. Gerçek şu ki, bu iç grup hem içeridekiler hem de potansiyel içeridekiler olarak nitelendiriliyor, oysa Interp. Bilmek. grup içi seçkin Valentinianus grubunun yanı sıra diğer Hristiyanların üyeleri olarak sunar. İkincisi, bu endişeyi ele alırken her metin, daha geniş bir kültürle sosyal etkileşimin yaratabileceği olumsuz etkiye ilişkin bir endişeyi taşır. Örneğin, irtidat Gos'un retoriğinde temel bir endişe kaynağıdır. Gerçeğin paraenetik alt bölümü (yani, Hataya veya günahkarlığa geri çekilme tehlikesi). Emirlerin yapısı, öncelikle bir dizi olumlu öğüt (içerideki potansiyel kişilerle ilişkiler) ve ikinci olarak bir dizi olumsuz öğüt (dışarıdakilerle ilişkiler) şeklindeki yapısı, bu yazarın içeridekilerin daha geniş dünyalarıyla etkileşimlerine yönelik sosyal ilgisinin altını çiziyor. Müjdedeki kozmolojik ikilik bu endişeyi çerçevesiyor ve uyarılara daha da büyük bir güç katıyor. Interp'in yazarı. Ancak Know., Valentinianusçu Hristiyanların var olduğu daha geniş Hristiyan topluluğunun bozulmasıyla birlikte Valentinianusçu öğretinin reddedilmesinden endişe duymaktadır. Yazar, uzlaşmayı teşvik etmeye çalışırken okuyucuların çok ileri gidebileceğinden endişe ediyor; 39 Sayfa 19'daki Sinoptik İncillerde İsa'nın hizmetiyle ilgili metinlerarası bağlantılar, yazarın Sinoptik İncillere metinlerarası bir gönderme yaparak okuyucuların veya dinleyicilerin İsa hareketinin ilk günleriyle ve/veya daha geniş Hristiyan hareketiyle ortak bir özdeşleşme kurduğunu gösterir.

--- SAYFA 319 ---

304 sekizinci bölüm, yani okuyucular, ölümsüzlük öğretmenin daha derin Hristiyan öğretilerini terk ederek uzlaşmayı başarabilirler. Böyle bir endişe, sosyal durumun diğer Hristiyanlara göre daha olgun veya ezoterik öğretilere erişimi olan elit bir azınlık grubundan biri olsaydı kesinlikle anlamlı olurdu.⁴⁰ Yalnızca elit çevre içindekiler daha olgun öğretiye erişime sahip olmalıydı, ancak daha olgun öğretiyi reddederek birliği benimsemek yazar için lanet olurdu. Metnin anlatı retoriği aracılığıyla bu sosyal kaygıları ele almak için her yazar farklı sosyal stratejilerden yararlanır. Bu stratejiler paraenetik veya protreptik bir sosyal işlevi ve geleneksel veya yıkıcı paraenesisin kullanımını içerir. Perdue, paraenesisin toplumsal analizinde, paraenesisin protreptik ve paraenetik bir toplumsal işlevle bağlantılı sosyalleşme, meşrulaştırma ve çatışma çözümü işlevlerini kabul eder.⁴¹ Paraenetik toplumsal işlev, 4. bölümde tartışıldığı gibi, protreptik işlevden ayrılır; ikincisi, birisini yeni bir dünya görüşünü benimsemeye ikna etmeye odaklanır (ve dolayısıyla dışarıdakileri hedefler), paraenetik işlev ise mevcut bir dünya görüşünü güçlendirir (ve dolayısıyla içeridekilere yöneliktir).⁴² Interp'in retoriğinde bir farklılık vardır. Bilmek. ve Gos. Paraenetik veya protreptik sosyal işlevlere ilişkin gerçek. Her iki metnin de ideal okuyucu kitlesi kesinlikle içeridekiler olsa da, bu da paraenetik bir toplumsal işlevi işaret ediyor: Interp. Bilmek. ikincil bir protreptik fonksiyon taşır. Uzlaşma ve uyum çağrısı (özellikle 17 ve 18. sayfalarda), Hristiyan hareketinin başlangıcıyla (1,19-24) kurulan tarihsel bağlantıyla birlikte Interp. Bilmek. yazarın, Valentinianusçu olmayan grubun, yazarın ideal izleyiciyle iletişimini "dinlediğini" tahmin etmiş olabileceğini öne sürüyor. Eğer böyle bir ikincil okuyucu kitlesi bekleniyorsa, o zaman yazar dolaylı olarak Hristiyan topluluğunun geri kalanını (yani Valentinianusçu olmayan Hristiyanları) yazar tarafından yapılan uzlaşmacı ilerlemelere doğru ilerlemeye veya bu ilerlemeleri kabul etmeye ikna etmeye çalışmış olabilir. Belki de yazar, toplumun geri kalanının en sonunda ruhsal gelişimlerini yönlendireceğini umuyordu. 40 Bkz. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 156-58 ve özellikle 195. Ayrıca 6. bölümdeki tartışmama da bakın. Bununla birlikte, bu tür ezoterik öğretiye erişim, yazar tarafından daha geniş Hristiyan topluluğu için dolaylı bir etkiye veya faydaya sahip olarak görülebilir. 41 Perdue, "Sosyal Karakter" ve "Yakup'un Mektubunda Paraenesis"; 3. Bölümdeki tartışmaya bakınız. 42 Böyle bir ayrım açıkça buluşsaldır. Swancutt'ın "Protrepsis Işığında Paraenesis" adlı eserinde protrepsis ve paraenesisle ilgili bu tipik anlayışın zorluğunu görün.

--- SAYFA 320 ---

Sonuç 305, "sıradan" Hristiyanlar (ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ) olarak kalmak yerine "yarışmacılar" (ⲱⲁⲁⲓⲁⲓ) haline gelmek için daha yüksek öğretilere doğru (21,26–29). Böyle bir okuma, 21,30'daki ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ("Yahudi olmayanlar") Valentinianuslu olmayan bu "kulak misafiri" için dolaylı bir uyarı taşıyacağı anlamına gelebilir; yani Valentinianus grubuna karşı çıkmaya devam ederlerse Hristiyan cemaatinden dışlanacaklar (yani, ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ). Gos. Ancak gerçek, ikincil bir izleyici kitlesine işaret etmez. Aksine, yazar yalnızca içeridekileri dışarıdakilerden ayırıyor. 42 ve 43. sayfalardaki ⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ve ⲁⲓⲁⲓⲁⲓ müjdeyi böyle bir toplumsal bölünmeyle kapatmakla kalmıyor, aynı zamanda içeridekilerin ve potansiyel içeridekilerin Baba/Oğul ile ontolojik olarak özdeşleştirilmesi keskin bir düalist antropolojiyi ifade ediyor. Paraenetik alt bölümün olumlu ve olumsuz yanları, bu antropolojik ikilik ile birlikte çalışarak izleyiciye misyonerlik çalışmalarında rehberlik ediyor. Dolayısıyla bu müjde yalnızca paraenetik bir toplumsal işlev içerir. Paraenetik ve protreptik fonksiyonların kullanımındaki farklılığa ek olarak, geleneksel veya yıkıcı paraenesis kullanma stratejilerine baktığımızda iki metnimiz de farklılık göstermektedir. Perdue'ye göre geleneksel paraenesis, sosyal bir düzen modeline uyar. Bu düzen modeli hem "geleneksel hem de muhafazakardır, çünkü kurumların ve değerlerin kabul edilmiş biçimlerini aktarmayı amaçlar."43 Bir düzen modelini ifade eden paraenetik söylem, yerleşik toplumsal birimin meşruiyetini güçlendirmek için bir toplumsal birime giren bireyleri (koruyucu işlev) veya bir toplumsal birim içinde onaylanmaya ihtiyaç duyanları (paraenetik işlev) sosyalleştirmeye çalışır. Bu nedenle geleneksel paraenesis, baskın bir kültürel retoriği devreye sokacaktır.44 Bunun aksine, Perdue'ye göre yıkıcı paraenesis, bir çatışma modelini takip eder. Yerleşik bir toplumsal varlığa karşı duran çatışma modeli, "sembolik evrenlerini destekleyen toplumsal bilgiyi sorgulayarak toplumun ve rakip toplulukların hakim düzeninin meşruiyetini zayıflatır" ve bu amacını büyük ölçüde toplumsal kimliği şekillendirmek veya yeniden şekillendirmek için "toplumsal sınırlar oluşturarak" gerçekleştirir.45 Yıkıcı paraenesis, mevcut toplumsal düzen yerine, 43 Perdue, "Sosyal Karakter"i oluşturmaya çalışır. 27. 44 Robbins, Exploring the Texture of Texts, 86: "Egemen kültür retoriği, konuşmacının, hedeflerini önemli ölçüde geniş bir bölgesel bölgedeki insanlara empoze etme yetkisine sahip sosyal yapılar tarafından desteklendiğini varsaydığı veya iddia ettiği bir tutumlar, değerler, eğilimler ve normlar sistemi sunar." 45 Perdue, "Sosyal Karakter", 26.

--- SAYFA 321 ---

306 sekizinci bölüm alternatif bir toplumsal düzen. Bu alternatif toplumsal düzen genellikle dar görüşlü olacak veya daha geniş kültürden çekilmiş olacaktır. Grup içi ve grup dışı arasındaki sınırların ne kadar katı olduğuna bağlı olarak, yıkıcı paraenesis, Bryan Wilson tarafından ortaya konan ve Vernon Robbins'in sosyo-retorik eleştirisi tarafından benimsenen yedi sosyal türden herhangi birini savunabilir: dönüşümcü, devrimci, içe dönük, gnostik-manipülasyoncu, mucizevi, reformist veya ütöpik.46 İlk üç sosyal bakış açısı daha yüksek derecede sosyal geri çekilmeyi yansıtırken (belki altkültürel, karşı kültürlü veya karşı kültürlü bir bakış açısını benimseyen),47 büyüsel, reformist ve ütöpik bakış açıları, her ne kadar daha geniş bir kültürden çekilmiş olsalar da, daha geniş sosyal dünyaya daha uyumlu olurken aynı zamanda onu yıkmaya (yani o dünyayı iyileştirmeye veya reform etmeye) çalışırlar. Ütöpik bir bakış açısı, reformist bir bakış açısı kadar radikal olmasa da, mevcut dünyayı değiştirmek veya ondan kaçmak yerine onu değiştirmeye çalışır. Her ikisi de İnterp. Bilmek. ve Gos. Gerçek bir çatışma modeli kullanır. Valentinianus paraenezi, en azından bu iki örnekte, aslında yıkıcı paraenesisidir. Gos, mevcut dünyanın sadece bir gölge veya kişinin uyanması gereken bir rüya olduğu yönündeki olumsuz görüşle ikili bir ontolojiyi ifade ederken. Gerçek, mevcut toplumsal düzeni alt üst eder. Maddi alem yalnızca günahların, hataların ve tuzağa düşmenin diyarıdır. Bu, bütünlüğün üyelerinin Baba'dan ayrıldığı ve istikrarsızlık alanıdır. İkinci antropoloji bu yıkıcı niteliği daha da artırıyor. Bu yazarın benimsediği toplumsal bakış açısı, Robbins'in karşı kültür olarak adlandırdığı şeye yakındır. Karşı kültürler kısa ömürlü olma eğilimindedir, egemen kültüre karşı çıkan gerici hareketler: "O halde bir karşı kültürde, üyelerin 'olumlu fikirlerden çok olumsuz ortak noktaları vardır'."48 Gos iken. Gerçek ne tamamen olumsuzdur ne de kısa ömürlü bir toplumsal hareketi idealize eder; bu müjdedeki katı ikilik kesinlikle müjdenin yıkıcı paraenesisinde karşıt kültürler benzer bir tepkinin meydana geldiğini öne sürüyor. Yazar, bu şekilde yıkıcı bir paraenetik model kullanarak, kesinlikle içeridekiler ve dışarıdakiler arasında güçlü bir sosyal sınır kuruyor; Erken Hristiyan Söylemi Gobleni, 147–50. 47 Robbins, Exploring the Texture of Texts, 86–88 ve Tapestry of Early Christian Discourse, 168–70'deki tartışmaya bakınız. 48 Robbins, Goblen of Early Christian Discourse, 170, alıntı yapan Keith Roberts, "Toward a Generic Concept of Counter-Culture" 124.

--- SAYFA 322 ---

sonuç 307 içe dönük tipoloji. Toplumsal reform ya da devrime açıkça kayıtsız olmasına rağmen (sonuçta, Gos. Truth'a göre maddi dünya "boş bir kurgudur, sanki onlar [o dünyada kaybolanlar] uykuya dalmışlar ve kendilerini rahatsız edici rüyalar içinde bulmuşlar gibi"; 29,8-11), yazar "insanları ne nüfusu din değiştirmeye ne de dünyanın altüst olmasını beklemeye teşvik ediyor; sadece kişisel yaşamın sağladığı güvenliğin tadını çıkarmak için dünyadan emekli olmaya teşvik ediyor" kutsallık."49 Bunun yerine yazar, içeridekilerin maddi dünya içinde kaldıklarını ve bu sürgünel gezginlik durumu içindeyken, Baba/Oğul'un mesajıyla "uyandırılabilir" başkalarına kanıtlayıcı bir şekilde ulaşma görevine sahip olduklarını kabul eder. Sonuç olarak, bu müjde dünyadan çekilmeyi savunur, ancak ironik bir şekilde dünyanın içinde kalarak ve insanları, ancak yalnızca zaten içerde olanların (ancak "gölgeler ve hayaletlerin" yanıltıcı bir dünyasında yaşama durumlarına henüz uyanmamış olanların) din değiştirmeye çağırır. Aynı zamanda yıkıcı bir paraenesis sunarken, Interp. Bilmek. Hristiyan topluluğunun uzlaşmaya ihtiyaç duyan iki fraksiyonu arasındaki krizin eşik durumunu ifade ediyor. Dolayısıyla yazarın yıkıcı paraenesis kullanımı, mevcut bir toplumsal düzeni güçlendirme konusunda daha geniş bir işleve hizmet ediyor. Yazar, Hristiyan tarihinin oluşum dönemini anımsatarak, Pavlus'un beden metaforunu temel alarak ve Hristiyan topluluğu içinde uyum arayarak bir düzen modeli ortaya koyuyor. Ancak bu düzen modeli, kibirli öğretmenin antitetik temsiliyle (ölümsüzlük öğretmenin örneklediği yaşam tarzının aksine, bu öğretmeni ve okulu ölümün yoluna yerleştirerek) susturulur. İşte Interp'in yazarı. Bilmek. Birleşik bir Hristiyan topluluğu (yani, tercih edilen bir *Gemeinschaft* sosyal yapısıyla da olsa bir düzen modeli) oluşturmak için bir çatışma modeli kullanır (yani sadece evrenin değil, aynı zamanda Gesell Shaft kilise din biliminin sosyal meşruiyetini de altüst eder). Bu yazarın yıkıcı paraenesisin nitelikli kullanımını takdir etmenin anahtarı, ortaya çıkan reformist kaygıdır. Robbins'in ifadesiyle, "toplumsal vicdan rolünü beslemeye ve dünyanın bir parçası olmadan veya onun tarafından saflaştırılmadan dünyadaki bir yeri kabul etmeye ... onun bir parçası olmadan dünyayla aktif birlikteliği [teşvik ederek]"50 Bu yazara göre dünya sadece kozmos veya daha geniş bir Greko-Romen 49 Robbins, *Tapestry of Early Christian Discourse*, 148. 50 değildir. Robbins, *Erken Hristiyan Söylemi* Gobleni, 149.

--- SAYFA 323 ---

308 sekizinci bölüm kültür, ama daha da önemlisi Hristiyan kilisesi. Yazar, metnin retoriği içinde, her ne kadar bu dünyaya reformist bir yaklaşımla da olsa, karşı-kültürel bir tepki sunuyor.⁵¹ Robbins'e göre umut, karşı-kültürlerde temel bir nitelik: "Reform teorisi bir alternatif sunmak ve 'egemen toplumun 'ışığı göreceğini' ve daha 'hümanist' bir yaşam tarzını benimseyeceğini ummaktır'." Ne var ki böyle bir umut tipik olarak reformist bir gündeme uymaz; daha ziyade karşı kültürler "hayatlarını yaşamaktan ve egemen toplumun 'deliliklerine' devam etmesine izin vermekten oldukça memnundurlar. Ancak altta yatan tema, egemen toplumun bu yeni 'iyi yaşam' modeline uygun olarak gönüllü reform yapması umududur."⁵² Yazarımız, Valentinianus hizbinin, o egemen kültüre geri çekilmeden ve diğer Hristiyanların da dahil olacağı umuduyla daha geniş kilise toplumu içinde var olmasıyla çok ilgileniyor. seçkinlerin sahip olduğu daha derin Hristiyan öğretilerini benimseyebilir veya bunlara ilerleyebilirler. Interp'in altında yatan ikincil bir protreptik fonksiyon varsa. Bilirsiniz, o zaman bu metinde hafif bir reformist hareket algılanabiliyordu. Ancak Dunderberg'in Interp okumasını kabul edersek. Bildiğiniz gibi, özellikle onun sıradan Hristiyanlar ile Valentinianus okulu arasında iki katmanlı bir ayrıma sahip olan "skolastik ezoterizm" konusundaki anlayışlı önerisi⁵³, o zaman Valentinianus fraksiyonunun daha geniş Hristiyan topluluğu içinde bir arada var olması, karşı-kültürel bir bakış açısına sahip bir alt kültür türü olarak idealize edilmiş olabilir. Robbins, altkültürleri "baskın bir kültürün tavırlarını, değerlerini, eğilimlerini ve normlarını taklit eden ve bunları egemen statünün üyelerinden daha iyi hayata geçirdiğini iddia eden" olarak tanımlıyor.⁵⁴ Önceki nesil ile şimdiki Hristiyan nesli arasındaki inanç ve inançsızlık bağıyla, dini hiziple (yani her iki hizip de Hristiyan geleneğinin bir parçasıdır) bu tür bir karşılıklı özdeşleşme, diğer yandan da daha üstün bir bağlılık iddiasında bulunur. elit grup içi, yazarın retoriğinde bir alt kültür tepkisini akla getiriyor. Dahası, grup içi ve grup dışının akışkanlığı, yazarın yıkıcı paraenesisin karşıt kültür kullanımına bir alt kültür ögesi ekler.⁵⁵ 51 Robbins, Tapestry of Early Christian Discourse, 168-71. 52 Robbins, Tapestry of Early Christian Discourse, 169, Keith Roberts'tan alıntı, "Toward a Generic Concept of Counter-Culture," 121. 53 Dunderberg, Beyond Gnosticism, özellikle 156-58 ve 191-95. 54 Robbins, Tapestry of Early Christian Discourse, 168. 55 Bu alt kültür ögesi, etnik alt kültürden ziyade kavramsal alt kültürlerle uyur. Bu iki alt kültür türü arasındaki ayrım için bkz. Robbins, Tapestry of Early Christian Discourse, 168-69.

--- SAYFA 324 ---

sonuç 309 Bu tür sosyal stratejilerin veya modellerin kullanımı yoluyla bu metinlerin her ikisi de dışarıdakiler arasında var olma ve onlarla etkileşime girme konusundaki sosyal kaygılara değinmektedir. Her metindeki paraenetik söylem, benzer ancak farklı "ilişki kümeleri" veya anlatı konumları sunarak bu tür kaygılara yöneliktir.⁵⁶ Bu tür anlatı konumlarının kavramsal tasvirini açıklamak için Robbins'in sosyal ve kültürel tipolojilerini kullanmama rağmen, bu tür tasvirler, her metnin altında bir karşı kültür, karşı kültür veya alt kültür bulunduğu göstergesi olarak alınmamalıdır. Böyle yorumlayıcı bir hamle yapmak, temsili anlatı analizine geri dönüş olacaktır. Daha ziyade, bu sosyal modeller, tipolojiler ve kaygıların tümü paraenetik söylemlerimiz içerisinde okuyucuları sosyal ilişkilerini yazarın retorik yeniden tanımlamasının merceğinden algılamaya yönlendirmek için işlev görür. Dolayısıyla paraenesisin toplumsal işlevi, okuyucuları yazarın varsayılan ortak dünya görüşüyle tutarlı bir ahlaki yol izlemeye teşvik etmek amacıyla metnin ima ettiği toplumsal ilişkilere ilişkin idealleştirilmiş bir görüş ortaya koymaktır. Bu işlev, tavsiyelerde bulunarak ve belirli bir eylem yolunu teşvik ederek müzakereci retorik sınırları içinde paraenesis oluşturur. Tüm retorik eylemler gibi paraenesis de yalnızca toplumsal ilişkileri temsil etmez, aynı zamanda bu ilişkileri etkileme girişimlerini de temsil eder. Dolayısıyla eğitimci daha geniş bir söylemsel katılımın veya iletişimsel ortamın parçası olarak görülmelidir. Bu nedenle paraenetik metinlerimiz muhatapların canlı bir katılımı içinde "sesler" haline gelir. Bir Toplumsal Hareketler Dizisi Olarak Valentinianizm mi? Paraenesis'in toplumsal işlevine dair böyle bir bakış açısıyla, özellikle Valentinianizm'e ilişkin iki önemli örneğimizi okurken, toplumsal bir hareket olarak Valentinianizm hakkında ne söylenebilir? Valentinianizm'in tarihsel ya da toplumsal olarak yeniden inşası oldukça zor olmaya devam ediyor. Stephen Emmel'in gözlemlediği gibi: "Valentinianizm tarihi gibi herhangi bir şeyi yeniden inşa etmek herkesin bildiği gibi zor bir iştir. Nag Hammadi elyazmaları denkleme son derece değerli yeni birincil kaynak materyal eklediler, ama aynı zamanda çözümü de çok daha karmaşık hale getiriyorlar."⁵⁷ Bu tür yeniden inşa çalışmalarında benimsenen çeşitli yaklaşımlar oldu. Emmel için asıl konu Valentinus'un ilişkisini belirlemektir. ⁵⁶ Somers ve Gibson, "Reclaiming the Epistemological Other", ⁵⁹. ⁵⁷ Emmel, "Gnostic Tradition", 131.

--- SAYFA 325 ---

310 sekizinci bölüm Valentinianus kaynaklarına, özellikle de Valentinianizm'i eski felsefi geleneklere bağlarken. Böyle bir yaklaşım, kaynakları tarihsel bir yörünge boyunca konumlandırmamıza olanak tanır. Tarihçiler ayrıca İskenderiyeli Clement veya Origen tarafından ortaya konan sosyal modelleri de takip edebilirler; yani, soykütüksen bir model (tipik olarak öğretmen-öğrenci ilişkileri ve mezhep gelişimi zinciri olarak öne sürülür) veya belirli öğretmenler ve metinler arasında hem birbirleriyle hem de Valentinus ile doktrinsel veya sistematik bir uyum olarak ortaya çıkar.⁵⁸ Teolojik tipolojiler lehine sosyal ve tarihsel süreçler basitçe göz ardı edilebilir veya belki de vurgusu kaldırılabilir. Bu tür tipolojiler tipik olarak çok geniş Batı ve Doğu Valentinian akımları içine yerleştirilmiştir. Th omassen'in çalışmasında tarihsel nitelik öncelikle daha eski bir teolojik sistemi izole etme, ideal olarak Valentinus'a geri dönme ve Valentinus'un orijinal öğretilerinden uzaklaşan doktrinsel gelişmelerin izini sürmedir.⁵⁹ Bir başka yaklaşım da, Hristiyan topluluklarının oluşumunda Valentinianizm ile diğer ilk Hristiyanlar arasındaki geniş toplumsal eğilimlerin izini sürmektir. Örneğin, Roma'daki Valentinianizm ile ilgili olarak, Thomassen başka bir yerde, ikinci yüzyılın başlarından sonlarına kadar otoritenin ademi merkezileşmesi ve merkezileşmesine dair çeşitli rakip toplumsal modeller ortaya koyuyor.⁶⁰ Pagels'in dini ve kilise karşıtı toplumsal çatışmalar üzerine çalışması, Valentinianusçu ve Valentinianusçu olmayan Hristiyanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin izini sürme yaklaşımının başka bir örneğini sunuyor.⁶¹ Bu yaklaşımların her biri, Valentinianizm'i geniş bir kavram olarak ele alma eğilimindedir. Belirli kaynakların içine yerleştirilebileceği tarihsel bir fenomen veya bir dizi fenomen (ikincisi özellikle Doğu ve Batı Valentinianus tipolojisini çağrıştırırken doğrudur). Kaynaklar, hareketin öncüsü Valentinus'tan ortaya çıkan veya ondan sapan bir Hristiyanlık biçiminin (tarihsel, teolojik veya ritüel olarak algılandığı şekliyle) yeniden inşası için yapı taşları olarak sunuluyor. Her ne kadar bu tür yaklaşımların özellikle kapsamlı bir konuyu aydınlatmada değeri olsa da ⁵⁸ Bkz. Kaler ve Bussières'deki tartışma, "Heracleon Valentinianuslu muydu?" ⁵⁹ Th omassen, Spiritüel Tohum, passim; Her ne kadar ³². bölümde hem Batı hem de Doğu Valentinianizm'indeki tarihsel gelişmelere değinse de, asıl odak noktası Valentinianizm'in gelişimini anlamak için sosyal modellerin uygulanmasından ziyade teolojik yörüngeler üzerindedir. Th omassen'e göre, Valentinianizm'in tüm Nag Hammadi kaynaklarını atfettiği Doğu kolu, Valentinus'un öğretisine daha fazla yakınlık gösterir ve dolayısıyla Valentinianizmin Batı kolundan daha eski bir biçimini temsil eder. ⁶⁰ Th omassen, "Ortodoksluk ve Sapkınlık." ⁶¹ Sayfa, "Çelişkili Versiyonlar", "Vaftiz ve Efkaristiya'nın Sevğililer Günü Yorumu"; bkz. "Irenaeus, 'Gerçeğin Kanonu' ve Yuhanna İncili."

--- SAYFA 326 ---

sonuç 311 Valentinianizm'in tarihi ya da tanımına rağmen hâlâ Emmel'in ortaya koyduğu sorunla karşı karşıyayız: Nag Hammadi kaynaklarının karmaşıklığı. Bireysel metinleri geniş teolojik veya tarihsel yörgünelere sığdırmaya çalışmanın sorunlu doğasının ötesinde, bu metinleri, insan etkileşimleri içindeki inançlarının deneyimsel sonuçlarıyla uğraşan gerçek insanlar arasındaki sosyal alışverişin parçası olarak takdir etme sorunu da vardır. Modern dini geleneklerin incelenmesinde, dinin, kişinin dünyasıyla etkileşimde bulunduğu ve onu anlamlandırdığı, devam eden, yaşanan bir süreç olan sosyal bir alan olarak giderek artan bir takdir söz konusudur. Mary Pat Fisher dünya dinlerine giriş kitabını anlayışlı bir şekilde başlatırken, "Din müzelik bir eser değildir. Din, dünyanın her yerindeki pek çok insanın hayatında canlı bir güçtür... Baştan sona vurgu, inananların kişisel bilinci ve dinlerine ilişkin kendi anlatımları ve bunun çağdaş yaşamdaki önemi üzerinedir."62 Valentinianizm de dahil olmak üzere erken dönem Hristiyanlık tarihçileri ölü geleneklerle uğraşırken, Fisher'in yorumları çok uygundur. İkinci ila dördüncü yüzyıl Valentinianizminin kalıntıları gerçekten de bir müzeye ait olsa da, bunlar bir zamanlar gerçek insanlar arasındaki canlı alışverişin parçalarıydı. Bu metinleri üreten, okuyan ve bunlara yanıt veren insanlara geri dönerken retorik eylemler olarak paraenesisin toplumsal işlevine yönelik bir yaklaşım devreye giriyor. Valentinianus paraenesisini incelemek, umarım odak noktamızı Valentinianizmin geniş kapsamlı genellemelerinden her metnin belki de daha insani özelliklerine kaydırır. Benzetme yoluyla, benim yaklaşımım, bir Baptist mezhebine genel bir bakıştan, belirli bir Baptist kilisesinin kendine özgü etkileşimlerine doğru kaymaktır. Böyle bir kiliseden gelen bir vaaz, e-posta, kilise bülteni veya mektup, mezhebin gelişimindeki teolojik ve etik eğilimlerin daha kapsamlı bir takdiri için kullanılabilirken (örneğin, sosyal bir müjde ahlakının ortaya çıkışı veya postmilenyel eskatolojilere karşı bir çekişme), aynı iletişim kalıntıları, yerel topluluk içindeki belirli yerel sorunlarla (örneğin, seçimle ilgili bir güç mücadelesi) ilgilenen gerçek insanlar arasındaki sosyal dinamikleri takdir etmek için kullanılabilir. bir papazın durumu veya yerel bir kreşin finansmanındaki sorunlar). Başka bir deyişle, paraenesis'i retorik eylemler olarak keşfetmenin avantajı, "kişisel bilincin canlı gücünü" ön plana koymaktır. 62 Mary Pat Fisher, Yaşayan Dinler, ix.

--- SAYFA 327 ---

312 sekizinci bölüm Her metni yerel düzeydeki bir dizi söylemsel etkileşimin parçası olarak ele alarak, kaynaklarımıza Valentinianizm'in farklı "parçaları" veya "örnekleri" olarak yaklaşabiliriz. Dolayısıyla, Valentinianus'un ahlaki öğütlerine ilişkin retorik bir inceleme, bir hareketin bir veya iki koluyla (veya geniş sosyolojik veya teolojik yapıların diğer modelleriyle) değil, daha ziyade bir dizi hareketle ve bu hareketler içindeki yerel, olumsal ve özel, birbiriyle yarışan algılarla karşı karşıya olduğumuzu kabul etmelidir. Bu nedenle, bir bakıma belki de "Valentinianizm"den ziyade bir dizi "Valentinianizm"den söz etmeliyiz. Yerele doğru bir kaymanın bu tür toplumsal birimleri nasıl tasavvur ettiğimiz üzerinde önemli etkileri vardır. Blumer'in toplum tanımının bu açıdan faydalı olduğuna inanıyorum: "Bir toplum, yaşam koşullarının kendilerine dayattığı çeşitli durumlarla karşılaşan insanlar olarak görülüyor. Bu durumlar, katılımcıların eylemlerini birbirlerine göre hizalamak zorunda oldukları ortak eylemler geliştirilerek karşılanıyor."63 Blumer, Mead'in toplumsal eylemler (ya da Blumer'in terimleriyle ortak eylemler) kavramını temel alıyor. Her ikisi için de toplum yalnızca bir dizi rol, yapı ve sosyal uyarıcıdan ibaret değil. Daha ziyade insanlar, tepki kalıplarına "uydurulmuş" etkileşimli eylemler içindeki durumları ele alan "eylemci organizmalardır"; bu da grup kimliğinin (çatışan kimlikler dahil) ortaya çıkması ve dönüşümüyle sonuçlanır.64 Valentinianusçu Hristiyanlığı inceleyen bizler için, özellikle söylemsel anlar olarak bireysel metinlere odaklanarak, bu sosyal grupları, hareketleri veya okulları ortak eylemleri oluşturma veya bunlara karşı çıkma momentleri olarak analiz etmek öğretici olacaktır. Yapılar kesinlikle insan toplumunun önemli bir parçası olmasına rağmen, önemi "iddia edilen eylem belirlemesinde yatan"65 "kendi kendine işleyen bir toplumsal sistemin" örnekleri değildirler. Aksine, Blumer'in işaret ettiği gibi, toplumsal yapılar "yalnızca ortak eylemlerin oluşturulduğu yorumlama ve tanımlama sürecine girdiklerinde önemlidirler."66 Her metin (veya bir metin içindeki alt katman), bu türden bir toplumsal formasyon olarak bir girişimdir. Ahlaki teşvik gelecekteki eylemleri ikna etmeye veya caydırmaya çalışan bir tür müzakereci retorik olduğundan paraenesis bu süreçte özellikle önemlidir. Valentinianus paraenesisine ilişkin iki önemli örneğimiz, toplulukları içinde ortak eylemleri yönetmeye veya oluşturmaya yönelik girişimlerdir. 63 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 72. 64 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 70-77. 65 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 75. 66 Blumer, Sembolik Etkileşimcilik, 75.

--- SAYFA 328 ---

sonuç 313 sosyal idealleştirme yoluyla bir grup içi kimliğin tanımlanması. Her durumda kullanılan retorik stratejiler Valentinianizm'in daha büyük bir tarihine değinmiyor, daha ziyade yerel veya yakın olana hitap ettikleri için ara sıra kullanılıyor. Interp, felsefi okullar, kilise veya gezici misyon gibi sosyal yapıları çağrıştırıp ima ederek. Bilmek. ve Gos. Truth'un her biri, okuyucuların eylemlerini ve sosyal etkileşimlerini yazarın değerleriyle uyumlu hale getirecek ortak eylemleri motive edecek şekilde okuyucularının grup içi/grup dışı kimliklerini şekillendirmeye çalışır. Sonuç olarak, Valentinianizm'e ilişkin her metin kaynağı, ortak eylemler oluşturma girişimidir. Valentinianizm'i bir dizi sosyal anlar (yani ortak eylemler) olarak inceleyerek, belki de bu metinleri, her metnin türetildiği "kişisel bilincin canlı gücü" açısından daha iyi değerlendirebiliriz. Valentinianus kaynaklarında toplumsal oluşumu etkilemek için kullanılan bazı stratejiler dikkate değerdir. Birincisi, Valentinianusçu paraenesis tipik olarak hem etik hem de kozmolojik kaygılara ilgiyi gösterir. Aslına bakılırsa, Kloppenborg'un α tipine veya β tipine, ilkinin odak noktasının daha mitolojik olduğu ve ikincisinin mitten etik olana kaydığı iki yönlü şemaya tam olarak uymak yerine, kaynaklarımız etik kaygıyı mitolojik veya eskatolojik dünya görüşleriyle birleştirme eğilimindedir. Hem 2 Apoc. Evet. ve Yetki. Öğretmek. paraenetik söylemlerini ruhun yükselişiyle ilgili bir kaygıya bağlıyorlar.⁶⁷ Bu yazarlara göre “doğaya göre” yaşamak, ortak dünya görüşlerinin daha geniş kozmolojik çerçevesiyle etik bir uyum içinde yaşamak anlamına geliyor. İkinci olarak, etik ve mitik olanın bu şekilde birleştirilmesinin bir sonucu olarak, Valentinianus metinlerinde paraenesis kullanımı, okuyucuları daha büyük bir iyiliğe doğru harekete geçiren veya teşvik eden araçlar olarak görülebilir. Başka bir deyişle, teşvik edilen etik davranışlar da dahil olmak üzere ahlaki öğütler, kendi başlarına amaç değil, daha ziyade içsel bir iyiliğe yol açan veya onun devamlılığını güçlendiren araçsal iyiler olarak işlev görüyordu. Valentinianus kaynaklarına göre bu içsel veya nihai iyilik, göksel Baba ve ruhsal alanla yeniden birleşmedir. Her iki Go'nun da temelinde yatan endişe kesinlikle budur. Hakikat ve Inter. Yükseliş motifinin kurtuluş ve birlikle bağlantılı olduğu Know. (örneğin, Gos. Truth 22,4-7 ve Interp. Know. 18,22-24). Valentinianizm'deki ritüel yükselişte olduğu gibi (Pleroma'nın ilk çocuğunun tam olarak ortaya çıkışının doruğa ulaştığı beş duanın Pr. Paul'da olduğu gibi), etik 67 5. bölümde bu metinlerin her ikisindeki iki yola ilişkin tartışmaya bakınız.

--- SAYFA 329 ---

314 sekizinci bölüm davranışı Valentinianusçu Hristiyan'ı nihai kurtuluşa, birliğe veya dinlenmeye (yani ἀπολύτρωσις) doğru yönlendirir. Etik davranış, kaynaklarımızda kendi içinde bir iyilik olarak sunulmamaktadır, ancak Hristiyanı bu iyiliğe doğru ahlaki bir yol boyunca ilerletirken, yalnızca nihai iyilikle bağlantısı açısından iyidir. Sonuç olarak, Valentinianus paraenesisinde etik ve mitsel olan birbiriyle yakından bağlantılıdır. Paraenetik söylem, okuyucuları, hem bu iyiliğin yerel sosyal ilişkiler ağını hem de eskatolojik hedeflerini nasıl etkilediği açısından, onları nihai iyiliğe götürecek bir sosyal algıyı benimsemeye motive etme hedefine ulaşmak için kullanılır. Sosyal kimlik oluşumuna yönelik girişimleri paraenesisin bu kullanımında görüyoruz. Önceki bölümlerde her metnin belirli erken Hristiyan topluluklarını veya topluluklar içindeki hizipleri haritalandırdığını iddia etmedim; bunun yerine metinlerin, izleyiciyi veya alıcıyı, yazarın ortak bir dünya görüşü olarak toplumsal idealleştirmesiyle özdeşleşmeye ikna etmek için anlatı ekleme yoluyla toplumsal yeniden sunumu kullandığını iddia ettim. Bu anlamda hem metinlerimiz “toplumsal kimlikler yaratır”; bu, metinleri gerçek toplumsal grupların tarihsel yeniden inşasına açmaktan ziyade, grup oluşum süreçlerinin ortak eylemler dizisi olarak açıklanmasına açar. Bu nedenle her metnin iletişimsel durumu, ikna edici amaçlar doğrultusunda kimlikler inşa etme girişimi olarak görülebilir. Bu Çalışmanın Gelecekteki Çalışmalara Etkileri Valentinianus paraenesisıyla ilgili bu çalışmadan ortaya çıkan çeşitli çıkarımlar vardır. Bu yansımaların tam etkisi açıkça bu çalışmanın sınırlarının dışında yer almaktadır, ancak hem sonuç kısmında hem de gelecekteki araştırmalar için belirtilmeye değerdir. İlk olarak, bu çalışma önceki bilim adamlarının Valentinianizm'in yeterli bir şekilde anlaşılması için etiğin önemine ilişkin bulgularını güçlendirmiştir. Valentinianusçular yalnızca etikle ilgilenmiyorlardı; Yunan-Romen dünyasındaki diğerlerinin yaptığı gibi onlar da ahlaki öğüt veren söylemlerle meşgul oldular. Gerçekten de, Valentinianizm için hemen hemen her Nag Hammadi kaynağında paraenetik materyalin yaygın varlığı, bu önemin derin bir göstergesidir. Harnack'ın Valentinianizm'de etiğin hayati önemini kabul etmesine rağmen, geçmişte bilim adamları Valentinianizm'i etikle ilgilenmeyen veya ilgilenmemesi gereken bir Gnostik Hristiyanlık biçimine indirgeme eğilimindeydiler. Harnack, Valentinianusluları diğer Hristiyanlara göre etik açıdan daha az kaygılı kişiler olarak görmek yerine şunu iddia etti: "Valentinianus'un yazılarından sahip olduğumuz parçalar

--- SAYFA 330 ---

sonuç 315 Valentinus ve okulu, ahlaki ciddiyet açısından hiçbir Hristiyan topluluğundan sonra ikinci olmadıklarını göstermektedir."68 Hem Gnostisizm çalışmalarındaki uzmanlar hem de erken Hristiyanlığın diğer bilim adamları tarafından tam olarak takdir edilmesi gereken şey, özellikle paraenetik söylemin pratik kullanımı dahilindeki bu ahlaki ciddiyettir. Bu nedenle, Valentinianus etiğine ilişkin gelecekteki çalışmalar, bu külliyyatta bulunan paraenetik materyal ve öğüt verici stratejilerin varlığını ciddi şekilde hesaba katmalıdır. Nag Hammadi materyali içindeki diğer paraenesis örneklerini, özellikle de Sethian kaynaklarını araştırmak aydınlatıcıdır. İkincisi, erken Hristiyan ve Greko-Romen ahlaki öğütleri üzerine yapılan çalışmalar, Valentinianus materyalini tamamen kapsayacak şekilde kaynak tabanını genişletmelidir. Geçtiğimiz yarım yüzyıldaki paraenesis çalışmalarında bu materyalin takdir edilmemesi, düzeltilmesi gereken ciddi bir ihmaldir. ama daha da fazlası, Lund-Oslo grubundan çıkan son makale koleksiyonunda, kısmen Gnostisizm araştırmalarında uzmanlaşmış akademisyenler ile paraenesis üzerinde çalışanlar arasında diyalogu teşvik etmeyi umuyorum. İkinci ve üçüncü yüzyıldaki Hristiyan düşüncesinin bir akımı olarak Valentinianizm, erken Hristiyanlığın geri kalanından ayrı olarak incelenmemelidir. Aslında bu kitap, Valentinianizmin esas olarak Hristiyan doğasını ve aynı zamanda görüş alanı içinde gelişen modeli yeniden doğrulamıştır. Devam eden bir sosyal ve ideolojik çekişme süreci içinde bir arada var olan heterojen bir dini yenilikler dizisi olarak Hristiyanlık, bu çalışmanın bulgularının bir sonucu olarak, Hristiyanlığın tarihsel gelişiminin ve Hristiyan ahlaki söyleminin tam olarak yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Üçüncüsü, Valentinianus'un ahlaki söyleminin doğası gereği azarlayıcı olmayan daha geniş bir analizi için yer vardır. Bu alıntı Philip Staff Ord Moxom tarafından 1895 Lowell derslerinde alıntılanmıştır ve açıkça Encyclopedia Britannica'nın 9. baskısından alınmıştır (bkz. Moxom, From Jerusalem to Nicaea, 310-11), ancak Harnack'ın Valentinianus etiğine ilişkin olumlu görüşü, büyük ölçüde Diferansiyel tarafından alınan çapkın ve münzevi yönelimlerin iki yönlü ayrımına dökülmüştür. Gnostikler (Harnack'ın çalışmasının bu yönünün çok yararlı bir özeti olan King, What is Gnosticism?, 55-70, özellikle 63'e bakın). Moxom, "monaşızmde [aynen böyle] örneklenen, sıradan Hristiyanlar için bir ahlak ve kendilerini yalnızca Tanrı'ya adanmış olanlar için daha yüksek, çileci bir ahlak ortaya koyduğunu bulduğumuz iki yönlü ahlaka" atıfta bulunurken açıkça Harnack'ın Valentinianusçu etik anlayışını takip ediyordu. dini bir yaşam" (311).

--- SAYFA 331 ---

316 sekizinci bölüm, öğüt verici olmayan ahlaki söylemin öneminin reddedilmesi. Aslına bakılırsa bu çalışma, özellikle Üçlü'ye hakim olan ahlaki söylemin yeniden değerlendirilmesi için bilimde böyle bir hamleyi davet ediyor. Broşür. ve Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu. Ahlaki söylemin bu şekilde takdir edilmesi, kesinlikle geç antik çağdaki Yunan ahlak felsefesiyle daha ileri karşılaştırmalara ve daha kapsamlı analizlere davetiye çıkaracaktır. Bu anlamda Valentinianizm'de veya daha genel olarak Gnostisizm'de etik çalışması, felsefe ve özellikle klasik alanlarda çalışanları kapsamalıdır. Dördüncüsü, bu çalışma erken Hristiyan metinlerinin sosyal ve retorik analizi için yeni bir yöntem sunmuştur. Sosyo-retorik çalışmanın mekanı olarak sosyal bilimlerden kültürel olarak konumlanmış bir yöntemden yararlanılarak, Valentinianus'un materyali yalnızca geleneksel tarih çalışmasının metodolojik engelleri olmadan içgörülü ve yaratıcı bir şekilde ele alınmakla kalmaz, aynı zamanda diğer erken Hristiyan paraenetik (ve paraenetik olmayan) metinler de söylemsel değerleri açısından yeniden değerlendirilebilir. Bu çalışmanın, özellikle sosyo-retorik bir modeli savunan akademisyenler için, bu metinlerin incelenmesine yönelik yöntemlerin oluşturulmasında daha fazla gelişmeyi teşvik edeceği umulmaktadır. Aslında, anlatı söylemi ve sosyal etkileşimler içindeki tartışma stratejilerini temellendiren bir retorik yöntem olarak konumlandırma teorisinin değerinin tanınacağını ve akademik din araştırmalarında daha geniş bir şekilde uygulanacağını umuyorum. Bu çalışmadan ortaya çıkan çıkarımlar, Yeni Ahit ve erken dönem Hristiyan çalışmaları alanında yeni araştırma ufukları açmayı vaat ediyor. Statik felsefi metinler ya da Hristiyanlığın ortaya çıkmakta olan ortodoksluğunu tehdit eden ezoterik bir sapkınlığın kalıntıları yerine, bu çalışma ve onun daha geniş sonuçları, Hristiyanlık tarihçisini, bu erken biçimlendirici yüzyıllarda Hristiyanlığın çeşitli, yaratıcı ve kültürel olarak etkileşimli boyutlarını daha ciddi bir şekilde tanımaya ve takdir etmeye zorlamaktadır. Şimdi Hristiyanlık olarak adlandırdığımız bu akıcı ve dinamik hareket içindeki bir yenilik veya yenilikler dizisi olarak Valentinianizm, bu ilk Hristiyanların kendi özel kimlik inşalarını kurmaya ve ikna edici bir şekilde sürdürmeye çalıştıkları sırada ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan ahlaki ve toplumsal retorik şakacılığa yeni bakış açıları sunuyor.

--- SAYFA 332 ---

KAYNAKÇA Birincil Çalışmalar ve Kaynaklar Ad C. Herennium: De Ratione Dicendi (Rhetorica ad Herennium). Harry Caplan'ın çevirisi. LCL. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1989. İznik Öncesi Babalar: MS 325'e kadar Babaların Yazılarının Çevirileri. Edinburgh: T & T Clark, 1867-97 (Amerikan baskısı, 1885-1906). Yeniden Basım: Grand Rapids: Eerdmans, 1956-68. Apuleius. Metamorfozlar. 2 Cilt. J. Arthur Hanson tarafından çevrilmiştir. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1989. Aristoteles. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik. H. Rackham tarafından çevrilmiştir. LCL. Cambridge/Londra: Harvard University Press/William Heinemann, 1982. ———. Aristoteles: Retorik "Sanatı". John Henry Freese'in çevirisi. LCL. Cambridge/Londra: Harvard University Press, 1994. Attridge, Harold W., editör. Nag Hammadi Kodeksi I (Th e Jung Kodeksi): Girişler, Metinler, Çeviriler, Endeksler. NHS 22. Leiden: E. J. Brill, 1985. ———. Nag Hammadi Kodeksi I (Th e Jung Kodeksi): Notlar. NHS 23. Leiden: E. J. Brill, 1985. Barnabas, Epistle of. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Bauer, Walter. Yeni Ahit ve Diğer Erken Hristiyan Edebiyatının Yunanca-İngilizce Sözlüğü. Çeviren: William F. Arndt ve F. Wilbur Gingrich. 2. baskı. Chicago: University of Chicago Press, 1979. Blass, F. ve A. Debrunner. Yeni Ahit'in Yunanca Dilbilgisi ve Diğer Erken Hristiyan Edebiyatı. Robert Funk'un çevirisi. Chicago: University of Chicago Press, 1968. Charlesworth, James H., editör. Eski Ahit Pseudepigrapha, Cilt 1: Kıyamet Edebiyatı ve Ahit. Garden City: Doubleday, 1983. Cherix, Pierre. Nag Hammadi'nin metinlerinin uyumu: Le codex I. BCNH Bölüm "Uyumlar" 4. Québec/Louvain-Paris: Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, 1995. Cicero. Cicero: Buluş, De Optimo Genere Oratorum, Konu. H. M. Hubbell tarafından çevrilmiştir. LCL. Cambridge/Londra: Harvard University Press/William Heinemann, 1960. Clement, First Epistle of. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. İskenderiyeli Clement. İskenderiyeli Clement: Yunanlılara Öğüt; Zengin Adamın Kurtuluşu; Yeni Vaftiz Edilenlere. G. W. Butterworth tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/New York: William Heinemann/G. P. Putnam'ın Oğulları, 1919. Sandıklar (Ps.-). "Mektuplar." Çeviren: Ronald F. Hock. İçinde The Cynic Epistles: A Study Edition, SBL SBS 12. Düzenleyen: Abraham J. Malherbe, 53-89. Missoula: Scholars Press, 1977. Crum, E. W. Kıpti Sözlüğü. Oxford: Clarendon Press, 1936; 2000'de yeniden basıldı. Didache. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/ Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Dio Chrysostom. Dio Chrysostom, Söylemler 12-30. JW Cohoon tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: Harvard University Press, 1993 [1939].

--- SAYFA 333 ---

318 kaynakça Diognetus, Mektup. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Edda, Poetic. Lee M. Hollander, The Poetic Edda, 2. baskı. Austin: Teksas Üniversitesi Yayınları, 2001 [1962]. Epiphanius. Salamisli Epiphanius'un Panarion'u: Kitap I (Bölüm 1-46). Frank Williams'ın çevirisi. NHS 35. Leiden: E.J. Brill, 1987. ———. K. Holl, editör, Epiphanius. Cilt 2. Leipzig: Henrichs, 1922. Eusebius. Eusebius, Kilise Tarihi. 2 cilt. Kirsopp Lake tarafından çevrildi. LCL. Londra/New York: Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1926 ve 1932. Nag Hammadi Kodekslerinin Tıpkıbasımı. James M. Robinson ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. 11 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1972-79. Funk, Kurt-Peter. Nag Hammadi'nin metinlerinin uyumu: Les codices X et XIA. BCNH Bölümü "Uyumlar" 6. Québec/Louvain-Paris: Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters, 2000. Galen. Galen: Doğal Yetenekler Üzerine. Arthur John Brock'un çevirisi. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 2000 [1916]. Yunan Yeni Ahit. 3. Baskı, düzeltildi. Kurt Aland ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Birleşik İncil Toplulukları, 1988. Hedrick, Charles W., editör. Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII. NHS 28. Leiden: E. J. Brill, 1990. The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books, Yeni Gözden Geçirilmiş Standart Versiyon. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990. Homer. Odyssey. 2 Cilt. A. T. Murray tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/New York: William Heinemann/G. P. Putnam'ın Oğulları, 1930 ve 1931. ———. Homeros'un İlyada'sı. Richmond Lattimore'un çevirisi. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1961 [1951]. Ignatius. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/ Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Irenaeus. Irénée de Lyon: Sapkınlıklara karşı. Livre I. Düzenleyen: Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau. 2 cilt. SC 263 ve 264. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979. ———. Irénée de Lyon: Sapkınlıklara karşı. Livre II. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. SC 293 ve 294. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982. ———. Irénée de Lyon: Sapkınlıklara karşı. Canlı III. Adelin Rousseau ve Louis Doutreleau tarafından düzenlenmiştir. 2 cilt. SC 210 ve 211. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974. ———. Irénée de Lyon: Sapkınlıklara karşı. Canlı IV. Düzenleyenler: Adelin Rousseau, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau ve Charles Mercier. 2 cilt. SC 100. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. ———. Irénée de Lyon: Sapkınlıklara karşı. Livre V. Düzenleyen: Adelin Rousseau, Louis Doutreleau ve Charles Mercier. 2 cilt. SC 152 ve 153. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. Isocrates. İzokrat. George Norlin'in çevirisi. 3 Cilt. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1966. Lambdin, Thomas O. Sahidic Coptic'e Giriş. Macon: Mercer University Press, 1983; 1988'de yeniden basıldı. Layton, Bentley, editör. Nag Hammadi Kodeksi II,2-7, Birlikte XIII,2, Brit. Lib. Veya. 4926(1). ve P.Oxy. 1, 654, 655. Cilt 1: Thomas'a Göre İncil, Philip'e Göre İncil, Arhontların Hipostası ve Dizinler. NHS 20. Leiden: E.J. Brill, 1989. ———. Gnostik Kutsal Yazılar. New York: Doubleday, 1987. Lewis, Charlton T. An Elementary Latince Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2000. Libanius. Libanius: Seçilmiş Eserler. AF Norman tarafından çevrildi. 3 Cilt. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1977.

--- SAYFA 334 ---

kaynakça 319 Libanius. Libanius: Otobiyografi ve Seçilmiş Mektuplar. AF Norman tarafından çevrildi. 3 Cilt. LCL. Cambridge/Londra: Harvard University Press, 1992. Liddall, George, Robert Scott, Henry Stuart Jones ve Roderick McKenzie. Bir Yunanca-İngilizce Sözlüğü. 9. baskı. Oxford: The Clarendon Press, 1968. Samosata'lı Lucian, Prometheus. Lucian. Cilt 2.LCL. A. M. Harmon tarafından çevrilmiştir. Cambridge/Londra: Harvard University Press/William Heinemann, 1915. Marcus Aurelius, Meditasyonlar. Roma İmparatoru Marcus Aurelius Antoninus'un Kendisiyle Konuşmaları'nda; konuşmaları ve sözleri ile birlikte. C.R. Haines tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/New York: William Heinemann/G. P. Putnam'ın Oğulları, 1916. Ménard, Jacques É. L'Exposé Valentinien, les fragments sur le baptême et sur l'Eucharistie (NH XI, 2): Texte établi et présenté. BCNH Bölüm "Metinler" 14. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1985. ———. La Traité sur la Résurrection (NH I, 4): Texte établi et présenté. BCNH Bölüm "Metinler" 12. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1983. ———. Orijinal Logolar: Hazır ve mevcut metinler. BCNH Bölümü "Metinler" 2. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1977. ———. La Letter de Pierre à Philippe: Texte établi et présenté. BCNH Bölümü "Metinler" 1. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1977. Meyer, Marvin ve Richard Smith, editörler. Antik Hristiyan Büyüsü: Ritüel Gücün Kıpti Metinleri. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994. Moulton, J. H. Yeni Ahit Yunancasının Dilbilgisi. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906. İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi. 3. baskı, revize edilmiş. James M. Robinson tarafından düzenlenmiştir. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990. Nag Hammadi Kutsal Yazıları: Uluslararası Baskı. Marvin Meyer tarafından düzenlenmiştir. New York: HarperCollins, 2007. Oxyrhynchus Papyri. B. P. Grenfell ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. Londra: Mısır Keşif Fonu, 1898-. Painchaud, Louis ve Einar Thomassen. Le Traité Tripartite (NH I, 5): Oluşturulan metin, giriş ve yorum. BCNH Bölümü "Metinler" 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1989. Parrott, Douglas M., editör. Nag Hammadi Kodeksleri V, 2-5 ve VI ile Papyrus Berolinesis 8502, 1 ve 4. NHS 11. Leiden: E. J. Brill, 1979. Plato. "İyon." Lane Cooper'ın çevirisi. Edith Hamilton ve Huntington Cairns tarafından düzenlenen Platon'un Toplu Diyalogları'nda. Bollingen Serisi 71. Princeton: Princeton University Press, 1985. ———. Cumhuriyet. 2 Cilt. Paul Shorey'in çevirisi. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1937. Genç Pliny. Pliny, Mektuplar ve Panegyricus'ta. Betty Radice'in çevirisi. 2 Cilt. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1949. Plutarch. Plutarch'ın Moralia'sı. Frank Cole Babbitt'in çevirisi. 14 Cilt. LCL. Londra/New York: William Heinemann/G. P. Putnam'ın Oğulları, 1927. Polycarp. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Pritchard, J. B., editör. Eski Yakın Doğu Metinleri. 3. baskı. Princeton: Princeton University Press, 1969. Ptolemy. Flora'ya Mektup: Analiz, metin eleştirisi, çeviri, yorum ve Yunan dizini. SC 24. 2. baskı. Gilles Quispel tarafından düzenlenmiştir. Paris: Éditions du Cerf, 1966. Quintilian. Quintilian Institutio Oratoryosu. H. E. Butler tarafından çevrilmiştir. 4 cilt. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.

Schneemelcher, Wilhelm. Yeni Ahit Apocrypha, Cilt 1: İnciller ve İlgili Literatür. Gözden Geçirilmiş Baskı. R. McL tarafından çevrilmiştir. Wilson. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1991.

--- SAYFA 335 ---

320 kaynakça Seneca. Seneca ad Lucilium: Epistulae Morales. Richard M. Gummere tarafından çevrilmiştir. 3 Cilt. LCL. Londra/New York: William Heinemann/G. P. Putnam'ın Oğulları, 1925. Hermaş Çobanı. Apostolik Babalar'da. Cilt 1. Kirsopp Lake tarafından çevrilmiştir. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1965. Sieber, John H., editör. Nag Hammadi Yazması VIII. NHS 31. Leiden: E. J. Brill, 1991. Smyth, Herbert Weir. Yunanca Dilbilgisi. Gordon M. Messing tarafından revize edilmiştir. Cambridge: Harvard University Press, 1984 [1920]. Soranus. Owsei Temkin, Soranus'un Jinekolojisi. Baltimore/Londra: John Hopkins University Press, 1991 [1956]. Tacitus. Tacitus. 5 Cilt: Yıllıklar XIII-XVI. John Jackson'ın çevirisi. LCL. Londra/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1969. Teles. Teles (Kinik Öğretmen). Çeviren: Edward N. O'Neil. SBL Metin ve Çeviriler 11. Missoula: Scholars Press, 1977. Tertullian. Tertullien: Contre les valentiniens. Jean-Claude Fredouille tarafından düzenlenmiştir. 2 Cilt. SC 280 ve 281. Paris: Éditions du Cerf, 1980 ve 1981. The eodotos [Alexandra'lı Clement]. Theodote'un Ekstraları: Yunanca metinler, giriş, çeviri ve notlar. SC 23. Düzenleyen: François M. M. Sagnard. Paris: Éditions du Cerf, 1948. The Eeon of Smyrna. The eonis Smyrnaei philosophi platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Eduardus Hiller tarafından düzenlenmiştir. Lipsiae: aedibus B. G. Teubneri, 1878. The eophylact. Epistolam Primam S. Petri'deki sergi. Patrologia Graeca'da, J. P. Migne tarafından düzenlendi, Cilt. 125, 1189-1252. Tukydidler. Tukydidler. Charles Smith'in çevirisi. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1951. Vermas, G. The Dead Sea Scrolls in English, 3. baskı. Londra: Penguin, 1988. İkincil Çalışmalar Aasgaard, Reidar. "Kardeşçe Tavsiye": Hristiyan Kardeşlik ve Yeni Ahit Paraenesis'i." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 237-65. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Achtemeier, Paul J. "Yenidoğan Bebekler ve Yaşayan Taşlar: 1 Peter'da Gerçek ve Figüratif." Metne Dokunmak İçin: Joseph A. Fitzmyer Onuruna İncil ve İlgili Çalışmalar, S.J. Düzenleyen: Maurya P. Horgan ve Paul J. Kobelski, 207-36. New York: Crossroads, 1989. Aldridge, Robert E. "Peter ve 'İki Yol'." VC 53 (1999): 233-64. Alexander, Jeff rey C., editör. Neofonksiyonalizm. Beverly Hills, CA: Sage, 1985. Alonso-Schökel, Luis. "Edebi Türler, İncil." Yeni Katolik Ansiklopedisi'nde. Düzenleyen: William J. McDonald, 8: 803-809. New York: McGraw-Hill, 1967. Andrews, Scott B. "Liderlik Yapmamak İçin Çok Zayıf: 2 Kor 11.23b-33'ün Biçimi ve İşlevi." NTS 41 (1995): 263-76. Arai, Sasagu. Die Christologie des Evangelium Veritatis: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. Leiden: E. J. Brill, 1964. Arnal, William E. Jesus and the Village Scribes: Galilean Çatışmaları ve Q. Minneapolis'in Ortamı: Fortress Press, 2001. ———. "Tanım." Din Araştırmaları Rehberi'nde. Düzenleyen: Willi Braun ve Russell T. McCutcheon, 21-34. Londra ve New York: Cassell, 2000. ———. "Marjinalliğin Retoriği: Kıyametçilik, Gnostisizm ve İncil Sözleri." HTR 88.4 (1995): 471-94. Ashmore, Wendy ve Robert J. Sharer. Geçmişimizi Yeniden Keşfetmek: Arkeolojiye Kısa Bir Giriş. 2. baskı. Mountain View, CA: Mayfi alanı, 1996 [1988].

--- SAYFA 336 ---

kaynakça 321 Attridge, Harold. "Bir Vaazda Paraenesis (λόγος παρακλήσεως): 'İbranilere Mektup'un Olası Konumu ve Sosyalleşme." Semeia 50 (1990): 211-26. Attridge, Harold W. ve George W. MacRae. "Gerçeğin İncili (I,3 ve XII,2)." İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesinde. 3. baskı, revize edilmiş. Düzenleyen: James M. Robinson, 38-51. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990. ———. "Giriş: Gerçeğin İncili, I,3:16.31-43.24." Nag Hammadi Kodeksi I'de (Th e Jung Kodeksi): Girişler, Metinler, Çeviriler, Dizinler. Düzenleyen: Harold W. Attridge, 55-117. NHS 22. Leiden: E. J. Brill, 1985. ———. "Notlar: Gerçeğin İncili, I,3:16.31-43.24." Nag Hammadi Kodeksi I'de (Th e Jung Kodeksi): Notlar. Düzenleyen: Harold W. Attridge, 39-135. NHS 23. Leiden: E. J. Brill, 1985. Audet, Jean-Paul. La Didachè: Talimatlar des Apôtres. EBib. Paris: Gabalda, 1958. Aune, David. "Logos Protreptikos Olarak Romalılar." Romalılar Tartışmasında. 2. baskı. Düzenleyen: Karl Donfried, 278-26. Peabody: Hendrickson, 1991. Austin, J. L. Kelimelerle İşler Nasıl Yapılır. 2. baskı. Oxford: Oxford University Press, 1976. Baird, Robert D. Kategori Oluşumu ve Dinler Tarihi. 2. baskı. Din ve Akıl 1. Berlin ve New York: Mouton de Gruyter, 1991 [1971]. ———. "Yorumsal Kategoriler ve Dinler Tarihi." Dinler Tarihinde Yöntem Üzerine. James S. Helfer tarafından düzenlenmiştir. Wesleyan University Press, 1968. Bakhtin, Mikhail M. The Dialogic Imagination: Four Essays, Michael Holquist tarafından düzenlenmiştir. Austin: Texas Üniversitesi Yayınları, 1981. Baltzer, Klaus. Das Bundesformular. WMANT 4. Neukirchen Kreis Moers: Neukirchener Verlag, 1960. Barnard, Leslie. "Diognetus'a Mektup: Bir Yazardan İki Makale mi?" ZNW 56 (1965): 130-17. Bauckham, Richard, editör. Tüm Hristiyanlar İçin İnciller: İncil Dinleyicilerini Yeniden Düşünmek. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Bauer, Walter. İlk Hristiyanlıkta Ortodoksluk ve Sapkınlık. R. Kraft ve G. Krodel tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Philadelphia: Fortress Press, 1971 [1934]. Beavis, Mary Ann. "'Gülü kopar ama dikenden uzak dur': Eski okul ve Hristiyan kökenleri." SR 29.4 (2000): 411-23. Bell, Catherine. Ritüel: Perspektifler ve Boyutlar. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997. Benko, Stephen. "Epiphanius'a Göre Fhibionitlerin Özgürlükçü Gnostik Mezhebi." VC 21 (1967): 103-19. Berger, Klaus. "Helenistik Gattungen im Neuen Ahit." ANRW 2.25.2 (1984): 1031-1432. Berger, Peter. Kutsal Gölge: Sosyolojik Bir Din Teorisinin Unsurları. Garden City: Doubleday, 1967. Berger, Peter ve Thomas Luckmann. Gerçekliğin Sosyal İnşası. New York: Anchor Press/Doubleday, 1967. Berman, L. "'Ulusal' Kimlik Oluşumları." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 138-59. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Bethge, Hans-Gebhard. Der Brief des Petrus ve Philippus: Ein Neutestamentliches Apokpyphon aus dem fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2). TU 141. Berlin: Akademie Verlage, 1997. Betz, Hans Dieter. "Prusalı Dio'nun Oratio XII'sine (Olympikos) Göre Paraenesis ve Tanrı Kavramı." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 217-34. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. "İsa ve Kinikler: Bir Hipotezin İncelenmesi ve Analizi." JR 74 (1994): 453-76.

--- SAYFA 337 ---

322 kaynakça ——. "De Fraterno Amore (Moralia 478A-492D)." Plutarch'ın Etik Yazıları ve Erken Hristiyan Edebiyatı'nda. H. D. Betz tarafından düzenlenmiştir. *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* 4. Leiden: E. J. Brill, 1978. Bjerkelund, C. J. Parakalo: Form, Funktion und Sinn der parakalo—Sätze in den paulinischen Briefen. Oslo: Universitetsforlaget, 1967. Blumer, Herbert. Sembolik Etkileşimcilik: Perspektif ve Yöntem. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1998 [1969]. Boers, H. "Pavlus'un Mektuplarının Eleştirel Biçiminde İncelenmesi: 1 Bir Vaka Çalışması Olarak Selanikliler." *NTS* 22 (1975-76): 140-58. Botha, Jan ve Fika J. van Rensburg. "Nuwe-Tstamentiese ahlaki öğütleri için genel bir terme olarak paraklese paraenezi mi?" *Die Skriflig* 27.1 (1993): 29-51'de. Bowman, Alan K. Roma Sınırında Yaşam ve Mektuplar: Vindolanda ve İnsanları. New York: Routledge, 1994. Bowman, John. Dördüncü İncil ve Yahudiler: R. Akiba, Ester ve Yuhanna İncili Üzerine Bir Araştırma. Pittsburgh: Pickwick Press, 1975. Bradley, David. "Pauline Paraenesis'te Bir Form Olarak Topos." *JBL* 73 (1953): 238-46. ——. Pavlus'un Mektuplarında Öğüt Veren Materyalin Kökenleri, Ph.D. tez, Yale Üniversitesi, 1947. Brandura, A. Sosyal Öğrenme Teorisi. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977. Brashler, J. A. The Coptic 'Apocalypse of Peter': Bir Tür Analizi ve Yorumu. Doktora tez, Claremont Graduate School, 1977. Brown, Raymond E. John'a Göre İncil (1-XII). Çapa İncili. New York: Doubleday, 1966. Brunt, John C. "Yeni Ahit Formu Olarak Topolar Hakkında Daha Fazla Bilgi." *JBL* 104 (1985): 495-500. Buckley, Jorunn Jacobsen. "Kutsal Ruh Çift İsimdir": Philip İncili'nde Kutsal Ruh, Meryem ve Sofya." *Gnostisizmde Dişil İmgeler*'de. Düzenleyen: Karen L. King, 211-27. Harrisburg: Trinity Press International, 2000 [1988]. ——. "Libertines ya da Değil: Gnostisizmde Semen, Meyve ve Krakerler." *J ECS* 2.1 (1994): 15-31. Buell, Denise Kimber. "Erken Hristiyanlığın Kendini Tanımlaması İçin Irkın Bağlantısını Yeniden Düşünmek." *HTR* 94.4 (2001): 449-76. Buell, Denise Kimber ve Caroline Johnson Hodge. "Yorum Politikası: Pavlus'ta Irk ve Etnik Köken Retoriği." *JBL* 123.2 (2004): 235-51. Bulard, Roger. "Bilginin Yorumlanması." İncil'in Mercer Sözlüğünde. W. E. Mills tarafından düzenlenmiştir. Mercer University Press, 1990. Burgess, Theodore L. Epideictic Literatür. Klasik Filoloji Çalışmaları 3. Chicago: University of Chicago Press, 1902. Burke, Trevor J. "1 Selaniklilerde Pauline Babalığı." *TynB* 51.1 (2000): 59-80. Camic, Charles. "İşlevselcilerin Dönüşü." *Çağdaş Sosyoloji* 15 (1986): 692-95. Cancik, Hildegard. *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales. Spudasmata* 18. Hildesheim: Georg Olms, 1967. Casson, Lionel. *Antik Dünyada Seyahat*. Baltimore/Londra: John Hopkins University Press, 1994 [1974]. Carbaugh, D. "Kültürel Kimliğin Gösterimi Olarak Konumlandırma." *Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları*. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 160-77. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Carter, Jeff rey R. "Açıklama Açıklama Değildir: Bir Karşılaştırma Metodolojisi." *MTSR* 10.2 (1998): 133-48. Cavallo, Jo Ann. "Matta İncili ve Hakikat İncili'ndeki Tarımsal Tasvirler." *Din ve Edebiyat* 24.3 (1992): 27-38.

--- SAYFA 338 ---

kaynakça 323 Charles, J. Daryl. Kötü Ahlakın ortasında Erdem: 2 Peter 1'deki Erdemler Kataloğu. JSNTS 150. Sheffi alanı: Sheffi alanı Akademik Yayınları, 1997. Collins, John J. Apocalypse: Bir Türev Morfolojisi. Semeia 14'te (1979). Collins, Raymond F. "1 The ess. 4,1-12; 5,12-22'de Paraenesisin İşlevi." ETL 74.4 (1998): 398-414. Cook, John G. "Erken Hristiyan Dilinin Proleptik Gücü: John'dan Augustine'e." VC 48 (1994): 105-34. Coser, Lewis. Toplumsal Çatışmanın İşlevi. Glencoe: Free Press, 1956. Crossan, John Dominic. "İlk İsa Hareketinde Gezginler ve Ev Sahipleri." Kimin Tarihsel İsa'sında? ESCJ 7. Düzenleyen: William E. Arnal ve Michel Desjardins, 7-24. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1997. ———. Tarihsel İsa: Akdeniz Yahudi Köylüsünün Hayatı. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991. ———. Konuşan Haç: Tutku Anlatısının Kökenleri. San Francisco: Harper & Row, 1988. Cruz, Heironymus. Pauline Paraenesis'te Kristolojik Motifler ve Motivasyonlu Eylemler. Avrupa Üniversite Çalışmaları 23. Frankfurt: Peter Lang, 1990. Curtis, Robert I. Garum ve Salsamenta: Materia Medica'da Üretim ve Ticaret. Antik Tıp Çalışmaları 3. Leiden: E. J. Brill, 1991. Curtius, Ernst Robert. Avrupa Edebiyatı ve Latin Ortaçağı. Bollingen Serisi 36. Çeviren: Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953 [1990'da yeniden basıldı]. Danker, Frederick W. "1 Petrus 1:24-2:17—Teselli Edici Perikop." ZNW 58 (1967): 93-103. Daube, David. "1 Peter'da Katılımcı ve Emir." E. G. Selwyn, Aziz Petrus'un Birinci Mektubu, 467-71. Th ornapple Yorumlar. Grand Rapids: Baker Book House, 1981. Davies, B. ve Rom Harré. "Konumlandırma ve Kişilik." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlantıları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 32-52. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Dawson, David. "Retorik Teoloji Olarak Gerçeğin İncili." Studia Patristica'da, Cilt. XVIII, 1; 1983 Oxford Patristik Konferansı Bildirileri: Historica, Gnostica, Biblica. Düzenleyen: E. A. Livingston, 241-45. Kalamazoo: Sistersiyen Yayınları, 1989. De Certeau, Michel. Tarihin Yazılması. Tom Conley'in çevirisi. New York: Columbia University Press, 1988. De Jonge, Marinus. "On İki Patriğin Vasiyetinin Hristiyanlar Tarafından Aktarılması." VC 47 (1993): 1-28. ———. "Die Paränese in den Schrift en des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen." Yahudi Eskatolojisi, Erken Hristiyan Kristolojisi ve On İki Patriğin Ahitinde: Marinus de Jonge'un Toplu Denemeleri. NTS 63, 277-289. Leiden: E.J. Brill, 1991 [1989]. Desjardins, Michel. "Valentinianuslular Arasında Vaftiz." Origini'de (yakında). ———. "'Bilginin Yorumlanması'nın Yorumlanması (XI,1)." Kanada Patristik Araştırmalar Derneği'nde sunulan makale, Haziran 1993. ———. "Giriş: Bilginin Yorumlanması." Yayınlanmamış makale, 1993. ———. "'Gnostisizmde Kadın ve Erkek'e Bir Yanıt." SBL Yıllık Toplantısında sunulan bildiri (Yanıt), San Francisco, 1992. ———. Valentinianizm'de günah. SBLDS 108. Atlanta: Scholars Press, 1990. ———. "Valentinianizm'de Vaftiz." SBL Yıllık Toplantısında sunulan bildiri, Boston, 1989. ———. "Valentinianus Gnostisizminin Kaynakları: Bir Metodoloji Sorunu." VC 40 (1986): 342-47.

--- SAYFA 339 ---

324 kaynakça Dibelius, Martin. James: James'in Mektubu Üzerine Bir Yorum. Hermenia. M. A. Williams tarafından çevrilmiştir. Philadelphia: Fortress Press, 1976. ———. "Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief," The eol.BI. 21 (1942): 1-12. ———. Pastoral briefe'de ölün. 2. baskı. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931. ———. Die Formgeschichte des Evangeliums. 6. Aufl yaşı. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971 [1919]. ———. Geschichte der urchristlichen Edebiyat Berlin: Walter de Gruyter, 1926. Dihle, Albrecht. Klasik Antik Çağda İrade Teorisi. Berkeley: University of California Press, 1982. Dillon, John M. Orta Platoncular, MÖ 80. MS 220'ye kadar. Gözden geçirilmiş baskı. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996. ———. Alcinous: Platonculuğun El Kitabı. Clarendon Daha Sonra Antik Filozoflar. Oxford: Clarendon Press, 1993. Donfried, Karl Paul. Erken Hristiyanlıkta İkinci Clement'in Ortamı. NTS 38. Leiden: E. J. Brill, 1974. Doty, William G. İlk Hristiyanlıkta Mektuplar. İncil Bursu Kılavuzları: Yeni Ahit Çalışmaları. Philadelphia: Fortress Press, 1973. Downing, F. Gerald. Mesih ve Kinikler: Birinci Yüzyıl Geleneğinde İsa ve Diğer Radikal Vaizler. Sheffi alanı: Sheffi alanı Academic Press 1988. ———. "Tıpkı Q Gibi; 'Q' İçin Bir Tür: Kinik Filozofların 'Hayatları'." Bib 69 (1988): 196-225. ———. İsa ve Özgürlük Tehdidi. Londra: SCM Press, 1987. Draper, Jonathan A. "Gezgin Karizmatik ve Bilimsel Döngüler." Seni Kim Duyarsa Beni Duyar: Q'da Peygamberler, Performans ve Gelenek. Düzenleyen: R. A. Horsley ve J. A. Draper, 29-45. Harrisburg: Trinity Press International, 1999. ———. "Weber, The eissen ve Didache'deki 'Gezgin Karizmatikler'." JECS 6.4 (1998): 541-76. Dudley, Donald R. Sinizmin Tarihi: Diogenes'ten MS 6. Yüzyıla. 2. baskı. Düzenleyen: Miriam Griffi n. Londra: Methuen & Co. Ltd, 2003 [1937]. Dunderberg, Ismo. Gnostisizmin Ötesinde: Valentinus Okulunda Efsane, Yaşam Tarzı ve Toplum. New York: Columbia University Press, 2008. ———. "Roma'daki Valentinianus Öğretmenleri." Çok Kültürlü Bir Şehir Olarak Roma'da Hristiyanlıkta: Erken İmparatorluk Roma'sında Etkileşim Biçimleri ve Kimlik Oluşumu. JSNTS 243. Düzenleyen: M. Labahn ve J. Zangenberg, 157-74. Londra: T&T Clark International, 2004. ———. "Bilginin Yorumlanmasında Beden Metaforları (NHC XI,1)." Sekizinci Uluslararası Kipti Araştırmaları Kongresi'nde sunulan bildiri, Paris, 28 Haziran - 3 Temmuz 2004. Durkheim, Emile. Dini Hayatın Temel Formları. JW Swain tarafından çevrilmiştir. New York: Free Press, 1965 [1915]. Dyroff, A. Ethik der alten Stoa. Berlin: S. Calvary & Co., 1897. Easton, Burton Scott. "Yeni Ahit Etik Listeleri." JBL 51 (1932): 1-12. Ebner, Martin. Leidenslisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form Motivic and Funktion der Peristasencataloge bei Paulus. Würzburg: Echter, 1991. Edwards, M. J. "Rheginus'un Mektubu: Dördüncü Yüzyılda Valentinianizm." NT 37 (1995): 76-91. Eemeren, F.H. ve R. Grootendorst. Tartışma, İletişim ve Yanılgılar: Pragma-Diyalektik Bir Perspektif. Hillsdale: Erlbaum, 1992. ———. Tartışmacı Tartışmalarda Konuşma Eylemleri. Dordrecht: Foris, 1984. Elliott, John H. 1 Peter: Giriş ve Yorumlu Yeni Bir Çeviri. AB 37B. New York/Londra: Doubleday, 2000. ———. "Rezil Ama Yüceltilmiş. 1. Petrus'a göre Onur ve Utanç Anahtarındaki İncil." BTB 25 (1995): 166-78. ———. Evsizler İçin Bir Ev: 1 Peter'in Sosyolojik Bir İncelemesi, Durumu ve Stratejisi. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

--- SAYFA 340 ---

kaynakça 325 Emmel, Stephen. "Pavlus'tan Gnostisizme Giden Yolu Keşfetmek: Bilginin Yorumlanmasının Türü Nedir (NHC XI,1)?" *Die Weisheit- Ursprünge und Rezeption*'da: Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag. Düzenleyen: Martin Fassnacht, Andreas Leinhäupl-Wilke ve Stefan Lücking, 257-76. Münster: Aschedorff, 2003. ———. "Yunan Felsefesiyle İlişkili Olarak Gnostik Gelenek." *Dinler Tarihinde Nag Hammadi Metinleri: Nag Hammadi Keşfinin 50. Yıldönümü münasebetiyle 19-24 Eylül 1995 tarihleri arasında Kopenhag'daki Kraliyet Bilim ve Edebiyat Akademisi'nde düzenlenen Uluslararası Konferans Bildirileri*. Skrift'in tarihsel geçmişi 26. Düzenleyen: Søren Giversen, Tage Petersen ve Jørgen Podemann Sørensen, 125-36. Kopenhag, 2002. Engberg-Pedersen, Troels. "Parenesis Kavramı." *Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde*. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 47-72. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. "Filo'da Paraenesis Terminolojisi." *Neotestamentica et Philonica*'da: Peder Borgen Onuruna Yazılar. Düzenleyen: David E. Aune, Torrey Seland ve Jarl Henning Ulrichsen, 371-92. NTS 106. Leiden: E. J. Brill, 2003. Feldmeier, Reinhard. *Die Christen als Fremde: Die Metaphor der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum im 1. Petrusbrief*. WUNT 64. J. C. B. Mohr [Siebeck]: Tübingen, 1992. Fine, Gary Alan. "Sembolik Etkileşimciliğin Üzücü Ölümü, Gizemli Kayboluşu ve Görkemli Zaferi." *Yıllık Sosyoloji İncelemesi* 19 (1993): 61-89. Fiore, Benjamin. *Sokratik ve Pauline Mektuplarında Kişisel Örneğin İşlevi*. AnBib 105. Roma: Biblical Institute Press, 1986. Fisher, Mary Pat. *Yaşayan Dinler*. 7. baskı. Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice-Hall, 2008. Fitzgerald, John T. "Erdem/Kötülük Listeleri." *Çapa İncil Sözlüğünde*. David Noel Freeman ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir, 6:857-59. New York: Doubleday, 1992. ———. *Toprak Kaptaki Çatlaklar: Korint Yazışmalarındaki Zorluklar Kataloglarının İncelenmesi*. Atlanta: Scholars Press, 1988. Fitzgerald, Timothy. "Russell T. McCutcheon'un İmalat Dini." *Kültür ve Din* 1.1 (2000): 99-104. Flynn, Francis J. ve Jennifer A. Chatman. "'Buradaki Norm Nedir?' Grup Normu Geliştirmenin Temeli Olarak Sosyal Kategorizasyon." *Gruplarda Kimlik Sorunlarında. Grupları ve Ekipleri Yönetmeye İlişkin Araştırma* 5. Düzenleyen: Jeff rey T. Polzer, 135-60. Oxford: JAI Press, 2003. Fortna, Robert. *Dördüncü İncil ve Onun Selefî*. Philadelphia: Fortress Press, 1988. ———. *İşaretlerin İncili: Dördüncü İncilin Temelinde Yer Alan Anlatı Kaynağının Yeniden İnşası*, NTSSup 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Foucault, Michel. *Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*. ET: New York: Random House, 1970, 1994'te yeniden basıldı. Funk, Francis Xavier. "Die Doctrina apostolorum," TQ 66 (1884): 381-402. Funk, Robert W. *Dil, Hermenötik ve Tanrı Sözü: Yeni Ahit ve Çağdaş Teolojide Dil Sorunu*. New York: Harper & Row, 1966. Gagnon, R.A.J. "Hakikat İncili'nin İdeolojik Yapısı ve Pavlus'un Romalılara Mektubu." *İncil Edebiyatı Derneği'nin yıllık toplantısında sunulan makale*, Chicago, 1994. Galimberti, Carlo. "Dalla comunicazione alla conversazione." *Ricerche di Psicologia* 18.1 (1994): 113-52. Gammie, John G. "Paraenetik Edebiyat: İkincil Bir Edebiyatın Morfolojisine Doğru

Tür." *Semeia* 50 (1990): 41-77. ———. "'Aristeas'ın Mektubu'nda Yahudi Bilgeliğinin Helenleşmesi." *Dokuzuncu Yahudi Araştırmaları Kongresi Bildirileri, Bölüm A* (1986), 207-14.

--- SAYFA 341 ---

326 kaynakça ——. "Daniel Kitabındaki Sınıflandırma, Gelişim Aşamaları ve Değişen Niyetler." JBL 95 (1976): 191-204. Garnizon, Roman. "Pavlus'un 1 Korintliler 9'daki Sporcu Metaforunu Kullanımı." SR 22.2 (1993): 209-17. Gärtner, H. A. "Passio Sanctorum Scillitanorum: Edebi Bir Yorum." Studia Patristica'da. Cilt 20. Düzenleyen: Elizabeth A. Livingstone, 8-14. Leuven: Peeters Press, 1989. Gealy, F. D. "Timothy'ye Birinci ve İkinci Mektup ve Titus'a Mektup." Tercümanın İncil Sözlüğü. Cilt 11, 343-551. New York: Abingdon, 1955. Gergen, K. "Modern Psikolojide Sosyal İnşacı Hareket." Amerikan Psikolog 40 (1985): 266-75. Gilhus, Ingvald Saelid. "Gnostisizm—Eşik Sembolizm Üzerine Bir Araştırma." Numen 31 (1984): 106-28. Memnun oldum, Clarence E. "Clement'in Pedagogunda Ahlaki Öğüt Retoriği." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 433-65. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Glancy, Jennifer A. "Dayaklarla Övünmek (2 Korintliler 11:23-25)." JBL 123.1 (2004): 99-135. Goff dostum, Erving. Konuşma Şekilleri. Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 1981. ——. Çerçeve Analizi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974. Good, Deirdre J. "Valentinianism'de Sophia." SecC 4.4 (1984): 193-201. Gould, Stephen Jay. Brontosaurus için Zorba: Doğa Tarihinden Yansımalar. New York/Londra: Norton, 1991. Grabner-Haider, Anton. Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 4. Münster: Verlag Aschendorff, 1968. Green, Henry A. "Güç ve Bilgi: Erken Hristiyanlığın Sosyal Gelişimi Üzerine Bir Araştırma." SR 20.2 (1991): 217-31. ——. Gnostisizmin Ekonomik ve Sosyal Kökenleri. SBLDS 77. Atlanta: Scholars Press, 1985. ——. "Valentinianus Gnostisizminde Ritüel: Sosyolojik Bir Yorum." JRH 12 (1982): 109-24. ——. "Gnosis ve Gnostisizm: Metodoloji Üzerine Bir Araştırma." Numen 24 (1977): 95-134. Greenwald, A. G. "Totaliter Ego: Kişisel Tarihin İmalatı ve Revizyonu." Amerikalı Psikolog 35 (1980): 603-18. Griffin, Miriam. Seneca, Politikada Bir Filozof. Oxford: Clarendon Press, 1976. Grimes, Ronald L. Kemiğe Derinden: Geçiş Ayinlerini Yeniden Keşfetmek. Yaşam Pasajları 1. Berkeley: University of California Press, 2000. Grobel, Kendrick. Gerçeğin İncili: İncil Üzerine Valentinianus'a özgü bir meditasyon. Nashville: Abingdon Press, 1960. Hahn, Ferdinand. "Die christologische Begründung urchristlicher Paränese." ZNW 72 (1981): 88-99. Halleux, André de. "Les ministères dans la Didachè." Irénikon 53 (1980): 5-29. Harlow, Mary ve Ray Laurence. Antik Roma'da Büyümek ve Yaşlanmak: Bir Yaşam Dersi Yaklaşımı. Londra ve New York: Routledge, 2002. von Harnack, Adolf. İlk Üç Yüzyılda Hristiyanlığın Misyonu ve Yayılımı. Çeviren: James Moff att. New York: Harper & Brothers, 1961 [1908]. ——. Die Apostellehre ve die judische beiden Wege. Leipzig, 1896. ——. Die Lehre der zwölf Apostel, Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung ve the Kirchenrechts. TU 2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1884. Harré, Rom. "Psikolojide Gerçek Nedir: Kişiler İçin Bir Savunma." Kuram ve Psikoloji 2.2. (1992): 153-58. Harré, Rom ve Luk van Langenhove, editörler. Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

--- SAYFA 342 ---

kaynakça 327 ———. “Yansıtıcı Konumlandırma: Otobiyografi.” Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 60–73. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. ———. “Son Söz: Daha Fazla Fırsatlar.” Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 195–99. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. ———. “Konumlandırma Çeşitleri.” Sosyal Davranış Teorisi Dergisi 20 (1992): 393–407. Harré, Rom ve Nikki Slocum. “Karmaşık Sosyal Olaylar Olarak Anlaşmazlıklar: Konumlandırma Teorisinin Kullanımları Üzerine.” Ortak Bilgi 9.1 (2003): 100–18. Harrill, J. Albert. “Reşit Olmak ve Mesih'i Giymek: Toga Virilis Töreni, Paraenesis ve Pavlus'un Galatyalılarda Vaftiz Yorumu.” NT 44.3 (2002): 252–77. Harris, J. Rendel. “Filo'nun Yeni Ahit Üzerindeki Etkisi.” ExpTim 37 (1926): 565–66. Hartlich, P. De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole. Leipziger Klasik Filoloji Çalışmaları 11.2. Leipzig, 1889. Haste, Helen. “Vatandaşın İnşası.” Politik Psikoloji 25.3 (2004): 413–39. Heintz, Michael. “Diognetus'un Mektubu'nda Μιμητής θεοῦ.” JECS 12 (2004): 107–19. Helderman, Jan. “Bir Hristiyan Gnostik Metin: Gerçeğin İncili.” Gnosis ve Hermetizm: Antik Çağdan Modern Zamanlara. Düzenleyen: R. van den Broek ve W. J. Hanegraff, 53–68. Albany: SUNY Press, 1998. ———. Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Leiden: E. J. Brill, 1984. ———. “Gerçeğin İncili'nde Düzlem Olarak İsis mi?” Gnosis ve Gnostisizm'de: 8. Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında Okunan Makaleler (Oxford, 3-8 Eylül 1979). Düzenleyen: Martin Krause, 26–46. Leiden: E. J. Brill, 1981. Hellholm, David ve Vemund Blomkvist. “Antik Bir Tür Tanımı Olarak Parainesis: 'Ötalya Aparatı' ve 'Bağlantılı Argümanlar' Örneği.” Bağlamında Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 467–519 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Helmbold, Andrew K. The Nag Hammadi Gnostik Metinler ve İncil. İncil Arkeolojisinde Baker Çalışmaları. Grand Rapids: Baker Kitap Evi, 1967. Hempel, Johannes. Die Althebräische Literatur ve ihr Hellenistisch-Judisches Nachleben. Wildpark-Potsdam: Athenaton, 1930. Hodgson, Robert. “Havari Pavlus ve Birinci Yüzyılın Sıkıntı Listesi.” ZNW 74 (1983): 59–80. Holladay, Carl R. “1 Korintliler 13: Apostolik Paradigma olarak Pavlus.” Yunanlılar, Romalılar ve Hristiyanlar'da: Abraham T. Malherbe Onuruna Yazılar, düzenleyen: David L. Bach, Everett Ferguson ve Wayne A. Meeks, 80–98. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Hollway, W. “Cinsiyet Farklılığı ve Öznelliğin Üretimi.” Konuyu Değiştirmek: Psikoloji, Sosyal Düzenleme ve Öznellik, J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, L. Venn ve V. Walkerdine tarafından düzenlenmiştir, 227–63. Londra: Methuen, 1984. Holm, Nils G. “Rol Teorisi ve Dini Deneyim.” Dini Deneyim El Kitabı'nda. Düzenleyen: Ralph W. Wood Jr., 397–420. Birmingham: Religious Education Press, 1995. Holmstrand, Jonas. “1 Yuhanna'da Paraenesis Var mı?” Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 405–30. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Horsley, Richard A. “İsa, Gezici Kinik mi, İsraili Peygamber mi?” Bugün İsa'nın Görüntülerinde. J. H. Charlesworth tarafından düzenlenmiştir, 68–97. Valley Forge: Trinity Press, 1994.

———. İsa Hareketi Sosyolojisi. 2. baskı. New York: Süreklilik, 1994 [1989].

--- SAYFA 343 ---

328 kaynakça Howie, Dorothy. "Pozitif Konumlandırmaya Hazırlanmak." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 53-59. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Howie, Dorothy ve Michael Peters. "Konumlandırma Teorisi: Vygotsky, Wittgenstein ve Sosyal İnşacı Psikoloji." Sosyal Davranış Teorisi Dergisi 26.1 (1996): 51-64. Isaacson, Mikael. Her Birine Kendi Mektubu: Antakyalı Ignatius'un Mektuplarında Yapı, Temalar ve Retorik Stratejiler. ConB 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2004. Isenberg, Wesley W. Philip'e Göre Kıpti İncili. Doktora tez, Chicago Üniversitesi, 1968. Jonas, Hans. Gnosis ve spatantik Geist. Bölüm 1. 3. baskı. FRLANT 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. ———. Gnostik Din: Uzaylı Tanrının Mesajı ve Hristiyanlığın Başlangıçları. 2. baskı. Boston: Beacon Press, 1958. Jones, Raya A. "Kişide Benliğin Varlığı: Refleksif Konumlandırma ve Kişisel Yapılar Psikolojisi." Sosyal Davranış Teorisi Dergisi 27.4 (1997): 453-71. Jordan, M. D. "Antik Felsefi Protreptic ve İkna Edici Türler Sorunu." Rhet 4 (1986): 309-33. Joubert, S. J. "Son Burslarda Bir Tartışma Konusu: MS Birinci Yüzyılda 'Birkkat Ha-Minim' ve Kilise ile Sinagogun Ayrılması." Neot 27 (1993): 351-63. Kaler, Michael ve Marie-Pierre Bussi eres, "Herakleon Valentinianuslu muydu? Eski Kaynaklara Yeni Bir Bakış." HTR 99.3 (2006): 275-89. Kaler, Michael, Louis Painchaud ve Marie-Pierre Bussi eres, "Paul'un Kıpti Kıyameti, Irenaeus' Adversus Haereses 2.30.7 ve Pavlus'un Mirası İçin İkinci Yüzyıl Savaşı." JECS 12.2 (2004): 173-93. Kalvesmaki, Joel. "İtalyan, Doğu Valentinianizmine karşı mı?" VC 62 (2008): 79-89. Kamlah, Ehrhard. Yeni Ahit'teki Par nese Kataloğu Formu. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1964. Kennedy, George A. Retorik Eleştiri Yoluyla Yeni Ahit Yorumu. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984. King, Karen L. Gnostisizm Nedir? Cambridge: Harvard University Press, 2003. ———. "Senkretizm Politikası ve Gnostisizmi Tanımlama Sorunu." Tarih el Yansımalar/Düşünceler tarihi 27.3 (2001): 461-79. ———. "Yuhanna Apocryphon'un Varyantlarına Yaklařmak." Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesi'nde: 1995 İncil Edebiyatı Anma Topluluğu Bildirileri, NHMS 44. Düzenleyen: John D. Turner ve Anne McGuire, 105-37. Leiden: Brill, 1997. ———. "Ne  zg rl k  Ne de çileci: Gnostik Etiğe Yeni Bir Bakış." SBL Yıllık Toplantısında sunulan bildiri, San Francisco, 1992. Kippenberg, Hans. "Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus." Numen 17 (1970): 211-32. Kirk, Kenneth E. Tanrı'nın Vizyonu: Summun Bonum'un Hristiyan Doktrini. 1928 için Brampton Dersleri. Londra: Longmans, Green and Co., 1931 [kısaltılmış versiyon 1934]. Klink, Edward W. "İncil Topluluğu Tartışması: Sorunun Durumu." CBR 3.1 (2004): 60-85. Kloppenborg, John S. Kazı S: İncil Sözleri'nin Tarihi ve Ortamı. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. ———. "Didache 1-5'te Ahlaki  ğ t n Dönüřümü." Bağlamında Didache: Metni, Tarihi ve Aktarımı  zerine Denemeler. Düzenleyen: Clayton N. Jeff Ord, 88-109. Leiden: E. J. Brill, 1995.

--- SAYFA 344 ---

kaynakça 329 ——. Q'nun Oluşumu: Kadim Bilgelik Koleksiyonlarındaki Yörüngeler. Philadelphia: Fortress Press, 1987. Knorr-Cetina, K. D. Bilginin Üretimi: Bilimin Yapılandırıcı ve Bağlamsal Doğası Üzerine Bir Deneme. Oxford: Pergamon Press, 1981. Kolb, Deborah M. "Oyunda Kalmak veya Onu Değiştirmek: Müzakere Hareket ve Dönüşlerin Analizi." Müzakere Dergisi 20.2 (2004): 253-68. Korzybski, Alfred. Bilim ve Akıl Sağlığı: Aristotelesçi Olmayan Sistemlere ve Genel Anlambilime Giriş. 4. baskı. Lakesville: Genel Anlambilim Enstitüsü, 1958. Koschorke, Klaus. "Cemaatin Organizasyonu Hakkında Gnostik Talimatlar. CG XI'den Bilginin Risale Yorumu." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Yale'deki Uluslararası Gnostisizm Konferansı Bildirileri, 28-30 Mart 1978. Cilt 2: Sethian Gnostisizmi. Bentley Layton, 757-69 tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: E. J. Brill, 1981. ——. "Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis." Gnosis ve Gnostisizm'de: Sekizinci Uluslararası Patristik Araştırmalar Konferansında Okunan Makaleler (Oxford, 3-8 Eylül 1979). NHS 17. Martin Krause tarafından düzenlenmiştir, 120-39. Leiden: E. J. Brill, 1981. ——. "Eine neugefundane gnostische Gemeindeordnung Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum." ZTK 76 (1979): 30-60. ——. Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Gnostiker'in polemikleri. Nag-Hammadi-Traktat'ın "Apokalypse des Petrus" (NHC VII,3) ve "Testimonium Veritatis" (NHC IX,3) besonderer Berücksichtigung der. NHS 12. Leiden: E. J. Brill, 1978. Kovacks, Judith Lee. İskenderiyeli Clement ve Valentinianus Gnostikleri. Doktora tez, Columbia Üniversitesi, 1978. Kozulin, Alex. "Yazar Olarak Yaşam: Rus Psikolojisinde Hümanist Gelenek." Psikolojide Yeni Fikirler 9 (1991): 335-51. ——. Vygotsky'nin Psikolojisi: Fikirlerin Biyografisi. Hertfordshire: Harvester Wheat-sheaf, 1990. Krawutzcky, Adam. "Über die sog. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Ausnahme." TQ 4 (1884): 547-606. Kretschmar, D.Georg. "Die christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche." Kirchengeschichte als Missionsgeschichte'de, cilt 1: Die Alte Kirche. H. Frohnes ve U. W. Knorr tarafından düzenlenmiştir, 94-128. Münih: Chr. Kaiser, 1974. ——. "Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese." ZTK 61 (1964): 27-67. Kruger, Derek. "Müstehcenlik ve Toplum: Roma İmparatorluk Kültüründe Diogenes'in Utanmazlığı." İçinde Kinikler: Antik Çağda Kinik Hareket ve Mirası. Düzenleyen: R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé, 222-39. Berkeley: University of California Press, 1996. Kuck, David W. Yargı ve Topluluk Çatışması: Pavlus'un 1 Korintliler 3:5-4:5'te Kıyamet Yargı Dilini Kullanımı. NTS 66. Leiden: E. J. Brill, 1992. Kudlien, Fridolf. "Schaustellerei und Heilmittelvertrieb in der Antike." Gesnerus 11 (1983): 91-98. Lampe, Peter. Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte. WUNT 18. Tübingen: Mohr, 1987. Langenhove, Luk van ve R. Bertolink. "Teknolojinin Konumlandırılması ve Değerlendirilmesi." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 116-26. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Langenhove, Luk van ve Rom Harré. "Konumlandırma Teorisine Giriş." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 14-31. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. ——. "Stereotiplerin Üretimi ve Kullanımı Olarak Konumlandırma." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 127-37. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

--- SAYFA 345 ---

330 kaynakça ——. "Konumlandırma ve Bilimin Yazımı." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 102-15. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. ——. "Bilimsel Söylemde Konumlandırma." Bilimsel Söylemin Analizinde Anglo-Ukrayna Çalışmaları: Akıl ve Retorik, editör: Rom Harré, 1-20. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1993. Latour, B. ve S. Woolgar. Laboratuvar Hayatı. Los Angeles: Sage, 1979. Lausberg, Heinrich. Edebi Retorik El Kitabı: Edebi Çalışmalar İçin Bir Temel. Düzenleyen: David E. Orten ve R. Dean Anderson. Çeviren: Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen ve David E. Orten. Leiden: E. J. Brill, 1998. Lawson, E. Thomas ve Robert N. McCauley. Dini Yeniden Düşünmek: Biliş ve Kültürü Bağlamak. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Layton, Bentley. Gnostik Kutsal Yazılar. New York: Doubleday, 1987. ——. Nag Hammadi'den Diriliş Üzerine Gnostik İnceleme. HDR 12. Missoula: Scholars Press, 1979. Lefebvre, H. The Production of Space. D. Nicholson Smith tarafından çevrilmiştir. Oxford: Blackwell, 1991. Le Goff, Jacques. Tarih ve Bellek, Steven Rendall ve Elizabeth Claman tarafından çevrildi. New York: Columbia University Press, 1992. Leopold, Anita Maria. "Hakikat İncili'nde Senkretizm ve Dönüşüm." Dinler Tarihinde Nag Hammadi Metinleri: Nag Hammadi Keşfinin 50. Yıldönümü münasebetiyle 19-24 Eylül 1995 tarihleri arasında Kopenhag'daki Kraliyet Bilim ve Edebiyat Akademisi'nde düzenlenen Uluslararası Konferans Bildirileri. Skrift'in tarihsel riski 26. sırada. Düzenleyen: Søren Giversen, Tage Petersen ve Jørgen Podemann Sørensen, 46-53. Kopenhag, 2002. Lincoln, Bruce. Krizlitten Çıkış: Kadın İnişyasyon Ritüelleri. Gözden geçirilmiş baskı. New York: Oxford University Press, 1991. Löhr, Winrich Alfried. "Gnostik Determinizm Yeniden Değerlendirildi." VC 46 (1992): 381-90. Lüdemann, Gerd. "Roma'daki İlk Hristiyanlığın Tarihi: I. Valentinus ve Marcion; II. Ptolemaeus ve Justin." JHC 2.1 (1995): 112-41. Lüdemann, Gerd ve Martina Jansen. Bastırılmış Dualar: Erken Hristiyanlıkta Gnostik Maneviyat. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. Luz, Ulrich. "Matta İncili'ndeki metinlerarası metinler." HTR 97.2 (2004): 119-37. Lyall, Francis. Köleler, Vatandaşlar, Oğullar: Mektuplarda Hukuki Metaforlar. Grand Rapids: Zondervan, 1984. Lyons, George. "Kutsallık Etiğinin Modellenmesi: İlk Selaniklilere Dayalı Bir Araştırma." Wesleyan İlahiyat Dergisi 30.1 (1995): 187-211. ——. Pauline Otobiyografisi: Yeni Bir Anlayışa Doğru. SBLDS 73. Atlanta: Scholars Press, 1985. Mack, Burton L. "Q ve Alaycı Bir İsa Gibi." Kimin Tarihsel İsa'sında? ESCJ 7. Düzenleyen: William E. Arnal ve Michel Desjardins, 23-36. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1997. ——. Retorik ve Yeni Ahit. İncil Bursu Kılavuzları. Minneapolis: Fortress Press, 1990. ——. Bir Masumiyet Efsanesi: Markos ve Hristiyan Kökenleri. Philadelphia: Fortress Press, 1988. MacMullen, Ramsay. "Bir Toplum Olarak Lejyon." Historia 33.4 (1984): 440-56. MacRae, George W ve Douglas M. Parrott. "Giriş ve Çeviri: Yetkili Öğretim (VI,3)." İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesinde. 3. baskı revize edildi. Düzenleyen: James M. Robinson, 304-5. San Francisco: HarperCollins, 1988. Maddox, Roger Wayne. Paraenesis ve Tefsir: Bir Şeyin Tanımlanması İçin Bir Paradigma

İbraniler 13:1-19'a Uygulanan Oluşturucu Formlar ve İçeriğin Yorumlanması. Doktora tez, Güneybatı Baptist Teoloji Semineri, 2001. Magnusson, Jørgen. Hakikat İncili'ni Yeniden Düşünmek: Doğu Valentinian Ortamı Üzerine Bir Araştırma. Doktora tez, Uppsala Üniversitesi, 2006.

--- SAYFA 346 ---

kaynakça 331 Malherbe, Abraham J. "Titus'a Mektupta Paraenesis." Bağlamda Erken Hristiyanlık Paraenesis'inde. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 297-317 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. "Bir Topos'un Hristiyanlaştırılması (Luka 12:3-34)," NT 38.2 (1996): 123-35. ———. "Helenistik Ahlakçılar ve Yeni Ahit." ANRW II.26.1 (1992): 267-333. ———. Pavlus ve Popüler Filozoflar. Minneapolis: Fortress Press, 1989. ———. Pavlus ve Selanikliler: Pastoral Bakımın Felsefi Geleneği. Philadelphia: Fortress Press, 1987. ———. Ahlaki Öğüt, Bir Greko-Romen Kaynak Kitabı. Philadelphia: Westminster Press, 1986. ———. "Birinci Selanikliler'de Öğüt." NT 25.3 (1983): 238-56. ———. Alaycı Mektuplar: Bir Araştırma Sürümü. SBLSPS 12. Missoula: Scholars Press, 1977. ———. "'Bir Hemşire Kadar Nazik': 1 Selanikliler 2'nin Alaycı Arka Planı." NT 25 (1970): 203-17. Malinine, Michel, Henri-Charles Puech ve Gilles Quispel. Evangelium Veritatis: Codex Jung f. VIIIv—XVIv (s. 16-32)/f. XIXr—XXIr (s. 37-43). C. G. Jung-Institut 6'da eğitim. Zürih: Rascher Verlag, 1956. Marksches, Christoph. Gnosis'i öl. Münih: C. H. Beck, 2001. ———. "Valentinianus Gnostisizmi: Bir Okulun Anatomisine Doğru." Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesinde: 1995 İncil Edebiyatlarını Anma Derneği Tutanakları. NHMS 44. Düzenleyen: John D. Turner ve Ann McGuire, 401-38. Leiden: E. J. Brill, 1997. ———. "Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi: Beobachtungen zu Irenaeus, Haer. I 30,15 und Tertullian, Val. 4,2." VC 51 (1997): 179-87. ———. "Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie." Gnosis und Manichäismus'ta: Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani, Nag Hammadi ve Medinet Madi'nin Bibliotheken'i üzerine. BZNW 72. Düzenleyen: Alexander Böhlig ve Christoph Marksches, 1-37. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. ———. Valentinus Gnosticus'mu? Valentinschen Gnosis ile Valentins'in Parçalarından Bir Yorum Yapıyoruz. WUNT 65. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1992. Marshall, John W. "Thomas'ın İncili ve Kinik İsa." Kimin Tarihsel İsa'sında? ESCJ 7. Düzenleyen: William E. Arnal ve Michel Desjardins, 37-60. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1997. Martin, Troy W. "Kinik Felsefede Chronos Efsanesi." GRBS 38.1 (1997): 85-108. ———. "Paganizmden Dönme: Galatya Tartışmasının Retorik Durağanlığı." JBL 114 (1995): 437-61. ———. 1 Peter'da Metafor ve Kompozisyon. SBLDS 131. Atlanta: Scholars Press, 1992. Martyn, J. Louis. Dördüncü İncil'de Tarih ve Teoloji. 2. baskı. Nashville: Abingdon Press, 1979. ———. Yakın Tarihte Yuhanna İncili. New York: Paulist Press, 1978. ———. "Johannin Topluluğunun Tarihine Bakış." L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie, editör: M. de Jonge, 149-75. Gembloux: Duculot, 1977. McCready, Wayne O. "Johannine Kendini Anlamak ve John 9'un Sinagog Bölümü." Erken Hristiyanlıkta Kendini Tanımlama ve Kendini Keşfetme: Zorlu Ufuklar Üzerine Bir Araştırma. Düzenleyen: D. Hawkins, 147-66. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990. McCutcheon, Russell T. Bakıcılar Değil Eleştirmenler: Kamusal Din Araştırmalarını Yeniden Tanımlamak, Din Araştırmalarındaki Sorunlar. Albany: SUNY Press, 2001.

--- SAYFA 347 ---

332 kaynakça ——. Din Üretmek: Nevi şahsına münhasır Din ve Nostalji Siyaseti Üzerine Söylem. New York: Oxford University Press, 1997. McEleney, Neil J. "Pastoral Mektupların Yardımcı Listeleri," CBQ 36 (1974): 203-19. McGowan, Andrew. "Valentinus Poeta: ΘΕΟΡΩΣ Üzerine Notlar." VC 51 (1997): 158-78. ——. "İnsanları Yemek: İkinci Yüzyılda Hristiyanlara Yönelik Yamyamlık Suçlamaları." JECS 2.4 (1994): 413-42. McGuire, Anne. Valentinus ve Gnostikoi Haeresis: Valentinus'un Gnostisizm Tarihindeki Konumunun İncelenmesi. Doktora tez, Yale Üniversitesi, 1983. Meeks, Wayne. Hristiyan Ahlakının Kökenleri: İlk İki Yüzyıl. New York/ Londra: Yale University Press, 1993. ——. İlk Hristiyanların Ahlak Dünyası. Erken Hristiyanlık Kütüphanesi. Philadelphia: Westminster Press, 1986. van der Meeren, Sophia. "Le protreptique en philosophie: Essai de définition d'un türü." Revue des Études Grecques 115 (2002): 591-621. Meihering, E. P. "Irenaeus'un Gnostiklere Karşı Polemikleri Üzerine Bazı Gözlemler." NedTTs 27 (1973): 26-33. Ménard, Jacques E. Orijinal Logolar: Hazır ve mevcut metinler. BCNH Bölümü "Metinler" 2. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 1977. ——. L'Évangile de Vérité. NHS 2. Leiden: E. J. Brill, 1972. Meyer, Marvin W. "NHC VIII,2: Peter'in Philip'e Mektubu: Giriş" ve "Yorum" (Frederik Wisse tarafından) ve "Notlar" (Marvin W. Meyer tarafından). Nag Hammadi Kodeksi VIII'de. NHS 31. Düzenleyen: John H. Sieber, 227-51 Leiden: E. J. Brill, 1991. ——. Peter'in Philip'e Mektubu: Metin, Çeviri ve Yorum. SBLDS 53. Chico: Scholars Press, 1981. Meyerson, Ignace. "Le temps la mémoire, l'histoire." Journal de Psychologie 53 (1956): 333-54. Michaels, J. Ramsey. "Gezgin İsa ve Memleketi." İsa'nın Faaliyetlerinin Doğrulanmasında. NTS 28,2. Düzenleyen: Bruce Chilton ve Craig A. Evans, 177-93. Leiden: E. J. Brill, 1999. Miles, Margaret. Hayatın Doluluğu: Yeni Bir Çileciliğin Tarihsel Temelleri. Philadelphia: Westminster press, 1981. Miller, C. W. E. "Attic Hatiplerde Emirlerin Sınırlandırılması." AJP 13.4 (1892): 399-436. Minear, Paul S. Yeni Ahit'teki Kilise Görüntüleri. Philadelphia: Westminster Press, 1960. Mitchell, Margaret M. "İncillerin Tüm Hristiyanlar İçin Yazıldığına Dair İddiaya Patristik Karşı Kanıt." NTS 51 (2005): 36-79. ——. Pavlus ve Uzlaşma Retoriği: 1 Korintliler'in Dili ve Kompozisyonu Üzerine Bir Yorumsal Araştırma. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991. Moghaddam, F. M. "Düşünümsel Konumlandırma: Kültür ve Özel Söylem." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 74-86. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Moles, John L. "Alaycı Kozmopolitizm." İçinde Kinikler: Antik Çağda Kinik Hareket ve Mirası. Düzenleyen: R. Bracht Branham ve Marie-Odile Goulet-Cazé, 105-20. Berkeley: University of California Press, 1996. ——. "Dürüst Quam Ambitiosius? Alaycı Kişinin Kardeşlerindeki Ahlaki Çürümeye Karşı Tutumunun İncelenmesi." JHS 103 (1983): 102-13. Molinari, Andrea Lorenzo. "Gerçek, İncil." Eerdman'ın İncil Sözlüğünde. Düzenleyen: David Noel Freedman ve diğerleri, 1339. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ——. Petrus ve On İki Havari'nin İşleri (NHC 6.1): Decian Zulmünün Ardından Alegori, Yükseliş ve Bakanlık. SBLDS 174. Atlanta: İncil Edebiyatı Derneği, 2000.

--- SAYFA 348 ---

kaynakça 333 Moore, G. E. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1959 [1903].

Mortley, Raoul. "'Babanın Adı Oğuldur' (Tomas İncili 38)." Neo-Platonizm ve Gnostisizm'de. Düzenleyen: Richard T. Wallis ve diğerleri, 239-52. New York: SUNY Press, 1992. Moxom, Philip Staff ord. Kudüs'ten İznik'e: İlk Üç Yüzyılda Kilise. Lowell Öğretim Görevlileri. Boston: Roberts Kardeşler, 1895. Muilenberg, James. Barnaba Mektubu'nun Edebi İlişkileri ve On İki Havari'nin Öğretisi. Marburg, 1929. Mullins, Terrence Y. "Yeni Ahit Formu Olarak Topos." JBL 99 (1980): 541-47. Murphy, Larry Edwin. Luka'daki Oniki Kavramı - Elçilerin İşleri Lukan'ın İsrail'in Restorasyonuna İlişkin Perspektifinin Anahtarı Olarak. Doktora tez, Southern Baptist Theological Seminary, 1988. Mussies, G. Dio Chrysostom and the New Testament. Leiden: E. J. Brill, 1972. Nauck, Wolfgang. "Das oũv paraeneticum." ZNW 49 (1958): 134-35. Neiderwimmer, Kurt. "Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache." Wiener Studien 11 (1977): 145-67. Nieder, Lorenz. Die Motive der dinsel sittlichen Paränese in den Paulinischen Gemeindebriefen. Münchener Theologische Studien 12. München: Karl Zink, 1956. Nongbri, Brent. "Bir Öğüt Sözünde Bir Kınama Dokunuşu: İbraniler 6:4-12'de Kıyamet Dili ve Greko-Romen Retoriği." NT 45.3 (2003): 265-79. Nutton, Vivian. "Yunan Dünyasında Tıp, MÖ 800-50." Batı Tıp Geleneğinde MÖ 800'den MS 1800'e, 11-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ———. "Roma Tıbbı, MÖ 250'den MS 200'e." Batı Tıp Geleneğinde MÖ 800'den MS 1800'e, 39-70. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ———. "Tıbbi Pazar Yerindeki Şifacılar: Yunan-Roma Tıbbının Sosyal Tarihine Doğru." Toplumda Tıpta: Tarihsel Denemeler. Andrew Wear tarafından düzenlenmiştir, 15-58. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ———. "Antik Çağda Uyuşturucu Ticareti." Kraliyet Tıp Derneği Dergisi 78 (1985): 138-45. Overbeck, Franz. "Über die Anfänge der patristischen Literatur." Historische Zeitschrift 48 (1972): 417-72. Pagels, Elaine. "Irenaeus, 'Gerçeğin Kanonu' ve Yuhanna İncili: Yorum Bilimi ve Ritüel Yoluyla 'Fark Yaratmak', VC 56.4 (2002): 339-71. ———. "Manevi Havva'nın İzinde: Arhontların Hipostazında ve Philip İncili'nde İmgeler ve Yorum Bilimi." Gnostisizmde Dişil İmgeler'de. Düzenleyen: Karen L. King, 187-206. Harrisburg: Trinity Press International, 2000 [1988]. ———. "Filipus İncili'ndeki Ritüel." Elli Yıl Sonra Nag Hammadi Kütüphanesinde: 1995 İncil Edebiyatlarını Anma Derneği Tutanakları. NHMS 44. Düzenleyen: John D. Turner ve Anne McGuire, 280-91. Leiden: E. J. Brill, 1997. ———. "Giriş: NHC XI,2: Valentinianus Sergisi 22,1-39,39." Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII, XIII'de. NHS 28. Charles W. Hedrick tarafından düzenlenmiştir. Leiden: E. J. Brill, 1990. ———. "Bilginin Yorumlanması (NHC XI, 1, 1, 1-21,35): Giriş." Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII ve XIII'de. NHS 28. Düzenleyen: C. W. Hedrick. Leiden: E. J. Brill, 1990. ———. "Bilginin Yorumlanması (XI,1): Giriş." İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesinde. Gözden geçirilmiş baskı. James M. Robinson tarafından düzenlenmiştir. San Francisco: HarperCollins, 1988. ———. Gnostik İnciller. New York: Rastgele Ev, 1979.

--- SAYFA 349 ---

334 kaynakça ———. "Valentinianus Eskatolojisinin Çelişkili Versiyonları." HTR 67 (1974): 35-53. ———. "Vaftiz ve Efkariya'nın Valentinianusçu Bir Yorumu - Ve 'Ortodoks' Kutsal Teoloji ve Uygulamanın Eleştirisi." HTR 65 (1972): 153-69. Painchaud, Louis. "L'utilization des paraboles dans l'Interprétation de la Gnose (NH XI,1)." VC 57 (2003): 411-36. ———. "Gnostik Edebiyatta Kutsal Yazıların Kullanımı." J ECS 4.2 (1996): 129-47. ———. "La kompozisyon de l'Évangile selon Philippe (NH II,3): une analyse rhétorique", SBLSP 1996 (Atlanta: Scholars Press, 1996), 35-66. Pasquier, Anne. Eugnoste: Letter sur le Dieu transcendant (NH III, 3 ve V, 1): Texte établi et présenté, BCNH Bölüm "Textes" 26. Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 2000. Patterson, Stephen J. The Gospel of Thomas and Jesus. Sonoma, CA: Polebridge, 1993. Pearson, Birger A. Antik Gnostisizm: Gelenekler ve Edebiyat. Minneapolis: Fortress Press, 2007. ———. Apocalypse de Paul'un İncelemesi (NH V, 2), RelSRev 32.3 (2006): 200. Peel, Malcolm L. The Epistle of Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection; Giriş, çeviri, analiz ve anlatım. Yeni Ahit Kütüphanesi. Londra: SCM Press, 1969. Perdue, Leo G. "Parenesis ve Paraenetik Edebiyatın Sosyal Karakteri." Semeia 50 (1990): 5-38. ———. "Bilgenin Ölümü ve Ahlaki Öğüt: Eski Yakın Doğu Talimatlarından Greko-Romen Paraenesis'e." Semeia 50 (1990): 81-109. ———. "Paraenesis ve James'in Mektubu." ZNW 72 (1981): 241-56. ———. "Bilgelik Öğretimi için Sosyal Bir Ortam Olarak Sınırdalık." ZAW 93 (1981): 114-26. Perelman, Ch. ve L. Olbrechts-Tyteca. Yeni Retorik: Tartışma Üzerine Bir İnceleme. John Wilkinson ve Purcell Weaver tarafından çevrilmiştir. Notre Dame/Londra: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 1969. Perkins, Pheme. "Ruh ve Mektup: Kanonda Delikler Açmak." JR 76 (1996): 307-27. ———. Gnostisizm ve Yeni Ahit. Minneapolis: Kale, 1993. ———. "Nag Hammadi'nin Işığında Pauline Antropolojisi." CBQ 48.3 (1986): 512-22. Pernot, Laurent. "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique." Bülten de l'Association Guillaume Budé 1986: 267-333. Perring, Dominic. "Dördüncü Yüzyıl Britanya'sında 'Gnostisizm': Frampton Mozaikleri Yeniden Değerlendirildi." Brit 34 (2003): 97-127. ———. "Frampton Kaldırımlarının Yapısökümü: Roma Britanya'sında Gnostik Diyalektik?" TRAC: On İkinci Yıllık Teorik Roma Arkeolojisi Konferansı Bildirileri, Canterbury 2002. Düzenleyen: Gillian Carr, ve diğerleri, 74-83. Oxford: Oxbow Books, 2003. Petersen, Anders Klostergaard. "Pauline Bursunda ve Paul'de Paraenesis - Karmaşık Bir İlişki." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 267-95. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Plisch, Uwe-Karsten. "Die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI,1)." Nag Hammadi Deutsch'ta: 2. Bant: NHC V,2-XIII,1, BG 1 ve 4. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schrift en. GCS 12. Düzenleyen: Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge ve Ursula Ulrike Kaiser, 735-46. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003. ———. Auslegung der Erkenntnis (NHC XI,1): Herausgegeben, übersetzt und erklärt. TU 142. Berlin: Akademie-Verlag, 1996. ———. "Die Rezeption bekannter und unbekannter Herrenworte in NHC XI." Der Kopt'taki Der Gottesspruch'ta. Literatur: Hans Martin Schenke zum 65. Düzenlendi

W. Berlitz, 84-91. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 17 [düzeltmede 15 yazıyor], tarih yok. [1994].

--- SAYFA 350 ---

kaynakça 335 Plummer, Reinhard. "Din Biliminin Metodolojisi Üzerine Son Yayınlar." Numen 22.3 (1975): 161-82. Popkes, Wiard. "Yeni Ahit'te Paraenesis: Kavramsallık Üzerine Bir Egzersiz." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 13-46. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. Paränese und Neues Ahit. SBM 168. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. Quispel, Gilles. "Valentinus ve Gnostikoi." VC 50 (1996): 1-4. ———. "Gnostik Valentinus'un Orijinal Doktrini." VC 50 (1996): 327-52. ———. "Valentinus'un Orijinal Doktrini." VC 1 (1947): 43-73. Rawson, Beryl. "Roma Toplumunda Yetişkin-Çocuk İlişkileri." Antik Roma'da Evlilik, Boşanma ve Çocuklar. Düzenleyen: Beryl Rawson, 7-30. Oxford: Clarendon Press, 1991. Reed, Annette Yoshiko. "Εὐαγγέλιον: Irenaeus' Adversus Haereses'te Sözlülük, Metinsellik ve Hristiyan Gerçeği." VC 56 (2002): 11-46. Reese, James M. "İkna Edebiyatında Süleyman'ın Bilgeliğinin Yerine Vurgu Yapan Göstergebilimsel Bir Eleştiri." Semeia 50 (1990): 229-42. Reesor, Margaret E. "Stoacı Kategoriler." AJP 78 (1957): 63-82. Reinarch, Theodore. "Diaspora." Yahudi Ansiklopedisi, Cilt 4: Chazars-Dreyfus, 559-573'te. New York: KTAV Yayınevi, 1906. Rendtorff, Heinrich. Getrostes Wandern: Eski Petrus Özeti'nde Bir Einführung. Die urchristliche Botschaft 20. Hamburg: Furche, 1951. Ricoeur, Paul. "Metin Nedir? Açıklama ve Anlama." Paul Ricoeur, Hermenötik ve İnsan Bilimleri: Dil, Eylem ve Yorum Üzerine Denemeler. John B. Thompson tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Rist, John M. "Kategoriler ve Kullanımları." Stoacı Felsefede, 152-72. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Riva, Giuseppe ve Carlo Galimberti. "Siberuzay Psikolojisi: Bilgisayar Aracılı İletişimin Sosyo-Bilişsel Çerçevesi." Psikolojide Yeni Fikirler 15.2 (1997): 141-58. Robbins, Vernon K. Erken Hristiyan Söyleminin Duvar Halısı: Retorik, Toplum ve İdeoloji. Londra: Routledge, 1996. ———. Metinlerin Dokusunu Keşfetmek: Sosyo-Retorik Yorumlama Kılavuzu. Valley Forge: Trinity Press International, 1996. Roberts, Keith A. "Genel bir Karşı Kültür Kavramına Doğru." Sosyolojik Odak 11 (1978): 111-26. Robinson, J. A. "Barnabas'ın Mektubu ve Didache." JTS 35 (1934): 113-46. ———. Barnabas, Hermas ve Didache. Londra, 1920. ———. "Didache Sorunu." JTS 13 (1912): 339-56. Robinson, Tom. İncelenen Bauer Tezi: Erken Hristiyanlıkta Sapkınlığın Coğrafyası. İncil ve Erken Hristiyanlık Çalışmaları 11. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1988. Rosenkranz, B. "Die Struktur der Ps-Isokrateischen Domonicea." Emerita 34 (1966): 95-129. Rosenstiehl, Jean-Marc ve Michael Kaler. Paul'un Kıyameti (NH V, 2). BCNH Bölüm "Metinler" 31. Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 2005. Ross, M. ve M. Conway. "Kişinin Kendi Geçmişini Hatırlaması: Kişisel Tarihlerin İnşası." Motivasyon ve Biliş: Sosyal Tarihin Temelleri, cilt 1. Düzenleyen: Richard M. Sorrentino ve E. Tory Higgins, 122-14. New York: Guildford, 1986. Rubenson, Samuel. "Bilgelik, Paraenesis ve Manastırcılığın Kökleri." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 521-34 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004.

--- SAYFA 351 ---

336 kaynakça Rudolph, Kurt. *Gnosis: Gnostisizmin Doğası ve Tarihi*. Robert McLachlan Wilson'ın çevirisi. San Francisco: HarperCollins, 1984 [1977]. Russell, Bertrand. *Dış Dünyaya İlişkin Bilgilerimiz*. Londra ve New York: Routledge, 1993 [1914]. ———. *Matematik Felsefesine Giriş*. Londra ve New York: Routledge, 1993 [1919]. Sabat, S. ve Rom Harré. “Konumlandırma ve Sosyal Kimliğin Kurtarılması.” *Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları*. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 87-101. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Sagnard, François M.M. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Études de philosophie médiévale 36*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947. Salisbury, Joyce E. *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*. New York/Londra: Routledge, 1997. Sanders, James A. *Canon ve Topluluk. İncil Bursu Kılavuzları*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Sandnes, Karl Olav. “Erken Hristiyan Paraenesisinde Gözden Geçirilmiş Sözleşmeler - Örnek Olarak 1 Petrus'ta “İyi Çalışmak”. Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 373-403 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Schenke, Hans-Martin. “ ‘Evangelium Veritatis’ (NHC I,3/XII,2).” *Nag Hammadi Deutsch'ta: 1. Grup: NHC I,1-V,1. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schrift en. GCS 8*. Düzenleyen: Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge ve Ursula Ulrike Kaiser, 27-44. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. ———. *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Schenke, Ludger. “Yuhanna 7-10: Eine Dramatische Szene.” *ZNW 80* (1989): 172-92. Schmidt, David Henry. *Peter Yazıları: Redaktörleri ve İlişkileri*. Doktora tez. Northwestern Üniversitesi [Evanston, IL], 1972. Schmitz, Otto ve Gustav Stählin. “παράκαλέω, παράκλησις.” *TDNT 5:773-99*. Schoedel, Antakyalı William R. *Ignatius: Antakyalı Ignatius'un Mektupları Üzerine Bir Yorum*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1985. Schottroff, Luise. “Gezgin Peygamberler: Kaynak Q Sözlerinin Feminist Bir Analizi.” *In The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q. NTS 75*. Düzenleyen: Ronald A. Piper, 347-60. Leiden: E.J. Brill, 1995. Schrage, Wolfgang. *Paulineschen Paränese'deki Einzelgebote'u satın alın*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1961. Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Onun Anısına: Hristiyan Kökenlerinin Feminist Teolojik Yeniden İnşası*. New York: Kavşak, 1983. Scopello, Madeleine. “Pavlus'un Vahiyi.” *Nag Hammadi Kutsal Yazılarında: Uluslararası Baskı*. Düzenleyen: Marvin Meyer, 313-16. New York: HarperCollins, 2007. ———. “Ruh Üzerine Tefsir.” *Nag Hammadi Kutsal Yazılarında: Uluslararası Baskı*. Düzenleyen: Marvin Meyer, 223-26. New York: HarperCollins, 2007. ———. “Bilginin Yorumlanması.” *Kıpti Ansiklopedisi'nde*. Düzenleyen: Aziz S. Atiya, 4:1301. New York: Macmillan, 1991. Scott, Alan B. “Kiliseler mi Kitaplar mı? Sethian Sosyal Organizasyonu.” *J ECS 3* (1995): 109-22. Searle, J. R. *Konuşma Eylemleri*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Seeberg, Alfred. *Der Katechismus der Urchristenheit*. Leipzig: A. Deichert, 1903. Sensing, Tim. “Romalılar 12:9-21'deki Tefsirden Vaaz'a.” *ResQ 40.3* (1998): 171-87. ———. “Parenesis'i Vaaz Etmeye Yönelik Bir Strateji.” *ResQ 38.4* (1996): 207-18. ———. “Parenesisin Tanımına Doğru.” *ResQ 38.3* (1996): 145-58.

--- SAYFA 352 ---

kaynakça 337 Smith, Carl B. Artık Yahudi Değil: Gnostik Kökenlerin Arayışı. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2004. Smith, Jonathan Z. "Sınıflandırma." Din Araştırmaları Rehberi'nde. Düzenleyen: Willi Braun ve Russell T. McCutcheon, 35-44. Londra ve New York: Cassell 2000. ———. "Din, Dinler, Dindar." Dini Araştırmalar İçin Eleştirel Terimler. Düzenleyen: Mark C. Taylor, 269-84. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1998. ———. "Bir Sınıf Meselesi: Din Taksonomileri." HTR 89 (1996): 387-403. ———. Harita Bölge Değildir: Din Tarihi Çalışmaları. Leiden: E. J. Brill, 1978. Smith, W. D. "Klasik Diyetetik Teorinin Gelişimi." Hippocratica'da: Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 Eylül 1978). Düzenleyen: M. D. Grmek, 439-48. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980. Somers, Margaret R. ve Gloria D. Gibson. "Epistemolojik 'Öteki'yi Geri Kazanmak: Anlatı ve Kimliğin Sosyal İnşası." Sosyal Teori ve Kimlik Politikasında. Düzenleyen: Craig Calhoun, 37-99. Oxford: Blackwell, 1994. Standaert, Benoit. "'L'Évangile de Vérité': Eleştiri ve Ders." NTS 22 (1976): 243-75. Stark, Rodney ve Williams Sims Bainbridge. Dinin Geleceği: Sekülerleşme, Uyanış ve Kült Oluşumu. Berkeley: University of California Press, 1985. Starr, James M. "Yeni Başlayanlar İçin Paraenesis miydi?" Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 73-111 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Starr, James M. ve Troels Engberg-Pederson. "Giriş." Bağlamda Erken Hristiyanlık Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 1-10. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Stead, C. G. "Sophia'nın Valentinian Efsanesi." JTS 20.1 (1969): 75-104. Stegemann, Wolfgang. "Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These." Der Gott der kleinen Leute: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen II: Neues Testament'te. Düzenleyen: W. Schottroff ve W. Stegemann, 94-120. Münih: Kaiser, 1979. Hikaye, Cullen I. K. "Gerçeğin İncili"nde ve Justin Martyr'in Yazılarında Gerçeğin Doğası: İkinci Hristiyan Yüzyılının Ortasında Ortodoksluk Modeli Üzerine Bir Araştırma. NTSSup 25. Leiden: E. J. Brill, 1970. Stowers, Stanley K. Greko-Romen Antik Çağda Mektup Yazımı. Erken Hristiyanlık Kütüphanesi. Philadelphia: Westminster Press, 1986. ———. Diatribe ve Pavlus'un Romalılara Mektubu. SBLDS 57. Chico, CA: Scholars Press, 1981. Strathearn, Gaye. Valentinianus Gelin Odası. Doktora tez, Claremont Graduate University, 2004. Suggs, M. Jack. "Hristiyan İki Yol Geleneği: Antik Dönemi, Biçimi ve İşlevi." Yeni Ahit ve Erken Hristiyan Edebiyatı Çalışmaları: Allen P. Wikgren Onuruna Yazılar. NTS 33. Düzenleyen: David E. Aune, 60-74. Leiden: E. J. Brill, 1972. Swancutt, Diana Marie. "Protrepis Işığında Paraenesis: Tipik İkilemi Sorun Etmek." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 113-53. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. Pax Christi: Protrepis Olarak Romalılar Kral Olarak Yaşamak için. Doktora tez, Duke Üniversitesi, 2001. Swanson, Guy E. Tanrıların Doğuşu: İlkel İnançların Kökenleri. Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Yayınları, 1968 [1960].

Tan, Sui-Lan ve F. M. Moghaddam. "Gruplararası İlişkilerde Konumlandırma." Konumlandırma Teorisi: Kasıtlı Eylemin Ahlaki Bağlamları. Düzenleyen: Rom Harré ve Luk van Langenhove, 178-94. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. Tannen, D. Beni Anlamıyorsun. New York: Morrow, 1990.

--- SAYFA 353 ---

338 kaynakça Tardieu, Michel. Raoul Mortley'e "Ek", "'Babanın Adı Oğuldur' (Thomas İncili 38)." Neoplatonizm ve Gnostisizm'de. Richard T. Wallis ve diğerleri tarafından düzenlenmiştir. New York: SUNY Press, 1992. ———. "Le Congrès de Yale sur le Gnostisizm (28-31 Mart 1978)." *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978): 188-209. Taylor, Charles. On İki Havarinin Öğretisi. Cambridge: Cambridge University Press, 1886. Tcherikover, Victor. Helenistik Uygarlık ve Yahudiler. S. Applebaum tarafından çevrilmiştir. New York: Atheneum, 1979 [1959]. Neyse, Gerd. İlkel Hristiyan Dini Teorisi. Londra: SCM Press, 1999. ———. Erken Filistin Hristiyanlığının Sosyolojisi. John Bowden'in çevirisi. Philadelphia: Fortress Press, 1978 [1977]. Thom, Johan C. "'Zihin Kendi Yeridir': Topoları Tanımlamak." *Erken Hristiyanlık ve Klasik Kültürde: Abraham J. Malherbe Onuruna Karşılaştırmalı Çalışmalar*. NTS 110. Düzenleyen: John T. Fitzgerald, Thomas H. Olbricht ve L. Michael White, 555-73. Leiden: E. J. Brill, 2003. Thomas, Johannes. "On İki Patriğin Ahitlerinin Paraenezi: Tevrat ile Yahudi Bilgeliği Arasında." *Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde*. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 157-90. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Th o massen, Einar. "Valentinian Gnostik Düşünce Okulu." *Nag Hammadi Kutsal Yazılarında: Uluslararası Baskı*. Düzenleyen: Marvin Meyer, 790-98. New York: HarperCollins, 2007. ———. Manevi Tohum: 'Valentinianus' Kilisesi. NHMS 60. Leiden: E. J. Brill, 2006. ———. "İkinci Yüzyıl Roma'sında Ortodoksluk ve Sapkınlık." *HTR* 97.3 (2004): 241-56. ———. "Bilinmeyen Bir Sözlü İncil." *SBL yıllık toplantısında sunulan bildiri*, Atlanta, GA 2003. ———. "Kitap Olarak Vahiy ve Vahiy Olarak Kitap: Hakikat Müjdesi Üzerine Düşünceler." *Dinler Tarihinde Nag Hammadi Metinleri: Nag Hammadi Keşfinin 50. Yıldönümü münasebetiyle 19-24 Eylül 1995 tarihleri arasında Kopenhag'daki Kraliyet Bilim ve Edebiyat Akademisi'nde düzenlenen Uluslararası Konferansın Bildirileri*. Tarihsel olarak Skrift 26. sırada. Düzenleyen: Søren Giversen, Tage Petersen ve Jørgen Podemann Sørensen, 39-40. Kopenhag, 2002. ———. "Nag Hammadi'nin Valentinien külliyyatının sınırlandırılması için notlar." *Les texts de Nag Hammadi et le probleme de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 Eylül 1993'te*. BCNH bölümü "etütler". Düzenleyen: Louis Painchaud ve Anne Pasquier, 243-59. Québec/Louvain-Paris: Les Presses de l'Université Laval/Peeters Press, 1995. ———. "Valentinianus Sergisinin Valentinianizmi (NHC XI,2)." *Muş*. 102 (1989): 225-36. T ompson, Richard P. "Metnin Ötesini Okumak, Bölüm II: Greko-Romen Dünyasının Anlatısal Dini Metinlerinde Edebi Yaratıcılık ve Karakterizasyon." *ARC* 29 (2001): 81-122. ———. "Metnin Ötesini Okumak, Bölüm I: Yunan-Romen Dünyasından Şiir, Retorik ve Dini Metinler." *ARC* 28 (2000): 115-42. Théren, Lauri. "Paraenesisin Özü Olarak Motivasyon - İkna Ediciler Olarak Peter ve Paul Üzerine Açıklamalar." *Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde*. Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 353-71 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. ———. "Hey Jude! Katolik Mektubu'nun Orijinal Durumu ve Mesajını soruyorum." *NTS* 43 (1997): 451-65. ———. 1 Peter'da Tartışma ve Teoloji: Hristiyan Paraenesis'in Kökenleri. JSNTS 114. Sheffi alanı: Sheffi alanı Academic Press, 1995.

--- SAYFA 354 ---

kaynakça 339 ———. "James'in Riskli Retoriği mi?" NT 37.3 (1995): 262-84. ———. "Yeni Ahit'te Etik Tartışma ve İknanın İncelenmesi Üzerine." Retorik ve Yeni Ahit'te. JSNTS 90. Düzenleyen: Stanley E. Porter ve T. H. Olbricht, 464-66. Sheffi alanı: JSOT Press, 1993. ———. 1. Petrus'un Retorik Stratejisi: Belirsiz İfadeler Özel Bir Bakış. Åbo: Akademis forlag, 1990. Tite, Philip L. "Nasıl Başlamalı ve Neden? Greko-Romen Bağlamında Pauline Reçetesinin Çeşitli İşlevleri." Pauline Mektubu ve Yunan Epistolografisinde: Kullanımları ve Uyarlamaları. Stanley E. Porter ve Sean A. Adams tarafından düzenlenmiştir. Leiden: Brill Akademik Yayıncılar, yakında çıkacak. ———. "İsimlendirmek mi, Tanımlamak mı? Din Bilimlerinde Azaltma Gerekliği Üzerine." Kültür ve Din 5.3 (2004): 339-65. ———. "Valentinian Paraenesis'in Keşfi: Bilginin Yorumlanmasında Gnostik Etiği Yeniden Düşünmek (NHC XI,1)." HTR 97.3 (2004): 275-304. ———. Barışı ve Şiddeti Anlamak: Yeni Bir Ahit Mirası. Lanham: University Press of America, 2004. ———. Anne Pasquier'in incelemesi, Eugnoste: Letter sur le Dieu transcendant, RBL 2004. ———. "Din Araştırmalarında Teoriye Yer Var mı?" ARC 31 (2003): 1-12. ———. "Kategorik Tanımlar ve Metodolojik İndirgemecilik: Örnek Olay Olarak Gnostisizm." MTSR 13 (2001): 269-92 ———. "Origen'in Teslis Sisteminde Kutsal Ruh'un Rolü: Valentinianus Pnömatolojisiyle Bir Karşılaştırma." Eoforum 32 (2001): 131-64. ———. "Gnostisizm, Taksonomiler ve Nevi şahsına münhasır Tartışma: Rennie-McCutcheon Değişimine Bir Yanıt." Din 30 (2000): 65-67. ———. "Pavlus, Havarinin Duası." Eerdman'ın İncil Sözlüğünde. D. N. Freedman, 1020-1021 tarafından düzenlenmiştir. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ———. 1 Peter'da Kompozisyon Geçişleri: Mektup Açılışının Analizi. San Francisco: Uluslararası Akademisyenler Yayınları, 1997. ———. "Çatışma İçinde Bir Topluluk: Yuhanna 9'un Edebi ve Tarihsel Bir Okuması." Dini Araştırmalar ve Teoloji 15.2-3 (1996): 77-100. Tönnies, Ferdinand. Gemeinschaft ve Gesellschaft. Leipzig, 1887. ET: Topluluk ve Sivil Toplum, Cambridge Texts in the History of Political Th Should. Jose Harris ve Margaret Hollis tarafından düzenlenmiştir. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Too, Yun Lee. Sokrates'te Kimlik Retoriği: Metin, Güç, Pedagoji. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Toulmin, Stephen E. Argümanın Kullanımları. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. Toussaint, Stanley D. "İbraniler Kitabındaki Uyarı Pasajlarının Eskatolojisi." GTJ 3.1 (1982): 67-80. Tracy, David. Analogik Hayal Gücü: Hristiyan Teolojisi ve Çoğulculuk Kültürü. New York: Crossroad, 1981. Tuckett, C. M. Nag Hammadi ve İncil Gelenekleri: Nag Hammadi Kütüphanesindeki Sinoptik Gelenekler. John Riches tarafından düzenlenmiştir. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. ———. "Hakikat İncili ve Gerçeğin Tanıklığında Sinoptik Gelenek." JTS 35 (1984): 131-45. Turner, John D. "Sethian Gnostik Okul Okulu." Nag Hammadi Kutsal Yazılarında: Uluslararası Baskı. Düzenleyen: Marvin Meyer, 784-89. New York: HarperCollins, 2007. ———. Sethian Gnostisizmi ve Platonik Gelenek. BCNH Bölüm "Etudes" 6. Quebec/Louvain: Les presses de l'Université Laval/Peeters, 2001. ———. "Gnostisizmde Ritüel." SBLSP 1994'te. Düzenleyen: Eugene H. Lovering, 136-81. Atlanta: Scholars Press, 1994.

--- SAYFA 355 ---

340 kaynakça ——. "Bilginin Yorumlanması." Çapa İncil Sözlüğünde. Düzenleyen: David Noel Freedman ve diğerleri, 4:93-95. New York: Doubleday, 1992. ——. "Bilginin Yorumlanması (NHC XI, 1, 1, 1-21,35): Kıpti Metin, İngilizce Çeviri ve Eleştirel Notlar." Nag Hammadi Kodeksleri XI, XII ve XIII'de. NHS 28. Düzenleyen: C. W. Hedrick. Leiden: E. J. Brill, 1988. Turner, Martha Lee. Philip'e Göre İncil: Erken Hristiyan Koleksiyonunun Kaynakları ve Tutarlılığı. NHMS 38. Leiden: E.J. Brill, 1996. Turner, Victor. Ritüel Süreç. Ithaca: Cornell University Press, 1967. ——. "Arada ve Arada: Rites de Passage'da Sınır Dönemi." Amerikan Etnoloji Derneğinin Bildirileri, Din Araştırmalarında Yeni Yaklaşımlar Sempozyumu. Seattle: Washington Üniversitesi Yayınları, 1964. Übelacker, Walter. "Paraenesis veya Paraclesis - Test Vakası Olarak İbraniler." Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg Pedersen ve James Starr, 319-52. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Vaage, Leif E. Galilean Yeni Başlayanlar: Q. Valley Forge'a Göre İsa'nın İlk Takipçileri: Trinity Press, 1994. Valantasis, Richard. "Şeytanlar, Düşmanlar, Şeytanlar, Balıkçılar: Roma Çileciliği Bağlamında Yetkili Öğretimin Çileciliği (HNL, VI, 3)." JR 81.4 (2001): 549-65. ——. "Musonius Rufus ve Roma Asetik Teorisi," GRBS 40 (1999): 207-31. ——. "Thomas'ın İncili Çileci mi? Eski Bir Sorunu Yeni Bir Teoriyle Yeniden İncelemek", JECS 7.1 (1999): 55-81. ——. "Çilecilikte İktidarın Yapıları." JAAR 63.4 (1995): 775-821. Vallée, Gérard. Anti-Gnostik Polemikler Üzerine Bir Araştırma: Irenaeus, Hippolytus ve Epiphanius. ECJS 1. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1981. van den Broek, R. "The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism." VC 33 (1979): 260-82. Van Gennep, Arnold. Geçiş Ayinleri. Çeviren: Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960. van Os, Bas. Gelin Odasında Vaftiz: Valentinianus Vaftiz Talimatı Olarak Philip'in İncili. Doktora tezi, Groningen Üniversitesi, 2007. van Unnik, W. C. "The 'Gospel of Truth' and the New Testament." Jung Kodeksi'nde: Yeni Bulunan Gnostik Papirüs. F. L. Cross tarafından düzenlenmiştir, 79-129. Londra: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1955. Vernant, Jean-Pierre. Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique. Gözden geçirilmiş baskı; Paris: La Découverte, 1985 [1972]. Vetschern, Rudolf. Zur griechischen Paränese. Smichow'daki Staatsgymnasiums Programı. Smichow: Rohliček & Sievers, 1912. Vögtle, Anton. Die Tugend- und Lastercataloge im Neuen Testament. NTabh 16. Münster: Aschendorff, 1936. Von Lips, Hermann. "Die Haustafel als 'Topos' in Rahmen der urchristlichen Paränese: Beobachtungen anhand des 1. Petrusbriefes und des Titusbriefes." NTS 40.2 (1994): 261-80. Vygotsky, Lev S. Toplumda Zihin: Daha Yüksek Psikolojik Süreçlerin Gelişimi. Cambridge: Harvard University Press, 1978. ——. Gereken ve Dil. Cambridge: M.I.T. Press, 1962. Wanamaker, Charles A. "1 Selaniklilerde Kıyamet Söylemi, Paraenesis ve Kimlik Bakımı." Neot 36.1-2 (2002): 131-45. Wankel, Hermann. " 'Alle Menschen müssen sterben': Variationen eines Topos der griechischen Literatur." Hermes 111 (1983): 129-54. Wansink, C. S. "Epistula ad Diognetum: Proptreptic Kullanımında Bir Okul Egzersizi." Kilise İlahiyatı (1986): 97-109.

Watson, Duane F. ve ark. "Vernon Robbins'in Sosyo-Retorik Eleştirisi: Bir İnceleme." JSNT 70 (1998): 69-115.

--- SAYFA 356 ---

kaynakça 341 Weber, Max. Ekonomi ve Toplum. 2 cilt. G. Roth ve C. Wittich tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir. Berkeley: University of California Press, 1968. Weidinger, Karl. Die Haustafeln: ein Stück urchristlicher Paränese. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1928. Wendland, Paul. Anaximenes von Lampsakos: Retorik Üzerine Çalışmalar. Berlin: Weidmann, 1905. Westerholm, Stephen. "Dört Makabi: Paraenetik Bir Adres mi?" Bağlamda Erken Hristiyan Paraenesis'inde. Düzenleyen: Troels Engberg-Pedersen ve James M. Starr, 192-216. Berlin: Mouton de Gruyter, 2004. Westermann, Claus. "Mahnung, Warnung und Geschichte: Die Paränese Deuteronomium 1-11." Nachdenken über Israel'de, Bibel und Theologie: Festschrift für Klaus-Dietrich Schunk zu seinem 65. Geburtstag. Düzenleyen: H. Michael Niemann, Matthias Augustin ve Werner H. Schmidt, 51-67. Frankfurt: Peter Lang, 1994. Wibbing, Siegfried. Die Tugend- und Lastercataloge im Neuen Testament. BZNW 25. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1959. Wiebe, Donald L. "Şüphelinin ve Adanmışın Ötesinde: Bilimsel Din Çalışmasında İndirgemecilik." Din ve İndirgemecilik'te: Eliade, Segal ve Sosyal Bilimlerin Din Çalışmaları Konusundaki Mücadelesi Üzerine Denemeler. Düzenleyen: Thomas A. Indinopulos ve Edward A. Yonan, 108-16. Leiden: E. J. Brill, 1994 (ilk olarak 1984'te Journal of the American Academy of Religion'da yayımlandı 52: 157-65). Wiedemann, Thomas. Roma İmparatorluğu'nda Yetişkinler ve Çocuklar. Londra: Routledge, 1989. Wifstrand, Albert. "Yakup ve Petrus'un Mektuplarındaki Üslup Sorunları." ST 1 (1948): 170-82. Willert, Niels. "Pauline Yazışmalarındaki Zorlukların Katalogları: Arka Plan ve İşlev." Yeni Ahit ve Helenistik Yahudilikte. Peder Borgen ve Søren Giversen, 217-43 tarafından düzenlenmiştir. Aarhus, Danimarka: Aarhus University Press, 1995. Williams, Jacqueline A. Nag Hammadi'den Gnostik Hakikat İncili'nde İncil Yorumu. SBLDS 79, Atlanta: Scholars Press, 1988. Williams, James G. Atasözleri Düşünenler. Sheffi alanı: Sheffi alanı Academic Press, 1981. Williams, Michael Allen. "Gnostisizmi" Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman. Princeton: Princeton University Press, 1996. ———. "Kötüye Kullanımla Özgürlük mü, Kullanmamayla Özgürlük mü = Gnostik Etik?" SBL Yıllık Toplantısında sunulan bildiri, San Francisco, 1992. ———. Taşınmaz İrk: Gnostik Bir Adlandırma ve Geç Antik Çağda İstikrar Teması. NHS 29. Leiden: E.J. Brill, 1985. ———. "Gnostisizmde Soteriyolojik Bir Tema Olarak İstikrar." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Cilt 2: Sethian Gnostisizmi. Bentley Layton, 819-29 tarafından düzenlenmiştir. SHR 41. Leiden: E.J. Brill, 1981. Wilson, Bryan. "Mezheplerin Tipolojisi." Din Sosyolojisi alanında. Düzenleyen: Roland Robertson, 361-83. Baltimore: Penguin Books, 1969. ———. Büyü ve Milenyum: Kabile ve Üçüncü Dünya Halkları Arasındaki Dini Protesto Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme. New York: Harper & Row, 1973. Wilson, R. McL. "Valentinianizm ve Gerçeğin İncili." Gnostisizmin Yeniden Keşfi'nde. Cilt 1: Valentinus Okulu. SHR 22. Düzenleyen: Bentley Layton, 133-45. Leiden: E. J. Brill, 1980. ———. "Gerçeğin Müjdesi Üzerine Bir Not." NTS 9 (1962-63): 295-98. Wilson, Walter T. Gösterişsiz Aşk: Romalılar 12.9-21 ve Helenistik-Yahudi Bilgelik Edebiyatı. WUNT 46. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1991. Wisse, Frederik. "Hristiyan Türlerinin Kökenleri: Araştırmalardan Alınan Dersler"

İlk Hristiyanlığın Tarihinin Yeniden İnşası İçin Doğa Tarihi. CSBS Bülteni 63 (2003-2004): 5-23.

--- SAYFA 357 ---

342 kaynakça ——. "Erken Hristiyanlık ve Gnostisizm Tarihine İlişkin Dolaylı Metinsel Kanıt." Çocuklar İçin Mükemmel Eğitim: Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schrift en'in Otuzuncu Yılı Münasebetiyle Hans-Martin Schenke Onuruna Yapılan Çalışmalar. NHMS 54. Düzenleyen: Hans Gebhard Bethge, Stephen Emmel, Karen L. King ve Imke Schletterer, 215–30. Leiden: E. J. Brill, 2002. ——. "Yeni Ahit ve Gnosis Çalışmalarına Giriş." Yeni Ahit ve Gnosis'te: Robert McL Onuruna Yazılar. Wilson. Düzenleyen: A.H.B. Logan ve A.J.M. Wedderburn, 138–45. Edinburg: T&T Clark, 1983. ——. "Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik." Zum Hellenismus'ta den Schrift en von Nag Hammadi'de. Göttinger Orientforschungen, Reihe 6; Hellenistica 2. Düzenleyen: Alexander Böhlig ve Frederik Wisse, 55–86. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. ——. "Nag Hammadi Kütüphanesi ve Heresiologlar." VC 25 (1971): 205–23. Wolbert, Werner. Ethische Argumentation und Paränese, 1 Kor 7. Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 8. Düsseldorf: Patmos, 1981. Wolfson, Elliot R. "Yaşayanların Kitabında Yazılı: Gerçeğin İncili ve Yahudi Kristolojisi." JSJ 38 (2007): 234–71. Wray, Judith Hoch. İbranilere Mektup ve Hakikat İncili'nde Teolojik Bir Metafor Olarak Dinlenme: Erken Hristiyan Dinlenme Vaazları. SBLDS 166. Atlanta: Scholars Press, 1998. Wuellner, W. "Paul'un Romalılardaki Tartışma Retoriği: Romalılar Üzerine Donfi eld-Karris Tartışmasına Bir Alternatif." CBQ 38 (1976): 330–51. Yamauchi, Edwin M. Gnostik Etik ve Mandeian Kökenleri. HTS 24. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

--- SAYFA 358 ---

MODERN İSİMLER DİZİNİ Aasgaard, R. 88, 94, 106, 195, 286, 287 Achtemeier, S. 34 Aldridge, R. 178, 182 Alexander, L. 26 Alexander, J. 274 Alonso-Schökel, L. 68 Andrews, S. 158 Arai, S. 217, 233 Arnal, G. 24, 29, 57, 113, 273, 274 Ashmore, G. 114, 115 Attridge, H. 94, 143, 188, 237, 244, 245, 248, 264, 265, 269, 277, 278, 290, 292 Audet, J.-P. 175 Aune, D. 157 Austin, J. 103 Bainbridge, W. 4 Baird, R. 112, 115 Bakhtin, M. 36, 41, 42 Baltzer, K. 175, 176 Barnard, L. 160 Barton, S. 26 Bauckham, R. 26, 301 Bauer, W. 9 Beavis, M. 215 Bell, C. 73, 93 Benko, S. 1 Berger, K. 8, 34, 67, 69, 70, 74, 80, 81, 82, 120, 123, 126, 139, 164 Berger, S. 76, 77, 84, 209 Berman, L. 38–40, 48, 49, 297 Bertolink, R. 37, 38, 44 Bethge, H.-G. 128 Betz, H. 88, 90, 107, 195, 272 Bjerkelund, C. 139 Blomkvist, V. 89, 98, 107 Blumer, H. 35, 275, 297, 298, 312 Boers, H. 226 Botha, J. 95 Bowman, A. 25 Bowman, J. 23 Bradley, D. 63, 67, 88, 222–27, 229–31 Brandura, A. 51 Brashler, J. 29, 30 Brown, R. 23 Brunt, J. 222, 223, 227–31 Buckley, J. 3, 4, 204 Buell, D. 101 Bullard, R. 185 Burgess, T. 69, 70, 102 Burke, T. 152 Burridge, R. 26 Bussièrès, M.-P. 12, 16, 310 Camic, C. 274 Cancik, H. 65, 66, 82, 138 Casson, L. 276 Carbaugh, D. 41, 49 Carter, J. 110, 115 Cavallo, J. 217, 236 Charles, J. 165, 166, 168, 173 Chatman, J. 288, 297 Collins, J. 68 Collins, R. 57 Conway, M. 47, 48 Cook, J. 191 Coser, L. 274 Crossan, J. 24, 272 Cruz, H. 104 Curtis, R. 281 Curtius, E. 223 Danker, F. 82 Daube, D. 83 Davies, B. 36, 38, 40, 41, 43 Dawson, D. 221 De Certeau, M. 21 De Jonge, M. 99 Desjardins, M. 3–6, 8, 15, 17, 186, 187, 190, 234–36, 238, 240, 244, 247, 252, 253, 285, 300 Dibelius, M. 25, 58–67, 80, 113, 119, 129, 166, 224 Dihle, A. 146, 167, 196, 249, 254 Dillon, J. 258 Donfried, K. 187 Doty, W. 225 Downing, F. 272 Draper, J. 271, 273 Dudley, D. 151 Dunderberg, I. 8, 185, 187, 188, 190, 191, 208, 213, 236, 285, 292, 302, 304, 308 Durkheim, E. 50, 73, 74 Dyroff, A. 168

--- SAYFA 359 ---

344 modern isimler dizini Easton, B. 166-68 Ebner, M. 158 Edwards, M. 217 Eemeren, F. 103, 104 Elliott, J. 33, 34 Emmel, S. 185, 188, 190, 208, 292, 293, 294, 309, 311 Engberg-Pedersen, T. 88-90, 95-100, 103, 106, 107, 116, 117, 119, 121, 122, 139, 148, 149, 153 Feldmeier, R. 34 Fine, G. 36 Fiore, B. 65, 66, 69 Fisher, M. 311 Fitzgerald, J. 158, 166, 169 Fitzgerald, T. 114 Flynn, F. 288, 297 Fortna, R. 24 Foucault, M. 112, 113, 228 Funk, F. 175 Funk, R. 225, 226 Gagnon, R. 251 Galimberti, C. 36, 45, 46 Gammie, J. 8, 67-69, 77, 79, 82, 86, 95, 109, 110, 115, 118, 123, 125, 136, 138, 191 Garnizon, R. 293, 294 Gärtner, H. 158 Gealy, F. 166 Gergen, K. 44 Gibson, G. 53-55, 297, 302, 309 Gilhus, I. 185 Glad, C. 89 Glancy, J. 158 Goffman, E. 40-42 Good, D. 199 Gould, S. 25 Grabner-Haider, A. 66 Green, H. 4, 15, 217 Greenwald, A. 48 Griffin, M. 78 Grimes, R. 71, 73 Grobel, K. 113, 217, 221, 234, 235, 241, 242, 244, 246, 264, 268, 289 Grootendorst, R. 103, 104 Hahn, F. 66, 154, 191 Halleux, A. 274 Harlow, M. 85 Harnack, A. 175, 270, 273-76, 283, 314, 315 Harré, R. 36-43, 47, 48 Harrill, J. 73, 85 Harris, J. 165 Hartlich, S. 100, 102 Haste, H. 40 Heintz, M. 157 Helderman, J. 217, 221, 245 Hellholm, D. 89, 98, 107 Helmbold, A. 234 Hempel, J. 125 Hodge, C. 101 Hodgson, R. 158 Holl, K. 1 Holladay, C. 66 Hollway, W. 36 Holm, N. 51 Holmstrand, J. 89 Horsley, R. 273-75 Howie, D. 36, 42, 43, 48 Isacson, M. 159 Isenberg, W. 296 Jansen, M. 27 Jonas, H. 1, 8 Jones, R. 40 Jordan, M. 102 Joubert, S. 23 Kaler, M. 12, 16, 310 Kalvesmaki, J. 13, 14 Kamlah, E. 165, 176 Kennedy, G. 81 King, K. 3, 12, 48, 55, 241, 264, 315 Kippenberg, H. 4, 30 Kirk, K. 176 Klink, E. 26 Kloppenborg, J. 24, 177, 184, 273, 313 Knorr-Cetina, K. 44 Kolb, D. 42 Korzybski, A. 111 Koschorke, K. 4, 9, 185, 190 Kovacks, J. 244 Kozulin, A. 42, 43 Krawutzky, A. 175 Kretschmar, D. 271 Kruger, D. 283 Kuck, D. 85, 90, 102 Kudlien, F. 279 Lampe, S. 17 Langenhove, L. 36-44, 47, 48 Latour, B. 44 Laurence, R. 85 Lausberg, H. 223

--- SAYFA 360 ---

modern isimler dizini 345 Lawson, E. 112 Layton, B. 1, 10, 192, 217, 248 Lefebvre, H. 194 Le Goff, J. 47 Leopold, A. 235 Lincoln, B. 71 Löhr, W. 196 Luckmann, T. 76, 77, 84 Lüdemann, G. 27, 190, 213 Luz, U. 194 Lyall, F. 152 Lyons, G. 45, 64 Mack, B. 240, 241, 272 MacMullen, R. 87 MacRae, G. 174, 237, 244, 248, 264, 265, 269 Maddox, R. 95 Magnusson, J. 217, 245, 248, 295 Malherbe, A. 57, 58, 64-66, 70, 74, 78-80, 82, 83, 89, 90, 107, 116, 121, 125-27, 129, 140, 151, 152, 158, 189, 191, 200, 225, 226, 232, 249 Malinine, M. 217 Marksches, C. 8, 9, 213-15, 217, 220, 236 Marshall, J. 272 Martin, T. 34, 59, 67, 81-88, 93, 107, 116, 123, 125, 138, 152, 158, 165, 166, 191, 195, 200, 231, 232, 270, 296 Martyn, J. 22-24, 26, 29-31 McCauley, R. 112 McCready, W. 23 McCutcheon, R. 112-15 McEleney, N. 165, 166, 173 McGowan, A. 4, 220 McGuire, A. 9 Meeks, W. 7, 49, 152, 196, 217, 248, 249, 301, 302 Meihering, E. 4 Ménard, J. 173, 217, 233, 235, 268, 280 Meyer, M. 145, 279 Meyerson, I. 47 Michaels, J. 271 Miles, M. 247 Miller, C. 138 Minear, S. 232 Mitchell, M. 26, 187 Moghaddam, F. 40, 43, 48-50 Moles, J. 273, 283 Molinari, A. 30, 219, 280 Moore, G. 51 Mortley, R. 217 Moxom, P. 315 Muilenberg, J. 175 Mullins, T. 222, 223, 225-27, 229-31, 233, 236, 237, 243, 250 Murphy, L. 270 Mussies, G. 169 Nauck, W. 99 Neiderwimmer, K. 271 Nieder, L. 66, 83, 191 Nongbri, B. 82 Nutton, V. 278, 279, 281 Olbrechts-Tyteca, L. 6, 228 Overbeck, F. 25 Pagels, E. 4, 5, 15, 170, 171, 186-89, 199, 203, 204, 216, 247, 285, 310 Painchaud, L. 6, 16, 28, 30, 46, 185, 186, 189, 190, 194 Parrott, D. 174 Pasquier, A. 6, 16 Patterson, S. 271 Pearson, B. 12, 16, 186, 187, 217 Peel, M. 192 Perdue, L. 49, 59, 67-80, 82-86, 91, 93, 97, 102, 107, 116, 118-20, 123, 126, 132, 136, 196, 286, 296, 299, 304, 305 Perelman, C. 6, 228 Perkins, S. 137, 196, 235, 246 Pernot, L. 229 Perring, D. 194 Peters, M. 36, 42, 43 Petersen, A. 88 Plisch, U.-K. 185, 186, 188-90, 202-04 Plummer, R. 112 Popkes, W. 88, 90, 95, 103, 105, 116, 117 Puech, H.-C. 217 Quispel, G. 9, 217 Rawson, B. 152 Reed, A. 219 Reese, J. 69 Reesor, M. 165 Reinarch, T. 270 Rendtorff, H. 270 Rensburg, F. 95 Ricoeur, S. 29 Rist, J. 165 Riva, G. 36, 45, 46 Robbins, C. 6, 23, 30-34, 55, 129, 305-09

--- SAYFA 361 ---

346 modern isimlerin dizini Roberts, K. 306, 308 Robinson, J. 175 Robinson, T. 9 Rosenkranz, B. 79 Rosenstiehl, J.-M. 16 Ross, M. 47, 48 Rubenson, S. 89 Rudolph, K. 4, 5, 8, 186 Russell, B. 111, 112 Sabat, S. 37, 38 Sagnard, F. 8, 18 Salisbury, J. 158 Sanders, J. 79 Sandnes, K. 89, 107 Schenke, H.-M. 217-19, 233, 246 Schenke, L. 23 Schmidt, D. 178 Schmitz, O. 121 Schoedel, W. 159 Schottroff, L. 272, 273 Schrage, W. 65 Schüssler Fiorenza, E. 71, 272 Scopello, M. 16, 186, 187 Scott, A. 4 Searle, J. 103 Seeberg, A. 64 Sensing, T. 106 Sharer, R. 114, 115 Slocum, N. 36 Smith, C. 4, 15 Smith, J. 111, 113, 115 Smith, R. 279 Smith, W. 281 Somers, M. 52-55, 297, 302, 309 Stählin, G. 121 Standaert, B. 218, 233, 253 Stark, R. 4 Starr, J. 88-90, 92, 93, 117, 119, 133, 286, 289, 291, 297, 299 Stead, C. 199 Stegemann, W. 273 Story, C. 217, 233, 236, 253-56 Stowers, S. 66, 69, 78, 79, 84, 101 Strathearn, G. 2 Suggs, M. 175, 176, 178, 179 Swancutt, D. 88, 100-03, 107, 133, 304 Swanson, G. 50-52 Tan, S.-L. 43 Tannen, D. 41 Tardieu, M. 15, 217 Taylor, C. 175 Tcherikover, V. 270 Theissen, G. 51, 270 Thomas, J. 231 Thomas, J. 88, 99, 106, 107, 185, 186, 297 Thomas, E. 8-10, 12-16, 170, 171, 189, 194, 199, 217, 235, 236, 245, 247, 264, 285, 310 Thompson, M. 26 Thompson, R. 148 Thürlén, L. 66, 89, 103-105, 107 Tite, S. 24, 27, 44, 47, 81, 84, 102, 111-15, 126, 185, 187, 221, 231, 247, 261, 270 Tönnies, F. 210, 211, 213, 216 Too, Yun L. 58 Toulmin, S. 6, 104 Toussaint, S. 66 Tracy, D. 69 Tuckett, C. 185, 235 Turner, J. 171, 186, 187, 190, 195, 199, 203, 208, 214, 247, 258, 261, 266, 285 Turner, E. 6, 296 Turner, V. 71, 73, 74, 84, 93 Tylor, E. 50 Übelacker, W. 63, 89, 91-95, 100, 122 Vaage, L. 272 Valantasis, R. 127, 173, 247 Vallée, G. 4 van den Broek, R. 173 van Gennep, A. 71, 73 van Os, B. 2, 46, 247, 296, 297 van Unnik, W. 217 Vernant, J.-P. 47 Vetschern, R. 59 Vögtle, A. 64, 165-67, 173 Von Lips, H. 225 Vygotsky, L. 36, 42, 43 Wanamaker, C. 102, 106 Wankel, H. 223 Wansink, C. 157 Watson, D. 30 Watson, F. 26 Weber, M. 271 Weidinger, K. 64 Wendland, S. 59 Westerholm, S. 88, 107, 299 Westermann, C. 99 Wibbing, S. 64, 165, 166 Wiebe, D. 112 Wiedemann, T. 152 Wifstrand, A. 195

--- SAYFA 362 ---

modern isimler dizini 347 Willert, N. 158 Williams, F.1 Williams, J. 217, 218, 220, 233, 235-37, 239, 247, 269 Williams, J. G. 78 Williams, M. 3, 4, 6, 11-13, 55, 127, 196, 222, 234, 236, 245, 246, 285 Wilson, B.32, 309 Wilson, R. McL. 218, 267 Wilson, W. 104 Wisse, F. 2, 3, 4, 9-11, 17, 24-26, 28-30, 35, 42, 275, 301 Wolbert, W. 90, 116 Wolfson, E. 239, 245, 246, 261 Woolgar, S. 44 Wray, J.245, 253 Wuellner, W.229 Yamauchi, E.1

--- SAYFA 363 ---

ESKİ KAYNAKLAR DİZİNİ Hristiyan Kaynakları Pavlus'un Kıyameti (Kıpti) 16, 29 Yuhanna'nın Kıyameti 31, 48 Apostolik Anayasalar 175, 177 Yetkili Öğretim 15, 16, 18, 48, 127, 129, 184, 194, 247, 286, 313 22,22 280 22,23-33 174 22,25-26 281 22,26-28 280 22,26-29 280 23,8-22 172, 173 23,15-17 172 23,29-33 172 23-24 172 24,6-14 161 24,10-13 183 24,26-33 136 25,5-27 163 29,3-30,4 183 29,3-30,35 205 30,26-31,7 174 30-31 174 33,4-10 161 33,9-10 161 33,21-25 161 33,25-34,12 161 Barnabas, Mektup 48, 175, 184 2,2 166 2,9 158 4,6-8 178 4,10 178 4,14 158, 178 5,3-6 156 5,4 177 18 177 18,1 177 18,2 177 18-20 177 19,1 177 Elçilerin İşleri 92, 195, 275 4:32-5:11 272 4:36-37 271 6:5 271 8:1 271 8:4 271 8:14 271 11:27 271 13:1 271 Pavlus ve Taha'nın Elçilerinin İşleri 195, 275 Petrus'un ve On İki Havari'nin Elçileri 29, 272, 275, 280 Pilatus'un Elçileri 31 Thomas'ın Elçileri 275 Adem'in Kıyameti 65,14-25 198 1 Yakup'un Kıyameti 15, 16, 18 25,17-18 183 31,15-17 161 31,23-25 161 32 162 32,13-15 144 32,17-22 144, 162 33,2-34 162 40,9-41 144 40,14-15 162 40,20 162 40,21 145 40,21-22 162 2 James'in Kıyameti 15, 16, 18, 313 52,14-21 145 52,15-17 145 54,24-55,14 182 56,2-4 245 58,23-24 183 59,1-8 145 59,1-11 183 59,1-60,24 145

--- SAYFA 364 ---

antik kaynaklar dizini 349 Boniface De abrenuntiatione in vaftiz 178 Yarışmacı Thomas'ın Kitabı 208 1 Clement 61 7,1 159 9 158 9,11 196 10,1 196 17 158 17,1 158 20 157 20,1-2 157 20,4 157 20,10-11 157 21,1 157 25 158 31 158 33,2-3 157 33,7-8 157 34,5 157 35,1 179 36,1 179 46 158 46,1 158 46,9 158 51 158 51,3-5 158 55 159 55,1 159 62,2 159, 166 İskenderiyeli Clement Yunanlılara Öğüt 119, 154 Protrepticus 126 Stromateis 15 V.11.70.8-71.5 261 Çapraz İncil 24 Didache 92, 125, 175, 192, 274-276, 283 1-5 177 1-6 92 3,3-3 141 7,1 142 8,2 142 9,1 142 10,1 142 11 271 11,5 271 11-15 275 13 271 Diognetus, Epistle of 126 2,2-9 157 6,5-6 158 10 157 10,3 157 10,4 157 10,4-6 157 10,5-6 157 10,7 158 10,7-8 158 11 160 12 160 12,1 160 12,2-4 160 12,7 160 12,8 160 20,12 157 Doctrina Apostolorum 175, 177 Salamis Panarionlu Epiphanius 15 26.4.3 1 33 15 Petrus'un Philip'e Mektubu 15, 18, 161, 184, 199 132,10-133,9 202 139,4-9 280 139,9-28 160 139,28-30 128 139,28-40 184 139,28-140,1 128 139,29-30 145 139,30 146 139,30-31 160 140,4 245 140,4-11 280 Eugnostos 16 Eusebius Kilise Tarihi 4.24 125 Theodotus'tan Alıntılar 13, 15, 17 52,1-2 18 56,2 203

--- SAYFA 365 ---

350 eski kaynak dizini Ruh Üzerine Tefsir 15, 16 Yuhanna İncili 24, 29, 31, 194, 261 1:4 277 3:14 204 4:44 271 9 23 9:22 23, 25 Luka İncili 194, 195 1:27 219 6 170 6:6-11 260 6:24 272 8:4-8 203 9:1-11 271 9:3 272 9:46-48 260 10:1-12 271 11:17 18 11:21-23 18 11:24-26 268 12:49-53 271 13:10-17 260 13:18-19 212 13:20-21 212 14:26 271, 272 17:20-18:14 260 18:9-14 260 18:11 167, 169 18:15-17 260 24:13-35 202 Markos İncili 1:16-20 271 3:1-6 260 3:23 18, 22 3:27 18 4:1-9 203 4:30-32 212 6:4-56 271 6:8 272 7:21-22 169 9:33-37 260 10:1-12 260 10:13-16 260 10:28 271 10:28-31 272 Meryem İncili 7,1-10 187 15,21-16,1 187 Matta İncili 194, 198, 235, 243 4:23 282 5 170 5:3-12 169 5:14 195 5:38-43 272 6:5 142 6:34 272 7 170 7:13-14 176 7:21 195 8:20 271 8:20-22 271 10 242, 282 10:1-11 271 10:7 282 10:8 282 10:9-10 272 10:16-20 272 10:20 273 11:25-30 241, 242 12:9-14 260 12:25 18 12:29 18 12:43-45 268 12:50 195 13:1-9 203 13:31-32 212 13:13 212 15:19 169 16:26 195 17:20-21 212 18:1-5 260 18:12-13 238 19:1-12 260 19:13-15 260 22:19-21 179 23:9 195 23:35 271 Petrus'un İncili 24 Philip'in İncili 6, 15, 16, 18, 26, 28, 46, 128, 172, 203, 204, 286, 296 69,27-30 265 71 204 72,22-23 245 79,18-33 163 79,24-25 170, 171 79,33-80,4 160

--- SAYFA 366 ---

antik kaynaklar dizini 351 79,33-81,14 143 79,33-84,13 163, 296 80 160 80,23-81,14 163 81 160 81,34-82,10 2 82,2-8 2 82,26-29 163 82,30-83,3 163 83,3-18 163 83,18-21 143, 163 83,21-29 144 83,27-28 144 84,12 144 84,14 144 Tomas İncili 2, 29, 57 Kayıt. 14 271 Günlük. 42 271 Günlük. 73 271 Günlük. 86 271 Hakikat Müjdesi 9, 15, 16, 18, 19, 27, 34, 35, 113, 118, 128, 133, 143, 217-284, 286, 288, 290-292, 295, 298, 299-304, 306, 313 16,31 295 16,31-17,4 236, 253 16,34 295 17,5-6 262 17,5-9 258 17,10-13 258 17,27 236 17,32-36 259 18,1-7 259 18,12-21 259 18,21-24 259 18,21-31 260 18,30-31 258 19,5-10 258 19,10-15 258 19,17-20 258 19,19-20 259 19,19-27 277 19,22-23 277 19,34-20,4 258 19,38-39 277 20,15-20 258 19,19-27 263 19,27-30 260 20 260, 261 20,3-14 260 20,6-14 262 20,16-30 261 20,24 261 20,30-31 259 20,35-36 259 20,37-38 262 20,39 261 21,2 258 21,3-8 262 21,8-9 262 21,8-11 258 21,8-25 262 21,18-19 262 21,26 262 21,35-36 263 22 265 22,4-7 265, 313 22,9-13 245 22,20-25 261 23,23-29 245 26,33-36 261 28 259 28,22-31 259 28,27 307 29,8-11 307 31,35-32,20 238 31,35-32,30 262 31,35-32,37 295 32 221, 263, 278, 280, 281 32,2 277 32,12-16 277 32,19-20 260, 264 32,20 284, 288 32,20-21 277 32,21-33,32 221, 233, 236, 237 32,24-27 288 32,26-34 239, 288 32,28-34 247 32,29-34 263 32,31 256, 263 32,31-34 263 32,31-35 282 32,35 256 32,35-36 277 32,35-33,11 236 32,11-30 236 32,18-22 267 32,26-34 250 32,31 269 32,33 263

--- SAYFA 367 ---

352 antik kaynak dizini 32,33-33,32 253 32,35 269 32,35-36 280 33 263 33,1-8 234, 282 33,8-9 267 33,11 244, 267, 269 33,11-32 267 33,15-17 244 33,15-19 163 33,16-17 269 33,19-21 296 33,20 259, 268, 281 33,21 281 33,22-23 245, 248 33,30-34 196 33,31-33 252 33,32 250 33,33 250 33,33-34,36 250 33,39-34,1 251 34,4 251 35 278, 281 35,24-36,39 253 35,30-31 278 36 280, 281 36,35-39 245 36,37 253 36,37-37,17 253 36,39 280 36,14 280 36,15-16 280 36,39-38,6 252, 257, 280 37,3 256 37,4-6 253 37,5-18 254 37,19 253 37,19-38,6 254 37,21-24 254 37,24-34 254 37,34-37 254 37,37-38,8 255 38,6 257 38,7 255-257 42 296, 305 42,21-22 245 42,32 245 42,39 245 42,39-43,8 289 42,40 268, 295 42,41-43,5 246, 295 43 296, 305 43,1 217, 245 43,12-13 289 İbraniler 46, 63, 91, 92, 93, 94, 153 2:1 290 7:26 169 10:22 94 10:23 290 13:22 121 Herakleon Parçaları 15, 17 Hippolytus'un Tüm Sapkınlıkların Reddi 15 6.35.5-7 9 İnci İlahisi 247 Arhontların Hipostazı 204 Antakyalı Ignatius'un Efeslilere Mektubu 4.1-2 159, 206, 207 Magnesialara Mektup 5 179, 181 13.2 156 14.1 156 Philadelphians'a Mektup 6.1 159 7.2 155 8.2 155 Polycarp'a Mektup 159 6.1 159 İzmirli Mektup 159, 179 6.1 156 Bilginin Yorumlanması 15, 16, 18, 19, 34, 35, 48, 51, 52, 56, 126, 127, 132, 143, 160, 182, 184-216, 262, 265, 270, 284, 286-288, 290-292, 294, 298-304, 306-308, 313

--- SAYFA 368 ---

antik kaynaklar dizini 353 1 202, 293 1,1-14 192 1,1-2,28 189 1,14-38 287 1,14-2,20 192 1,16-21 201 1,18 202 1,19-20 202 1,19-24 216, 304 1,22 202, 292 1,22-24 202 1,23-25 293 1,24-31 192 1,31 192 1,31-33 192 1,31-2,28 181 1,35-38 205 1,36-38 192 1-8 190 2 211 2,25-28 211 2,26-28 192 2,27-28 212 2,28-38 211 2,30-33 211 2,33-35 212 3,10-31 197 3,26-4,39 197 3,30-4,28 197 3,33 197 4,24-5,35 204 4,27 203, 204 5 205 5,14-27 197 5,25-27 197, 203, 204 5,28-37 197 5,30-35 204 5,31-32 197 5,33 197 5,35 197 6 205 6,15-25 163 6,29 163, 205 6,32 197 6,37-38 197, 205 7 197, 205 7,20 197, 205 7,21 205 8 205 9 205, 214 9,1-26 189 9,9-25 193 9,19-20 193, 287 9,20-26 213 9,21 214 9,22 197, 214 9,23 214 9,23-24 197 9,24 215, 216 9,27-38 186, 189-193, 196, 198, 213, 286 9,28 290 9,31-32 287 9,32-33 290 9,33 196 9,33-35 293 9,35 293 9,36-37 287 9,38 293 9-15 190 9-15,15 190 10,9-15,18 189 10,13-14 189 10,13-21 189 10,15 189 10,19-20 193 10,26-27 189 10,30-31 189 10,35 189 11,25-30 196 11,25-39 193 11,32-33 193 12,15-14,27 193 12,25-29 186 12,29-13,35 31 13,19 182 13,20-35 265 13,25-29 189, 247 13,35-38 204 14 191 14,28-31 206 14,28-33 191 14,28-38 186, 196 14,34-38 193 15 193, 207, 208, 290 15,16-21,34 190 15,17-18 193 15,18 190 15,19-20 193 15,19-33 290 15,19-18,22 190 15,29-32 208 15,30-33 182 15,36 290 15-19 211 15-20 189 15-21 190 16,19-21 208

--- SAYFA 369 ---

354 antik kaynak dizini 16,20 191 16,20-21 193 16,23 290, 291 16,24 191 16,24-25 193 16,30-31 193 16,31 291 16,31-33 193 16,32-33 191 16,34 191 17 304 17,14-25 208 17,16 209 17,25-29 208 17,30-31 209 17,30-35 206 18 207, 213, 304 18,17-22 208 18,21-28 199 18,22-24 313 18,23-25 193, 290 18,24-25 191 18,25-32 208 18,26 206 18,26-27 209 18,27 208 18,27-28 206 18,28 191 18,29 191 18,30-31 191 18,33 191 18,33-35 209 18,34-38 191, 209 18,38-19,1 191 19 207 19,1-2 203 19,19-21 203 19,25-26 193 19,36 191 20 191, 203 20,16-18 207 20,16-23 209 20,23-24 191 20,23-36 201 20,24-26 203 20,25-26 191 20,26-28 191 20,36 191 20,37-38 199 21,1-20 192 21,21-25 208 21,21-26 208 21,21-34 192 21,21-35 189, 198 21,25-30 193 21,26-30 305 21,27-29 293 21,29 294 21,29-30 294 21,30 198 21,30-34 294 21,31 294 21,31-33 198 21,32-33 294 Lyons'lu Irenaeus Adversus haereses 15 1.2.6 207, 262 1.7.5 267 1.8.4 137 1.13.3 1 1.14.1 239 1.21.3 245 1.24.2 3 1.30.1-13 3 2.30.7 16 3.11.9 218, 219 James 59, 61, 62, 63, 67, 75, 103, 113, 125, 154 Justin Martyr Trypho ile Diyalog 35:6 11 Dünyanın Kökeni Üzerine 28 106,27-107,17 169 Optatus Gesta apud Zenophilum 178 Origen John Yorumu 15 Şem'in açıklamaları 10,24 2 Perpetua ve Felicitas'ın Tutkusu 25 Pavlus 1 Korintliler 29, 102, 187, 194 1:4-17 199 1:10-17 207, 208 1:17 219

--- SAYFA 370 ---

antik kaynaklar dizini 355 1:13 207 2-3 207 3:4-7 169 5 67 5:9-13 164 5:10-11 169 6:9-10 165, 169 8:9 245, 248 8:9-13 227 9:12 219 9:16 219 9:24-26 293 10:25-30 227 12:4-6 208 12:7 208 12-14 199, 207 13 208 13:13 170, 208 15 203 15:1-2 219 2 Korintliler 29 2:14-16 221 5:16-21 199 6:6-7 169 12:20-21 169 Galatyalılar 85 1:6-9 219 2 275 5 98 5:13 62 5:19 165 5:19-21 169 5:22-23 165, 169 6 62 Filimon 25 Filipililer 3:12-14 293 3:17 296 4 98 4:1-20 125 Romalılar 92, 101 1:29-31 169 8:11 170 10:9 92 11:33 254 12 98 12:13 62 13:1-5 63, 224 13:11-14 247 13:12-14 164 13:13 169 14:13-23 227 1 Selanikliler 57, 64, 82, 92, 102, 105, 125, 153 1:1 64 1:2-3:13 64 1:6 64 2:1-8 64 2:7 65 2:11 65 2:14 64 4 64, 98, 99 4:1 62, 67, 291 4:1-2 291 4:9-5 63 4:9-5:11 224 5 64 5:1 62 5:7 64 Pavlus (Sözde) Koloseliler 194 1:18 207 1:18-22 209 1:20 209 2:16-23 227 2:19 207 3 169 3:1-4 169 3:4 62 3:5 169 3:5-7 164 3:8 169 3:11 169 3:12 169 3:12-17 169 3:13-17 169 3:14 169 3:16 169 3:17 169 Efesliler 4:2-3 169 4:15-16 207 4:17-24 268 4:25 268 4:27 247, 268 4:31 169 4:32 169 5:2 169 5:3-5 169 5:9 169 5:32 137 5:33 137 1 Timoteos 1:9 165 1:9-10 169 1:18 66 3:2-4 169

--- SAYFA 371 ---

Antik kaynakların 356 dizini 4:12 169 6:4-5 169 6:11 66, 169 6:18 169 6:20 66 2 Timoteos 2:1 66 2:22-25 169 3:2-4 169 3:5 166 3:10 169 Titus 1:7 169 1:8 169 2:2-10 169 3:3 169 1 Petrus 33, 61, 81-86, 88, 103-105, 125, 195, 231, 232, 270, 278, 296 1:14-2:10 231 2:1 169 2:1-3 293 2:3 31 2:11-3:12 231 2:17 138 3:8 169 3:9 170 3:13-5:11 231 3:18-22 31 4:3 169 4:15 169 2 Peter 165 1:5 166 1:5-7 169 Filipililere Polikarp Mektubu 125 1,1 155 2,2 169 2,2-3 170 2,3 170 4,3-3 142 8,1 154 9,2-2 142 10,1 143, 155 10,3 143 Havarî Pavlus'un Duası 15, 16, 18, 19, 27, 313 A,1-10 245 A,15-25 265 A,19-23 280 Sözde Clementines Homily 7 6-8 179, 181, 182 Batlamyus'tan Flora'ya Mektup 15, 17, 18, 25, 46, 47, 118, 126, 127, 184, 188, 316 Soru 24, 57, 71, 273 Vahiy 1:17-3:22 125 2:19 166 5:6-7 260 9:21 169 21:8 169 21:9-22:7 260 21:25 239 22:15 169 Aquileia Iudicium Petri'li Rufi nus 178 Büyük Seth'in İkinci İncelemesi 15 Hermas Çobanı 9, 27, 61, 217 İşaretler İncil 24 İsa Mesih'in Sophia'sı III 93,16-20 2 Tertullian Adversus Valentinos 14, 15 1.4.33-38 14 Tertullian (Sözde) Adversus omnes haereses 4.6 218 Gerçeğin Tanıklığı 214 29,26-30,17 2 32,22-33,9 31

--- SAYFA 372 ---

antik kaynaklar dizini 357 53,19 245 55,34-35 251 71,18-23 184 128,24-30 245 Trullian Sinod, Canon 95 11 Bir Valentinianus Sergisi 15, 16, 18 23,19-31 170 23,31-35 146 23,32-35 170, 171 28,36-37 146 36,20-38 147, 161 36,38 146 37,25-31 183 37,30 214 38,30-35 183 39,34 187 42,31-37 161 Valentinus Parçası 7 217 The eophylact Exposio in Epistolam Primam S. Petri 138 Treatise on the Resurrection 9, 16, 18, 126, 188, 203 44,1 245 46,2-10 192 46,14-17 202 46,35-47 187 49,9-16 147 49,16 147 49,25 147 Üçlü Risale 13, 15, 16, 18, 19, 27, 196, 258, 316 52,18 251 53,1-15 251 Yahudi Kaynakları Tesniye 30:15-20 176 Çıkış 34:6-7 167 Yaratılış 235 Hoşea 4:2 167 IQS (Disiplin El Kitabı) 175-177, 183 Yeremya 7:9 167 21:8 176 Eyüp 71 1:1 167 2:3 167 Aristeas'ın Mektubu 69 Sayılar 14:18 167 Filo De migge Abraham 127-32 152 Ön Çalışmalar Üzerine 19 92 De Specialibus legibus I.302 281 De somniis 1.160-162 96 Atasözleri 2:12-15 176 8:13 167 20:27 157 Mezmurlar 1 178 1:1 176 1:1-2 178 1:6 176 İkinci Baruk 92 Sirah 31:25-30 223 On İki Patrik'in Vasiyeti 99, 167 Aşer'in Vasiyeti 176, 177 Dan'ın Vasiyeti 5.1 99

--- SAYFA 373 ---

358 eski kaynakların dizini Gad'ın Ahit'i 6:1 99 Yusuf'un Ahit'i 10.1-2 99 11.1 99 Yahuda'nın Ahit'i 16 223 Reuben'in Ahit'i 4:1 99 4:5 99 Zebulon'un Ahit'i 5.1 99 5.3 99 Süleyman'ın Bilgeliği 76, 92 14:25-26 167 Greko-Romen Kaynakları Ad Herennium 228 Alcinous/Albinus of Smyrna Didaskalikos X.3-4 258 Anacharsis (Pseudo-) Epistle 9 200 Apuleius Golden Ass 25 Aristoteles Ethica Nicomachea 3.6-9 87 3.7.10-12 87 3.8.4 87 Retorik 228 2.9 162 2.10.11 147, 162 2.11.5-7 148 2.12.5-6 148 Cicero De Finibus 3.73 92 Buluş Retorik 2.52.159 87 2.54.163 87 De Resmi 2,9-11 84 Konu 228 2,6 227 2,8 227 4,24 228 11,47 252 11,47-49 251 19,73 228 Tusculanae Tartışmaları 4 98 Sandıklar (Sözde) Mektup 2 226 Mektup 14 140 Epistle 15 140, 142, 180, 182 Epistle 19 150 Epistle 22 226 Dio Chrysostom Melancomas II,12 294 Orationes 48.14-16 151, 156, 162 Epictetus Encheiridion 223 Söylem 1.3.7-9 152 1.6-17 78 1.9.6-14 92 Görevlerde Hierokles 4.22.21-24 249 Hipokrat Corpus Salgınları Kitap 1 279 Kitap 3 279 Homer İlyada 151 Odysseia 151 10 140 Parmenidem II.4-27'de 261 İzokrates/Ps-İzokrates Demonius 58, 97, 188

--- SAYFA 374 ---

antik kaynaklar dizini 359 1,22 223 1,22-23 226 1,23 223 1,32 223 1,41 223 1-3 153 5 57, 58 7-9 79 9 149, 153 9-15 291 13 141 27-28 141 Nicocles 97 40-41 78 41 60 57,61 98 60-61 149 Nicocles Antidosis 97 Libanius Heortius'a Mektup (Bölüm 10) 79, 139, 153, 291 The Epistle to The emistius (Bölüm 16) 80 Mektup Stilleri 1,5 77 5 94 Lucian'ın Peregrinus'un Geçışı 16 271 Prometheus 200 Marcus Aurelius Meditasyonları 153, 223 1.9 152 1.16 153 1.17.5 152 Tire Söyleminin Maximus'u 36 200 2 200 Michigan 136 278 Musonius Rufus Parçası 3 78 Parça 16 251 Ovid Heroides 25 Metamorfozlar 25 1.125-145 200 1.137-150 200 Oxyrhynchus Papyri 33 140 Platon Ion 82 540D 82 Republic 514-521 211 540A 261 Genç Pliny Mektup 8.13 153 Plotinus Ennead V,3[49],12-13 261 Plutarch Moralia 77,5 72 Quintilian Institutio oratoria 2.1-8 78 3.6.47 58 5.10.20 229 9.2.103 58 Rhetorica ad Alexandrum 228 Seneca Epistle 94 78, 97, 191, 291 39 150 40-42 98, 99 42 150 Epistle 95 57, 78, 82, 97 Soranus Jinekoloji 1,2 281 Tacitus Annales 14,35-36 87 Koşullar Üzerine Teles 52 saat 84

--- SAYFA 375 ---

Antik kaynakların 360 dizini The eon of Smyrna Exposio 14.18-16.2 261, 266 Thucydides Peloponnesos Savaşı Tarihi 2.89.9-11 83 2.89.11 87 Diğer Antik Kaynaklar Meri-ke-Re Talimatları 136 Ptah-hotep Talimatları 136 Şiirsel Edda Hávamál 13

--- SAYFA 376 ---

KONU DİZİNİ Atletik imaj 154, 208, 247, 293, 294 Otoritenin ahlaki iddiası 38, 39, 42, 44, 47, 94, 117, 188, 189 erdem 148, 265 Otobiyoğrafi 37, 43, 64 Antakyalı Axionicus 11 Vaftiz 73, 142, 247, 265 Barbelo-Gnostik 11 Bauckham hipotezi 26, 301 Hayırsever ilişkiler 89, 91, 116, 117, 133, 286-89, 299 Birchath-ha-Minim 23 Bithynia 25 Fiziksel beden ve metafor 2, 3, 79, 141, 163, 172-74, 187, 208, 209, 213, 307 of Christ 83, 100, 190 Bona exempla 99, 150 Boniface, Saint 178 Boudiccean isyanı 87 Gelin Odası 2, 204, 265 Fırat Nehri üzerinde Callinicum 10 Kanada İncil Araştırmaları Derneği 25 Temel erdemler ve kötü alışkanlıklar 165, 168, 170, 172, 173 Merkezileşme ve merkezi olmayan sosyal süreçler 10, 310 Kaos 71, 72, 245, 246 Chreia 78 Chrism 265 Mesih [ayrıca bkz. İsa, Kurtarıcı ve Oğul] 82, 84, 92, 100, 137, 154-56, 158, 160, 161, 164, 169, 179, 186, 190, 193, 202, 204, 206, 207, 213, 253, 280, 281, 292, 293 Victor Christus 247 Chrysippus 97, 168 Circe 140 Cicero 28, 84, 87, 92, 98, 227, 228, 230, 251, 252 İskenderiyeli Clement 12, 15, 89, 119, 126, 154, 220, 261, 310 Romalı Clement 159 İbrahim 158, 163, 164 Adem 204 Zina 141, 229 Aeonik kozmoloji 17, 218 Ahriman 176 İskenderiye 8, 11 Anacharsis (Sözde-) 200 Andronikos 168 Meshetme 280 Antropolojik yöntemler 32, 67 Antropoloji 2, 6, 97, 173, 196, 198, 208, 244, 246, 250, 262, 279, 290, 292, 295, 296, 298, 305, 306 Antakya 11, 159 Antitez 64, 65, 83, 89, 119, 121, 150-52, 157, 163, 164, 168, 180, 189, 191-96, 199, 201, 202, 213, 214, 235, 237, 241, 245, 248, 249, 258, 287, 288, 290, 293, 303, 307 Antonius Pius 153 Kıyamet 57, 68, 82, 102, 154 Savunma 4, 64, 119, 127 Mürtedlik 81, 85, 123, 124, 188, 196, 199, 202, 209, 247, 248, 289-92, 296, 298, 303 Havariler 143, 156, 159, 170, 218, 219, 271, 274, 276 Appianus 140 Apuleius 25 Arhontlar 144, 161, 162, 189, 198, 205, 209, 215 Arena 154 Arianizm 217, 218 Sakız Adası Aristonu 97 Aristoteles 87, 92, 147, 148, 162, 168, 228 Yükseliş 2, 3, 145, 175, 182-84, 186, 189, 193, 195, 198, 205, 209, 265, 290, 291, 313 Çilecilik 2, 3, 127, 129, 154, 172-74, 208, 241, 247, 264, 315 Asklepiadeanlar 278 Asklepiades 278 Asklepios 276, 278 Küçük Asya 11 Astraea 200 Asenkron iletişim 46, 275 Asindektik listeler 165, 169, 172, 174

--- SAYFA 377 ---

362 konu dizini Kümeler 81, 88, 222, 228, 230, 231-33, 251 Açıklayıcı 231-33, 237, 250, 252-57, 280 İhtiyati tedbir 231-33, 236-38, 243, 250-52, 257 Colorbasos 11 Communes loci ("sıradan yerler") 222, 227, 228, 230, 233, 251, 252 İletişim teorisi 36, 40, 49 Communitas 72, 73, 185 Concord 151, 152, 156-58, 206, 207, 302, 307 Confl ict çözünürlüğü 43, 75, 304 Karşıt kültür 32, 306, 309 Dönüşüm 32, 69, 70, 75, 76, 80, 91, 93, 100-02, 107, 118, 126, 127, 160, 164, 188, 245, 247, 265, 292, 293, 306, 307 Dönüşümcü mezhep tipi 32, 306 Korint 159, 185, 199, 207 Kozmoloji, Kozmogoni 26, 56, 70, 71, 92, 118, 137, 157, 161, 162, 164, 171, 173, 177, 178, 183, 184, 187, 189, 193, 195, 196, 198, 205, 207, 209, 218, 220, 221, 243, 250, 251, 257-59, 261, 263-65, 267-70, 273, 282, 285, 287, 290, 291, 296, 298-300, 302, 303, 307, 313 Karşı Kültür 32, 306, 308, 309 Kasalar (Sözde-) 125, 140-42, 150, 151, 180, 182, 226 Zafer tacı 198, 294 Çarmıha gerilme 197, 202, 204, 260, 261 Kinizm 7, 63, 67, 78, 98, 140, 144, 150, 151, 174, 180, 181, 200, 201, 224, 226, 248, 272, 273, 276, 283 Damnatio memoriae 48 Dante 28, 31 Decalogue 165, 167, 170 Decian zulüm 29 Bildiri 27 Müzakereci retorik 58, 118, 187, 191, 302, 309, 312 Demiurge 17, 189, 218, 258, 259 Cehenneme İnış 31 Şeytan 161, 174, 207, 209, 238, 246, 247, 252, 268, 269, 281, 282 Diaspora 81, 101, 231, 270, 278, 282 Diatribe 42, 43, 79, 98, 110, 135 Dio Chrysostom 151, 152, 156, 157, 163, 169, 294 Diogenes 151, 200 Havariler 9, 73, 160, 214, 272, Ps.-Crates, 180, İsa, 22, 128, 145, 202, 265, 271, 272, 275, 282, Ptolemaios 18, 126, Valentinus 1, 8, 12 İlahi irade 83, 121, 146, 147, 157, 161, 170, 183, 184, 186, 194, 196, 236, 238, 240, 243, 249-57, 290, 291 Belgesel ve edebi metinler 24-29, 35, 122, 190 Aile içi ilişkiler 137, 194 Baskın kültür 32, 305, 306, 308 Dramaturjik modeller 37, 40 Dini sosyal yapılar 8-11, 188, 273, 283, 292, 293, 308, 310 Ekonomi 4, 112, 174, 210, 211, 272, 273 Mısır 1, 70, 81, 135, 136, 158 Empedocles 266 İşe yerleştirme süreçleri ("ilişkilerin kümelenmesi") 53, 54, 297, 298, 309 Öykünme 147-49, 151, 162, 164 Enthymeme 225, 228, 237 Kıskançlık [bkz. Ahlaksızlıklar] Epiktetos 78, 92, 152, 223 Epikuroşçular 7, 249, 254 Epideiktik retorik 118, 126, 157 Epiphanius 1, 9, 15 Episteme 228 Hata 161, 217, 221, 234, 235, 237, 240, 243-48, 254-56, 258-64, 266, 267, 269, 280-82, 284, 288, 291, 296, 299, 303, 306 Eskatoloji 66, 81-84, 145, 156, 158, 169, 176-79, 182, 203, 204, 224, 234, 254-56, 260, 269, 280, 283, 311, 313, 314 Ezoterizm 246, 316 Ezoterik yazılar 27 Skolastik 292, 304, 308 Temel-sezgisel yöntem 112 Etnik köken 100, 101, 301, 308 Efkariştiya 73, 142, 265 Kötülük 40, 141-44, 151, 163, 169, 170, 180, 181, 197, 235 Aforoz 23 Sürgün 259, 270, 276, 278, 283, 284, 298, 303, 307 Cennetteki Baba 5, 146, 147, 155-57, 161, 170, 179, 183, 186, 193-96, 198,

--- SAYFA 378 ---

konu dizini 363 203, 207, 212, 213, 217, 218, 221, 235, 236, 238-43, 246, 247, 249-69, 282, 283, 288-91, 294, 295, 298, 299, 305-07, 313 Figüratif ve gerçek 65, 74, 79, 80, 136, 139-41, 149-53, 210, 216 Temeller, 41 teorisi, 42 Koku/Aroma 221, 250, 251, 257 Çerçeveler, 41 teorisi İşlevsel tanım yöntemi 112 İşlevselcilik 25, 29, 51, 74, 274, 275 Galatya 21 Galen 241, 278 Galya 1, 279 Gemeinschaft 210, 212, 213, 215, 216, 303 Generalin konuşması 82, 86, 87, 140 Gesellschaft 71, 210, 213, 303, 307 Gnomik sözler 59, 66, 84, 135, 148 Gnostik manipülasyoncu mezhep tipi 32, 306 Gnostisizm, 3, 4, 6, 11-13, 55, 110-15, 127, 190, 222, 234, 241, 285 İyi, 7, 51, 96, 97, 106, 146, 242, 243, 293, 313, 314 Yunanistan 27, 47, 81, 279 Uyum 71, 142, 143, 151, 156, 157, 171, 190, 193, 199-201, 204, 206, 207, 249, 290, 291, 303, 304 Şifa/Şifa/Sağlık [ayrıca bkz. Tıp] 168, 241, 242, 253, 260, 265, 276, 278-82, 306 Heliodorus 140 Helenistik psikoloji 98, 100 Heortius 79, 139, 140, 152, 291 Herakleon 11, 12, 15, 17, 264, 280 Herakles/Herakles 79, 151, 164 Sapkınlık 1, 9, 10, 11, 23, 125, 166, 206, 219, 220 Heterodoksi 9, 11, 315 Hippolytus 11, 15, 220 Kutsal Ruh 83, 187, 204, 221, 243, 259, 261 Homer 140 Homily, edebi tür 186-88, 234 Onur ve utanç 84, 85, 87, 136, 141, 149, 203, 252, 283 Misafirperverlik 135, 242, 275 Hane/İstasyon kodları (Haustafeln) 64, 89, 119, 121, 125, 128, 136-38, 142, 222, 225 Hylics (Sarkics) 172, 198, 207, 244 İlahiler 151, 207 Abartma 1, 66, 240 İdeolojik doku 30-32 İdeoloji 19, 31, 35, 70, 131, 133 Ignatius 28, 142, 155, 156, 159, 179, 181, 206, 207 Cehalet 17, 136, 144, 148, 161, 167, 173, 174, 182, 189, 193, 195, 208, 218, 234, 235, 240, 243, 247, 254, 258, 259-62, 264, 266, 269, 280, 282, 283, 290, 293, 298 Hastalık 253, 269, 278-81 Taklit motif 64, 83, 89, 119, 147, 151, 153-58, 162, 164, 213, 271, 283, 296, 308 Değişmez ırk 245 Inclusio 165 Dolaylı ve doğrudan kanıt 25, 26, 45, 114, 130 Bebeklik İncilleri 22 Çıkarımsal okuma 24, 25, 28, 29, 44, 45, 53, 131 Başlangıç 72-74, 91, 92, 95, 118, 123, 124, 171, 176, 266, 292, 296, 297 İç doku 30 Araçsal ürünler 313 Dokular arası 30-32, 129, 131, 194, 235, 236, 245, 247, 248, 260, 268, 282, 303 İçsel/Nihai iyilik 97, 313, 314 İçer dönük mezhep türü 32, 306, 307 İran düalizmi 165, 176, 180 Irenaeus 1, 4, 11, 15, 16, 34, 137, 207, 217-20, 239, 245, 262, 267, 276, 310 Isis 221 Isocrates 27, 57, 58, 60, 78, 79, 97, 98, 116, 121, 125, 141, 149, 153, 188, 223, 226, 291 Seyahat 63, 224, 226, 270-79, 281-84, 298, 313 James 144, 145, 161, 162 Kıskançlık [bkz. Ahlaksızlıklar] İsa [ayrıca bkz. Mesih, Kurtarıcı ve Oğul] 18, 22, 23, 57, 61, 71, 155, 156, 160-63, 169, 170, 179, 197, 198, 202, 203, 207, 218, 241, 242, 259-61, 271-73, 276, 277, 279, 282, 293, 303 İsa hareketi 57, 78, 202, 270-73, 276, 287, 292, 298, 303 Yahudi Hristiyanlar 23, 101, 159 Johannine topluluğu 23, 24, 301 John Wesley 28

--- SAYFA 379 ---

364 konu indeksi Ortak eylemler 36, 297, 312-14 Yahudilik/Yahudi kültürel bağlamı 7, 31, 41, 76, 101, 102, 122, 157, 167, 168, 176, 180, 223, 261, 270, 273, 278 Kadın kahramanlar 159 Liderlik/sinagoglar 23, 24, 74, 75, 206, 259, 260, 277 Paraenesis 106, 165, 166, 167, 175-77, 180 Restorasyonel teoloji 270 Kutsal Yazılar/yazılar 31, 81, 102, 168, 197, 198, 270 Justin Martyr 11, 92 Laval projesi 6, 16, 18, 186 Kanunsuzluk [bkz. Ahlaksızlıklar] Meşruyet 71, 75-77, 113, 304, 305, 307 Libanius 77, 79, 80, 84, 94, 116, 139, 152, 291 Özgürlükçülük 2, 3, 241, 315 Sınırsal kültür 32 Sınırsallık 32, 71-75, 85, 91, 93, 101, 107, 119, 120, 123, 124, 296, 299, 307 Ayin 19, 27, 92, 157, 186 Doğaya uygun yaşamak 7, 153, 200, 273, 313 Lucian 25, 200, 271 Lugdunum 11 Lukan topluluğu 301 Lund-Oslo grubu 19, 58, 88, 89-91, 93-95, 97, 100, 103, 105, 107, 116-23, 129, 132, 133, 136, 285, 286, 293, 295-97, 300, 315 Lyons 218 Ma'at 70 Mandaean 3, 221 Marcion 10, 219, 276 Marcionites 219 Marcosian mezhebi 1, 219 Marcus 1, 2, 9 Marcus Aurelius 140, 152, 153, 223, 225 Evlilik 2, 74, 93, 204, 297 Şehitlik 25, 154, 158, 159, 213 Marksizm 210, 211 Mattean topluluğu 24, 301 Tire Maximus'u 200 Tıp 174, 241, 278-81 Doktorlar 37, 279 Diyetetik Tıp 281 Tıbbi Uygulamalar 241, 242, 279, 281 Tıp Fakülteleri (Metodizm, Pnömatizm, Deneycilik) 287, 281 Hafıza 35, 42, 44, 45, 47, 48, 79, 89, 91, 133, 158, 276, 291, 292, 295 Mezopotamya 81 Meta-anlatılar 53, 55 Milton 28 Madencilik 181, 200, 201 Misyonerlik 10, 212, 221, 234, 235, 239, 240, 242, 245, 246, 252, 253, 263-67, 269, 273, 277, 280, 282, 283, 288, 289, 291, 282, 295, 296, 298, 305, 313 Ahlaki otorite 38, 39, 42, 44, 47, 117 Ahlaki örnek 19, 65, 79, 121, 135, 147, 149, 150, 154-56, 158-60, 162-64, 190, 191, 196, 199, 201, 264, 300 Ahlaki ilişkiler 49-53, 153, 201, 203, 206, 209, 216, 257, 262, 283, 298, 299 Musa 158, 164 Anne, Valentinianizm'de 189, 199, 201, 203-05 Motivasyon araçları 83, 84, 93, 94, 103-05, 109, 121, 139, 140, 156, 177, 180, 181, 191, 201, 233, 280 Müzik, benzetme 159, 206, 207 Musonius Rufus 78, 92, 251 Nag Hammadi kodeksleri 2, 4-7, 9, 11, 14, 15, 17, 18, 26, 27, 29, 122, 136, 169, 183, 185, 186, 214, 215, 217, 219, 220, 244, 285, 309-11, 314, 315 Anlatıcılık 19, 22, 23, 31, 37, 40, 43, 44, 49, 52-56, 102, 118, 125, 133, 151, 259, 262, 275, 276, 280, 287, 288, 298-300, 302-04, 309, 314, 316 Kavramsal 55 Kozmolojik 118, 303 Ontolojik 53, 54, 56, 298, 299, 302 Hastalar 37, 279 Kamusal 55, 56, 298 Temsili 53, 309 Doğal hukuk 70, 77 Yeni işlevselcilik 274 Yeni Pisagorcular 7, 170 Nasturi broşürleri 178 Et ağları 163, 205 Yeni Yıl festivalleri 74 Nuh 158, 164 İskandinav Nag Hammadi ve Gnostisizm Ağı 16

--- SAYFA 380 ---

konu dizini 365 İskandinav efsanesi 135 İskandinav Eddas 135 İtaat/İtaatsizlik 95, 128, 142, 145, 146, 150, 160, 157, 168, 170, 178, 183, 184 Odin 135 Odysseus 150, 151, 164 Merhem 353, 280 Ofit mezhebi 3, 11 Optatus 178 Origen 12, 15, 187, 220, 280, 310 Ormazd 176 Süsleme 26, 223 Ortodoksluk 5, 9, 10, 136, 146, 185, 285, 300, 316 Ovid 25, 200 Kissalar 18, 163, 183, 197, 199, 203, 205, 212, 232, 238, 250, 260, 262, 263, 277, 288 Paraklesis/Paraklesis 58, 66, 91, 93-95, 98, 149 Aile Babaları 152, 258 Pathos 93, 95, 104, 105, 148, 195, 266, 269 Patria potestas 152 Patrocles 151 Pavlus 16, 21, 25, 28, 29, 43, 47, 57, 60, 62-66, 78, 92, 98-102, 106, 107, 137, 147, 152, 158, 170, 185, 186, 194, 195, 199, 203, 207, 208, 213, 215, 219, 223-27, 245, 248, 268, 275, 291, 293, 294, 296, 307 Pauline paraenesis 65, 66, 98, 99, 102, 106, 107, 224 Pauline çalışmaları 45 Peristasis katalogları 121, 158, 179 Petrus 128, 145, 146, 160, 178, 181, 182, 275 Petrine topluluğu 33, 84, 178, 232 Fenomenoloji 4 Fibiyanit Gnostikler 1 Philip 275 Makedonyalı Philip 27 Philo 92, 95, 96, 152, 165, 281 Felsefi işlev 65, 100 Yerli Filozoflar 213 Felsefi mektup 188 Popüler veya salon 213-15 Profesyonel 213, 214 Phoenix 158 Ses bakanlığı 239 Phormio 83, 86, 87, 140 Hekim 278-84 Platon 82, 168, 211, 261, 266, 279 Mağara benzetmesi 211 Platonculuk 7-9, 168, 195, 201, 245, 248, 249, 254, 258, 261, 266, 279 Pleroma 2, 17, 137, 171, 173, 187, 204, 207, 212, 262, 265, 281, 313 Genç Plinius 25, 27, 153 Plutarch 72, 92, 93 Pnömatik 185, 198, 207, 244 Polemik 1, 2, 4, 9, 11, 14, 52, 56, 127, 157, 162, 214, 215, 219, 241, 278 Polycarp 125, 142, 154, 155, 159, 169 Polisindektik listeler 165, 170, 172 Posidonius 150 Konumlandırma teorisi 35-38, 42, 46, 53, 54, 56, 275, 316 Dua 27 Kuralları 57, 58, 69, 76, 78, 89, 96, 97, 109, 119, 121, 135, 138, 139, 148-50, 156, 291 Praecepta bona 99, 150 Öğretmen 77, 91, 94, 106, 309 Kuralcı söylem 19, 65, 83, 86, 93, 117, 121, 126, 138, 139, 142, 143, 145, 147, 188, 233, 300 Hapishane, metaforik ve gerçek 2, 155, 157, 200 Aşamalı sorular 38 Prometheus 200 Fuhuş, metafor 161, 172, 183 Protrepis 18, 58, 64, 66, 68, 69, 75, 76, 79, 80, 93, 100-102, 118-20, 123, 124, 126, 127, 132, 133, 157, 160, 164, 196, 216, 265, 304, 305, 308 Proto-Ortodoksluk 10 Atasözü 78, 224, 229 Medyumlar 198, 207, 218, 244 Ptah-hotep 70, 136 Ptolemaios mezhebi 219 Ptolemaios 11, 15, 17, 18, 25, 46, 47, 118, 126, 127, 184, 188, 214, 316 Q topluluğu 24 Hikayeleri sorgulama 38 Quintilian 58, 78, 229 Uzlaşma 185, 188, 199, 201, 203, 204, 206-09, 216, 290-92, 298, 303, 304, 307 Kefaret 30, 203, 239, 240, 241, 244-47, 251, 255, 256, 265, 280, 288, 314

--- SAYFA 381 ---

366 konu dizini İndirgemecilik 50, 115 Metafizik 113 Metodolojik 110, 111, 113-15 Ontolojik 112 Reformist mezhep tipi 32, 306-08 Gerileyici sorular 38 Akraba ilişkileri ("ilişki biçimleri") 111, 115 Anma, çağrı 65, 66, 79, 87, 117, 124, 170, 188, 189, 291, 293, 296, 300 Feragat 72, 145, 174, 183, 247 Diriliş 202, 203 Dirilişin ortaya çıkışı 202, 203 Devrimci mezhep tipi 32, 306, 307 Retorik doruk noktası 174, 192, 205, 243, 252 Retorik soru 83, 93, 139, 157, 191, 192 Retorik yeniden tanımlama 37, 40, 42, 286, 309 Retorik durum 22, 34, 81, 84, 85, 130, 196, 199 Geçiş Ritüelleri 49, 71, 74, 75, 91, 93 Ritüel 1-5, 19, 27, 51, 73, 74, 77, 84, 85, 91, 93, 118, 119, 124, 142, 204, 221, 247, 296, 310, 313 Roma Britanya 25, 194 Romanitas 101 Roma 8, 10, 11, 17, 81, 101, 213, 218, 310 Kötülüğün kökü 143-45, 163 ağaçların 144, 163, 278 Hepsinin/Babanın 146, 236, 239, 240, 246, 250, 255, 262 Aquileia'lı Rufi nus 178 Rufus 142 İnanç kuralı 11 Şabat 193, 260, 277 Kutsal Ayınlar 2, 5, 26, 27, 143, 204, 245, 253, 265, 280, 281 Kutsal doku 30 Sapiiential gelenek 57, 167 Şeytan 247 Saturnil 3 Kurtarıcı [ayrıca bkz. İsa, Mesih ve Oğul] 128, 182, 188, 189, 197, 198, 204, 205, 207, 265, 293, 294 Skolastik ezoterizm [bkz. Ezoterizm] Okullar 7, 12, 14, 36, 56, 75, 97, 118, 152, 185, 193, 196, 197, 199, 200, 205, 213-16, 259, 265, 278, 281, 284, 287, 298, 300, 303, 307, 308, 312, 313, 315 Mezhepçilik 10, 11, 32 Yerleşik topluluk 272, 273, 277, 279-84 Semeia grubu 67, 72, 74, 75, 80-82, 86, 88, 107, 136, 315 Seneca 27, 57, 58, 78, 79, 82, 92, 97-99, 116, 125, 149, 150, 191, 291 Dağdaki Vaaz 57, 125, 186, 235, 236, 243 Ovada Vaaz 57 Sethianizm 11, 15-17, 48, 189, 195, 198, 199, 204, 245, 258, 285, 315 Paylaşılan dünya görüşü 89, 92, 93, 116-18, 131, 133, 297-300, 309, 313, 314 Koyun 158, 238, 260, 262-65, 267, 277, 278, 288 Çoban 260, 263, 277, 278, 280, 282-84 Hastalık 168, 181, 278, 280, 282 Simon Magus 203 Simonian mezhebi 16 Sin 5, 186, 187, 192, 193, 195, 198, 208, 234, 235, 237, 240, 264, 280, 282, 293, 294, 303 Uyku 150, 237, 242, 259, 264, 282, 307 Smyrna 159, 258, 261, 266 Sosyal ve kültürel doku 30 Sosyal işlev 8, 22, 26, 29, 34, 45, 56, 59, 70, 74-77, 80, 84, 85, 102, 109, 120, 123, 124, 129, 176, 199, 201, 216, 224, 226, 257, 265, 270, 296, 299, 301, 302, 304, 305, 309, 311 Sosyal idealleştirme 19, 49, 50, 54, 56, 188, 201, 211, 213, 270, 275, 276, 281, 283, 284, 298, 302, 313, 314 Sosyal psikoloji 35, 36 Sosyal ilişkiler 35, 50-52, 56, 65, 74, 85, 86, 210, 211, 268, 275, 301, 309, 310, 314 Sosyal ortam/bağlam 22, 46, 49, 67, 70, 75, 76, 78, 80, 84, 92, 123, 124, 188, 196, 297 Sosyal durum (İletişim durumu) 19, 23, 34, 40, 52, 65, 67, 69, 70, 74, 77, 83, 86, 120, 126, 199, 304 Sosyalleşme 34, 36, 37, 74-77, 84, 91, 123, 196, 301, 304, 305 İncil Edebiyatı Derneği 3, 166 Sosyo-retorik eleştiri 6, 19, 30, 32-34, 55, 129, 306, 316

--- SAYFA 382 ---

konu dizini 367 Sosyolojik tefsir 33, 34, 36 Sosyolojik yöntemler 4, 32, 50, 52, 55, 80, 84, 119, 210, 270, 274, 312 Sosyoloji 35, 275 Bilgi sosyolojisi 115 Sokrates 82 Oğul (Kristolojik başlık olarak) [ayrıca bkz. İsa, Mesih ve Kurtarıcı] 155, 170, 193, 202, 207, 217, 221, 235, 238, 239, 243, 250, 251, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 267, 269, 271, 277, 280, 282, 283, 288, 290, 291, 305, 307 Sofya 16, 17, 160, 161, 164, 171, 174, 189, 199, 203, 204, 218, 281 Keder 168, 173 Konuşma eylemleri ve eylemler 37-42, 44, 46, 47, 49, 103, 104, 190, 268, 269, 284 Manevi/Karizmatik hediye s 185, 190, 198, 207, 208, 211, 292 Kararlılık/İstikrarsızlık 72, 237, 245-49, 252, 259, 267, 289, 306 Stasis teorisi 58, 228 Statik ve dinamik komutlar 94, 127, 143, 155, 289, 290 Statik rol teorisi 35, 40, 47 Stichwort ("slogan") 60-62, 109, 224 Stoacılık 7, 63, 65, 67, 92, 97, 99, 100, 144, 152, 153, 165, 168, 173, 178, 180, 200, 201, 224, 227, 248, 249, 254 Tabakalaşma teorileri 23, 24, 29 Altkültür 32, 306, 308, 309 Nevi şahsına münhasır söylem 4, 111, 112 Sembolik etkileşimcilik 35, 36, 51, 275 Eşzamanlı iletişim 45, 46, 275 Sinekdoche 240 Sinoptik İnciller 2, 18, 194, 235, 259, 260, 271, 273, 282, 303 Tacitus 87 Tartaros 247 Öğretmen-öğrenci ilişkisi 9, 47, 78, 126, 188, 216, 287, 310 Teles 84 Tertullianus 14, 15, 220 Tertullianus (Sözde-) 218, 219 Oumaturjik mezhep tipi 32, 306 The eodotus 11, 14, 18 The eon of Smyrna 266 The eophylact 138 Teorik-doksografik argüman 65 The eseus 79 Thomasine topluluğu 24, 29, 301 Thukydides 83, 87 Toga virilis 85 Topolar 63, 64, 67, 88, 128, 222-31, 233, 236, 251, 252, 268 Toplam 167, 258, 261-64, 269, 282, 291, 306 Trajan 25 Trullian Sinod 11 İki melek geleneği 176, 178, 182, 183 İki Yol Belgesi 175, 177-84 İki yol 19, 145, 175-84, 192, 193, 197, 313 Urkatalog 165, 166, 169 Ütopik mezhep türü 32, 306 Valentinus 1, 8-14, 17, 214, 215, 217-21, 235, 276, 309, 310, 315 Via Latina 17 Kötü alışkanlıklar Korkaklık 148 Kıskaçlık 145, 147, 162, 172-74 Korku 87, 168, 171, 173, 258 Açgözlülük 168, 169, 173 Kıskaçlık 141, 149, 182, 189, 191, 193, 198, 207, 208, 213, 290 Kanunsuzluk 128, 145, 146, 162, 177, 184, 238, 245, 248, 249, 267, 289 Şehvet 141, 168, 172, 173 Zafer motifi 198, 247, 260, 261, 281, 287, 294 Vindolanda Tabletleri 25 Bakire, Valentinianizmde 189, 197, 199, 201, 203-05 Erdem etiği 144, 167, 243, 244 Erdem/Kötülük listesi 19, 64, 121, 125, 128, 135, 161, 164-67, 169, 170-74, 180, 183, 222, 300 Erdemler Cesaret 87, 148, 151, 154, 168, 171, 294 Adalet 70, 87, 101, 168, 171, 180, 200, 241 Basiret 168, 171 Özdenetim 180, 293, 294 Ölçülülük 87, 168, 171, 172 Bilgelik 87, 101, 148, 168, 251, 263, 269 Gönüllü dernekler 75

--- SAYFA 383 ---

368 konu indeksi Wanderradikalismus hipotezi 274-76, 278, 283 Rahim, Valentinianizm'de 197, 199, 201, 203 İbadet 23, 141, 142, 157, 161, 186, 188, 215 Xenophon 92 Zeno 168, 173 Zosimus 142

--- SAYFA 384 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 385 [Görsel / Boş] ---**