

Tuckett C. - The Gospel of Mary

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (245 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

OXFORD ERKEN HİRİSTİYAN GOSPEL METİNLERİ Genel Editörler Christopher Tuckett Andrew Gregory

--- SAYFA 3 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 4 ---

Meryem İncili CHRISTOPHER TUCKETT 1

--- SAYFA 5 ---

3 Great Clarendon Street, Oxford ox2 6dp Oxford University Press, Oxford Üniversitesi'nin bir bölümüdür. Oxford New York Auckland Cape Town Dar es Salaam Hong Kong Karaçi Kuala Lumpur Madrid Melbourne Mexico City Nairobi Yeni Delhi Şanghay Taipei Toronto Arjantin'de ofisleri ile Avusturya Brezilya Şili Çek Cumhuriyeti Fransa Yunanistan Guatemala Macaristan İtalya Japonya Polonya Portekiz Singapur Güney Kore İsviçre Tayland Türkiye Ukrayna Vietnam Oxford, Oxford University Press'in Birleşik Krallık'ta ve diğer bazı ülkelerde tescilli ticari markasıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Oxford tarafından yayınlanmıştır. University Press Inc., New York Christopher Tuckett, 2007 Yazarın manevi hakları ileri sürülmüştür Veritabanı hakkı Oxford University Press (yapımcı) İlk yayın tarihi 2007 Tüm hakları saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı, Oxford University Press'in önceden yazılı izni alınmadan veya yasaların açıkça izin verdiği şekilde veya uygun çoğaltma hakları kuruluşuyla mutabakata varılan koşullar kapsamında hiçbir biçimde veya yöntemle çoğaltılamaz, bir erişim sisteminde saklanamaz veya aktarılamaz. Yukarıdakilerin kapsamı dışında kalan çoğaltmayla ilgili sorular, Oxford University Press'in Haklar Departmanı'na yukarıdaki adrese gönderilmelidir. Bu kitabı başka herhangi bir cilt veya kapakta dağıtmamalı ve herhangi bir alıcıya aynı koşulu uygulamanız gerekir. Britanya Kütüphanesi Yayın Verilerinde Kataloglama Mevcut veriler Kongre Kütüphanesi Yayın Verilerinde Kataloglama Mevcut veriler SPI Publisher Services Ltd., Pondicherry, Hindistan tarafından dizilmiştir Büyük Britanya'da Biddles Ltd., King's tarafından asitsiz kağıda basılmıştır. Lynn, Norfolk ISBN 978-0-19-921213-2 1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

--- SAYFA 6 ---

Dizinin Önsözü Son yıllarda, erken Hristiyanlık çalışmalarının bir parçası olarak kanonik olmayan müjde metinlerine olan ilgide önemli bir artış görüldü. Nag Hammadi kütüphanesinin keşfi, en ünlüsü Tomas İncili olabilecek 'müjde' metinlerinin üretimi de dahil olmak üzere, erken Hristiyan edebiyatının çeşitliliğine ilişkin ilk elden bilgimizi büyük ölçüde artırdı. Nag Hammadi'de bulunanların dışındaki diğer 'müjde' metinleri başka yerlerde mevcuttur. Son yıllarda, bu tür metinlere giderek daha fazla ilgi odaklandı; bazı çevrelerde bu tür metinlerin İsa'nın kendisi ve/veya Hristiyanlığın ilk aşamaları hakkında yapılan araştırmalar açısından olumlu potansiyel değeri olduğuna dair güçlü iddialar ortaya atıldı. Bu sözde 'müjde' metinlerinin doğası ve kapsamı önemli ölçüde farklılık gösterir. Dahası, 'İncil' kelimesinin kendisi de edebi bir esere atıfta bulunmak için kullanılması bakımından sorunludur. Gelenek gereği, Yeni Ahit'in (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olarak bilinen yazarlara atfedilen) ilk dört kitabına çok uzun bir süre boyunca 'müjdeler' adı verilmiştir. Ancak Hristiyanlık döneminin başlangıcında 'müjde' kelimesi hiçbir şekilde yazılı metinlere atıfta bulunmuyordu; bu, Pavlus gibi Hristiyanlar tarafından yeni Hristiyan hareketinin kurtarıcı mesajına atıfta bulunmak için kullanılan, çoğunlukla İsa'nın ölümünün kurtarıcı önemi hakkındaki iddialara odaklanmayan bir kelimeydi (çapraz başvuru 1 Korintliler 15.1-4). Ancak çok geçmeden sözcük anlamını değiştirdi ve edebi eserlere atıfta bulunmak için kullanıldı: Daha sonra Yeni Ahit'in bir parçası haline gelen kitaplar söz konusu olduğunda bunlar, İsa'nın yaşamı ve öğretisine ilişkin oldukça kapsamlı anlatımların yanı sıra onun yargılanması ve çarmıha gerilmesine ilişkin nispeten ayrıntılı anlatımlar ve (dört vakadan üçünde) ölümünden sonra dirilişin ortaya çıkışına ilişkin anlatımlar veren çalışmalardı. Bu dört kanonik kitabın türü ve genel olarak benzer kabul edilip edilmeyeceği sorusu yıllar boyunca yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Dört kanonik müjdeyi düşünürken 'İncil nedir?' sorusu bu nedenle daimi bir sorudur. Belki şu anda bu konularda bir fikir birliği vardır.

--- SAYFA 7 ---

Metinler doğası gereği genel olarak 'biyografik' olarak görülmelidir, ancak aynı zamanda bir 'biyografiyi' neyin oluşturduğuna dair eski fikirlerin modern fikirlerle tam olarak aynı olmadığı da akılda tutulmalıdır. Aynı soru, erken Hristiyan hareketinin ya kendileri için 'müjde' unvanını talep eden ya da başkaları tarafından bir 'müjde' olduğunu iddia eden diğer metinleri kapsayacak şekilde genişletildiğinde, son derece karmaşık hale gelir. Dahası, bu 'diğer' 'incillerin' nasıl (eğer varsa) nasıl bölünüp kategorize edilmesi gerektiği hiç de açık değildir. Neyin ("gerçek"/"gerçek") bir müjde oluşturabileceği açısından, ('doğru') bir müjdenin 'öz'üne ilişkin katı bir fikre (yani 'özcü' bir yaklaşıma) dayanan herhangi bir iddia, zorluklarla dolu bir iddiadır ve muhtemelen çok fazla şeyi çok hızlı bir şekilde dışlama tuzağına düşecektir. Elbette, eğer bazılarının iddia ettiği gibi, bir eser yalnızca İsa'nın ölümü ve dirilişiyle ilgili kurtarıcı işe odaklanıyorsa ("gerçek") bir "müjde" olarak adlandırılabilirse, o zaman kanonik olmayan (sözde) "müjde" metinlerin neredeyse tamamı hariç tutulacaktır (belki de kanonik metinlerden bir veya ikisiyle birlikte!). Diğerleri ise çok daha gevşek bir 'tanım'la çalıştılar ve bir 'müjdeyi' İsa'nın hayatı ve öğretisi hakkında bilgi verme iddiasında olan bir metin olarak gördüler. Bu da bazı metinleri hariç tutabilir, özellikle de bu bağlamda 'yaşam', İsa'nın çilesinden önceki yaşamı anlamına gelirse: çünkü sözde 'müjde' metinlerinin çoğu, öncelikle İsa'nın dirilişinden sonra verdiği öğretiyi sağladığını iddia eder. Alternatif bir yaklaşım, kendisi için 'müjde' adını alan ve/veya başkaları tarafından böyle bir isme sahip olduğu iddia edilen herhangi bir şeyi 'müjde' olarak kabul etmek olabilir (buna nominalist yaklaşım da denir). Bu kesinlikle bazı 'özcü' yaklaşımlardan daha kapsamlı bir liste sağlayacaktır; ancak söz konusu metnin tam olarak mevcut olmaması ve/veya üçüncü bir tarafın ona atıfta bulunmaması durumunda potansiyel sorunlarla karşı karşıya kalacaktır: dolayısıyla metnin kendisi için hangi başlığı talep ettiği veya başkalarının onu nasıl değerlendirdiği konusunda şu veya bu şekilde herhangi bir iddiamız yoktur. Bu serinin amacı doğrultusunda, hangi metinlerin 'İncil' olarak kabul edileceği (ve en azından potansiyel olarak mevcut seriye dahil edilmeye aday olarak görülebileceği) konusunda nispeten pragmatik bir yaklaşım benimsenmiştir. Kapsamlı bir kriter olarak, birçok kişinin içgüdüsel olarak yapabileceği ayrımı kabul etme eğiliminde olduk ve 'müjdelerin' en azından bazı iddialarda bulunduğu temelinde 'müjdeleri' diğer erken Hristiyan eserlerinden (örneğin havarilerin mektupları veya ilk kilise tarihine ilişkin açıklamalar) ayırdık.

--- SAYFA 8 ---

İsa'nın yaşamı ve/veya öğretisi hakkında doğrudan raporlar vermek, ancak 'yaşam ve öğretiyi' İsa'nın dirilişinden sonra verdiği öğretiyi verdiğini iddia eden anlatımları içerecek kadar geniş bir şekilde ele almak. Dahası, ya elyazmalarının (örneğin kolofonlardaki) ya da bu tür metinlerden bahseden eski yazarların bazı eserleri 'İncil' olarak tanımlama iddialarını çoğunlukla kabul ettik. Bu durumda kapsayıcı kriter, bazı metinlerin, hatta "müjde" olduğunu iddia eden veya başkaları tarafından "müjde" olduğu iddia edilenlerin bile hariç tutulmasına hizmet eder: örneğin, Nag Hammadi'nin sözde Hakikat İncili (her ne kadar eserin kendisi böyle bir başlık iddiasında bulunmasa da, bazıları tarafından muhtemelen Irenaeus'un bahsettiği bu ismin eseri olduğu düşünülür) ve Nag Hammadi'den Mısırlıların İncili (kolofonu kendisi için 'müjde' unvanını iddia eden) her ikisi de, İsa'nın yaşamı ve/veya öğretisi hakkında açıklama yaptıklarına dair açık bir iddiada bulunmadığı gerekçesiyle burada değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Öte yandan Papyrus Egerton 2 gibi bir metin (o kadar parçalıdır ki, herhangi bir 'başlık' iddiası günümüze ulaşmamıştır ve eser bilindiği kadarıyla herhangi bir üçüncü şahıs tarafından atıfta bulunulmamıştır) İsa hakkında bilgi verdiği iddiasıyla buraya dahil edilmiştir; Aynı şekilde Epistula Apostolorum da her ne kadar açıkça bir 'müjde' olduğunu iddia etmese de aynı gerekçelerle buraya dahil edilmiştir. Aynı şekilde, yalnızca Kilise Babalarından yapılan alıntılarda günümüze ulaşan, 'Yahudi Hristiyan İncilleri' olarak bilinen parçalar da, Babaların kendilerinin açıkça 'İncil' olarak alıntı yaptıkları metinlere (İbranilerin İncili, Ebionitlerin İncili, vb.) atıfta bulunmaları temelinde buraya dahil edilmiştir. Çeşitli "İncillerin" olası herhangi bir sınıflandırması veya taksonomisi açısından çeşitli yaklaşımlar mümkündür. Yine çok pragmatik, 'somut' bir yaklaşım benimsenebilir ve farklı metinler, metinlerin günümüze kadar korunduğu ve hayatta kaldığı farklı yollar ve kapsamlar temelinde kategorize edilebilir. Bu nedenle bazı metinler, geniş bir el yazması yelpazesinde ve farklı dillerde çoğunlukla tam olarak varlığını sürdürmektedir. Bu kategorideki örnekler arasında Epistula Apostolorum ve Thomas'ın Bebeklik İncili yer alabilir: her durumda metni içeren bir dizi el yazması vardır. İkinci bir kategori, metnin önemli bir kısmının -hatta muhtemelen tamamının- hayatta kaldığı ancak tamamı (veya çoğu) için etkin olarak tek bir el yazmasına bağlı olduğumuz durumları içerebilir. Seri Önsözü vii

--- SAYFA 9 ---

ilgili metnin. Bu kategoride Thomas İncili'ni, Meryem İncili'ni ve Petrus İncili'ni düşünebiliriz: her üç durumda da (muhtemelen) çok az sayıda parça günümüze ulaşmıştır, ancak metnin büyük kısmı için tek bir el yazmasına güveniyoruz. (Thomas ve Meryem söz konusu olduğunda, söz konusu el yazması Kıpti dilindedir ve bu neredeyse kesinlikle metnin bir Yunanca orijinalden çevirisini temsil eder; Thomas'ın aynı zamanda Meryem ve Petrus'tan bu bağlamda ayırt edilmesi gerekir; çünkü Tomas'ın Kıpti metni müjdenin tam metnini içerirken, Meryem ve Petrus'un metinlerini içeren büyük el yazmaları bu müjdelerin tam metninin yalnızca bir kısmını sağlar.) Üçüncü bir metin kategorisi, tam olarak mevcut olmayan ancak en fazla bir parça halinde hayatta kalanlar olabilir. tek bir el yazması. Buraya Pox 840, Pox 1224, Papyrus Egerton 2'de korunan parçalı metinleri dahil edebiliriz. Her durumda, hayatta kalan parça metnin tek tanığıdır ve orijinal bütünün yalnızca küçük bir bölümünü sağlar. (Aynı şey elbette Meryem İncili ve Petrus İncili için de geçerlidir.) Dördüncü bir metin kategorisi, metnin hayatta kalan hiçbir elyazmasının bulunmadığı metinlerden oluşacaktır, ancak bazen metinden alıntılar veren Kilise Babalarının yorumlarından metnin varlığını biliyoruz: bu tür metinler, alıntıları genellikle İbranilerin İncili, Kutsal Kitap İncili olarak bilinen üç metne atfedilen sözde Yahudi Hristiyan İncillerini içerir. Ebionitler ve Nasıralıların İncili (gerçi bunları ayrı yazılar olarak ayırmanın doğru olup olmadığı konusunda önemli tartışmalar var). Son kategori olarak, mevcut metinleri genişletmek için eklenen 'metinler' veya bireysel hikayeler veya gelenekler düşünülebilir: burada Yuhanna 7.53-8.11'de zina yapan kadının hikayesini, Luka 6.4 D'de Şabat üzerinde çalışan adamın hikayesini, Markos'un müjdesinin sonlarını vb. düşünebiliriz. Belki de farklı 'müjde' 'metinlerinin' bu gruplandırılması, İncil'in büyük kapsamını ve çeşitliliğini vurgulamaya hizmet eder. Malzemeler ve bunların korunma yolları. Çeşitli 'müjdeleri' mevcut tasdik tarzından ziyade içeriklerine göre sınıflandırmak için başka girişimlerde de bulunulmuştur. Bu tür girişimlerdeki zorluk, söz konusu metinlerin çoğunun son derece parçalı olmasıdır ve metnin günümüze ulaşan kısımlarına dayalı bir değerlendirmenin bütünün bir açıklaması olarak uygun olup olmayacağını bilmiyoruz. Örneğin, Petrus İncili'nin ana viii Dizisinin Önsözünde korunan bölümünde

--- SAYFA 10 ---

Metni içeren el yazması, İsa'nın tutkusunu anlatıyor. Ancak buna (bazılarının yaptığı gibi) 'tutku müjdesi' diyip adlandırmamız gerektiği kesin değil, çünkü tüm metnin tutkuyla ilgili bir anlatımla mı ele alındığını, yoksa kanonik müjdelerde olduğu gibi tutkunun anlatımından önce İsa'nın yaşamının (kapsamlı?) bir anlatımının mı geldiğini bilmediğimizi düşünüyoruz. Bununla birlikte, bu uyarılar göz önüne alındığında, belki birkaç kategori arasında (kuşkusuz oldukça kaba ve hazır) bir ayırım yapabiliriz. Bazı metinleri, İsa'nın hayatındaki olayları bir anlatı biçiminde aktarıyor gibi göründükleri için 'anlatısal müjdeler' olarak sınıflandırabiliriz. Buraya P. Egerton 2, Poxo 840 ve belki de Petrus İncili'ni de dahil edebiliriz. İkincisi, bir grup "sözler İncili"ni ayırt edebiliriz: Bunlar Thomas'ın İncili'ni (neredeyse hiçbir anlatı ögesi içermeyen yalnızca İsa'nın sözlerinden oluşur), muhtemelen İskenderiyeli Clement'in alıntı yaptığı Mısırlıların İncili'ni de içerir (gerçi bu oldukça parçalı ve yalnızca Clement'in alıntılarıyla günümüze kadar ulaşabilmiştir, dolayısıyla içeriğinden emin olamayız). Üçüncü bir kategori 'bebeklik müjdeleri'ni içerebilir. Buradaki metinler Yakup'un Protevangelium'unu ve Thomas'ın Bebeklik İncili'ni içermektedir: Açıkça bazı kişiler tarafından diğer (kanonik) İncillerdeki çocukluk hikayelerinin bazı ayrıntılarının detaylandırılması ihtiyacı hissedilmiştir. Son olarak, 'diriliş söylemleri' veya 'diriliş diyalogları' arasında ayırım yapabiliriz: Bu tür metinlerin çoğunda (çoğunlukla sözde 'Gnostikler' ile ilişkilendirilir), dirilen İsa ortaya çıkar ve öğrencilerine, çoğunlukla onlarla diyalog yoluyla, geniş kapsamlı öğretiler verir. Böyle bir metin, genellikle 'Gnostik' olduğu düşünülme de, Epistula Apostolorum'dur. Ancak bu tür kategorilerin her zaman su geçirmez olabileceğini düşünme hatasına düşmemek gerekir; bunların mutlaka birbirini dışlaması da söz konusu değildir: örneğin, Thomas'ın İncili uygun bir şekilde bir şekilde 'sözler müjdesi' (İsa'nın sözlerinden oluştuğu için) olarak tanımlanabilir; ama aynı zamanda dirilmiş İsa tarafından verildiği düşünülen öğretiyi de temsil ediyor olabilir: dolayısıyla bir bakıma "diriliş söylemi/diyalogu" olarak da sınıflandırılabilir. Bu tür 'müjde' metinlerinin neredeyse tamamının, İsa'nın eylemleri ve/veya öğretileri hakkında bilgi verdiğini iddia etmesi, bu tür bilgilerin güvenilirliği sorusunu gündeme getirebilir. Kesinlikle bu müjdelerin bazılarıyla, özellikle de Thomas'ın İncili ile ilgili olarak, Seri Önsöz ix

--- SAYFA 11 ---

Bunların uyandırdığı yoğun ilgi, büyük ölçüde bu metinlerin kanonik tanıklardan bağımsız bilgiler sağlaması ve (sözde) tarihsel İsa hakkında bize gerçekten yeni bilgiler vermesi ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bu tür konular, bu serinin ayrı ciltlerindeki bireysel editörler tarafından gündeme getirilebilir. Belirli bir cildin herhangi bir editörünün neyi tartışmak isteyebileceğini önceden belirlemek istemesek de, muhtemelen, bu dizide ele alınan kanonik olmayan müjdelerin, İsa'nın kişiliği hakkındaki bilgimizi, kanonik müjdeler tarafından sağlanan önemli ölçüde ötesine genişletme ihtimalinin çoğunlukla olmadığını söyleyebiliriz. Bu metinlerin çoğu, kanonik İncillerin zaten var olduğunu ve çoğu zaman burada kaynak olarak kullanıldığını varsayıyor gibi görünüyor. (En büyük potansiyel istisna, bu açıdan statüsü ciddi bilimsel tartışma ve anlaşmazlığın odağı olmaya devam eden Thomas İncili olmaya devam ediyor.) Aslında, kanonik olmayan İncillerin en büyük katkısı, kanonik İncillerin yazıldığı zamandan sonraki döneme ışık tutmak ve ilk Hristiyanların bu dönemde İsa hakkındaki geleneklerini ve inançlarını nasıl kullandıkları ve geliştirdikleri yollardan bir şeyler görmemizi sağlamak olabilir. Bize İsa'nın Figürü hakkında çok az şey anlatsalar bile, diğer kaynakların ne yazık ki eksik olduğu bazı durumlarda (örneğin ikinci yüzyılda) Hristiyan tarihinin daha sonraki dönemlerine ışık tuttukları için çok daha ilginç ve büyüleyici olabilirler. Bu kanonik olmayan 'müjde' metinlerinin çoğunun yalnızca parçalı biçimde ve/veya çeşitli dillerde mevcut olduğunu zaten belirtmiştik. Bu tür metinlerin bazı detayları hakkında bazen öne sürülen iddialar göz önüne alındığında, gerçek metinsel kanıtların doğru bir şekilde sunulması hayati önem taşımaktadır; böylece, örneğin parça parça elyazmalarındaki boşluklar ve bunların içindeki varsayımsal düzeltmeler veya eklemeler, ne oldukları açıkça anlaşılabilir. Aynı zamanda bu metinlere yönelik artan bilimsel ilgi, zaman zaman önemsiz olmayan bir ikincil literatürün ortaya çıktığı anlamına da gelmektedir. Bu nedenle akademisyenlerin bu metinlere yönelik, çalışmalarındaki ana konuların ana hatlarını çizen ve bilimin mevcut durumu hakkında net bir gösterge sağlayan net girişlere erişmeleri son derece değerlidir. Mevcut seri bu tür bilgileri sağlamayı amaçlamaktadır: metinsel kanıtları açıkça mevcut kılmak ve okuyuculara bir x Serisi Önsözü sunmak

--- SAYFA 12 ---

İlgili metinlerle ilgili bilimsel tartışmaların durumuna ilişkin güncel bir araştırma. Kaçınılmaz olarak, her editörün kendi görüşleri öne sürülecektir, ancak serinin temel amacı, her okuyucunun ilgili bazı konular hakkında kendi kararını verebilecek konumda olmasını sağlamak amacıyla her müjde metni hakkında gerekli bilgileri sağlamaktır. Bu şekilde, bu müjde metinlerinin erken dönem Hristiyan hareket(ler)i hakkındaki bilimizi arttırmak ve bilim adamlarının bunların önemini değerlendirmelerine olanak sağlamak için sağladığı zenginliklerin artırılacağı ve geliştirileceği umulmaktadır. Bu seri, Araştırma Geliştirme programının bir parçası olarak AHRC tarafından finanse edilen bir araştırma projesinin çalışmasını temel alır ve geliştirir; bu çabadaki destekleri için AHRC'ye, Oxford Üniversitesi'ne ve Oxford University Press'e şükranlarımızı sunmaktan büyük mutluluk duyuyoruz. Andrew Gregory Christopher Tuckett Serisi Editörler Serisi Önsöz xi

--- SAYFA 13 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 14 ---

Önsöz Bu kitabın yazımında pek çok kişi bana doğrudan ya da dolaylı olarak yardımcı oldu ve herkese açık olarak teşekkürlerimi sunmak isterim. Kitabın araştırması, 2003-2006 döneminde Araştırma Geliştirme planının bir parçası olarak Sanat ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi tarafından finanse edilen, Erken Hristiyan İncilleri üzerine daha geniş bir projenin parçası olarak gerçekleştirildi. Yalnızca bu kitabın üretilmesine değil, aynı zamanda bu kitabın ilk cildini oluşturduğu serinin oluşturulmasına da yol açan projeyi finanse ettiği için Konsey'e minnettarım. Ayrıca çeşitli zamanlarda Oxford'da proje ekibinin üyeleri olarak çalışmış olan Dr. Paul Foster, Dr. Darrel Hannah ve hepsinden önemlisi, serinin ortak editörü Dr. Andrew Gregory'ye destekleri ve teşvikleri için ve ayrıca proje çalışmasının daha küçük (ve daha büyük) ayrıntılarını herhangi bir zamanda gayri resmi olarak tartışmaya yönelik şaşmaz isteklilikleri için minnettarım. Meryem İncili yazma nüshaları üzerinde yapılan çalışma, nüshaların mevcut kütüphane yerlerinde incelenmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Taslamlara erişmemi hemen sağladıklarından ve bunları incelemem için gerekli tüm olanakları bana sağladıkları için ilgili yetkililere çok müteşekkirim. Özellikle, Agyptisches Museum ve Papyrussammlung, Berlin'den Dr. Ingeborg Müller'e, BG 8502 kodeksinin sayfalarına tam erişim sağlamamı sağladığı için, Manchester Üniversitesi John Rylands Kütüphanesi'nden Bayan Ann Young'a, P Rylands 463 Rylands Parçasını incelememe izin verdiği için ve Oxford, Sackler Kütüphanesi'nin Papiroloji bölümünden Dr Nick Gonis'e minnettarım. Oxyrhynchus parçası Pox 3525'e kolayca erişim sağlamak ve parçanın metninin okunmasında paha biçilmez, ayrıntılı yardım sağlamak için. Bu ciltteki elyazmalarının fotoğrafları izin alınarak burada basılmıştır: Pox 3525 parçası Egypt Exploration Society'nin izniyle ve Rylands P Rylands 463 parçasının fotoğrafları Manchester Üniversitesi John Rylands Kütüphanesi Üniversite Kütüphanecisi'nin izniyle. BG 8502 Meryem İncili metninden bölümlerin yer aldığı sayfaların fotoğrafları

--- SAYFA 15 ---

kodeksler bana aittir ve burada Agyptisches Museum ve Papyrussammlung, Berlin'den Dr. Müller'in izniyle çoğaltılmıştır. Tüm bu kişi ve kuruluşlara, Meryem İncili metninin resimlerinin, İncil'in günümüze ulaşan tüm elyazmalarında burada çoğaltılmasına kolaylıkla izin verdikleri için çok minnettarım. Daha geniş projenin çok erken bir aşamasında, Oxford University Press'in temsilcileri çalışmaya güçlü ilgi gösterdiler ve Oxford Early Christian Gospel Texts serisinin kurulması için güçlü bir teşvik sağladılar. Destekleri için Basın Delegelerine ve hepsinden önemlisi (Haziran 2006'da basından ayrılıncaya kadar) genel olarak projeye ve özel olarak bu cilt için paha biçilmez destek ve teşvik sağlayan Bayan Lucy Qureshi'ye çok minnettarım. Ayrıca, son versiyonun daktilo metnini büyük bir dikkatle okuyan ve metnin geliştirilmesi için birçok değerli yorum ve öneride bulunan, basın tarafından kullanılan isimsiz okuyucuya da minnettarım. Herhangi bir bilimsel kitap yazmak çoğu zaman kişinin tanımadığı ve hiç tanışmadığı kişilerle diyalog kurması anlamına gelir. Bu kitap için, çalışmalarıyla yalnızca yazılı olarak karşılaştığım ve kişisel olarak hiç tanışmadığım diğer bazı akademisyenler için de durum böyle olmuştur. Her durumda, onlarla aynı fikirde olmadığım durumlarda bile, onların yazılarından çok şey öğrendim. Özellikle, son yıllarda bu müjde hakkında çok şey yazmış olan Profesör Karen King'in Meryem İncili üzerine yaptığı çalışmaya sürekli hayranlık duydum ve ona derinden minnettarım. Alternatif bir bakış açısı önerdiğimde bile onun yazıları sürekli bir ilham kaynağı oldu. Bir yazarın eşinin veya partnerinin herhangi bir kitabın yazılması sırasında katlanmak zorunda kaldığı acılar, muhtemelen böyle bir süreçte dahil olan herkes tarafından çok iyi bilinmektedir. Eşim bu kitabın araştırılması ve yazılması sırasındaki zorluklara ve zorluklara benim hak ettiğimden daha fazla sabır ve cesaretle katlandı. Ona anlatılamaz bir teşekkür borçluyum. Christopher Tuckett Oxford, Temmuz 2006 xiv Önsöz

--- SAYFA 16 ---

İçindekiler Kısaltmalar xvi Levha Listesi xviii BÖLÜM I. GİRİŞ 1. Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 3 2. Meryem İncili'ndeki Karakterler 13 3. Birlik 25 4. Tür 31 5. Meryem İncili Ne Kadar Gnostiktir? 42 6. Meryem İncili ve Yeni Ahit 55 BÖLÜM II. METİNLER VE ÇEVİRİLER 7. Giriş 77 8. El Yazmaları 80 9. Papyrus Berolinensis (BG) 8502 86 10. Oxyrhynchus Papyrus (Pox) 3525 108 11. Rylands Papyrus (PRyl) 463 112 12. Yunanca ve Kipti Metinlerin Karşılaştırılması 119 BÖLÜM III. YORUM Kaynakça 207 Antik Kaynaklar Dizini 215 Atıf Yapılan Modern Yazarlar Dizini 224

--- SAYFA 17 ---

Kısaltmalar BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensum ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses FS Festschrift GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte HTR Harvard Theological Review JECS Journal of Early Christian Studies JSNTSS Journal for the Study of the New Testament Supplement Series MTS Marburger Theologische Studien NHMS Nag Hammadi ve Maniheizt Çalışmaları NHS Nag Hammadi Çalışmaları NovT Novum Testamentum NovTSupp Novum Testamentum Eki NTOA Novum Testamentum et Orbis Antiquus NTS Yeni Ahit Çalışmaları RGG Geschichte und Gegenwart'ta Din SBL İncil Edebiyatı Derneği SBLDS İncil Edebiyatı Derneği Tez Serisi SNTSMS Yeni Ahit Çalışmaları Derneği Monograf Serisi SVF Stoicarum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim (Münih: Saur, 2004; 1. baskı 1903–24) TU Texte und Untersuchungen VC Vigiliae Christianae VCSupp Vigiliae Christianae Supplement WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Eski eserler için kullanılan kısaltmalar, SBL Stil El Kitabı'nda belirtilen yönergelere uygundur. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1999).

--- SAYFA 18 ---

Meryem İncili ve diğer Nag Hammadi metinlerine yapılan atıflar, ilgili yazmanın sayfa ve satır numaralarına yapılır. Meryem İncili için bunlar Kıpti BG metninin sayfalarına ve satırlarına atıfta bulunmaktadır. Nag Hammadi metinleri için bunlar, eğer yalnızca bir tane varsa, tek Nag Hammadi metninin sayfalarına ve satırlarına atıfta bulunur; birden çok kez tasdik edilen metinler için (Nag Hammadi'de ve/veya Berlin BG kodeksinde), referanstan önce ilgili Nag Hammadi kodeksine (veya Berlin kodeksi için 'BG'ye) yapılan bir referans gelir. Bu nedenle, örneğin Yuhanna Apokrifonu (BG kodeksinde ve Nag Hammadi kütüphanesinin II, III ve IV kodekslerinde yer alan) durumunda, 'II 3.4', Nag Hammadi kütüphanesinin Kodeksi II'deki versiyonunun 3. sayfasının 4. satırını ifade eder; 'BG 23.4', Berlin kodeksinin 23. sayfasının 4. satırına atıfta bulunur. Metnin baskılarında aşağıdaki kısaltmalar kullanılır: []: el yazmasındaki boşluk: harfler eksiktir ve parantez içine alınmışsa, editoryal bir varsayım olarak verilmiştir (bağlam ve/veya diğer kanıtlara dayalı olarak) . (bir harfin altındaki nokta): harf görünür, ancak kimliği hakkında bir miktar belirsizlikle birlikte açıkça deşifre edilemez [[]]: el yazmasının katibi (veya daha sonraki bir düzeltici) tarafından silinen harf(ler) < >: orijinal el yazmasında bulunmayan ancak editöryal düzeltme veya ekleme olarak burada sağlanan harfler { }: el yazmasında mevcut olan ancak varlığı bir yazım hatasından kaynaklanıyor gibi görünen harfler ' ': metne bir karalama eklemesi (örneğin satırın üstü) Kısaltmalar xvii

--- SAYFA 19 ---

Plaka Listesi 1. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 7. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 2. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 8. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 3. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 9. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin 4. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 10. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 5. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 15. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 6. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 16. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 7. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 17. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin'in izniyle kullanılmıştır 8. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 18. Agyptisches Museum und'un izniyle kullanılmıştır und Papyrussammlung, Berlin 9. Papyrus Berolinensis 8502, sayfa 19. Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin 10. Oxyrhynchus Papyrus 3525'in izniyle kullanılmıştır. Mısır Keşif Derneği'nin izniyle çoğaltılmıştır. Telif hakkı The Oxyrhynchus Papyri Project, 11. Rylands Greek Papyrus 463 recto izniyle çoğaltılmıştır. Üniversite Kütüphanecisi ve Direktör, John Rylands Üniversitesi Kütüphanesi, Manchester Üniversitesi'nin izniyle basılmıştır. 12. Rylands Greek Papyrus 463 verso. Üniversite Kütüphanecisi ve Manchester Üniversitesi John Rylands Üniversitesi Kütüphanesi Direktörü'nün izniyle basılmıştır.

--- SAYFA 20 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 21 ---**

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 22 ---

1 Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 1.1 Tasdik Meryem İncili, varlığı yüzyıllar boyunca bilinmeyen bir metindir. Modern zamanlarda metnin varlığı ilk kez on dokuzuncu yüzyılın sonlarında bir el yazmasında gün ışığına çıktı. Kilise Babalarından herhangi biri (örneğin, Irenaeus, Origen, İskenderiyeli Clement, Eusebius) kanonik olmayan (muhtemelen tehlikeli veya sapkın) metinlerin varlığını tartışırken bile bu müjdeden söz etmez; kanonik ve/veya kanonik olmayan metinleri (örneğin, Murator Kanonu, Gelasçı Kanon) adlandıran (ve ara sıra tartışan) hiçbir liste veya katalogda da müjdeden bahsedilmez. Kararname vb.). Son zamanların elyazması Wnd'leri olmasaydı, bu metnin varlığından bile haberimiz olmayacaktı. Bugün Meryem İncili'nin varlığına ve metnine dair delil, metnin (bölümlerini) içeren üç el yazması tarafından sağlanmaktadır. Bunların arasında (en azından içerik açısından) en önemli olan, şu anda Agyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin'in Papiroloji bölümünde yer alan Papyrus Berolinensis (BG) 8502 olarak bilinen el yazmasıdır (Mısır Müzesi ve 1 Epiphanius, Pan. 26.8.1-3, 'Meryem'in Soruları' adlı bir eserden bahseder, ancak hakkında çok az ayrıntı verir). içeriği için bkz. H.-C. Puech'in E. Hennecke (ed.), New Testament Apocrypha: Volume One (Londra: SCM, 1963), 338-40'taki özeti. Epiphanius, İsa'dan Meryem'e bir vahiy içerdiğini ima etmenin yanı sıra, atıfta bulunduğu eserin bir 'müjde' olduğunu iddia ettiğine dair hiçbir belirti vermez (Puech bunun 'sıradan bir İncil' türü olduğunu iddia eder). Gnostik müjde' (s. 339)). Epiphanius ayrıca Gnostiklerin 'Küçük' Sorular adlı başka bir eser de uydurdıklarını iddia eder. Her iki eserin de şu anda Meryem İncili olarak bildiğimiz metin olarak tanımlanması pek olası değildir.

--- SAYFA 23 ---

Papiroloji Koleksiyonu, Berlin Ulusal Müzeleri). Bu kodeks, Kıpti tercümesinden oluşan dört eser içermektedir ve kodekste ilk sırada Meryem İncili yer almaktadır.2 Müjdenin metnine en kapsamlı tanıklığı sağlayan bu elyazmasıdır. Yirminci yüzyılda Kıpti metne ek olarak, Meryem İncili metninin Yunanca küçük bölümlerini sağlayan iki küçük papirüs parçası tespit edildi. Bunlar Oxyrhynchus Papyrus 3525 ve Rylands Papyrus 463'tür. Her iki parçada da gösterilen metin, Kıpti BG 8502 elyazmasındaki metinle tamamen örtüşmektedir. Dolayısıyla Yunanca parçalar, müjde metninin Kıpti elyazmasında tasdik edilenin ötesinde başka önemli bir bölümünü sağlamamaktadır. Modern çağda, müjde artan bir ilgi uyandırmıştır ve daha önce bahsedilen Yunanca ve Kıpti metinlerin baskılarına ek olarak, modern dillerde bir dizi baskı ve/veya çeviri de yayınlanmıştır.4 2 Diğer üçü Yuhanna'nın Apocryphon'u, İsa Mesih'in Sophia'sı ve Petrus'un Yasası'dır. Metin için bkz. W. C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502: Zweite, erweiterte Auflage Bearbeitet von Hans-Martin Schenke, TU 60 (Berlin: Akademie Verlag, 1972) (bundan sonra Till, BG 8502 olarak anılacaktır). Kıpti metninin diğer baskıları için bkz. R. McL. Wilson ve G. W. MacRae, 'The Gospel by Mary BG, I: 7,1-19,5', D.M. Parrott (ed.), Nag Hammadi Codices V,2-5 ve VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 ve 4, NHS 11 (Leiden: Brill, 1979), 453-71; A. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, Bibliothe'que copte de Nag Hammadi, Bölüm 'Textes', 10 (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1983). 3 İlk basımlar için bkz. P. J. Parsons, '3525: Gospel of Mary', The Oxyrhynchus Papyri, 50 (London: Egypt Exploration Society, 1983), 12-14 ve C. H. Roberts, '463: The Gospel of Mary', Catalog of the Greek Papyri in the John Rylands Library, iii (Manchester: Manchester University Press, 1938), 18-23, sırasıyla. Yunanca parçaların basımları ayrıca D. Luhrmann, Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, MTS 50 (Marburg: Elwert, 2000), 62-71; Yunanca parçaların daha detaylı tartışması için ayrıca bkz. D. Luhrmann, Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu den Texten und zu neuen Fragen, NovTSupp 112 (Leiden: Brill, 2004), 103-24, daha önceki makalesi 'Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums Poxynin yeniden basımı (çoğunlukla değişmeden). 3525 ve PRyl 463', NovT 30 (1988), 321-38. 4 Kıpti metninin Till, Wilson ve MacRae ile Pasquier tarafından yapılan baskıları metnin sırasıyla Almanca, İngilizce ve Fransızca çevirilerini sunmaktadır. Metnin kısa bir giriş ve yorumla birlikte ilk Fransızca çevirisi de M. Tardieu tarafından sağlanmıştır, E'crits gnostiques: Codex de Berlin (Paris: Les Éditions du Cerf, 1984), 20-5 (giriş), 75-82 (çeviri), 225-37 (yorum). Kısa bir giriş ve notlarla birlikte başka bir Fransızca çeviri artık F. Morard'da, 'E'vangile selon Marie', P. Geoltrain ve J.-D.'de mevcuttur. Kaestli (ed.), E'crits apocryphes chrétiens II (Paris: Gallimard, 2005), 5-23. Metnin (kısa bir girişle birlikte) yeni bir Almanca çevirisi artık J. Hartenstein, 'Das Evangelium 4 Introduction'da mevcuttur.

--- SAYFA 24 ---

Metni içeren el yazmalarının bazı yönlerine ve bunların gündeme getirdiği genel konulara kısaca değineceğim. (Yazmalar ve okunuşları hakkında daha fazla bilgi için aşağıdaki Metinler ve Çeviriler ile ilgili Bölüm II'ye bakınız.) 1.2 EL YAZMALARI 1.2.1 Papyrus Berolinensis (BG) 8502 Bu kodeksin varlığı, Dr Carl Reinhardt tarafından Kahire'deki bir satıcıdan ilk satın alındığı 1896 yılından beri bilinmektedir. Kodeksin 1896'dan önceki tarihi gizemle örtülüyor ve daha önceki konumu bilinmiyor. (Satıcıya göre kodeks, bir köylü tarafından duvardaki bir nişte bulundu; ancak kodeksin genel olarak mükemmel durumu göz önüne alındığında, kodeksin uzun bir süre böyle bir yerde kalmış olmasının pek mümkün olmadığı düşünülüyor.) 5) Kodeksin içeriğinin yayınlanmamasının (yayınlanmamasının) hikayesi başlı başına bir mini destandır. El yazması Reinhardt tarafından Berlin'e geri getirildi ve oradaki Mısır Müzesi'ne bırakıldı. Başlangıçta Nach Maria'ya (BG 1) atanan kişi, H.-M. Schenke, H.-G. Bethge ve U. U. Kaiser (ed.), Nag Hammadi Deutsch, 2. Bant: NHC V,2-XIII,1, BG 1 ve 4, GCS n.f. 12 (Berlin ve New York: De Gruyter, 2003), 833-44. Wilson ve MacRae'nin İngilizce çevirisi ayrıca J. M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden: Brill, 1977), 471-4'te de yer almaktadır. Profesör Karen King aynı zamanda Meryem İncili hakkında da kapsamlı yayınlar yapmıştır: 1994 yılında R. J. Miller (ed.), The Complete Gospels: Annotated Scholars Version (Sonoma, California: Polebridge Press, 1994), 357-66'da 'The Gospel of Mary'de İngilizce bir çeviri (kısaca bir girişle birlikte) ve ayrıca E. Schüssler Fiorenza (ed.), Searching the Scriptures, ii: A Feminist Commentary (New York: Crossroad, 1994), 601-34; Müjdenin içeriğine ilişkin kapsamlı bir tartışmayla birlikte (Yunanca ve Kıpti metinleri ayrı ayrı ele alan) başka bir İngilizce çeviri (önceki makaleler ve denemelerden alınan materyallerin çoğunu alarak) artık ayrı bir monografi olarak yayınlanmaktadır: Karen L. King, The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle (Santa Rosa, Kaliforniya, : Polebridge Press, 2003). Çeviri ve basımlara ek olarak, son yıllarda Magdalalı Meryem Figürüne yönelik akademik ilgi giderek artıyor ve bu çalışmaların çoğu, bu daha geniş ilgi ve kaygıların bir parçası olarak Meryem İncili'nin ayrıntılı tartışmalarını içeriyor. Örneğin Kaynakça'da E. Mohri, J. Hartenstein, S. Petersen, J. Schaberg, E. de Boer'in çalışmalarına bakınız. 5 Bkz. Kral, Meryem İncili, 7. Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 5

--- SAYFA 25 ---

metinleri düzenleyen kişi Dr Carl Schmidt'ti. Schmidt bir süre metinler üzerinde çalıştı ve 1912'de materyallerini Leipzig'deki bir yayıncıya gönderdiğinde yayınlanmak üzere bir baskı hazırladı. Ancak basılı baskının hazırlanması işi tamamlanmak üzereyken matbaada patlayan su şebekesi Schmidt'in tüm materyallerini yok etti. Ardından Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, Schmidt'in bir süre proje üzerinde daha fazla çalışamamasına yol açtı. Baskısını daha sonra tamamlamaya çalıştı ancak bunu başaramadan 1938'de öldü. Çalışma daha sonra 1941'de Kıpti bilim adamı Walter Till tarafından üstlenildi. Ancak savaş yine hızlı ilerlemeyi engelledi. Dahası, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bilimsel bağlam, 1948'de Nag Hammadi'den gelen metinlerin keşfiyle önemli ölçüde etkilendi. Bu metinlerden ikisinin (Yuhanna'nın Apocryphon'u ve İsa Mesih'in Sofya'sı) versiyonları da Berlin Kodeksinde mevcuttur ve Till, Berlin kodeksinin kendi baskısında sağladıkları kanıtları kullanabilmek için bu Nag Hammadi versiyonlarının yayınlanmasını beklemeye çalıştı. Ancak Nag Hammadi metinlerinin yayınlanmasının da oldukça geciktiği ortaya çıktı. Sonunda Till, Berlin kodeksinin kendi baskısını, ilk gün ışığına çıkmasından yaklaşık 60 yıl sonra, 1955'te yayımladı.⁶ Kıpti dilinde yazılmış olan elyazmasının kendisi de bir Kıpti Vorlage'ından kopyalanmış gibi görünüyor.⁷ Dolayısıyla metnin Kıpti dili konuşulan bir ortamda birden fazla kez kopyalandığı neredeyse kesin. Sayfaların numaralandırılması, Meryem İncili'nin (muhtemelen) orijinal el yazmasının ilk on dokuz sayfasını işgal ettiğini göstermektedir: Meryem İncili metnini içeren el yazmasının mevcut sayfaları, 7-10 ve 15-19 numaralı sayfalardır; metin açıkça s. 2'de sona ermektedir. 19. Açıkçası bazı sayfalar artık eksik: Müjdenin altı sayfası metnin başından itibaren eksik görünüyor; ve s. 11-14 de artık mevcut değil.⁸ Bu nedenle şu anda Kıpti metnin orijinal on dokuz sayfasından yalnızca dokuzuna sahibiz.⁹ 6 Till, BG 8502. (1972 baskısı, H.-M. Schenke'nin işbirliğiyle üretilmiş 2. baskıdır.) 7 Aşağıya bakın, §8.1 ve n. 3 orada. 8 Bununla birlikte, yukarıdaki figürlerin Meryem İncili'nin gerçekten de kodeksteki ilk eser olduğunu ve ondan önce hiçbir şey gelmediğini varsaydığını belirtmek gerekir. Büyük olasılıkla durum budur (eğer kodekste müjdeden önce başka bir metin varsa, çok kısa olmalıdır), ancak mevcut kanıtların durumu göz önüne alındığında bundan emin olmak mümkün değildir. Bu noktada bkz. J. Hartenstein, *Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstehenden als Rahmenerzählung frühchristlicher Dialoge*, TU 146 (Berlin: Akademie Verlag, 1998), 127. 9 Mevcut malzemenin bir bütün olarak metne oranı biraz daha azdır, çünkü s. 19, kodeksteki bir sonraki metne geçişi işaret ediyor: 6'nın İncili Giriş

--- SAYFA 26 ---

Kaybın nedeni belli değil. Kodeks ilk keşfedildiğinde kodeksin geri kalanıyla birlikte ciltlendiği anlaşıyor, ancak Schmidt'e ulaştığında kapak ayrılmış ve sayfalar sırayla karışmıştı. Belki başka bir satış umuduyla, Reinhardt'a satılmadan önce kodeks keşfedildiğinde ilk sayfaların çalınmış olması mümkündür. Bu aşamada da sayfalar karıştırılmış ve metnin sürekli bir bölümünü oluşturduğu yanılgısıyla 1-6. sayfalarla birlikte metnin 11-14. sayfaları alınmış olabilir. Ancak tarihi olaylar ne olursa olsun bilindiği kadarıyla sayfalar yeniden ortaya çıkmadı. BG 8502 kodeksindeki kanıtlar, müjdenin beşinci yüzyılın başlarında Mısır'da dolaştığından emin olabileceğimiz anlamına geliyor. Ancak tarihleme açısından Yunan fragmanları çok daha önemli veriler sağlıyor. 1.2.2 Oxyrhynchus Papyrus (Poxy) 3525 Meryem İncili metnin Yunanca bir parçası, 1983 yılında P. J. Parsons tarafından Oxyrhynchus papyri'nin baskılarında no. Bu koleksiyonun 3525'i.10 İçerik açısından parça, Kıpti el yazmasının 9.1-10.14'ünde yer alan materyali kapsamaktadır.¹¹ Tarihi muhtemelen üçüncü yüzyıla aittir.¹² Burada korunan metnin parçalı yapısı, eksik kısımların yeniden inşası anlamına gelmiştir (özellikle başlangıçlar ve bitişler Meryem, Yuhanna Apokrifonu metni başlamadan önce s. 19'da yalnızca İlk Beş satırları alır. 10 Parsons, 'Gospel of Gospel of 11 Bundan sonra metne yapılan atıfları genel olarak Kıpti versiyonunu esas alarak, Kıpti versiyonunun sayfasına ve sayfanın satır numarasına atıfta bulunarak veriyorum (Yunanca parçalardaki belirli okumalara atıfta bulunulan durumlar tek istisnadır). Dolayısıyla '10.14', Kıpti metnin 10. sayfasının 14. satırı anlamına gelir. Bu, metnin tek tek bölümlerine atıfta bulunmak için neredeyse evrensel olarak kullanılan sistemdir. Meryem İncili (ayrıca daha önceki 'Meryem İncili'); King, her bölüm/bölümde alt bölümlerle (İncil'deki 'ayetlere' benzer) metni kendi 'bölümlerine' (veya bölümlerine) ayırmıştır. Meryem İncili hakkındaki kapsamlı tartışması (s. 168-85). Ancak bildiğim kadarıyla diğerleri (Schaberg dışında) metnin bu bölümünde King'i takip etmemişlerdir. 12 Daha fazlası için bkz. aşağıdaki Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 7.

--- SAYFA 27 ---

satırların sayısı) büyük ölçüde Kıpti metne bağlıdır; dolayısıyla bu kısımlardaki Kıpti versiyonunun kayda değer bir şekilde 'düzeltmesi' doğası gereği pek mümkün değildir. Öte yandan, parça zaman zaman Kıpti versiyonundan biraz farklı bir metni doğruluyor ve bu nedenle metin açısından kritik terimlerle de ilgisiz değil.¹³ 1.2.3 Rylands Papyrus (PRyl) 463 Müjdenin diğer Yunanca parçası, Pox 3525 metninden çok daha uzun süredir biliniyor ve bilim adamları tarafından erişilebilir durumda. Rylands Papyrus (PRyl) 463, ilk olarak 1938'de C. H. Roberts tarafından yayımlandı ve Roberts'ın Schmidt ile kişisel iletişimine dayanarak Meryem İncili'nin bir parçası olarak tanımlandı.¹⁴ Papirüsün kapsadığı materyal Kıpti metninin 17.4'ten 19.5'e, yani müjdenin son bölümüne aittir.¹⁵ Muhtemelen erken dönemlere tarihlenmelidir. 3. yüzyıl.¹⁶ Burada yer alan sayfaların iki yüzünün üst kısımları görülmekte olup, sayfalar 21 ve 22 olarak numaralandırılmıştır. Parçanın bir sayfasında yer alan metin miktarının, BG kodeksindeki bir sayfada yer alan metin miktarının biraz daha fazla olduğu dikkat çekmiştir; ayrıca Yunanca parçanın sayfaları 21 ve 22 olarak numaralandırılmıştır, Kıpti versiyonu ise kodeksin 19 numaralı sayfasında sona ermektedir. Bu gerçekler bir arada, PRyl metnindeki müjdenin içeriğinin bir bütün olarak Berlin kodeksindeki müjde metninden daha uzun olabileceğini düşündürülebilir.¹⁷ Bununla birlikte, böyle bir hesaplama ve sonuç, metnin hem Yunanca hem de 13 dilinde ilk olduğunu varsayar. Tüm ayrıntılar için bkz. aşağıdaki §12.2. 14 Roberts, 'Meryem İncili'. (1938'de Kıpti metnin tamamı yayınlanmamıştı ve Roberts, metin hakkındaki bilgi için kişisel bağlantılarına güvenmek zorundaydı.) 15 Her ne kadar Roberts bu noktada Kıpti metnin tamamının ayrıntılarından habersizdi ve Levi'nin dışarı çıkıp 'Meryem müjdesini vaaz etmesinden' söz eden parçanın sonunun takip edilecek ezoterik öğretinin başlangıcı olduğunu savundu ("Meryem İncili", 19). Aslında Kıpti elyazmasında, buradaki 'Meryem müjdesi'nin, 'vaaz etmek' fiilinin doğrudan amacı olmadığı, tüm metnin başlığını veren alt yazısı olduğu açıkça görülmektedir. 16 Daha fazla ayrıntı için bkz. §8.3 ve n. 18. 17 So Till, BG 8502, 25. 8 Giriş

--- SAYFA 28 ---

Kıpti kodeksleri (yani metnin her ikisinde de 1 numaralı sayfada başladığı), doğru olmayabilecek bir varsayım.¹⁸ Ancak her halükarda bu, müjde metninin mutlaka istikrarlı olmadığı, ancak oldukça akıcı olabileceğinin bir göstergesi olabilir (başka düşüncelerle desteklenir: aşağıya bakınız). PRyl taslağı parçalıdır ve bir veya iki açık hata göstermektedir (bkz. aşağıdaki sayfa 84). Metnin parçalı doğası, zaman zaman Yunanca metnin yalnızca Kıpti versiyonu temel alınarak tahmin edilebileceği anlamına geliyordu. Ayrıca, parçanın içerdiği tüm metin aynı zamanda Kıpti el yazmasında da bulunmaktadır: dolayısıyla burada tanık olunan fazladan hiçbir materyal (yani BG 8502 metninde yer alan materyalin ötesinde) yoktur. Bununla birlikte, Yunancanın mevcut ve açık olduğu bazı noktalarda, iki versiyon farklıdır ve varyantlar önemli olabilir (ayrıntılar için aşağıdaki §12.3'e bakınız). Yine, en azından bu düşünceler, müjde metninin bazı farklılıklar gösterdiğini göstermektedir; ayrıca müjdenin birçok kez kopyalanmış olması gerektiğini de gösteriyorlar. 1.2.4 El Yazmalarının Kanıtları Müjdenin günümüze ulaşan her iki Yunanca parçası da Oxyrhynchus'tan¹⁹ gelse de, bunların farklı ellerden ve farklı el yazmalarından olduğu açıkça görülmektedir (yazmaların fotoğraflarına bakınız). Böylece elimizde, üçüncü yüzyıldan kalma Yunanca Meryem İncili metninin oldukça farklı iki el yazması tanığı var. Bu, nispeten erken papirüslerdeki el yazması tasdiki açısından Meryem İncili'nin nispeten iyi bir şekilde doğrulandığı anlamına gelir.²⁰ Bu durum Yeni Ahit'in diğer bazı belgeleriyle karşılaştırılabilir: ör. Markos İncili yalnızca bir eski papirüs elyazmasında tasdik edilmiştir (s.45).²¹ Ama aynı zamanda 18 Bkz. n. BG 8502 kodeksine ilişkin olarak yukarıdaki 8; aynı durum PRyl 463 fragmanının geldiği kodeks için de geçerlidir. 19 Rylands parçasının kaynağı için aşağıdaki §8.3'e bakınız. 20 Bkz. Kral, Meryem İncili, 11: 'Meryem İncili'nin erken dönem Hristiyan eseri olarak tasdik edilmesi olağandışı derecede güçlüdür.' 21 Birçok açıdan bu dönemde Yeni Antlaşma metinlerinin tasdikiyle iyi bir şekilde karşılaştırılan, erken dönem papirüslerdeki kanonik olmayan müjde metinlerinin tasdiki, H. Koester tarafından birçok yerde vurgulanmıştır. Bkz. 'Kıyamet ve Kanonik İnciller', HTR 73 (1980), 107-12. Bkz. too Lu`hrmann, Fragmente, 6. Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 9

--- SAYFA 29 ---

bundan fazla bir şey yapılmamalı. Mevcut kanıtların kapsamı muhtemelen herhangi bir şey kadar şans ve tesadüften kaynaklanmaktadır; ve ilgili figürler (Markos için bir el yazması, Meryem İncili için iki el yazması) mutlak anlamda çok küçüktür ve dolayısıyla istatistiksel olarak mutlaka anlamlı değildir. Açıkça görülüyor ki, kısa süre sonra göreceğimiz gibi, el yazması kanıtlarının tarihlendirilmesi, müjdenin tarihiyle ilgili çıkarımlar içeriyor. Ancak metinleri Kıpti el yazması metniyle örtüşen iki Yunanca parçanın varlığı, el yazmaları arasında karşılaştırma yapılmasına olanak sağlıyor. Metnin Yunanca ve Kıpti versiyonları arasındaki farkların tam listesi ve analizi daha sonra verilecektir (bkz. aşağıdaki §12.3). Bu aşamada sadece bu tür farklılıkların mevcut olduğunu belirtmek isterim: Her ne kadar elyazmaları aynı metnin farklı tanıkları olarak değerlendirilmeyi anlamlı kılacak kadar birbirine yakın olsa da, metin biçimleri her ayrıntıda örtüşmemektedir. Üstelik, hem Yunanca parçalar hem de Kıpti metni arasındaki farklar, her iki parçanın da muhtemelen BG metninin (ya da aslında kendi Kıpti Vorlage'ının) Vorlage'ı olmadığını öne sürecektir kadar çoktur. Yunanca parçalardaki hataların ve/veya düzeltmelerin varlığı da, bu elyazmalarının neredeyse kesin olarak metnin önceki versiyonlarından kopyalandığını göstermektedir.²² Bütün bunlar, Meryem İncili metninin, çeşitli zamanlarda birçok el yazması versiyonunda neredeyse kesinlikle var olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, yalnızca üç el yazması hayatta kalsa da ve biri tercüme edilmiş daha sonraki bir el yazması olsa da, el yazmalarından elde edilen kanıtlar, müjdenin erken bir dönemde nispeten kapsamlı bir şekilde kopyalanmış olması gerektiğini gösteriyor. 1.3 DİL Meryem İncili'nin orijinal olarak Yunanca yazılmış bir metin olduğundan nadiren şüphe duyulur.²³ Elimizdeki en eski el yazması kanıtı Yunanca parçalar tarafından sağlanmaktadır ve hiçbir şey 22'de bir kökene işaret etmez. PRyl metniyle ilgili ayrıntılar için aşağıdaki §8.3'e ve PRyl metnine ilişkin notlara bakın. Poxyl metni bu açıdan çok fazla kanıt sunacak kadar kapsamlı değildir, ancak katip tarafından metne yapılan en az bir düzeltme vardır (11. satır). 23 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 2; Hartenstein, 'Evangelium nach Maria', 835. 10 Giriş

--- SAYFA 30 ---

Yunancadan başka bir dil.²⁴ Kıpti el yazması neredeyse kesin olarak içerdiği çeşitli metinlerin Kıpti diline çevirisidir. Tekrar ediyorum, bu neredeyse hiç sorgulanmıyor. Till, Yuhanna Apokrifonu (BG 8502'deki ikinci metin) ile ilgili olarak metnin bazı biçimlerinin ikinci yüzyılda Irenaeus tarafından açıkça -Yunanca olarak- bilindiğini gözlemleyerek konu hakkında kısa bir yorum yapana kadar (bkz. Yuhanna Apokrifonu ile Irenaeus tarafından A.H. 1.29'da açıklanan Gnostik sistemin özeti arasındaki iyi bilinen yakın paralellikler); ve tüm bunlar, metnin şu anda BG 8502'de yer aldığı Kıpti dilinin varlığından önceye ait olmalıdır.²⁵ Dolayısıyla Meryem İncili'nin orijinal olarak Yunanca yazılmış bir metin olduğu neredeyse kesindir. 1.4 TARİH İncillerin yazımı için açık bir son ad quem, Yunanca parçalar tarafından sağlanmaktadır. Metnin üçüncü yüzyılın başlarına ait iki bağımsız Yunanca elyazmasının varlığı ve bunlardaki bazı kopyalama hataları²⁶, müjdenin MS 200 civarında var olduğu anlamına gelir. Ayrıca, yukarıda belirtildiği gibi elyazmalarından elde edilen kanıtlar, müjdenin birkaç nüsha halinde mevcut olması gerektiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla metin en geç ikinci yüzyıla ait bir üründür. Üstelik metin oldukça popüler olmalı, kesinlikle metnin birkaç kopyasının üretilmesini sağlayacak kadar popüler olmalı. Müjde için bir terminus a quo, daha sonra Yeni Ahit'in bir parçasını oluşturan müjdelerle olan ilişkisi ile belirtilebilir: Meryem İncili'nin bu müjdelerin varlığını varsayabileceği aşağıda tartışılacaktır (bkz. Bölüm 6). Bu nedenle müjdenin başka bir dilde (Süryanice?) bir kökene sahip olması, Yunanca versiyonlarının Yunancaya çevrilmesi elbette teorik bir olasılıktır; ama bildiğim kadarıyla buna dair olumlu bir kanıt yok. 25 Bkz. Till, BG 8502, 11–12. 26 Bu da her ikisinin de orijinal imza olmasını fiilen engeller (eğer gerçekten de böyle bir metnin "imzasından" bahsetmek mantıklıysa). Tasdik, El Yazmaları, Dil, Tarih 11

--- SAYFA 31 ---

bu İncillerin yazımı daha sonraki bir tarihe aittir ve bu nedenle ilk yüzyıla geri dönmeleri pek olası değildir.²⁷ Daha kesin olup olamayacağımız belirsizdir. Bazıları ikinci yüzyılın başlarındaki bir tarihi, diğerleri ise yüzyılın sonlarındaki bir tarihi öne sürüyor.²⁸ Bu nedenle King, müjdede kadınların rolüne ilişkin tartışmanın orada daha iyi olduğunu iddia ederek ikinci yüzyılın ilk yarısındaki bir tarihi savunuyor.²⁹ Pasquier yüzyılın ikinci yarısındaki bir tarihi savunuyor çünkü müjdenin, biraz daha sonraki bir tarihte tasavvur edilmesi daha kolay olacak daha gelişmiş bir Gnostik mit gerektirdiğine inanıyor. King'in önerdiğinden farklı.³⁰ Bununla birlikte, İncil'in sonunda Petrus, Andreas, Meryem ve Levi arasında anlatılan tartışmanın doğasının daha sonraki bir tarihe işaret edebileceği ileri sürülecektir:³¹ farklı taraflar arasındaki anlaşmazlıklar, farklı grupların (belki de 'ortodoks' ve 'Gnostik' Hristiyanlar) hala birbirleriyle diyalog halinde olduğu ve herhangi bir farklılığın ortaya çıktığı bir durumu yansıtabilir. henüz 'biz vs. onlar' zihniyetiyle katı ayrımlara dönüşmediler. Dolayısıyla bu, ikinci yüzyılda, örneğin Irenaeus'un (MS 180 civarı) zamanından daha önceki bir zamanı yansıtıyor olabilir. Müjdenin yazıldığı tarihin MS 2. yüzyılda bir tarih olması çok muhtemel görünüyor; Daha büyük bir kesinliğe kesin olarak ulaşmak zordur, ancak belki de ikinci yüzyılın ilk yarısındaki bir tarih, müjdedeki bazı veriler yüzyılın ikinci yarısındaki (veya son çeyreğindeki) bir tarihten biraz daha iyi olabilir. ²⁷ Ancak mantığın kendi kendine fazla kapılmasına izin verilmemelidir! Kanonik İnciller için nispeten "geleneksel" bir tarihler dizisi benimsenip en geç 80'li veya 90'lı yıllara atfedilirse, Meryem İncili gibi bir metnin ilk yüzyılın sonunda yazılmış olması ve hâlâ bu diğer İncilleri varsayması için hâlâ zaman olacaktır. Ama yine de bu yüzyılın sonlarında olması gerekirdi. Meryem İncili'nin yazıldığı tarihin yüzyılın başlangıcından önemli ölçüde daha erken bir tarih olması hala mantık dışıdır. ²⁸ Bkz. E. A. De Boer, *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*, JSNTSS 260 (London and New York: T. & T. Clark International, 2004), 14. ²⁹ King, 'Gospel of Mary Magdalene', 628. ³⁰ Pasquier, *L'E'vangile selon Marie*, 3-4. (Fakat daha 'gelişmiş' Gnostik mitlerin ancak ikinci yüzyılın sonlarında geliştirilip geliştirilmediği elbette tartışmalıdır!) Benzer tarihlemeler için bkz. Tardieu, *Codex de Berlin*, 25; ayrıca Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 137 ve 'Evangelium nach Maria', 835, kadınların konumuyla ilgili meselenin bu sonraki tarihe de aynı kolaylıkla dahil edilebileceğini belirtiyor. ³¹ Bkz. s. 203 aşağıda. ¹² Giriş

--- SAYFA 32 ---

² Meryem İncili'ndeki Karakterler Meryem İncili'nin mini anlatımında birçok kişiden bahsedilmektedir. Hepsini giriş yapılmadan yer alıyor (en azından mevcut metinde). Bu nedenle, söylenenleri anlamlandırmak için onlar hakkında daha fazla bilgiye ihtiyaç duymayan okuyucular tarafından iyi bilindiği anlaşılmaktadır. Üstelik hepsi Hristiyan geleneğinden bilinen Figürlerdir.¹ ^{2.1} İsa Burada metnin Kurtarıcı ve Açığa Çıkarıcısının adı hiçbir zaman açıkça belirtilmemiştir. Metnin günümüze ulaşan kısımlarında anlatıcı ondan neredeyse her zaman 'Kurtarıcı' (Yunanca $\theta \alpha \rho \chi \eta$, Kıpti $\text{swth}_r / \text{sw}_r$) olarak söz eder. Anlatıcının referanslarında onun alternatif tanımlarından biri 'kutsanmış olan'dır (makarios, 8.12). Meryem'e atfedilen sözlerde ondan 'Rab' olarak söz edilmektedir (J_s , 10.11, 12, 17). Her ne kadar 'İsa' adı bu metinde yer almasa da, Kurtarıcı'nın İsa'nın kişiliğiyle özdeşleştirildiğine dair çok az şüphe olabilir.² 8.14-22'de Kurtarıcı'nın takipçileriyle diyalogunun sonunda devreye alma sırasında Yeni Ahit müjde gelenekleriyle paralelliklerin ani patlaması, buradaki Vahiyçi ile İsa'nın İsa'sı arasında kimlik iddia etmeye yönelik kasıtlı bir girişimin parçası olabilir. Aşağıdakilerin çoğu için, bkz. Bu açıklamaların borçlu olduğu Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 130-2'deki bölüm. ² Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 130'un işaret ettiği gibi, eserin başında artık mevcut olmayan bölümde 'İsa'dan açıkça bahsedilmiş olabilir. O da Ap'yi karşılaştırıyor. Evet. 2.23, burada 'İsa', çalışmanın başında açıkça bu şekilde isimlendirilir, ancak daha sonra 'İsa' olarak değil, 'Rab' veya 'Kurtarıcı' olarak anılır.

--- SAYFA 33 ---

Yeni Ahit metinleri (veya gelenekleri). Ek olarak, burada adı geçen havarilerin isimlerinin (Petrus, Andreas, Levi, Meryem) tümü Yeni Ahit'te ve diğer metinlerde İsa'yla ilişkilendirilir ve burada herhangi bir giriş veya açıklama yapılmaksızın, açıkça iyi bilinen figürler olarak anlatıya dahil edilmiştir;³ bunları tanıtmaya amacının bir kısmı, Vahiyçi'nin İsa olarak tanımlandığı iddiasını desteklemek olmuş olabilir.⁴ Ayrıca, herhangi bir ayrılık veya bölünmeye dair herhangi bir belirti olmadığını da gözlemlemek faydalı olabilir. Kurtarıcı ile dünyevi İsa arasında.⁵ Meryem İncili'nin 'Gnostik' bir metin olarak kabul edilip edilmeyeceği konusu şu anda tartışılmaktadır (bkz. Bölüm 5). Bu soruya ilişkin tartışmanın bir kısmı, sözde 'Gnostik' metinlerin, oldukça geniş bir yelpazedeki farklı metinleri kapsamaya uygun olacak şekilde yeterince birleşik bir dünya görüşü ve/veya tek bir sıfat ("Gnostik") için bir dizi fikir sunup sunmadığı meselesi etrafında dönüyor. Ancak 'Gnostik' olarak adlandırılan bazı metinler, dünyevi İsa ile göksel kurtarıcı Figürü⁶ arasında ayrım yapıyor görüldüğü kadarıyla, Meryem İncili'nde buna dair hiçbir ipucunun bulunmaması dikkate değer olabilir. Gerçekten de, havarilerin Kurtarıcı'yı 'başılamamak' konusundaki atıfları (9.11), Kurtarıcı'nın gerçekten acı çektiğinin ve öldüğünün varsayıldığını gösterir (bu nedenle öğrencilerin benzer bir kaderin onları beklediğine dair korkusunu artırır). Bu nedenle Meryem İncili'nde öğretisel bir Kristoloji'ye dair hiçbir ipucu yoktur. 2.2 Meryem İncili'ndeki ana figürlerden biri, kolofonda adı geçen ve bu nedenle müjdeye 'başlığını' ve modern adını veren kişi, elbette 'Meryem' (Yunanca 3, tam metnin elimizde olmaması şartıyla) olarak adlandırılan kişidir: dolayısıyla müjdenin şimdi kayıp olan açılış bölümünde daha fazla giriş ve/veya açıklama verilmiş olabilir. 4 Bu bile çok ileri gidebilir: özdeşleştirmeler sorgusuz sualsiz kabul edilmiş olabilir. 5 Bkz. Ayrıca bkz. aşağıdaki Açıklama, s. 163 (n. 101 ile birlikte).

--- SAYFA 34 ---

ÆæØ, Kıpti marixam).⁷ Metnin günümüze ulaşan hiçbir yerinde bu şahsın kimliği, isminin dışında daha kesin bir şekilde belirtilmemiştir. Elbette Hristiyan geleneğinde İsa hikâyesiyle ilişkilendirilen çok sayıda Meryem, özellikle de İsa'nın annesi Meryem vardır.⁸ Ancak günümüzde müfessirlerin büyük çoğunluğunun görüşü, Meryem İncili'ndeki Meryem'in, kanonik İncillerden de bilindiği gibi, Mecdelli Meryem olduğu yönündedir.⁹ Bu tanımlama, birçok faktörden kaynaklanmaktadır. Öncelikle ismin yazılışı var. Yaygın olarak kabul edilen görüş, İsa'nın annesi Meryem adının genellikle Yunanca'da Ææ Æ, Kıpti dilinde maria olarak yazıldığıdır; Magdalalı Meryem'in adı da bazen Yunanca'da ÆæØ ve Kıpti dilinde marixam olarak yazılır. Meryem İncili el yazmalarında, isim hem Yunanca parçalarda (POxy 3525, satır 15; PRyl recto, satır 3) ÆæØ hem de Kıpti el yazmasında marixam (9.12, 21; 10.1, 7; 17.7; 18.1; 19.5'teki kolofonda marixamm'dır) olarak yazılmıştır. Dolayısıyla, Meryem İncili'nin hem Kıpti hem de Yunanca elyazmalarındaki ismin yazılışının, buradaki metindeki 'Meryem'in, İsa'nın annesi Meryem'den ziyade Mecdelli Meryem olduğunu öne sürdüğü öne sürülmektedir.¹⁰ Ancak son zamanlarda, bu argümanın gücü konusunda ciddi şüpheler oluştu ve değeri ciddi şekilde sorgulandı.⁷ Yazım marixamı, Kıpti MS'de tutarlıdır, en azından x'e sahiptir (gerçi sondaki kolofon da çifte harfe sahiptir). m) ve ÆæØ yazımı her iki Yunanca parçada da onaylanmıştır. 8 Diğer Meryemler arasında Yakup ve Yusuf'un (Mat. 27.56) veya Joses'in annesi Meryem (Markos 15.47), Marta'nın kız kardeşi Meryem (Luka 10.38-42; Yuhanna 11, 12), Klopaslı Meryem (Yuhanna 19.25) vb. yer alır. 9 Krş. Markos 15.40, 47; 16.1, 9; Luka 8.2; 24.10; Yuhanna 19.25; 20.1-18. Diğer olası Meryem'ler arasında, gerçekte yalnızca İsa'nın annesi Meryem, uygun bir alternatif olarak tartışmaya giriyor. Burada 'Meryem'in Mecdelli Meryem olarak tanımlanması için bkz. Till, BG 8502, 26; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 23; Tardieu, Codex de Berlin, 20; Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 601 ve Meryem İncili, 205 n. 58; A. Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın: Nag Hammadi'de Mecdelli Meryem ve İlgili Belgeler, NHMS 40 (Leiden: Brill, 1996), 94; Hartenstein, Die zweite Lehre, 130 ve 'Evangelium nach Maria', 835; Luhrmann, Evangelien, 110-11; De Boer, Meryem İncili, 16-18. 10 Örneğin son çalışmalar arasında bkz. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 63-4; De Boer, Gospel of Mary, 17. Tartışma C. Schmidt'e kadar uzanıyor: bkz. S. J. Shoemaker, 'A Case of Mistaken Identity? Gnostik Meryem'e Ad Vermek', F. Stanley Jones'ta (ed.), Hangi Meryem? Erken Hristiyan Geleneğinin Meryem Anaları, SBL Sempozyum Çalışmaları, 19 (Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2002), 9-11. Meryem İncili'ndeki karakterler 15

--- SAYFA 35 ---

her şeyden önce Shoemaker tarafından.¹¹ Shoemaker, Yeni NT Yunanca elyazmalarında sıklıkla İsa'nın annesi Meryem'in adının Ææ Æ olarak yazıldığını ve bunun tersine Mecdelli Meryem'in adının Ææ Æ ;¹² olarak yazıldığını ve Kipti dilinde İsa'nın annesi Meryem'in Matt'in Sahidik versiyonunda marixam olarak yazıldığını belirtir. 13.55.13 İsmi tutarlı olduğu iddia edilen farklı yazılışlarına dayanan herhangi bir argüman bu nedenle abartılma tehlikesiyle karşı karşıya olabilir: bu nedenle Shoemaker'a verdiği yanıtta Marjanen, argümanın bazılarının geçmişte iddia ettiği kadar güçlü olmayabileceğini kabul eder; yine de, en azından ikinci üçüncü yüzyıl 'Gnostik' metinlerinde (Meryem İncili'nin açıkça ilişkili olduğu görülüyor), iki Meryem'in adlarının yazılışıyla ilgili bu anlaşmanın geçerli görüldüğünü iddia ediyor.¹⁴ İkincisi, Meryem İncili'nde sunulan durum; burada 'Meryem', saldırı altındaki statüsü nedeniyle Petrus'la bir tür çelişki içindedir, ancak aynı zamanda Meryem İncili'ndeki özel konumuna ilişkin üçüncü bir tarafça yapılan bir iddiayla da savunulur. Kurtarıcı'nın arzuları, diğer (Gnostik) metinlerde Magdalalı Meryem hakkında yapılan ifadelerle iyi bir şekilde örtüşmektedir. Bu nedenle, örneğin, Philip İncili'nde, İsa'nın "tüm havarilerden daha çok sevdiği" (63.34-5) söylenen Mecdelli Meryem'e özel bir atıf vardır; bu, Meryem İncili'nde Kurtarıcı'nın "onu bizden daha çok sevdiği" (18.14-15) şeklindeki Levi'nin sözlerine açıkça benzeyen bir iddiadır.¹⁵ Mecdelli Meryem'in statüsü (İsa'nın annesi Meryem'den ziyade) başka metinlerde de başkaları tarafından sorgulanmaktadır, her şeyden önce 11 Bkz. S. J. Shoemaker, 'Rethinking the "Gnostic Mary": Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition', JECS 9 (2001), 555–95; age., 'Yanlış Kimlik Vakası mı?' 12 İlki için bkz. örneğin Mat. 1.20; 13.55; Luka 1,27, 30 vb.; ikincisi için bkz. Mark 15.40; 16.1, vb. Bkz. Shoemaker, 'A Case of Mistaken Identity?', 11–12. Farklı NT elyazmalarında (tahmin edilebileceği gibi) birçok yazım çeşidinin bulunması gerçeği muhtemelen konu dışıdır: yalnızca bazı el yazmalarında okumaların varlığı, yazıcıların iki Meryem arasında isimlerini farklı yazarak bir ayrım yapmadığını gösterir. Shoemaker ayrıca daha sonraki Kilise Babaları'nda, göndergenin kim olduğuna bağlı olarak ismin farklı yazılışlarına ilişkin iddia edilen herhangi bir "kural"a uyma konusunda benzer bir başarısızlığın olduğu birçok örneğe de atıfta bulunur. 13 Shoemaker, 'Yanlış Kimlik Vakası mı?' 14 A. Marjanen, 'İsa'nın Annesi mi yoksa Mecdelli mi? The Identity of Mary in the sözde Gnostik Hristiyan Metinleri', Jones (ed.), Hangi Meryem?, 34. 15 Yani Kipti: Yunan 'onu çok sevdi'. Metnin bir tartışması için aşağıya (s. 129) bakınız; Kipti metninin orada daha orijinal olabileceğini savunmaktadır. Bkz. da 10.2–3: Petrus'un kendisi Meryem'e Kurtarıcı'nın onu 'diğer kadınlardan daha çok sevdiğini' söyler. 16 Giriş

--- SAYFA 36 ---

O halde, Pistis Sophia'da.16 İsa'nın özellikle sevdiği biri (başkalarından/diğer havarilerinden "daha fazla") ve İsa'nın özel bir yoldaşı olarak konumu, Petrus da dahil olmak üzere başkalarında kıskançlık ve kızgınlık tepkilerine yol açan biri olarak Meryem resmi, Meryem İncili'nin yazıldığı genel zamanın diğer Gnostik metinlerinde özellikle Mecdelli Meryem ile ilişkilendirilen bu tür özelliklerin daha geniş bir resmiyle açıkça örtüşmektedir.17 Daha genel olarak Ayrıca Meryem'in anlatıda işgal ettiği öne çıkan konum, eğer buradaki Meryem'in gerçekten Mecdelli Meryem olması amaçlanıyorsa, Mecdelli Meryem'in kişiliğinin diğer "Gnostik" diyaloglarda bir diyalog ortağı rolünü üstlenme sıklığı ile iyi bir şekilde ilişkilidir.18 Üçüncüsü, buradaki Meryem resmi kanonik müjdelerdeki geleneklerin gelişimini temsil ediyor görüldüğü kadarıyla19, sunum öncelikle Meryem hakkında değil, Mecdelli Meryem hakkındaki geleneklerle tutarlıdır. İsa'nın annesi. Her şeyden önce, 'Meryem'in İsa'yı bir görüntüde gördüğü ve onunla konuştuğu (10.10 V.) şeklindeki genel fikir, özellikle Yuhanna'daki, Mecdelli Meryem'in İlk Paskalya Günü'nde bahçede dirilen İsa'yı gören kişi olduğuna dair Yeni Anlatımlarla tutarlıdır (Yuhanna 20). Böylece, vizyonunun başlangıcındaki 'Meryem' sözleri, 'Rab'bi gördüm' (10.10-12), Mecdelli Meryem'in Yuhanna 20.18'deki sözlerinin kelimesi kelimesine tekrarını temsil eder. Benzer şekilde, burada ağlayan Meryem'e yapılan atıf (18.1), Meryem 16 Pistis Sophia, 36, 146 ile ilgili notun yankısı olabilir. Buradaki "Meryem" için, İsa'nın annesi Meryem değil, Mecdelli Meryem olarak, bkz. A. G. Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies, 51 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 92-7 ve daha ayrıntılı olarak, aynı şekilde, 'Kayıtları Düzeltmek - Kimlik Politikası: Pistis Sophia'daki Mary Magdalene ve Meryem Ana', Jones (ed.), *Hangi Meryem?*, 43-52. Peter ve Mary arasındaki anlaşmazlığın diğer kanıtları için Gos'a bakınız. Thom. 114, ancak orada Meryem'in aklında olanın kim olduğu söylenmemektedir. 17 Bkz. K. L. King de, 'Neden bu kadar Tartışma? Meryem İncili'ndeki Meryem', Jones (ed.), *Hangi Meryem?*, 53-74. 18 Magdalalı Meryem'in görülme sıklığı için bkz. K. Rudolph, 'Der gnostische "Dialog" als literarisches Genus', *Gnosis und spa"tantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, NHMS 42 (Leiden: Brill, 1996), 110 (gerçi bunların büyük çoğunluğu tek bir metinden geliyor, yani Pistis Sophia). Ayrıca, alışılmadık bir şekilde, Meryem'in burada İsa'yla yapılan bir konuşmada tam anlamıyla bir diyalog ortağı olmadığı, kendi adına konuştuğu ve aşağıda belirtildiği gibi (bkz. s. 164) etkin bir şekilde Vahyedici olarak İsa'nın rolünü üstlendiği de belirtilmelidir. Genel olarak Mecdelli Meryem'in diriliş sonrası sahnelerdeki öne çıkışı için bkz. F. Bovon, 'Le privile`ge pascal de Marie-Madeleine', *NTS* 30 (1984), 50-64. 19 Bkz. Bölüm. Meryem İncili ve NT hakkında aşağıda 6, özellikle. s.71-2. Meryem İncili 17'deki karakterler

--- SAYFA 37 ---

Magdalene Yuhanna 20.11'de ağlıyor. Aynı şekilde, Meryem'in Meryem'in ifadesine "inanmadığı" Andrew'a yapılan atıf (17.13), Luka 24.11'deki, erkek öğrencilerin, Mecdelli Meryem de dahil olmak üzere, mezardaki kadınların mezarı boş buldukları hakkındaki ifadelerine inanmadıklarını belirten nottan kaynaklanıyor olabilir.20 'Meryem'in Mecdelli Meryem ile özdeşleştirilmesini sorgulamak ve İsa'nın annesi Meryem'in akılda olabileceğini öne sürmek için zaman zaman girişimlerde bulunulmuştur. Örneğin E. Lucchesi, İsa'nın annesi Meryem'in diriliş görüntüsü aldığı bazı geleneklerden söz etmiştir;21 ancak Marjanen bunların nispeten geç olduğunu göstermiştir.22 Shoemaker da Mecdelli Meryem ile İsa'nın annesi Meryem hakkındaki geleneklerin çeşitli aşamalarda birbirine karışmış olabileceğini iddia etmiştir; ve Pistis Sophia 36, 72'de Petrus'un şikâyetinin konusu olan Meryem, kısmen Luka 1.42, 48.23'te olduğu gibi 'kutsanmış' olarak adlandırıldığı için İsa'nın annesi Meryem olabilir. Ancak Brock, Luka 1'deki Meryem dışındaki diğer kadınların da kutsanmış olarak adlandırıldığına işaret etmiştir24 ve Brock'un Pistis Sophia hakkındaki ayrıntılı analizi (bkz. yukarıda n. 16), Meryem'in burada bahsedilen Meryem olduğunu açıkça ortaya koymuş gibi görünmektedir. Yukarıda adı geçen Pistis Sophia'daki metinler, metnin başka yerlerinde adı geçen İsa'nın annesi Meryem'den açıkça farklıdır. Daha sonraki bir aşamada İsa'nın annesi Meryem ile Mecdelli Meryem hakkındaki rivayetlerin birbiriyle karıştırıldığı neredeyse kesindir; ancak Meryem İncili'nde durumun böyle olduğuna dair gerçek bir delil yoktur. Bu nedenle, Meryem İncili'nin yazarının, 'Meryem' adlı bir Figüre atıfta bulunurken, başka bir Meryem'den ziyade Mecdelli Meryem'in şahsına atıfta bulunma niyetinde olması kuvvetle muhtemeldir. 20 Elbette Mecdelli Meryem buradaki gruptan yalnızca biri; ancak grupta İsa'nın annesi Meryem yer almamaktadır. 21 E. Lucchesi, 'Evangile selon Marie ou Evangile selon Marie-Magdaleine?', Analecta Bollandiana 103 (1985), 366. 22 Marjanen, The Woman Jesus Loved, 94-5 n. 2. Bu gelenekleri daha erken tarihlendirme girişimi için ayrıca bkz. Shoemaker, 'A Case of Mistaken Identity?' ve Marjanen'in 'The Mother of Jesus or the Magdalene?'deki yanıtı. 23 Shoemaker, 'Rethinking the 'Gnostic Mary'', 572-3. 24 Brock, Mary Magdalene, 94, Judith'e atıfta bulunuyor 13.18. De Boer, Meryem İncili, 17, diğer kadınların 'kutsanmış' olarak adlandırılması için Luka 11.27-8'e de atıfta bulunur. 18 Giriş

--- SAYFA 38 ---

2.3 PETER İsa ve Meryem gibi, hikayede yer alan diğer karakterler de (Peter, Andrew ve Levi) görünüşe göre iyi tanınıyor ve isimleri dışında tanıtılmaya ihtiyaç duymuyorlar. Bu nedenle, Meryem İncili'nin günümüze ulaşan metninde Petrus'un İsa tarafından çağırılmadan önce bir Wsherman olduğu ya da Onikiler'in bir üyesi olduğu bize açıkça söylenmemektedir.25 Ancak Petrus'un kanonik müjdelerden aşına olunan bir rolü yerine getirdiği görülmektedir. Mevcut metnin başlangıcındaki diyalogda (7.10) bir soru sorarken daha geniş bir öğrenci grubunun sözcüsü olarak hareket eder.26 Aynı zamanda Meryem'e verilen yanıtlarda da diğerlerinin sözcüsü olarak hareket eder, hem 10.1-6'nın görünüşte uzlaşmacı hem de daha dostane sözlerinde, Meryem'in İsa ile özel ilişkisini kabul eder (en azından diğer kadınlarla karşılaştırdığında!) ve onun bildiği ve başkalarının bilmediği şeyler hakkında bilgi ister ve aynı zamanda daha az dostane olan sözlerde de bulunur. Meryem'in vizyonu ile ilgili verdiği gerçek açıklamaya yanıt (17.18-22). Buna karşılık, bu ikinci yanıt, Levi'nin Peter'in burada "öfkeli" (18.8) karakterine sadık olduğu yönündeki suçlamasına yol açar. Başka bir yerde belirtildiği gibi,27 bu, Petrus'un, dürtüsel olarak görüldüğü ve belki de düşünmeden önce çok hızlı davranıp konuştuğu kanonik İncillerdeki tasvirinin bir takım yönleriyle tutarlıdır.28 Bunun, tarihsel Petrus'un karakterinin doğru bir yansıması olup olmadığını söylemek imkansızdır; ancak Levi'nin Peter'in 'her zaman' öfkeli olduğundan bahsetmesi, burada söylenenleri Peter hakkında daha yerleşik geleneklerle daha sıkı bir şekilde bağlama girişimine işaret ediyor olabilir. Aynı zamanda okuyucuların bu konuda Peter'in bir karakter özelliği olarak bazı bilgileri olduğunu varsayıyor gibi görünüyor. Petrus'un Figürü çok canlı bir Nachgeschichte yarattı: Kendisine atfedilen eserler ve diğer geleneklerle, erken Hristiyanlıktaki pek çok grup arasında dikkate değer bir ilgi odağı olduğu açıktı. 25 Onikilerden, mevcut metnin hiçbir yerinde bir grup olarak bahsedilmiyor. 26 Bkz. Mat. 15.15; Mark 8.29, vb. 27 Bkz. Bölüm. Meryem İncili ve NT hakkında aşağıda 6, özellikle. P. 72. 28 bkz. Markos 8.31-3; 14.29-31, 66-72; Mat. 14.28-31. Bkz. King, 'Neden bu kadar Tartışma?', 71-2. Meryem İncili 19'daki karakterler

--- SAYFA 39 ---

onunla ilişkilendirilmiştir (bazıları olumlu, bazıları daha eleştirel).²⁹ Gnostik metinlerin (belki daha dar) bağlamı içinde de, çeşitli bağlamlarda ortaya çıkan, iyi bilinen bir figür olduğu açıktır.³⁰ Dolayısıyla onun buradaki varlığı bir bakıma şaşırtıcı değildir. 2.4 ANDREW Andreas kanonik İncillerde sadece küçük bir rol oynar; asıl şöret iddiası Petrus'un kardeşi olmasıdır ve bu nedenle Onikilerin isimlerini içeren bazı listelerin başında adı geçmektedir (çapraz başvuru Matta 10.2; Luka 6.14). Burada, Peter gibi, o da ilk kez anlatıda (17.10'da) kim olduğuna dair hiçbir tanıtıma ya da açıklamaya ihtiyaç duymayan bir Figür olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin, kendisinin ve Peter'in kardeş olduğu belirtilmemiştir - belki de bu, açıkça belirtilmeden ortak bilgi olarak kabul edilebilir. Burada sahneye sadece Mary'nin vizyonu ile ilgili açıklaması hakkında tek bir yorum yapmak için çıkıyor: Bu yorum açıkça olumsuz olarak kabul edilmek isteniyor³¹ ancak tartışmasız Peter'in aşağıdaki yorumu kadar olumsuz değil. O sadece Meryem'in söylediklerinin 'tuhaf' veya alışılmadık bir öğreti olduğunu belirtiyor. Bu nedenle öğretinin içeriği hakkında bir yorum düzeyinde kalır ve söylediklerinde Meryem'in kendisini ya da Meryem'in bir kadın olmasını (tartışmalı olarak Peter'in yaptığı gibi) eleştirdiğine dair hiçbir ima yoktur. Andrew böylece küçük bir rol oynar (tamamen önemsiz olmasa da: Meryem'in kendi statüsü meselesi kadar, Meryem'in vizyonunun içeriğinin muhtemelen "tuhaf" olması da önemlidir). Bu bakımdan buradaki tasviri, kanonik İncillerdeki tasviriyle bir devamlılığı temsil etmektedir. İsa'nın daha tanınmış havarileri gibi (Petrus gibi), kanonik müjdelerdeki ikincil karakterlerin çoğu da daha sonra ortaya çıkmıştır. T. V. Smith, Erken Hristiyanlıkta Petrine Tartışmaları, WUNT 2.15 (Tübingen: Mohr, 1985); P. Perkins, Peter: Tüm Kilisenin Havarisi (Columbia: University of South Carolina Press, 1994); F. Lapham, Peter: Efsane, Adam ve Yazılar, JSNTSS 239 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003). 30 Parrott'un, Gnostik metinlerdeki Petrus'un, Gnostik bir mürit değil, İsa'nın arketipik "ortodoks" takipçilerinden biri olduğu teorisi için bkz. 34 aşağıda. 31 yani metindeki Andrew'un duyduğu söylenen şeyi onaylamaması anlamında olumsuzdur; fakat aynı zamanda yazarın Andrew'un belirttiği yorumuna ilişkin görüşü anlamında da olumsuzdur. 20 Giriş

--- SAYFA 40 ---

isimleri ile ilgili gelenekler. Andrew bir istisna değildir ve daha sonra bir 'Andrew yörüngesi' vardır; Andreas'ın Elçilerinin İşleri, Andrew'u bir misyoner ve mucize yaratan biri olarak tasvir etmektedir.³² Burada bununla ilgili çok az kanıt vardır, ancak göreceğimiz gibi, Andrew'u Levi ile açıkça bağlayan ilginç bir gelenek parçası vardır. 2.5 LEVI Meryem İncili'nin anlatımında yer alan en şaşırtıcı ve esrarengiz figürlerden biri belki de Levi Figürüdür. Levi burada Peter'in antitezi olarak sahneye çıkıyor, Peter'i azarlıyor ve Mary'yi Peter'in eleştirilerine karşı savunuyor. Petrus ve Andreas'ta olduğu gibi, buradaki metinde Levi'nin kim olduğu hakkında daha fazla bilgi verecek hiçbir şey söylenmiyor: İsa'nın bir takipçisi olarak onun adının zaten bilindiği ve açıklamaya gerek olmadığı açıkça varsayılıyor. Kanonik İncillerde Levi Figürü yalnızca Markos 2.13-17 // Luka 5.27-32'deki tek bir hikayede görülür; burada Levi, İsa tarafından takip etmesi için çağrılan bir vergi tahsildarıdır, çağrıya anında uyan ve ardından İsa'yı evine geri davet eder.³³ İyi bilindiği gibi, Matta müjdesinin yazarı, hikayeyi Markos'tan yeniden yazmaya geldiğinde, kişinin adını 'Matta' olarak değiştirmiştir. (Mat. 9.9-13) ve daha sonra, kendi listesinde bu 'Matta'dan açıkça 'vergi tahsildarı Matta' (Mat. 10.3) olarak söz ederek, Onikiler'in hemen hemen tüm listelerinde yer alan 'Matta' ile bu kişiyi açıkça özdeşleştirmiş görünmektedir. Bazıları burada da aynı tanımlamanın akılda tutulduğunu varsaymıştır.³⁴ Ancak bu, 32'de hiçbir yerde açık değildir. Andrew edebiyatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. P. M. Petersen, Andrew, Brother of Simon Peter, His History and His Legends, NovTSupp 1 (Leiden: Brill, 1958). 33 Markos 2.15'te kimin evinin kastedildiği konusundaki meşhur belirsizlik vardır, ancak Matta ve Luka açıkça belirsiz zamiri ('onun' evi) Levi'ye bir gönderme olarak yorumlamışlardır, muhtemelen daha sonra başkalarının da yaptığı gibi: Didaskalia Apostolorum'un yazarı hakkında aşağıya bakınız. 34 Bkz. Till, BG 8502, 31; Luhrmann, Evangelien, 47, 123-4; D. M. Parrott, 'İkinci ve Üçüncü Yüzyıllarda Gnostik ve Ortodoks Müritler', C. W. Hedrick ve R. Hodgson (ed.), Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986), 204: 'Levi (muhtemelen Matthew)'. Parrott'a göre bu, dört erkek öğrencinin Philip, Thomas, Bartholomew, Characters in the Gospel of Mary 21 olduğu daha geniş bir teorinin parçasıdır.

--- SAYFA 41 ---

Meryem İncili'nin günümüze ulaşan metni. Dahası, Hartenstein, Markos ve Matta'nın paralel metinlerinde Levi'nin Matta ile özdeşleştirilmesi potansiyeli bulunmasına rağmen, Hristiyanlık döneminin ilk iki yüzyılında herhangi birinin bu adımı attığına dair hiçbir kanıt bulunmadığına (Matthew'un müjdesinin yazarı dışında!) Luhrmann aynı zamanda Kör Didymus tarafından kaydedilen ve Didymus'un İbrani İncili'nde bulunduğunu iddia ettiği bir geleneğe de dikkat çekmiştir: Levi'nin Matta ile değil, Luka'nın Elçilerin İşleri 1.36'daki hikayesine göre Onikiler grubunda Yahuda'nın yerini alan Matthias ile özdeşleştirilmelidir. Matta'nın "kişisine" veya hatta onun adını taşıyan İncil metninin durumuna karşı herhangi bir örtülü polemik şöyle dursun, Matta.37 Levi Figürü, Andreas ve kanonik İncillerdeki diğer küçük karakterler gibi, erken Hristiyanlık döneminde kendi mini "yörüngesini" doğurmuş gibi görünüyor, ancak etkileri bizim için sadece ara sıra ve küçük, biraz ümit verici parçalar halinde gün ışığına çıkıyor. 1 Apoc'un bir noktasında Levi'den bahsediliyor. Evet. 37.7 (görünüşe göre) geleneğin çizgisinde yer alan ve başkalarına devredecek biri olarak ve Matta, Meryem ile birlikte birçok Gnostik metinde düzenli olarak Gnostik öğretinin (gerçek) takipçileri olarak sunulan bir grup oluşturur; aksine, diğer dört erkek öğrenci -Petrus, Yakup, Yuhanna ve Andrew- düzenli olarak olumsuz bir şekilde, 'ortodoks' muhaliflerin temsilcileri olarak veya en iyi ihtimalle yalnızca gizlice Gnostik takipçiler olarak sunulur. Parrott'un teorisi, Marjanen, *The Woman Jesus Loved*, 66-70 tarafından tartışılıyor ve Marjanen, bunun muhtemelen daha renkli bir resim üzerinde çok fazla tekdüzelik empoze edebileceğini ve örneğin Peter'in farklı metinlerde oldukça farklı şekilde sunulabileceğini savunuyor. Elbette burada Levi ile Matthew arasında net bir tanımlama yapılmamaktadır. 35 Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 131 ve '*Evangelium nach Maria*', 835. Origen için bkz. c. Cels. 1.63; Clement için bkz. Strom. 4.71.3. 36 Luhrmann, *Evangelien*, 183-91. Referans, Didymus'a atfedilen ve Tura'da bulunan Mezmurlar hakkındaki yorumda yer almaktadır. Ayrıca bkz. S. P. Brock, '*A New Testimonium to the 'İbranilere Göre İncil'*', NTS 18 (1972), 220-2. 37 Pace Luhrmann, *Evangelien*, 47, 124, Levi'nin burada "gerçek Matta" olarak görüldüğünü, onun "sahte" adını taşıyan ve Meryem İncili'nin herhangi bir yerinde herhangi bir kanun koymama emrinde eleştirilen İncil'in aksine, bunu öne sürer. Bu, metinde açıkça veya örtülü olarak açıkça olduğundan çok daha fazlasını okuyor gibi görünüyor. Bkz. s. Daha fazla tartışma için 34. 22 Giriş

--- SAYFA 42 ---

Kurtarıcı tarafından Yakup'a verilen öğretisi. Ancak buradaki metin son derece parçalıdır ve Levi'nin rolünün ayrıntıları kesin olarak belirlenememektedir. İlginç bir şekilde Levi, Petrus İncili'nde (14.60) Petrus ve Andrew (dolayısıyla Meryem İncili'ndekiyle aynı erkek öğrenci üçlüsü) ile birlikte bir teknede görünür. Bu, bu noktada aniden kopmuş gibi görünen Akhmim parçasının mevcut metninin (burada Petrus İncili metni için tek kaynağımız) en sonunda geliyor. Metnin başlangıçta İsa'nın üç havarisine dirilişini bildirdiği yaygın olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Petrus, Andreas ve Levi'den söz etmeden önce, Petrus İncili'nde Markos 16'da Mecdelli Meryem'in (diğer kadınlarla birlikte, ancak sadece Meryem'in ismi açıkça anılır) boş mezara gelip beyazlar içindeki genç adamla buluşmasıyla ilgili hikayenin bir versiyonu vardır. Burada Magdalalı Meryem'i herhangi bir şekilde teknedeki üç erkek öğrenciyle ilişkilendirmeye yönelik bir girişim yok. Bununla birlikte, Petrus İncili ile Meryem İncili'ndeki karakterlerin örtüşmesi ilgi çekicidir, ancak daha fazlasını söyleyemeyiz.³⁸ Levi adıyla ilgili çeşitli gelenekler, Xy oV'a çeşitli farklı yönlerde görünmektedir. Meryem İncili ve Petrus İncili'nde Levi, Petrus, Andreas ve/veya Mecdelli Meryem ile yakından bağlantılı olarak görünür. İbrani İncili'nde yukarıda bahsedildiği gibi Matthias olarak tanımlanır. Ancak, artık bizden büyük ölçüde gizlenmiş olan daha zengin bir geleneği ima etmenin ötesinde, tüm bunların bize ne kadar şey anlatabileceği belirsizdir.³⁹ 38 Her ne kadar Luhrmann, Evangelien, 40, bunun 'kaum zufallig' ("pek rastlantısal") olduğunu söylese de. Levi'den ayrıca daha sonraki Didaskalia Apostolorum'da, yine Magdalalı Meryem'e yapılan atıfla bitişik bir bağlamda ve ayrıca bir diriliş görünümüyle bağlantılı olarak bahsedilir. Böylece Didaskalia 21'de dirilen İsa önce Mecdelli Meryem'e, sonra da Levi'nin evine giden tüm öğrencilere görünür. (Açıkçası yazar, Markos 2.15 par.'daki 'ev'in Levi'nin evi olduğu şeklinde okunduğunu kabul etmiştir.) R. H. Connolly, Didaskalia Apostolorum (Oxford: Clarendon Press, 1929), 183, Petrus İncili'ne olası bağlılığı öne sürmektedir. Her durumda, devam eden bir 'Levi gidişatını' gösterebilir. S. Petersen, 'Zersto"rt die Werke der Weiblichkeit!': Maria Magdalena, Salome und andere Ju"ngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, NHMS 48 (Leiden: Brill, 1999), 166, ayrıca Gos'ta Levi ve Mary'nin yakın mesafeden bahsedildiğine değinmektedir. Phil. 63.26, 33. Yine ikisi birbiriyle ilişkili değildir ve sadece tesadüfi olabilir. 39 Hartenstein, Die zweite Lehre, 132, Levi'ye görünme geleneğinin Suriye'de yer aldığını iddia ediyor ve bu, Meryem İncili'nin de aslen Suriye'den geldiğinin bir göstergesi olabilir. Ancak diğer Levi geleneklerinin kökeninin yeri konusunda bu kadar kesin olunabileceği ve Meryem İncili'nin zorunlu olarak aynı yerden kaynaklandığının kabul edilip edilmeyeceği şüphelidir. Meryem İncili 23'teki karakterler

--- SAYFA 43 ---

Meryem İncili'ndeki tüm karakterler gibi Levi de isminden başka bir şekilde tanımlanmamaktadır. Örneğin onun bir vergi tahsildarı olduğu söylenmiyor. Ayrıca onun Onikiler grubunun bir üyesi olduğu ya da olmadığı söylenmektedir.⁴⁰ Açıkçası burada, Meryem İncili'nde, Meryem'i Petrus'un ona yönelik eleştirilerine karşı savunurken çok olumlu ifadelerle sunulmaktadır. Muhtemelen anlatının en sonunda vaaz vermek için dışarı çıkan tek kişinin kendisi olduğu da söylenir.⁴¹ Bu nedenle, vermeyen Peter'ın aksine, (en azından yazarın gözünde) 'düzgün' ve uygun bir şekilde yanıt veren kişi olarak anlatıda açıkça Peter'ın karşısında yer alır. Bunun ne kadarının okunabileceği ve karakterlerin adları net değil. Örneğin Hartenstein, Meryem ve Andrew'un yanı sıra Levi ve Petrus Figürlerinin de kendi rolleri için kasıtlı olarak seçildiğini ileri sürmüştür: Onikilere ait olmayan Figürler olarak Levi ve Meryem, On İkileri temsil eden ve olumsuz bir şekilde tasvir edilen iki Figür ile olumlu bir şekilde karşılaştırılmaktadır.⁴² Ancak, Onikilerden önemli bir grup olarak açıkça bahsedilmediği göz önüne alındığında (en azından metnin mevcut bölümünde), bu metinde daha fazla anlam ifade edebilir. haklı olandan daha fazlası. 40 Daha önce de belirtildiği gibi (yukarıda n. 25), Meryem İncili'nde belirli bir grup olarak Onikilerden hiç söz edilmez. 41 Bu kilit noktada Yunanca ve Kıpti metinleri farklıdır: Yunanca metin yalnızca Levi'nin vaaz vermek için yola çıktığını ima eder; Kıpti dilinde üçüncü çoğul şahıs kullanılır, 'vaaz vermeye başladılar'. Bkz. s. 132 aşağıda. 42 Hartenstein, Die zweite Lehre, 131–2. Ayrıca bkz. Klauck, Apocryphal Gospels: An Introduction (Londra ve New York: T. & T. Clark International, 2003), 167. 24 Giriş

--- SAYFA 44 ---

3 Vahdet Meryem İncili metninin vahdeti ilk yayımından bu yana tartışılmaktadır. Müjdenin ilk editörleri ve/veya yorumcuları, mevcut metnin (yani BG 8502 kodeksinde temsil edilen metnin) bileşik olduğunu ve orijinal olarak iki ayrı belgeden oluştuğunu savundu. Dolayısıyla Till, metnin mevcut biçiminin kolayca iki ayrılabilir ve ayrı bölüme ayrılabilceğini savundu: dirilen İsa ile öğrencileri arasındaki diyalogu anlatan bir başlangıç bölümü (7.1-9.5) ve Meryem'in Kurtarıcı'dan gizli öğreti aldığı vizyonunun bir anlatımı (10.10 V.). Meryem ilk bölümde hiçbir rol oynamaz ve yalnızca ikinci bölümün anlatımının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle, iki bölüm başlangıçta ayrı olabilir; 9.6-10.10'daki bölüm, diğer öğrenciler ve Meryem arasındaki tartışma, bu iki bölümü metnin mevcut biçiminde birleştirmek için redaksiyonel bir ekleme olabilir. Benzer şekilde, Meryem ile diğerleri (özellikle Petrus ve Andreas) arasındaki tartışmayı ve tartışmayı anlatan metnin sonundaki açıklama da aynı redaksiyonel çerçevenin bir parçasıdır. 'Meryem İncili' başlığı aslında yalnızca ikinci ana bölümdür (yani Meryem'in vizyonu).¹ Hennecke, Yeni Ahit Apocrypha'ya yaptığı katkıda Puech de benzer şekilde savundu: Bu nedenle çalışma, müdahalesi öğrencilerin cesaretini yeniden kazanması beklenen Mezdelli Meryem'in ilk bölümünün sonundaki girişle az çok yapay olarak birleştirilmiş iki küçük, başlangıçta bağımsız yazıdan bir araya getirilmiş gibi görünüyor. Aslında ikinci 1 Till, BG 8502, 26'da oynadığı baskın rol arasında bir tezat var.

--- SAYFA 45 ---

İlk başta aldığı ya da arkasında yatan işte sahip olduğu görünen mütevazı bir yer. Her halükarda, 'Meryem İncili' başlığı şu anki kıyametimizin sadece ikinci kısmına kesinlikle uygundur.² Yeni Ahit'teki imalar üzerine yaptığı çalışmada Wilson, çok az açıklığa sahip olan veya hiç açıklığa sahip olmayan iki uzun bölüm (yani Kurtarıcı ile havariler arasındaki diyalog ve Meryem'in görünümünün anlatımı) arasında kalan 8.14-22. bölümlerde Yeni Ahit'e dair imaların önemli bir konsantrasyonunun varlığına dayanarak benzer bir sonuca varmayı savundu. Hristiyan etkisi: Böylece bu iki uzun bölümün başlangıçta bağımsız olduğunu, hatta muhtemelen Hristiyan kökenli olmadığını ve daha sonraki bir Hristiyan redaktör tarafından ikincil olarak birleştirildiğini öne sürdü.³ Diğerleri, biraz farklı bir yoldan benzer teorileri savundular. Örneğin Pasquier, Peter'in mevcut metnin farklı kısımlarında oynadığı farklı rollere, metnin bileşik doğasının kanıtı olarak atıfta bulunur. Böylece, Meryem ve diğer havariler arasındaki ilk konuşmada, Petrus genel olarak olumlu bir ışık altında görünür, Meryem'e karşı tutumunda açıkça olumludur: Meryem'e 'kız kardeş' diye hitap eder, görünürde herhangi bir kin olmadan onun ayrıcalıklı statüsünü kabul eder ("Kurtarıcı'nın seni diğer kadınlardan daha çok sevdiğini biliyoruz") ve onu, aldığı özel görüşü anlatmaya davet eder (bkz. 10.1-6). Ancak metnin sonundaki bölümde Petrus, Meryem hakkında son derece olumsuz bir tutum sergiliyor; onun iddia edilen vahiy durumunu ve Kurtarıcı'nın gerçekten bir kadınla bu şekilde, özel olarak ve başkalarının bilgisi olmadan konuşup konuşamayacağını sorguluyor (17.18-22). Pasquier, 9.20-17.9'daki Mary'nin vizyonunun tüm anlatımının, Peter'in daha olumlu resmi ve Mary'ye, daha sonra onu tanıtmaya hizmet eden vizyonunu anlatmaya davet etmesiyle birlikte, metne ikincil bir ekleme olduğunu öne sürüyor. Dolayısıyla Peter'in (ve Andrew'un) olumsuz tepkisi başlangıçta 2 Puech, 'Meryem'e göre İncil', E. Hennecke (ed.), New Testament Apocrypha: Volume One (London: SCM, 1963), 344. 3 R. McL. Wilson, 'The New Testament and the Gnostic Gospel of Mary', NTS 3 (1957), 240. Çok benzer bir teori için ayrıca bkz. C. Marksches, Gnosis: An Introduction (London: T. & T. Clark, 2003), 42: 'Parçalı metin, belki bir zamanlar bağımsız olan ve şimdi edebi bir biçimde birbirine bağlanan iki birimden oluşur.' 26 Giriş

--- SAYFA 46 ---

Bu son teoriye karşı, diğerleri, Meryem'in 17.10 V.'de Meryem'e olan itirazlarının, Kurtarıcı'nın sadece Meryem ile değil tüm havarilerle konuştuğu diyalogun anlatımından ziyade, Meryem'in tek başına aldığı görünüm anlatımına cevap verilmesi halinde çok daha anlamlı olacağını belirtmişlerdir.⁵ Bu nedenle Meryem'in görünüm anlatımını daha önceki bir hikayeye ikincil bir ekleme olarak görmek zordur. Andrew ve Peter tarafından dile getirilen itirazları zaten içeren Vorlage. Dolayısıyla Schmid, Petrus'un sunumundaki iki bölüm arasındaki farklılığın, daha sonraki olanın (17.10 V.) metnin daha önceki bir biçimine yapılan bir ekleme olmasından kaynaklandığını, belki de "ortodoks" kilise (Petrus tarafından temsil edilir) ile Gnostik gruplar (Meryem tarafından temsil edilir) arasındaki tarihsel çatışmayı yansıttığını öne sürer.⁶ Öte yandan, daha yeni çalışmalar (ve bazı eski çalışmalar), günümüzün bütünlüğünü sorgulamak için iyi bir neden olmadığını savundu. ve metnin mevcut haliyle, bir redaktör tarafından ikincil olarak birleştirilen ayrı kaynaklara ilişkin teorilere başvurmak zorunda kalmadan, mevcut haliyle iyi bir anlam ifade edebileceğidir.⁷ Böyle bir görüş, bir takım değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. İlk olarak, elimizde müjdenin tam metninin bulunmadığını aklımızda tutmalıyız: Kipti metninin ilk altı sayfasının eksik olduğu gerçeğini aklımızda tutmalıyız; dolayısıyla örneğin ilk 4 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 7-10'da Meryem'den hiç söz edilmediğini kesin olarak bilmiyoruz. 5 Bkz. R. Schmid, Maria Magdalena, gnostischen Schriften'de (Münih: Arbeitsgemeinschaft für Dinler- und Weltanschauungsfragen, 1990), 14-15; Marjanen, The Woman Jesus Loved, 103: 'Petrus'un Meryem'in vahyinin gizli doğası hakkındaki yorumu, Kurtarıcı'nın ayrılışından sonraki kısa konuşması için değil, yalnızca onun konuşmasından önceki sözlerine bir gönderme olarak anlamlıdır (10,8: 'Senden saklı olanı sana açıklayacağım').' Ve bir dipnotta şunu ekler: 'Aynı şey Andrew'un 17,11-15'teki sözleri için de geçerlidir.' Krş. too Hartenstein, Die zweite Lehre, 136. 6 Schmid, Maria Magdalena, 18. 7 Daha önceki yorumcular arasında bkz. Tardieu, Codex de Berlin, 22, Meryem İncili'nin 'une grande homogene'ite de forme et de contenu' ('biçim ve içerikte büyük ölçüde homojenlik') sunduğundan söz eder. (Daha sonra bu metinde geçen temaların, metnin bir bütün olarak kodeksin ilk sırasına yerleştirilmesine neden olmuş olabileceğinin olası nedenlerini öne sürüyor.) Birlik 27

--- SAYFA 47 ---

eserin bir bölümü (diyalog).8 Dolayısıyla Meryem'in metnin bazı kısımlarında yer almadığı iddiasına dayanan argümanlar en iyi ihtimalle geçici olabilir. İkincisi, Peter'in olası farklı tasvirlerine ilişkin tartışmalar abartılmış olabilir. Üstelik mevcut metnin çeşitli bölümlerini bir arada birleştirmeye hizmet eden çok sayıda gerçek bağlantı vardır. Ayrıntılı ve yakın bir çalışmayla Mohri, mevcut metnin farklı bölümlerindeki bireysel öğelerin ne kadarının birbiriyle bütünleşik olarak ilişkili olduğunu ve birbirini varsaydığını göstermiştir.9 Ayrıca sonuç bölümünde metnin daha önceki bölümlerine gönderme yapan bir dizi özellik vardır. En çarpıcı olanı, Levi'nin sondaki ifadesidir; diğer öğrencileri sevindirici haberi duyurmaya ve 'Kurtarıcı'nın dediği gibi' (18.21) herhangi bir kural veya başka bir yasa koymamaya teşvik eder.10 Bu, Kurtarıcı'nın 8.21-9.4.11'deki sözlerinin açık bir yankısı gibi görünüyor. Aynı şekilde, bu Son sahnede görünen motiflerin çoğu, daha önceki bölümlerdeki benzer motifleri açıkça yansıtır. Örneğin, Levi'nin 18.16'daki 'mükemmel erkeği giyme' yönündeki öğüdü, Meryem'in 9.20'deki Kurtarıcı'nın 'bizi insanoğluna dönüştürdüğü' şeklindeki sözlerinin özünü yansıtır.12 Ayrıca Marjanen, Petrus'un biraz farklı tasvirlerinin kullanılan farklı kaynaklardan ziyade 'olay örgüsü geliştirme' unsurunu yansıtabileceğini öne sürdü.13 Dolayısıyla önceki bölümde Peter 8 Marjanen, The Woman Jesus Loved, 101, aynı zamanda 9.12-14'te Meryem'e yapılan atıfların (ayağa kalkmak ve diğerlerini 'selamlamak' olarak) hiçbir şekilde bunun Meryem'in sahneye ilk çıkışına bir atıf olduğunu gerektirmediğine işaret eder. (Krs. ayrıca Hartenstein, Die zweite Lehre, 136, contra Till.) örn. 'Ayağa kalkması'na yapılan atıf, onun mutlaka orada olmamasını değil, yalnızca oturmuş olabileceğini ima eder; ayrıca onları 'selamladığı' ifadesi hiçbir şekilde Mary'nin sadece bu noktada sahneye çıktığı anlamına gelmez. Her durumda, buradaki Pox 3525 metni 'öptü', bu da aynı şekilde hemen önceki yokluğu ima etmez. 9 E. Mohri, Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts, MTS 63 (Marburg: Elwert, 2000), 266–72. 10 Bu Yunanca P^{RYL} 463 metnin okunuşudur (ø ø ø æ). Kıpti, 'Kurtarıcı'nın söylediklerinin ötesinde (para) başka bir kural veya yasa koymamıştır'. Yunanca tartışmasız daha orijinaldir. (Buradaki metinsel soruna ilişkin daha fazla tartışma için aşağıdaki s. 130-2'ye bakınız.) 11 Her iki pasajda da kelime dağılımı neredeyse aynıdır ve her ikisi de 'müjde'ye atıfta bulunur (PÆ²² 9Ø)), 'vaaz vermek' (ta²eoēi²), 'kural koymak' (<æ) , 'kanun' (), vb. Bkz. Mohri, Maria Magdalena, 270; bkz. Wilson ve MacRae, 'Mary'ye göre İncil', 455 (Wilson belki de daha önceki görüşünü değiştiriyor). 12 Buradaki Açıklamaya bakın (s. 192 aşağıda). 13 Marjanen, İsa'nın Sevdığı Kadın, 103–4. Marjanen bunu Profesör Karen King'in bir önerisine borçlu olduğunu belirtiyor. 28 Giriş

--- SAYFA 48 ---

Meryem'den kendisinin ve diğer erkek öğrencilerin daha önce duymadığı bazı öğretileri anlatmasını isteyin. Meryem, daha önce kimseye verilmeyen gizli bir vahiy vererek Peter'in umduğundan fazlasını verir. O zaman bu, Kurtarıcı'nın Meryem'i yalnızca diğer kadınlardan daha fazla sevmediğini (Petrus'un 10.2-3'te zorluk çekmeden kabul ettiği gibi) değil, aynı zamanda ona belki erkek öğrencilerden de daha çok değer verdiğini ve sevdiğini gösterebilir (17.22; 18.14-15). İşte bu noktada Peter olumsuz tepki veriyor. Dolayısıyla iki pasajın arasına bir mesafe koymaya ve bunların tek bir metinde birbiriyle bağdaştırılmasının imkansız olduğunu görmeye gerek yok. Mohri ayrıca müjdenin kendisinin Petrus'un olası tutarlılık eksikliğine dair bir tür açıklama sağlayabileceğine de dikkat çekti. Levi'nin Peter'in her zaman 'öfkeli' olduğuna dair ifadesinde (18.8).14 Bu, Peter'in Meryem'e tepkisinin bazı açılardan mantıksız ve tutarsız olduğu anlamına gelebilir. Açıkçası, ilgili rakip iddialar hakkında neredeyse kesinlikle bir değer yargısı oluşturmaya çalışmaktadır: Kurtarıcı'nın vahyinin olası bir aracı olarak Meryem'in statüsünün geçerliliği konusunda bir anlaşmazlık varsa, yazarın sempatisi açıkça Meryem'e (ve Levi'ye) yöneliktir, Petrus'a değil: Petrus'un Meryem'in statüsünü reddetmesi onun 'ateşli' olmasından, yani mantıksız ve (ima yoluyla) yanlış olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Peter'in tasvirindeki metnin farklı bölümleri arasındaki bariz tutarlılık eksikliği, metnin içinden de dolaylı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla metnin mevcut biçimini açıklamak için farklı kaynakları bir araya getirmeye yönelik teorilere başvurmaya gerek yoktur ve dolayısıyla mevcut metnin bütünlüğünü sorgulamak için zorlayıcı bir neden de yoktur. Kuşkusuz metin, bazı noktalarda birbiriyle uyum içinde olmayan farklı fikirlerin bir araya gelmesini temsil ediyor. Belki metnin farklı bölümleri burada ele alınmadan önce yazılı olarak da mevcut olabilir. Mohri'nin de kabul ettiği gibi,15 böyle bir teori için en güçlü durum, 14 Mohri, Maria Magdalena, 271. 15 a.g.e. ile sözlü ya da esaslı olarak belki de en az sayıda bağlantıya sahip olan Meryem'in vizyonu ile ilgili olarak yapılabilir. Birlik 29

--- SAYFA 49 ---

metnin diğer bölümleri.16 Dolayısıyla müjdenin yazarı farklı kaynaklar veya kaynak materyaller kullanmış olabilir.17 Ancak metnin bir biçimi veya metin bölümlerinin biçimleri hakkında, mevcut metnimizden başka herhangi bir edebi varlığın parçası olduğuna dair doğrudan bir kanıtımız olmadığı ve metnin mevcut biçiminin (metin içindeki olası gerilimler dahil) genel olarak yeterince açıklanabildiği göz önüne alındığında, metnin mevcut biçimini edebi bir birlik olarak ele almak ve daha önceki biçimleri önermemek en iyisi gibi görünüyor Müjdenin içeriği şu anda sahip olduğumuzdan farklıdır.18 16 Ancak yine de bu, metnin geri kalan kısmının (örneğin, Kıpti elyazmasının ilk altı sayfasının) önemli bölümlerinin elimizde mevcut olmaması şartıyla ele alınmalıdır. 17 Bkz. S. Petersen, 'Zerstoört die Werke', 60; Hartenstein, Die zweite Lehre, 136 ve 'Evangelium nach Maria', 837. O halde bu, Wilson'un görüşüne en yakın olanıdır: 'bir bütün olarak inceleme, daha önceki materyallerin dahil edildiği bir Hristiyan Gnostik kompozisyonudur' (Wilson, 'New Testament and the Gnostic Gospel of Mary', 240). (Bu açık ifade karşısında, King'in, Wilson'un makalesine 'suçlu' olarak açıkça atıfta bulunarak, 'bir bilim adamının Meryem İncili'nin Hristiyan olup olmadığını bile sorguladığı' yönündeki yorumunu (ve ima edilen şikâyeti!) anlamak zordur: bkz. King, Meryem İncili, 39.) 18 Krş. çok Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 626-7; Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 100-4; Hartenstein, Die zweite Lehre, 135-7 ve 'Evangelium nach Maria', 837; De Boer, Meryem İncili, 15. 30 Giriş

--- SAYFA 50 ---

4 Tür Herhangi bir metnin 'türünü' belirlemek hiçbir şekilde basit bir çalışma değildir. Pratik olarak tüm edebiyat eleştirmenleri, bir metnin türüne ilişkin bazı fikirlerin, anlamını anlamak için gerekli olduğu konusunda hemfikirdir.1 Bununla birlikte, bir metnin 'türünü' belirlemeye yönelik herhangi bir girişim, çeşitli genellik düzeylerinde gerçekleştirilebilir.2 Dolayısıyla, herhangi bir metinle ilgili olarak, genel bir spektrumun bir ucundaki nispeten 'geniş' bir türden (örneğin 'kitap' veya 'Kurgu') daha dar tanımlanmış kategorilere (örneğin 'dedektiflik öyküsü') kadar bir aralık bulunabilir. ya da 'tarihsel oyun'). Tür ne kadar dar ve kesin olursa, söz konusu metni okuma ve anlamının yorumlayıcı süreci üzerinde o kadar fazla kontrol uygulanır. Tersine, tür ne kadar geniş olursa, yorumlama olanakları da o kadar açık olur. Bir metnin türünü çok kesin olarak belirlemeye yönelik herhangi bir girişim, Meryem İncili ile ilgili olarak göreceğimiz gibi, bir metinle ilgili yorum olanaklarını zamanından önce engelleyebilir (veya önceden belirleyebilir). Bu nedenle Meryem İncili gibi bir metnin türünü çok dar bir şekilde belirlemeye çalışmamak tercih edilebilir. Kendi 'kendisi' tanımı açısından, metin (en azından Kıpti metni) kendisi için 'İncil' (Yunanca ΠΑΡΑΒΟΛΗ) 'başlığı'nı iddia ediyor gibi görünüyor.)3 Meryem'e göre: Metnin Kıpti versiyonundaki kolofon bunu açıkça belirtmektedir (19.3-5).4 Bunun 1 Krş. E. D. Hirsch, Validity in Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1967), 76: 'sözlü anlamın anlaşılması zorunlu olarak türe bağlıdır'. 2 Bkz. aynı eser. Ch. 3; R. Burridge, İnciller Nelerdir?, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 40-1. 3 Kıpti metni, ödünç alınan bir sözcükle aynı Yunanca sözcüğü kullanır. 4 Daha fazla tartışma için aşağıya bakın. Rylands parçasının Yunanca metni de bunu doğrulayabilir, ancak mevcut haliyle metin bu noktaya ulaşmadan kopuyor. (C. H. Roberts, parçanın orijinal baskısında, bunu, mevcut olduğunu iddia ettiği bir okuma tarafından en azından kısmen desteklenmiş olarak yayınlamıştır. Yunanca metnin tartışılması için, bkz. s. 118.)

--- SAYFA 51 ---

'orijinal' metni bilmiyoruz. Bunun gibi kolofonların (Nag Hammadi metinlerinin çoğunda benzerleri vardır) ikincil eklemeler olduğu ve orijinal metnin bir parçası olmadığı sıklıkla öne sürülür. Dolayısıyla burada da bu 'başlığa' ilişkin iddia (eğer öyleyse) orijinalin bir parçası değil, ikincil bir ekleme olabilir. Yunanca ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ kelimesinin anlamları ve kullanımlarıyla ilgili sorunlar Bu sözcük, Hristiyanlık çağının ilk iki yüzyılında bir aşamada, genellikle İsa'nın ölümünün önemine odaklanan Hristiyan bildirisindeki "kurtarıcı mesaj" veya "iyi haber" anlamından (çapraz başvuru 1 Korintliler 15.1), edebi bir metne (Matta'nın "müjdesi" gibi) atıfta bulunmaya doğru anlamsal bir değişime uğradı. Ancak bu tür metinleri tanımlamak için kullanılan terminolojiye bakılmaksızın, 'İncil' olarak adlandırılan edebi metinlerin doğasına ilişkin bir soru vardır: 'İncil' ne tür bir metin, hangi türdür? Bu tür sorusu 'İncil nedir?', (daha sonra) kanonik hale gelen dört metinle, yani Matta, Markos, Luka ve Yuhanna isimleriyle ilişkilendirilen 'İnciller'le bağlantılı olarak çok tartışılmaktadır.6 Aynı 'İncil nedir?' sorusu, aynı zamanda 'müjde' terimini bir öz-tanımlama olarak kendileri için uygun gören diğer birkaç erken Hristiyan metnini de dahil etmeye çalışıldığında çok daha karmaşık hale gelir.7 Meryem İncili'nde ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ kelimesinin tam olarak ne anlama geldiği tartışılmaktadır. 19.3'teki kolofonda. Bazıları buradaki sözcüğün, yazılı bir kitaba gönderme yapmak yerine, 'mesajı kurtarmak' şeklindeki eski anlamını taşıdığını ileri sürmüştür: başka yerlerde, 'müjde' kelimesi 'vaaz etmek' fiilinin nesnesi olarak kullanılmıştır (8.22; 9.8-9), bu da buradaki 'müjde'nin edebi bir metne gönderme olmaktan çok 'mesajı kurtarmak' anlamına geldiğini göstermektedir.8 Bununla birlikte, 5 Bkz. H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 1-48; M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londra: SCM, 2000); G. N. Stanton, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 9-60. 6 Bkz. örneğin Burridge, *İnciller Nelerdir?*'deki tartışma, burada 'İnciller' hakkındaki tartışma neredeyse tamamen NT'nin dört kanonik İnciliyle sınırlıdır. 7 Örn. Thomas'ın İncili, Philip'in İncili, Mısırlıların İncili gibi metinler. Bkz. C.M. Tuckett, 'Forty Other Gospels', M. Bockmuehl ve D.A. Hagner (eds.), *The Written Gospel*, F. G.N. Stanton (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 238-53. 8 Bkz. Pasquier, *L'Evangile selon Marie*, 12; Kral, *Meryem İncili*, 30; Koester, *Eski Hristiyan İncilleri*, 21-2. 32 Giriş

--- SAYFA 52 ---

Bu diğer durumlarda 'müjde', genel halindeki başka bir isimle nitelenir: 'krallığın müjdesi' (8.22) veya 'İnsanoğlu'nun krallığının müjdesi'dir (9.8-9). Kolofon örneğinde, onun bir kolofon olması ve 'vaaz etmek' fiilinin nesnesi olmaması9 gerçeği, sözcüğün niteleyici bir genelleme (örneğin 'krallığa ait' gibi) yerine mutlak olarak kullanılması gerçeğiyle birleştiğinde, burada sözcüğün farklı bir anlamda kullanıldığı ve önceki metnin ve içeriğinin bir açıklaması olması amaçlandığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte, kolofondaki kelimenin tam anlamı ve göndergesinin tartışılması biraz gereksiz ve/veya zorlama olabilir. Çünkü buradaki kelime birincil anlamda 'kurtarma mesajı' olarak kullanılsa bile, bu kurtarıcı mesajın metinde, ilk diyalogda Kurtarıcı'nın öğretisinde ve Meryem'in vizyonu ile ilgili anlatımında sunulan şey olduğu da söz konusudur. Dolayısıyla gerçek anlamda metnin kendisi okuyucuya "müjde"/kurtarıcı mesajı sunar ve dolayısıyla "olur". Bu nedenle Meryem İncili'ndeki durum, içerdikleri sözde 'müjde'/kurtarıcı mesajın sıklıkla İsa'nın kurtarıcı ölümü ve dirilişiyle ilgili iddialarla ilişkilendirildiği kanonik müjdelerden biraz farklıdır. Daha sonra bunun, İsa'nın ölümünden önceki öğretisini özetleyen ancak onun ölümünün kurtarıcı doğası hakkındaki iddialarla doğrudan çok az bağlantısı olan metinlerin içerikleriyle bir ölçüde teğet olduğu sıklıkla iddia edilir. Meryem İncili'nde kurtarıcı mesaj ile metnin içeriği daha yakından örtüşmektedir. ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ kelimesinin kullanımı Meryem İncili'nin kolofonunda, bir kişiye "göre" (ΕΝ)10 olmanın (biraz alışılmadık) karakterizasyonu ile birleştiğinde, açıkça Yeni Ahit'in "müjdeleri" ile karşılaştırmaya davet eder. Bir bakıma, deyimlerdeki benzerliğin kasıtlı olması muhtemeldir ve en azından kolofonun yazarı (eğer bu, metnin 'orijinal' yazarı ile aynı kişi değilse) burada sunulan metnin kesinlikle diğer metinlerle aynı seviyede olduğu yönünde üstü kapalı bir iddiada bulunmaya çalışmaktadır. vaaz etmek Kipti metnindeki kolofonun bir parçasıydı. 10 Kanonik İncillerin başlıklarında (muhtemelen) yazarlığın göstergesi olarak ΕΝ kullanımının alışılmadık doğası için bkz. Hengel, *Four Gospels*, 48-9. Tür 33 olmasına rağmen Meryem İncili'nin Meryem'e göre (ΕΝ) olduğunun söylenmesi de dikkat çekicidir.

--- SAYFA 53 ---

PÆ^{aa} 00 olarak bilinir CÆÆ . . . 11 Bu diğer metinlerle eşitlik mi yoksa üstünlük mü iddiasında olduğu açık değildir. Diğer rakip 'incillere' yönelik açık bir polemik veya eleştiri yoktur. Anlatıda elbette Peter'ın kişiliğine karşı biraz olumsuz bir duruş var; Burada 'Petrus'un tam olarak neyi temsil ettiği çok tartışmalıdır, ancak 'Petrus'un başka bir müjde metnini temsil edip etmediği oldukça şüpheli görünmektedir.12 Diğer 'yasalara' ve/veya başka herhangi bir 'yasa koyucuya' (9.3; 18.20) karşı uyarılar vardır, ancak bu uyarılarda diğer müjde metinlerine yönelik gizli bir eleştirinin görülüp görülmemesi gerektiği hiç de kesin değildir.13 Bu nedenle, kolofondaki ifadenin bir tehlike teşkil ettiği düşünülebilir. Bu metin ile diğer sözde "müjde" metinleri arasında, özellikle de kanonik hale gelecek olan14 metinler arasında en azından eşitlik iddiası, daha fazlasını söylemek muhtemelen mevcut kanıtların ötesine geçecektir. Belirli bir kişiyi isimlendiren diğer İncillerin başlıklarından farklı olarak, adı geçen kişinin metnin yazarı olduğu düşünülüyor ancak anlatının baş kahramanlarından biri olduğu düşünülüyor. Bununla ilgili olarak aşağıda kolofonla ilgili s. 204-5'e bakınız. 11 Burada daha sonra kanonik hale gelen müjdelerin başlıklarını taklit eden kanonik olmayan müjdeler için bkz. Hengel, Four Gospels, 59-60; Koester, Eski Hristiyan İncilleri, 20-1. 12 Tabii Petrus'un İncili olması muhtemel değilse! Ancak metinde buna dair en ufak bir ipucu yok; Petrus'un kişiliğine, bireysel insani özelliklerine ve/veya görüşlerine (Meryem ve onun vizyonuna ilişkin) karşı olan herhangi bir polemik. 13 Luhrmann, Evangelien, 47, 123-4, İsa'nın bir anlamda yeni bir yasa koyucu olarak sunulmasıyla birlikte Matta İncili'nin şifreli bir eleştirisinin olabileceğini öne sürüyor. Bu, Levi'nin burada Matta ile özdeşleştirilebileceği teorisyle birleştirilmiştir: 'gerçek' Matta (yani Levi), dolaylı olarak onun 'yanlış' adını taşıyan müjdenin karşısına konulmuştur. Ancak bu oldukça zayıftır. Birincisi, Levi'nin Matta ile herhangi bir bağlantısının izini MS üçüncü veya dördüncü yüzyıldan önceki herhangi bir döneme kadar sürmek zordur. (Bununla ilgili olarak bkz. §2.5.) Ayrıca, böyle bir eleştiri son derece dolaylı olacaktır: 'Levi' isminin kullanımının, bırakın bu isimle ilişkilendirilen İncil metnini, alternatif bir isim olan 'Matta'yı en ufak bir şekilde eleştirmeyi amaçladığına dair hiçbir gösterge yoktur. Her durumda, bir yasa koyucuya yönelik uyarının, İsa da dahil olmak üzere herhangi bir yasa koyucu hakkında olumsuz bir ifade olarak düşünüldüğü açık değildir; daha doğrusu, Kurtarıcı'nın (muhtemelen İsa'yla özdeş olduğu düşünülen) bu uyarısı, başka herhangi bir yasa koyucunun dikkate alınmasına karşı olabilir: dolayısıyla, İsa'nın kendisinin geçerli bir yasa koyucu statüsünü teyit ederken, bu statüyü başkalarına inkar eder. Yorumdaki tartışmaya bakın (aşağıda s. 157-61). 14 Ve Meryem İncili'nin yazıldığı dönemde kesin olarak 'kanonik' olmasalar bile, neredeyse kesinlikle iyi biliniyorlardı ve etkiliydiler. Eğer bu dönem ikinci yüzyılın ikinci yarısıysa, bu, dörtlü bir müjde 'kanonunun' açıkça geniş çapta geliştiği bir dönemdi. Bkz. G. N. Stanton, 'Dört Katlı İncil' ve 'Justin Martyr ve Irenaeus'ta İsa Gelenekleri ve İncilleri', Jesus and Gospel, 63-91, 92-109; Hengel, Dört İncil; ve diğerleri. 34 Giriş

--- SAYFA 54 ---

Benzer başlıkların davet ettiği karşılaştırma elbette Meryem İncili ile (daha sonra İncil olacak) kanonik İnciller arasındaki çok önemli türsel farklılıkları vurgulamaktadır. Bu sonuncuların hepsi İsa'nın Paskalya öncesi yaşamı ve hizmeti hakkında nispeten uzun açıklamalar sağlar ve hepsi de onun tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesi hakkında (oldukça kapsamlı) bir açıklamaya götürür ve her birinin sonunda dirilişin ortaya çıkışına ilişkin nispeten kısa bir açıklama bulunur.¹⁵ Meryem İncili'ndeki olay örgüsü oldukça farklıdır. Ortam neredeyse kesinlikle İsa'nın dirilişinden sonraki durumdur. Örneğin, öğrencilerin 9:10-12'de ifade edilen kaygısı ("Eğer onu bağışlamadıysa, bizi nasıl bağışlayacaklar?") İsa'nın acısı ve ölümünün geçmişte kaldığını varsayar. Dolayısıyla metnin içeriği, dirilen İsa'nın öğrencilerine genişletilmiş öğretisini neredeyse kesin bir şekilde sunmaktadır.¹⁶ Dahası, Kurtarıcı'nın öğretisi, Kurtarıcı'nın öğrenciler tarafından sorulan sorulara yanıt verdiği bir diyalog biçiminde görünmektedir (çapraz başvuru 7.1-2, 10-12, ancak metnin bu bölümünün yalnızca bir parçasına sahip olduğumuzu unutmamak gerekir). Öğretinin (görünüşe göre) kapsamlı doğası, bu müjdeyi önemli bir açıdan kanonik müjdelerden ayırır: ikincisinde kesinlikle dirilen İsa'nın ortaya çıkışına ilişkin açıklamalar vardır; ancak çoğunlukla, dirilen İsa tarafından verilen öğretinin kapsamı nispeten sınırlıdır ve/veya Paskalya öncesi öğretilerle karşılaştırıldığında çok fazla yeni değildir.¹⁷ 15 Elbette Markos'un elimizdeki metinde bu şekilde bir diriliş görünümüne ilişkin bir açıklaması yoktur, ancak kadınlar tarafından boş mezarın bulunmasına ilişkin kısa bir açıklama vardır: metin muhtemelen Markos 16.7'de genç adamın kadınlara mesajında bir diriliş görünümüne değinmektedir. (yorumlara bakınız). 16 Metnin başlangıcı kaybolmuş olsa da, eksik sayfalarda İsa'nın Paskalya öncesi yaşamı ve öğretisi ile tutkusunun, kanonik müjdelerde bulunana uzaktan yakından benzeyen bir anlatımına neredeyse hiç yer yoktur. 17 Daha önce de belirtildiği gibi, dirilen İsa hiçbir zaman Markos'ta açıkça görülmez. Matta'da, tüm yetkinin kendisine verildiğini belirtir, ancak daha sonra öğrencilerini gönderdiğinde, onları daha önceki öğretilerine geri yönlendirir ve onlara, başkalarına da buna uymalarını söylemelerini emreder. Luka'da dirilen İsa, başına gelen her şeyin Kutsal Yazıların doğrudan gerçekleşmesi olduğu gerçeğini (birden fazla durumda) vurgulamaktadır (çapraz başvuru Luka 24:26, 46). Ama başka pek bir şey yok. Dirilmiş İsa'nın mevcut olduğu kırk günlük uzatılmış dönemden (tek başına) söz eden Elçilerin İşleri'nde bile, yalnızca İsa'nın müritleriyle 'Tanrı'nın krallığı hakkında' konuştuğuna dair genel bir ifade vardır (Elçilerin İşleri 1.3). Yuhanna'da da görevlendirme sahnesi ve birkaç şifreli açıklama (örneğin, 'görmeyenlere' kutsama (Yuhanna 20.29)) var, ama yine de pek az içerik ve gerçekten yeni olan çok az şey var. Tür 35

--- SAYFA 55 ---

Buna karşılık, Meryem İncili'nin Kurtarıcısı bu Paskalya sonrası bağlamda kapsamlı bir öğreti veriyor gibi görünüyor. Benzer şekilde Meryem'in de görünümüyle ilgili açıklamasında yeni öğretiler verdiği anlaşıyor; ve diğer öğrencilerin bununla ilgili 'sorunun' bir kısmı da bunun 'yeni' olması ve daha önce bilinmemesidir (çapraz başvuru Andrew'un 17.15'teki Meryem'in söylediği şeyin 'tuhaf öğretiler' verdiği yönündeki şikayeti). Bununla birlikte, Meryem İncili burada Yeni Ahit müjdeleriyle bazı farklılıklar gösteriyorsa da, tam da bu bakımdan, dirilen İsa'nın öğrencilerine daha ileri öğretiler sunması biçimini alan, genellikle İsa ile takipçileri arasında bir diyalog biçiminde olan diğer erken Hristiyan metinleriyle yakın bağlantılar göstermektedir. Bunlar arasında Yuhanna'nın Apocryphon'u, Yakup'un İlk Kıyameti, Arhontların Hipostası, Pistis Sophia, Petrus'un Philip'e Mektubu vb. gibi diğer metinler (çoğu Nag Hammadi'den) yer alır. Bu diğer metinlerin çoğuna genellikle "Gnostik" metinler denir, tıpkı Meryem İncili gibi.¹⁸ Görünüşe göre bu, "Gnostik" olarak adlandırılan birçok metnin karakteristik bir özelliğidir. Kanonik İncillerdeki anlatıların bıraktığı "boşluk", bu sayede dirilen İsa'nın, yargılanması ve çarmıha gerilmesinden önceki zamana göre çok daha "sessiz" görüldüğünü gösteriyor. Dolayısıyla bu diğer Gnostik metinler karakteristik olarak İsa'yı müritleriyle diyalog içinde (tipik olarak bir dağda, belki de Matta 28.16'ya bağlı olarak) bir diriliş sonrası sahnede ve onlara, dolaylı olarak, yalnızca kendileri için olan ve genel kamuoyunun erişemeyeceği daha ileri öğretiler sunarken sunar. Bazıları buna neredeyse özel bir yazı türü olarak atıfta bulunmak için 'Gnostik diyalog' ifadesini kullanmışlardır.¹⁹ Perkins'in dediği gibi, 'İncil'in ortodoks Hristiyanlara ait olması gibi, vahiy diyalogu da Gnostik Hristiyanlara özgü görünmektedir.'²⁰ Ve bu konuda Perkins, Koester tarafından önerilen, çeşitli ilk Hristiyanlar tarafından belirli Kristolojik fikirler geliştirmek için farklı türlerin kullanıldığı yönündeki argüman çizgisine benzemektedir. 'Gnostik' olarak tanımlanır veya tanımlanmalıdır, bkz. Bölüm. 5 aşağıda. ¹⁹ Bkz. örneğin P. Perkins, Gnostik Diyalog: Erken Kilise ve Gnostisizmin Krizi (New York: Paulist Press, 1980); Rudolph, 'Der gnostische "Dialog"'; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 11. ²⁰ Perkins, Gnostic Dialogue, 26 ('Ortodoks' Hristiyanlara yaptığı göndermeyi hızlandırın! Her ne kadar Gnostik metinlerin birçoğu kendileri için 'müjde'nin tanımını iddia etse de, 'İncil' derken muhtemelen Yeni NT'nin anlatısal müjdelerini kast ediyor). ³⁶ Giriş

--- SAYFA 56 ---

ve eğilimler.²¹ Dolayısıyla çarmıha gerilen ve dirilen İsa'nın kerigmasını geliştirmek için anlatısal bir müjde kullanıldı, halbuki vahiy söylemleri veya diyalogları 'Gnostik düşünce ve Kristoloji için ideal araçtı'.²² Bununla birlikte, belirli bir türün kullanımı ile belirli bir Kristoloji ve/veya teoloji arasında yakın bir ilişki olabilirken, bağlantının türün kendisinde içkin olduğunu varsaymak yanıltıcı olacaktır. Diyalog türü ile onun Gnostik (ya da 'Gnostik') kullanımları arasında içsel bir bağlantı kurmaya yönelik herhangi bir girişim kesinlikle çok kısıtlayıcı olacaktır.²³ Öğretmenlerin öğretilerini başkalarına sunarken gösterildiği edebi biçim olarak diyalog türü, antik dünyada çok yaygındı.²⁴ Hristiyan geleneği bağlamında ve öğretmenin İsa olduğu ve ortamın diriliş sonrası bir sahne olduğu durumlarda bile, Epistula olarak bilinen metin vardır. Apostolorum: Bu, dirilen İsa ile öğrencileri arasında bir diyalog biçimindedir; İsa, öğrencilerinin bir dizi sorusuna yanıt olarak öğretisini geliştirir; yine de Epistula Apostolorum bir Gnostik metin değildir.²⁵ Dolayısıyla Meryem İncili'nden bir "Gnostik diyalog" veya "Gnostik vahiy söylemi" olarak bahsetmek, bir bakıma genel bir tanımlama açısından yararsız olabilir ve eğer bir "diyalog"un zorunlu olarak Gnostik olduğunu ima ediyorsa aslında yanıltıcı olabilir; ve burada 'Gnostik' sözcüğü ²¹ Bkz. Koester, 'One Jesus and Four Primitive Gospels', J. M. Robinson ve H. Koester, Trajectories through Early Christian (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 158-204; ayrıca Kral'ın uzun dipnotundaki tartışma, Meryem İncili, 192-3 n. 8. ²² Koester, 'One Jesus', 198. ²³ Bkz. King, Gospel of Mary, 193, ayrıca Martina Janssen'in 'Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der "gnostischen Gespra"che des Auferstandenen', G. Lu"demann (ed.), Studien zur Gnosis (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), 21-260 içinde. Ayrıca bkz. Rudolph, 'Der gnostische "Dialog"', 103-7; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 11. Perkins de diyalog türünün diğer kullanımlarının tamamen farkındadır ve asıl amacı (çeşitli) Gnostik yazarların kendi fikirlerini geliştirmek için diyalog biçimini nasıl benimseyip kullandıklarını tasvir etmektir. Kendisi (tartışmasız) Meryem İncili'nin diyalog türünün Gnostik kullanımına ilişkin analizine dahil edilmesi gerektiğini varsaymaktadır (Gnostik Diyalog, 133-6). ²⁴ Bu, örneğin, takipçilerine ders veren filozofların sunumundaki ortak bir özelliktir. ²⁵ Birçok bakımdan Gnostik karşıtıdır; ancak seçtiği tür benzer bir ortamın Gnostik kullanımından etkilenmiş olabilir - İsa'nın tam olarak Gnostiklerin kendisini yerleştirdiği ortamda olması, ancak daha sonra onun görüşlerini doğrudan 'düzeltme' öğretiyi sunmasını sağlamak.

Tür 37

--- SAYFA 57 ---

Daha genel türsel tanımlamaya ("diyalog") ayrı bir nitelik olarak görülüyorsa, bu da metnin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde bu aşamada haklı gösterilenden daha fazla yorumlayıcı bir deli gömleği ve kısıtlama dayatıyor olabilir. Göreceğimiz gibi Meryem İncili'ni 'Gnostik' bir metin olarak adlandırmanın haklı olup olmadığı konusunda tartışmalar var. Dolayısıyla bu türün 'Gnostik diyalog' olarak etiketlenmesi, bu tartışmanın vaktinden önce kapatılması tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Hartenstein, metni karakterize etmek için Dialogevangelium, yani 'diyalog müjdesi' terimini önermiştir ve bu kategoriye, Yuhanna'nın Apocryphon'u, İsa Mesih'in Sofya'sı, Petrus'un Philip'e Mektubu, Yakup'un İlk Kıyamet'i ve ayrıca Epistula Apostolorum dahil olmak üzere Nag Hammadi ve başka yerlerden gelen diğer metinleri dahil etmektedir.²⁶ Bu da diğer sorunları, özellikle de tüm bu metinlerin bu şekilde adlandırılmasının gerekçesini ortaya çıkarmaktadır. 'İncil'.²⁷ Meryem İncili ile ilgili olarak, belki de bu soruyu, onun 'diyalog İncilleri' kategorisinde değerlendirdiği diğer birçok metinden farklı olarak, bu metnin (muhtemelen) kendisi için 'müjde' unvanını iddia etmesi temelinde çözebiliriz. Bugün bunu 'teolojik açıdan' uygun bir başlık olarak kabul edip edemeyeceğimiz başka bir konudur. Elbette bu "müjde" ile daha sonra Yeni Ahit'in bir parçası haline gelen "müjdeler" (yukarıya bakın) arasındaki çok gerçek (genel) farklılıklara işaret edebiliriz. Ancak basitçe genel tanımlama düzeyinde, metnin kendi öz tanımını bir "müjde" olarak kabul etmek isteniyorsa, bunun sadece bir tür "müjde" olduğunu, genel olarak diğer "müjdelerden" farklı olduğunu belirtmek için "müjde" kelimesini ön-"diyalog" ile nitelendirmek (yani "diyalog müjdesi" oluşturmak) yeterli olabilir. ²⁶ Hartenstein, Die zweite Lehre, 1-31 ve 'Evangelium nach Maria', 836. ²⁷ Krş. Koester'in "diyalog İncilleri" kategorisinin kullanımı da, Ancient Christian Gospels, 173-200, ancak Hartenstein Koester'in ("gerçek") bir "müjdenin" ne olduğu ve dolayısıyla Koester tarafından bu kategoriye neyin dahil edildiği konusundaki değişen görüşlerinin izini sürüyor. Hartenstein'in kendisi bir diyalog müjdesinin üç temel özelliği içermesi gerektiğini söylüyor: (i) İsa'nın diyalog konuşmasına lider ortak olarak katılımı; (ii) dirilişten sonra ortaya çıkışı; ve (iii) diyalog metnin tamamını karakterize etmelidir ('der die ganze Schrift prägt' ("tüm metne damgasını vuran")): bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 1-2. Bunun Meryem İncili'ne tam olarak uyup uymadığı daha az açıktır. Örneğin, bir bütün olarak müjdenin mevcut metninde gerçekte ne kadar 'diyalog' bulunduğunu görmek için aşağıya bakın. (Daha sonraki 'Evangelium nach Maria' (836-7) adlı eserinde Hartenstein, Meryem İncili'nin bu açıdan bazı olağandışı özelliklerine açıkça dikkat çeker: örneğin, İsa ile diyalogun ardından Meryem'in uzun bir konuşmasının geldiği 'zweiteilige Aufbau' ("iki bölümlü yapı").) ³⁸ Giriş

--- SAYFA 58 ---

Bir bakıma, Meryem İncili'nin türünün bir 'vahiy diyalogu' veya 'diriliş sonrası diyalog'²⁸ veya 'vahiy söylemi'²⁹ olduğunu ileri sürmek daha az sorgulayıcı olabilir. Kesinlikle böyle bir açıklama, Meryem İncili'ni aşağı yukarı aynı döneme ait bir dizi başka metnin yanına yerleştirir ve bir metin olarak onun hiçbir şekilde benzersiz olmadığını gösterir. Ancak aynı şekilde, bu diğer metinlerde bile bazı genel farklılıklara dikkat çekebiliriz. Genellikle Meryem İncili'ne genel olarak benzediği düşünülen diğer metinlerin çoğunda (onlara atıfta bulunmak için hangi ad kullanılırsa kullanılsın), vahiy olarak hareket eden ve havarilerle diyaloga giren merkezi figür olan (dirilen) genellikle İsa'dır. Bugünkü haliyle Meryem İncili bu kalıptan bazı farklılıklar göstermektedir; bu farklılıklar kısmen bazılarının metnin birliğini sorgulamasına yol açmıştır. Bu nedenle, öğretisini havarileriyle diyalog biçiminde geliştiren vahiyçi olarak İsa'nın yer aldığı bir diyalog biçimi, müjdenin yalnızca ilk kısmını karakterize eder. Bu bölüm daha sonra sona eriyor ve bunu İsa'dan başka birinden, yani başka birinden daha fazla öğretili takip ediyor. Meryem ve Meryem'in öğretisi çoğunlukla bir diyalog değil, bir monolog şeklindedir.³⁰ Ve sırasıyla her iki kişi de 28 Yani Kral, Meryem İncili, 30. Ancak bu bile bazı soruları gündeme getirebilir: ör. Meryem İncili'nin ortamı 'diriliş sonrası' bir ortam mıdır? Müritlerin dahil olduğu anlatılan konuşmanın böyle bir ortamda yer alması genel bağlam açısından neredeyse kesindir (bkz. s. 163); ancak metnin önemli bir kısmının yani. Meryem'in vizyonu Paskalya öncesi bir bağlama yerleştirilmelidir (bkz. aşağıda s. 169-70). (Ancak yine de burada sahip olduğumuz şeyin bu vizyonun bir raporu olduğu ve raporun açıkça diriliş sonrası bir bağlamda verildiği söylenebilir.)²⁹ Bu haliyle diyalog unsuru genellikle diğer metinlerde de mevcuttur, ancak her zaman değil ve mutlaka temel bir unsur değildir. Meryem İncili gibi bir metnin 'kıyamet' olarak tanımlanabileceği ihtimali F. T. Fallon tarafından ortaya atılmıştır, 'The Gnostic Apocalypses', Semeia 14 (1979), 123-58, özellikle. 131-2, kısmen J. J. Collins'in 'Giriş: Bir Türün Morfolojisine Doğru', Semeia 14 (1979), 1-19'un bir 'kıyamet'in olası tanımı hakkındaki önerilerini takip ederek. Bununla birlikte, bu tanım yorumbilimsel amaçlar için yararlı olamayacak kadar genel görünmektedir (bir türün tanımlanmasının metnin anlaşılmasını önemli ölçüde etkilemesine izin vermek açısından) ve böyle bir 'tanım' yoluyla çok çeşitli metinler 'kıyamet' olarak sınıflandırılacaktır. Bu konuda da bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 12. 30 10.10-22'de bu bölümün başlangıcında (İsa ile Meryem arasında) küçük bir diyalog unsuru vardır. Ancak mevcut metin burada kopuyor. s. 15, İsa ile Meryem arasındaki herhangi bir diyalog ortadan kalktı. Anlatıda diyalog vardır ancak bu, konuşmacının kendisi tarafından bir monolog içerisinde kurulur: Her türlü 'diyalog', ruh ve düşman güçler arasındaki alışverişler biçimindedir, Tür 39

--- SAYFA 59 ---

bölümlerin ardından (aşağı yukarı) kapsamlı bir devam filmi gelir: İlk bölümü Meryem'in diğerlerini teselli etmesi izler ve Meryem'in görünüm anlatımının ardından Petrus, Andreas ve Levi'nin dahil olduğu tartışmalar gelir. Daha önce (yukarıdaki 3. Bölüme bakınız) mevcut metnin bir birlik olarak görülebileceğini savunmuştum: ve bir düzeyde açıkça öyledir - tarihöncesi ne olursa olsun, Kıpti el yazması bize çeşitli parçalardan oluşan tek bir metin sunar (Kurtarıcı'nın bir diyalogu, Meryem'in bir monologu ve öğrenciler arasındaki konuşmalar). Ama belki de Meryem İncili'nin mevcut biçimi, bir vahiy söylemi olarak nispeten genel bir kategorizasyonun ötesinde çok kesin bir genel tanımlamaya direniyor olabilir.³¹ Çeşitli kısımları diğer metinlerle (örneğin, Gnostik veya başka türlü diyaloglar ve aynı zamanda ruhun yolculuğuna ilişkin açıklamalar) pek çok benzerlik göstermektedir. Ve belki de amaçlarımız açısından bu yeterlidir (ya da yeterli olmalıdır). Ancak bunun okuyucuya ne kadar yorumlayıcı bir rehber sağladığı belirsizdir. Daha önce belirtildiği gibi, diğer birçok sözde vahiy söylemi veya vahiy diyalogu, sözde 'Gnostik' yazarların, iletmek istedikleri öğretiyi diriliş sonrası bir ortamda dirilen İsa'nın dudaklarına yerleştirerek görüşlerini sunmaları için araç olarak kullanılır. Göreceğimiz gibi Meryem İncili'nin 'Gnostik' olarak görülüp görülmeyeceği tartışılıyor. Kolofonu metnin kendi tanımı olarak yorumlamak gerçekten doğruysa, bu özel "müjde" metninin, sonunda Yeni Ahit'in bir parçasını oluşturmak üzere kanonlaştırılan "müjdeler"den genel olarak çok farklı olduğu açıktır. Ve diğer (kanonik olmayan) 'incillerle' (ve diğer metinlerle) yakın benzerlikler gösterirken, aynı zamanda bunlardan önemli farklılıklar da gösterir. Herhangi bir metnin 'sui generis' olduğunu söylemek tür çalışmaları açısından tehlikeli bir iddiadır;³² ancak herhangi bir metnin benzersizliğini inkar etmek de aynı derecede sorunlu olacaktır. öğretiyi veren (Meryem) ile onu dinleyen havarileri arasında ya da (öğretinin alıcısı olarak) Meryem ile İsa arasında değil. 31 Bkz. Çok Kral, Meryem İncili, 55: Müjde genel olarak standart bir vahiy söylemidir. Ancak çalışmayı farklı kılan şey, öğrencilerin tepkisinin uzun süreli gelişimidir.' 32 Krş. N. Yukarıda 1: Bir metnin türüne ilişkin bir miktar anlayış, onu anlamak için esastır ve en azından oldukça 'geniş' bir türe ilişkin bir fikir olmadan, bir metin anlaşılabilir olacaktır. 40 Giriş

--- SAYFA 60 ---

Belki de bu tartışmanın sonunda söyleyebileceğimiz tek şey, Meryem İncili'nin bazen 'vahiy söylemleri', 'diyaloglar' veya 'diyalog müjdeleri' olarak adlandırılan diğer metinlerle (Nag Hammadi ve başka yerlerden) en yakın paralelliklere sahip olabileceğidir; ancak şu anki haliyle bazı son derece bireysel özelliklere de sahiptir. Tür 41

--- SAYFA 61 ---

5 Meryem İncili ne kadar Gnostiktir? Yakın zamana kadar Meryem İncili'nin 'Gnostik' (ya da 'gnostik')¹ doğasının apaçık olduğu varsayılmıştı. Böylece eserin Gnostik karakteri, Till'in baskısında gerçek bir tartışma olmaksızın varsayılır;² Wilson ve MacRae, Meryem İncili'nin 'Berlin kodeksinde yer alan üç gnostik belgenin ilki' olduğunu belirterek metnin kendi baskısını tanıtır;³ ve Pasquier yorumunda, hiç sorgulamadan, müjdenin 'un e'crit gnostique' ('gnostik bir yazı') olduğunu varsayar.⁴ Tardieu, İncil'in, İncil'in Mary'nin "constitue un vade-mecum des croyances essentielles des gnostiques" ("Gnostiklerin temel inançlarının bir vade-mecum'unu oluşturur")⁵ ve daha sonraki el kitabında (J.-D. Dubois ile birlikte) şunu belirtir: "la natural gnostique du document n'a pas e'te' Competitione'e" ("belgenin gnostik doğası tartışılmamıştır").⁶ Benzer şekilde, Luhrmann şunu iddia edebilir: 'Der gnostische Charakter des Mariaevangeliums ist aşık: eine na"here Begründung dieser Charakterisierung eru"brigt sich in diesem Falle' ('1. Yıl İncili'nin gnostik karakteri Burada 'Gnostik' ile 'gnostik' (ya da örneğin, 'Gnostisizm' ve 'Gnosis'). Bu terimlerin eski olgulara ve metinlere uygun bir şekilde atıf yapmak için kullanılabileceği yollar için aşağıya bakınız. 2 Till, BG 8502: başlıkta, kitapta ele alınan Meryem İncili'nin kodeksin 'die gnostischen Schriften'i arasında olduğu varsayılmaktadır ve bu konu açıkça tartışılmamaktadır 3 Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 453. 4 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 5. 5 Tardieu, Codex de Berlin, 22. 6 M. Tardieu ve J.-D. Dubois, Introduction a' la litte'rature gnostique, i: Collections retrouve'es avant 1945 (Paris: Les E'ditions du Cerf, 1986), 107.

--- SAYFA 62 ---

Mary nettir: Bu açıklamanın daha ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirilmesi bu durumda gereksizdir').⁷ Ancak son yıllarda bu görüşe karşı bir tepki ortaya çıkmıştır. Bu nedenle King, Meryem İncili'nin 'Gnostik' olmadığını ileri sürmüştür (kısmen 'Gnostik' kelimesinin kendisi anlamlı olacak kadar kesinlikten yoksun olduğundan: aşağıya bakınız).⁸ Marjanen'in fikrini değiştirdiği kayıtlara geçmiştir: 1996'nın başlarındaki çalışmasında Meryem İncili'nin Gnostik bir metin olarak görülmesi gerektiğini savundu;⁹ ancak daha sonraki bir makalesinde daha önceki kitabını yazdığından bu yana İncil anlayışını 'yeniden değiştirdiğini' iddia etti. Gnostisizm öyle ki artık Thomas İncili'ni, Kurtarıcı'nın Diyaloğu'nu ve Meryem İncili'ni gnostik olarak görmüyorum. Bu yazıların antropolojisi ve soteriolojisi, nihai kurtuluşun bir işareti olarak önceden var olan ruhun ışık alemine geri dönüşünü vurgulayan Gnostisizm'in (veya Platonculuğun)kine karşılık gelse bile, bu yazıların hiçbirisi Gnostisizmin diğer merkezi özelliğini içermemektedir. Kötü ve/veya cahil bir tanrı tarafından yaratılmış kozmik bir dünya fikrini içermezler.¹⁰ Ve son monografisinde De Boer, metindeki düşüncenin ana arka planının Gnostisizm değil, Stoacılık olduğunu öne sürerek Meryem İncili'ni Gnostik olmayan bir metin olarak toptan yorumlamaya çalıştı. Kısmen böyle bir yeniden değerlendirme, 'Gnostisizm'in doğası hakkındaki daha geniş tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Özellikle Williams'ın son kitabı¹¹ ve King'in Gnostisizm hakkındaki daha geniş çalışması¹², tek bir kelimeyi ekleyebilecek kadar iyi tanımlanmış, tanımlanabilir tek bir kategori veya düşünce modelinin gerçekten var olup olmadığı konusunda önemli soruları gündeme getirmiştir ("Gnostik" veya "Gnostisizm", 7 Luhrmann, Evangelien, 122. müjde arasında Petersen, 'Zerstoört die Werke', 60-1, 134; Hartenstein, Die zweite Lehre, 133-4 ve 'Evangelium nach Maria', 839 yer alır. 8 Özellikle Meryem İncili ile ilgili olarak bkz. King, 'Gospel of Mary Magdalene', 629 n. 10; 155-6. King'in Gnostisizm hakkındaki daha genel çalışması için (aynı zamanda Meryem İncili hakkındaki iddialarla ilgili olarak ne kastettiğine ilişkin bazı nitelikler ve ayrıntılar için) aşağıya bakın. 9 Marjanen, The Woman Jesus Loved, 94 n. Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmaya Yönelik Bir Argüman (Princeton: Princeton University Press, 1996). 12 King, Gnostisizm Nedir? Meryem İncili Ne Kadar Gnostiktir?

--- SAYFA 63 ---

büyük G ile veya büyük G olmadan) ve daha sonra Meryem İncili gibi bir eserin ona ait olup olmadığını söyleyebilmektir. Özellikle Nag Hammadi metinlerinin ışığında, sıklıkla 'Gnostik' olarak tanımlanan birçok eserin, son derece geniş bir düşünce kalıpları, ön varsayımlar, inançlar ve mitsel 'sistemler' yelpazesini temsil ettiği ortaya çıktı. Kategoriyi alt gruplara ayırma girişimleri ("Valentinian Gnostisizmi", "Sethian Gnostisizmi" vb.), hepsini birleştiren ve içeren tek bir kapsayıcı kategoriyi tanımlamaya çalışmanın herhangi bir sorununu çözmek yerine, tartışılan metinlerdeki muazzam çeşitlilik sorununu vurgulayabilir. 'Gnostik' terimi genel olarak ilgili metinlerin herhangi biri tarafından iddia edilen bir terim değildir: daha ziyade, çoğunlukla modern bilim adamlarının özünde farklı olan materyal üzerinde bir birlik empoze etmeye çalıştıkları modern bir terimdir.¹³ Bu nedenle King sert bir şekilde şunu ileri sürer: 'Meryem İncili'ne hiçbir zaman Gnostik bir metin demiyorum çünkü 13 King'e göre, Gnostisizm Nedir? Modern bilim, eski ataerkil 'ortodoks' yazarlarınkine çok benzer bir hamle yaptı. 'Kafir' ve 'yanlış' olarak gördükleri şeyleri etiketlemenin uygun bir yolu olarak 'Gnostisizm' kategorisini etkili bir şekilde 'icat ettiler': böyle bir etiketleme daha sonra kısmen 'ortodoks' pozisyonu 'yanlış' veya 'sapkın' olana karşı 'doğru' olarak tanımlamaya hizmet etti. Ancak bunun antik çağa mı yoksa modern çağa mı ilişkin bir yargı olarak haklı olup olmadığı tartışmalıdır. (Kitabı B. A. Pearson tarafından çok hızlı bir şekilde reddedildi, 'Gnosticism as a Religion', Gnostisizm ve Hristiyanlık in Roman and Coptic Egypt (New York ve Londra: T. & T. Clark International, 2004), 213, kendisi 'onun argümanlarında hiçbir değer bulamadığını' söylüyor.) Onun iddiaları, modern Gnostisizm öğrencilerinin daha çok onu bir 'sapkınlık' olarak etiketlemekle ilgilendikleri ve böylece onun meşruiyetini savunduğu yönündedir. 'Ortodoks' Hristiyanlık, yirminci yüzyıldaki daha önceki çalışmalarla ilgili olarak bir gerekçe unsuruna sahip olabilir, ancak daha yeni çalışmalarla ilgili olarak pek geçerli değildir. Antik Hristiyan dünyasını "Yahudi Hristiyanlığı", Gnostisizm ve ortodoksluk olarak ikiye ayırması; birincisi Yahudilikle ilgili olarak fazlasıyla olumlu, ikincisi fazlasıyla olumsuz ve üçüncüsü sağla ilgili (örneğin King, Gnostisizm Nedir?, 11, başka yerlerde birçok kez tekrarlandı; bkz. örneğin onun 'Neden Bütün Tartışmalar?', 68 ve Meryem İncili, 155) oldukça kapsamlı ve genelleştirilmiş. Dolayısıyla onun "Teolojik zihniyete sahip tarihçilerin gözünde metni açıkça Gnostik olarak işaretleyen şey, Meryem İncili'nin Yahudi geleneğiyle herhangi bir güçlü bağın olmayışıdır" (Meryem İncili, 171) iddiası da kesinlikle çok aşırıdır: birçok kişinin müjdeyi bir anlamda İncil olarak kabul etmesine yol açan şey, sadece "Yahudi" özelliklerin (olumsuz) eksikliği değil, diğer "Gnostik" metinlerle olumlu bağlantılar olmasıdır. 'Gnostik'. Üstelik, Irenaeus gibi eski polemikçilerin, onları devirmek için yapay olarak Gnostiklere bir birlik empoze ettiği iddiası, Irenaeus'un, birliğin her şeyden önce iddia ettiği "ortodoksluğun" ayırt edici özelliği olduğu ve "sapkınlığın" karakteristik özelliğinin bölünme ve çeşitlilik olduğu yönündeki ısrarıyla kesinlikle çalışmaktadır: bkz. King'in M. J. Edwards tarafından yazılan kitabının JTS 56 (2005), 198-202. 44 Giriş

--- SAYFA 64 ---

Gnostisizm diye bir şey yoktu.¹⁴ Williams, dünyanın yaratılışını cahil ya da kötü bir yaratıcıya atfetmek için Yaratılış'taki yaratılış öyküsünün radikal bir yeniden yazımını sunan metinlerde belki bir miktar birlik görebileceğimizi öne sürdü ve bu metinlere atıfta bulunmak için 'İncil'deki tanrısal gelenekler' kategorisini önerdi.¹⁵ Marjanen'in fikir değişikliği benzer bir kaygıyı yansıtıyor: Şimdi bu terimi atfetmeyi reddetmesinin nedeni Meryem İncili'ne (ve diğer bazı metinlere) 'gnostik' denmesi, dünyanın tek gerçek Tanrı dışında cahil ve/veya kötü bir yaratıcı tarafından yaratıldığına dair bir fikir olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamasıdır (yukarıya bakınız). Burada yer sıkıntısı nedeniyle tam olarak tartışılmayan bir takım konular var. Ancak iki farklı sorunun birbirinden ayrılması ve ayrı ayrı ele alınması gerekir. İlk olarak, 'Gnostisizm'in tanımlanabilecek bir olgu olup olmadığı ve eğer öyleyse nasıl olduğu konusunda genel bir sorun var. Eğer bu sorunun cevabı, böyle bir olgunun var olduğu veya var olduğu ve bunun hakkında konuşmanın anlamlı olduğu ise, o zaman ikinci bir soru ortaya çıkar: Meryem İncili'nin bu kategoriye yerleştirilip yerleştirilmemesi gerektiği.¹⁶ Daha geniş bir soruda, Williams ve King'in görüşlerinin bugün hala azınlıkta olduğunu söylemek muhtemelen doğrudur.¹⁷ Kesinlikle her iki bilim adamı da, 'Gnostisizm' ile neyi kastettiğimizi tanımlamayla ilgili problemlerin önemli yönlerini vurgulamıştır ve 14 Kral, Meryem İncili, 156; italiklerim. Ancak onun daha geniş kapsamlı çalışmasında Gnostisizmin var olmadığı yönündeki bu iddia önemli bir şekilde sınırlandırılmıştır. Orada şöyle yazıyor: 'Eğer bununla tek bir kökene ve ayırt edici özelliklere sahip bir tür antik dini varlığı kastediyorsak, Gnostisizm diye bir şey vardı ve yoktur' (Gnostisizm Nedir?, 1-2; italikler bana ait). 15 Williams, 'Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek, 51. 16 Dolayısıyla Williams ve King tarafından ortaya atılan sorular öncelikle daha genel olan ilk soruyla ilgilidir; Marjanen'in yukarıda alıntılanan yorumları daha çok ikinciyle ilgilidir. Aynı şekilde De Boer'in Meryem İncili'ni 'Gnostik' olarak tanımlama konusundaki genel isteksizliği, 'Gnostik' teriminin anlamlı olduğunun inkarından ziyade bu özel metnin içeriğinin analizinden kaynaklanıyor gibi görünüyor (diğerlerinin iddia ettiğinden daha tekçi ve düşünce dünyasında NT metinlerine daha yakın olarak görmek). 17 Konuyla ilgili tartışmalar için Pearson'un önemli makalesi olan 'Gnostisizm Bir Din Olarak'a bakınız; ayrıca A. Marjanen (ed.), Gnostik Bir Din Var mıydı? (Helsinki: Finlandiya Dışavurumculuk Derneği; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005). (Pearson'ın makalesi de bu koleksiyonda yeniden basılmıştır, s. 81-101); ayrıca Marksches, Gnosis ve önemli makalesi 'Gnosis/Gnostizismus', RGG4 iii (2000), 1045-53. Meryem İncili ne kadar Gnostiktir? 45

--- SAYFA 65 ---

özellikle 'Gnostik' olarak sınıflandırılan metinlerin, fikirlerin ve kişilerin çok çeşitli doğasını güçlü bir şekilde ortaya çıkardı. Ancak çeşitlilik tek başına bu tartışmadaki tek önemli faktör olmayabilir. Hem 'Hristiyanlık' hem de 'Yahudilik'teki muazzam çeşitliliğe eşit derecede işaret edilebilir: her iki kategori de çok geniş bir yelpazedeki farklı metinleri, fikirleri ve insanları kapsar; yine de her durumda, bir kişinin veya bir metnin "Hristiyan" veya "Yahudi" olarak tanımlanmasını en azından anlamlı kılmak için yeterli ortak zeminin olduğu düşünülür (her ne kadar kesin tanımlar ve kişinin sınır çizgilerini nereye koyabileceği/yerleştirmesi gerektiğine ilişkin tartışmalarla birlikte her zaman belirsizlik alanları olacak olsa da).¹⁸ Bu geniş terimlerin çoğunun ("Hristiyanlık" veya "Gnostisizm" gibi) başkalarıyla örtüşmüş olabileceğini de unutmamak gerekir. bu tür gruplamaların birbirini dışladığı söylenemez; ancak 'Hristiyan Gnostik' veya 'Gnostik Hristiyan' gibi ortak tanımlar veya alt kategoriler olabilir ve vardır (tıpkı 'Hristiyan Yahudiliği' veya 'Yahudi Hristiyanlığı' gibi kategorilerle kolayca çalışıldığı gibi).¹⁹ Söz konusu terimlerin eski kullanımları meselesi, bir düzeyde, açıkça önemli bir tartışma alanıdır. Bu nedenle, bugün 'Gnostik' olarak etiketlemek isteyebileceğimiz kişilerle ilgili olarak, 'Gnostik' (Yunanca ἁ ὁ ὅς) teriminin bizzat halkın kendisi tarafından ne kadar kendini tanımlamak için kullanıldığı ve/veya bu terimin muhalifleri tarafından ne ölçüde kullanıldığı tartışılmaktadır.²⁰ ἁ ὁ ὅς kelimesi yaygın bir kelime değildi. İdeal bir hükümdar tartışmasında Platon tarafından icat edilmiş gibi görünüyor: burada ἁ ὁ ὅς yani pratik olandan ayırt edilmesi gereken bir tür 'bilim'e atıfta bulunmak için kullanılıyor; bir marangozun becerisidir.²¹ İnsanlar için kullanılan kelimenin ilk örneği, karşı çıktığı bazı insanlardan şöyle söz eden Irenaeus'ta geçmektedir: ἁ ὁ ὅς (H.1.29.1) ve kimleri oluşturur ἁ ὁ ὅς ἁ ὁ ὅς ('sözde Gnostik sapkınlık/düşünce okulu') (A.H. 1.11.1). Bir noktada kendilerine 'kendilerini' diyen insanlardan da söz ediyor ἁ ὁ ὅς 18 Bkz. Pearson, 'Bir Din Olarak Gnostisizm', 209–10. 19 Age. 20 Bu geniş konu, B. Layton'un, 'Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism', L. M. White ve O. L. Yarbrough (eds.), The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 334–50'de, 'ne olduğunu' ya da adlandırılması gerektiğini belirleme girişimindeki tartışmanın başlangıç noktasını oluşturur. 'Gnostisizm' ve/veya 'Gnostik'. 21 Bkz. aynı eser. 336–7; Marksches, Gnosis, 7. 46 Giriş

--- SAYFA 66 ---

(1.25.6); ve görünüşe bakılırsa Celsus da "kendini iddia eden" insanları tanıyor ^a Ø ØCE (c. Cels. 5.61).²² Yine de terimin, bugün 'Gnostik' olarak adlandırmak isteyebileceğimiz herhangi bir grubun sınırlarının çok ötesindeki insanlar tarafından olumlu bir şekilde kullanıldığı da açıktır.²³ Bazıları için, birincil metinlerin 'Gnostik' olarak etiketleyebileceğimiz versiyonlarının hiçbirinde (Nag Hammadi'den ve başka yerlerden) gerçek 'Gnostik' teriminin kendisinin (kendini adlandırmak veya başka bir deyişle) kullanılmaması önemli bir konudur. ²⁴ Buna karşılık, ('Gnostik' diyebileceğimiz kişilerden) aldığımız yazıların büyük bir kısmının geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili mitler ve hikayeler biçiminde olduğunu belirtebiliriz: bunlar çoğunlukla yazarın kendi zamanında devam eden çağdaş tartışmaların tartışmaları değildir ve bu nedenle çağdaş grupların adlarından nadiren söz edilir. Bu nedenle, kendini tanımlama olarak 'Gnostik' teriminin yokluğu o kadar da şaşırtıcı olmayabilir.²⁵ Ancak, kendini tanımlama veya çağdaşların tanımlaması meselesi, bu tartışmada hafif bir kırmızı ringa balığı olabilir. Kesinlikle 'Gnostisizm' ismi nispeten modern bir buluştur.²⁶ Bunun ve/veya 'Gnostik' sıfatının aynı zamanda insan gruplarına ve/veya metinlere veya fikirlere (kendileri veya başkaları tarafından) atıfta bulunmak için kullanılan eski bir tanım olup olmadığı o kadar önemli olmayabilir.²⁷ Belki de daha önemli olan, 'Gnostisizm' adı verilen tanımlanabilir bir varlığın²⁸ gerçekten var olup olmadığı ve/veya orada insanlar ve/veya var olup olmadığı sorusudur. fikirler ve ²² Layton, 'Prolegomena', 338; Marksches, Gnosis, 9. ²³ Örn. İskenderiyeli Clement tarafından kendisine ve başkalarına tamamen olumlu bir şekilde uygulanan bir terim olarak yaygın şekilde kullanılmaktadır. Clement'in kullanımı hakkında bkz. A. Marjanen, 'Gnostisizm Nedir? Pastorallerden Rudolph'a, Marjanen'de (ed.), Gnostik Bir Din Var mıydı?, 13–15; Layton, 'Prolegomena', 339; Marksches, Gnosis, 8. ²⁴ Williams, 'Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek, 32. ²⁵ Bkz. Layton, 'Prolegomena', 344; Pearson, 'Bir Din Olarak Gnostisizm', 214–15. ²⁶ İlk kez on yedinci yüzyılda Cambridge Platoncusu Henry More tarafından türetilmiştir: bkz. Layton, 'Prolegomena', 348–9; Marksches, Gnosis, 14. ²⁷ Durumu antik dünyadaki 'Yahudilik' durumuyla karşılaştırabiliriz. 'Yahudilik' diyebileceğimiz kesime mensup olanların, yani 'Yahudi' diyebileceğimiz kişilerin hepsi aslında bu eşdeğer Yunanca terimi kullanmazdı. ben ÆE Ø kendilerinden bahsetmek veya zorunlu olarak 'dinlerinden' şu şekilde bahsetmek: ben ÆEø . Aynı şekilde, 'Hristiyan' dediğimiz ilk yazarların hiçbiri bu terimi kendini tanımlamak için kullanmadı. ²⁸ Bu bağlamda 'din' terimini kullanmaktan kaçınmaya çalışıyorum çünkü bu da bir 'din'i neyin oluşturduğuna dair bir dizi başka soruyu gündeme getiriyor. Bu, Pearson tarafından 'Din Olarak Gnostisizm' adlı makalesinde, özellikle Ninian Smart'ın çalışmasına atıfta bulunarak açıkça dile getirilmiştir; ama Williams'ın cevabına bakın: 'Gnostik bir din var mıydı? Daha Net Bir Analiz İçin Stratejiler', Marjanen (ed.), Bir Gnostik Din Var mıydı?, 55–79, Meryem İncili Ne Kadar Gnostiktir? ⁴⁷

--- SAYFA 67 ---

Onlara atıfta bulunmak için tek bir kelimeyi ('Gnostik' veya 'Gnostisizm') kullanacak kadar ayırt edici olan metinler. Daha önce de belirtildiği gibi, 'Gnostisizm' olarak adlandırılan tek bir varlığı tanımlamanın sorunları, kısmen 'Gnostikler' olarak adlandırılanlar arasındaki geniş görüş çeşitliliğine atıfta bulunarak Williams ve King tarafından vurgulanmıştır. Ve elbette, çeşitli yazılarda açıklanan mitsel şemaların ayrıntılarındaki çeşitlilik ve/veya tutarlılık eksikliği, modern bir okuyucuyu zaman zaman şaşırtmaktadır.²⁹ Ancak bu, genellikle 'Gnostik' olarak sınıflandırılan insan grubunun veya metinlerin hiçbir ortak özelliği olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, 'Gnostisizm' ile sıklıkla ilişkilendirilen özelliklerin çok daha geniş bir insan grubunu da kapsayabilecek kadar genel ve belirsiz olduğu anlamına da gelmez (elbette başkaları tarafından hangi unsurların paylaşılabileceğini inkar etmeden). Yeri gelmişken de belirtildiği gibi, sıklıkla "Gnostisizm"le ilişkilendirilen temel özelliklerden biri, dünyanın yaratılışının, her şeyin üstünde olan aşkın yüce Tanrı'dan farklı, kötü niyetli ve şeytani bir yaratıcının eylemi olduğu görüşüdür; ve bu yaratıcının ortaya çıkışı ve eylemleri, aslında uyumlu olan bir dizi göksel varlıktan biri olarak tasarlanan Sophia Figürünün ("Bilgelik") düşüşünü içeren kozmik bir felaketin sonucudur. 66-7: Asıl mesele, Smart tarafından izole edilen ve bir 'din' oluşturan çeşitli boyutların Ap gibi bir metinde yansıtılıp yansıtılamayacağı değildir. John; daha ziyade mesele, bir dizi farklı metinde, hepsini 'Gnostisizm' gibi tek bir başlık altında toplamayı haklı çıkaracak kadar doktrin, mit, ritüel vb. arasında yeterli ortaklığın olup olmadığıdır. Williams'ın Pearson'a yönelik ana eleştirisi, Pearson'un gerçek bir varlık olan "Gnostisizm"i tanımladığı yönündeki iddiasının gerçekte yalnızca en fazla sözde Seth Gnostisizmiyle, hatta belki de yalnızca (veya öncelikli olarak) tek bir metinde (çoğunlukla Seth Gnostisizminin "klasik" metni olduğu düşünülür) özetlenen "sistem"le, yani. Ap. John. Ve Williams Ap'i kabul etmekten mutlu. John kendine özgü bir dizi fikir sunuyor: Sorun bunların o dönemde diğer metinler ve/veya insanlar tarafından ne ölçüde paylaşıldığıdır. 29 Ancak Williams örneğinde, Marcion'u olası bir "Gnostik" yazar veya düşünürün örneklerinden biri olarak dahil etme kararı nedeniyle çeşitlilik oldukça abartılmıştır (Williams, Rethinking 'Gnosticism', 23-6). Ancak bugün en azından 'Gnostik' kelimesinin anlamlı olduğunu iddia edenler arasında ortak bir görüş var; Marcion muhtemelen herhangi bir 'Gnostisizm' tanımına göre 'Gnostikler' arasına dahil edilmeyecektir. (Krs. çok Pearson, 'Gnostisizm'i Bir Din Olarak', 212.) Ancak Williams'ın kendisi bile, Marcion'la ilgilenir ilgilenmez, Marcion'un terimin çoğu 'tanımına' göre muhtemelen Gnostik olmadığını kabul eder (Williams, 'Gnostisizm'i Yeniden Düşünmek', 26-8; krs. ayrıca Marksches, Gnosis, 88). 48 Giriş

--- SAYFA 68 ---

aşkın tek Tanrı'dan yayılan varlıkların bir 'Pleroma'sının ("doluluğu") varlığı. Bu tanrı figürüyle (çoğunlukla laldabaoth olarak anılır) ilişkili mitler sıklıkla Yaratılış kitabının ilk bölümlerinde yer alan dünyanın yaratılışıyla ilgili açıklamayı ve bazen de bu hikayenin radikal bir şekilde yeniden yorumlanmasını veya yeniden okunmasını içerir. Bu nedenle Williams için 'Gnostisizm' yerine tercih ettiği terim, gördüğümüz gibi 'İncil'deki tanrısal gelenekler'dir; ve Marjanen'e göre, Meryem İncili'nde böyle bir yaratıcı figüre herhangi bir atıf yapılmaması, onun daha önceki görüşlerinin gözden geçirilmesine ve müjdeyi 'Gnostik' olarak sınıflandırmama kararına yol açmıştır. Öte yandan, "Gnostisizm"in bir tür "tanımını" vermeye çalışan bir yaratıcı figürün faaliyetlerine ilişkin ayrıntılı bir mitin yalnızca varlığına veya yokluğuna odaklanmak uygun olmayabilir. Dolayısıyla Pearson, konuyla ilgili olanın yalnızca (yeniden yazılmış bir yaratılış öyküsüne ilişkin) ayrıntılı mitler olmadığında, hatta yalnızca bunlarla sınırlı olmadığında ısrar eder: Yaratılış mitinin bir parçası olabileceği, ancak yalnızca bir parçası olabileceği daha geniş resim de aynı derecede önemlidir. Aynı derecede merkezi olabilecek şey, irfana, bilgiye odaklanmak olabilir. Kurtuluş öncelikle 'bilmekle' olur; dolayısıyla 'bilgi', Hristiyanlıktaki (diğer versiyonlarında) veya Yahudilikte Kanun'daki 'inanç' gibi bir şeyin yerini alır. Antropoloji açısından, tıpkı yüce Tanrı'nın dünyaya yabancı olması gibi, Gnostik'in gerçek benliğinin de mevcut dünyaya yabancı olduğuna inanılır. Gerçek benlik, artık düşman güçler tarafından yönetilen maddi dünyanın bir parçası olarak bedende hapsedilen ilahi olanın bir kıvılcımıdır. İçsel benliğin (ruh, zihin veya her neyse) kaderi, mevcut hapishanesinden kaçarak ilahi olanın bir parçası olarak menşe yerine geri dönmektir; ve bunun gerçekleşmesini sağlayan 'kurtuluşun' bir kısmı, gerçek Gnostik'i kendi 'gerçek' kimliği ve ruhun ilahi olanın bir parçası olarak orijinal dinlenme yerine nasıl dönebileceği hakkında aydınlatan bir Kurtarıcı Figürünün getirdiği bilgidir.³⁰ Marksches, Pearson'unki gibi,³⁰ Bkz. 'Bir Din Olarak Gnostisizm', 202-7, 212. Bu taslağın 'antropolojik' tarafı, 1966'daki ünlü Messina konferansında önerilen Gnostisizm 'tanımına' çok benzer: Orada, 'Gnostisizm' teriminin, düşünceleri insanda ilahi bir kıvılcım fikrinde, ilahi alemden kaynaklanan, tutarlı bir dizi özellik içeren Hristiyan mezhepleri için ayrılması önerildi. Bu kader dünyasına düşmüş olan Meryem İncili ne kadar Gnostiktir? 49

--- SAYFA 69 ---

kötü/cahil bir tanrı hakkındaki fikirleri içerir - ama bunun ötesine geçer.³¹ Bu nedenle, dünyanın kökenlerine ilişkin herhangi bir mit kadar önemli olan, kişinin kendisi, kimliği, kökeni ve kaderi hakkındaki bilgiler olabilir.³² Bu şema içerisinde elbette bir dizi başka geniş gelenekle paylaşılan özellikler ve unsurlar vardır. Dolayısıyla yaratılış mitleri açıkça Yaratılış'taki Hristiyan/Yahudi anlatımlarıyla ilişkilidir ve kısmen bunlardan uyarlanmıştır. Yansıtılan düalizm, Yunan felsefi düşüncesinin, özellikle de Platonizm'in bazı yönlerine benzer ve belki de yakından ilişkilidir.³³ Aynı şekilde, doğum ve ölüm ve sonunda yeniden bütünleşebilmek için benliğin ilahi muadili tarafından uyandırılma ihtiyacı. İlahi olanın "devri" ile ilgili diğer anlayışlarla karşılaştırıldığında, bu fikir, ontolojik olarak, çevresi (genellikle Sophia veya Ennoia olarak anılır) bir krize girme ve pneuma'yı geri alması gerektiğinden sırtını dönemediği bu dünyayı - dolaylı da olsa - üretme kaderine boyun eğmek zorunda kalan ilahi olanın aşağıya doğru hareketi kavramına dayanmaktadır - monist bir arka plan üzerinde ikici bir anlayış, ikili bir devretme hareketi ile ifade edilir ve yeniden entegrasyon. (U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966* (Leiden: Brill, 1967), xxvi-xxvii). Messina 'tanımı' hakkında kısa bir tartışma ve yorumlar için bkz. Marjanen, 'Gnostisizm Nedir?', 45-7; ayrıca Marksches, *Gnosis*, 13-15 ('Gnosis' ile 'Gnostisizm' arasında ayırım yapma girişiminin yarattığı kafa karışıklığı üzerine). ³¹ Bkz. Marksches, *Gnosis*, 16-17 ('Gnosis/Gnostisizm'u tekrarlayarak, 1045), o, 'Gnosis/Gnostisizm'in sekiz temel unsuru içerdiğini ele alır. (1) yüce bir Tanrı, (2) aracı ilahi figürler, (3) kötü olarak dünya ve madde, (4) cahil ve/veya kötü olan yaratıcı bir tanrı, (5) ilahi bir unsurun düştüğü ve şimdi insanlarda ikamet ettiği mitsel bir drama, (6) kurtarıcı bir figürün getirdiği durumlarına ilişkin 'bilgi', (7) bu ilahi kıvılcımın varlığına ilişkin bilgi olarak kurtuluş, (8) Tanrı kavramında ve antropolojide düalizm. ³² Bkz. Theodotus'un Gnostisizm üzerine sık sık alıntılanan özeti: 'Özgürleştirici olan yalnızca yıkanmak değildir; ama aynı zamanda kim olduğumuzun, neye dönüştüğümüzün, nerede olduğumuzun, nereye yerleştirildiğimizin, nereye acele ettiğimizin, nelerden kurtarıldığımızın, doğumun ne olduğu, yeniden doğuşun bilgisi de' (Clement, *Exc. Theod.* 78.2'de; R. P. Casey'den alıntı (ed.), *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (London: Christophers; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 89). Diğerlerinin de belirttiği gibi, Gnostik olan soruların kendisi değil, verilebilecek cevaplar! Theodotus genellikle 'Seth' Gnostisizminden ziyade 'Valentinianusçu' bir Gnostisizm'e ait olarak sınıflandırılır; ancak buradaki alıntı Pearson tarafından, 'Gnostisizm as a Din', 222'de, bilgiyi korumaya yönelik aynı odaklanmanın Valentinianizm'i daha geniş bir 'Gnostisizm' kategorisine dahil etmeyi haklı çıkardığını iddia etmek için alıntılanmıştır. Ayrıca bakınız 37 aşağıda. ³³ Gnostisizmin Platonizme olan borcu geniş çapta kabul edilmektedir: bkz. J. D. Turner ve Ruth Majercik (ed.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts*, SBL Symposium Series, 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000); J. D. Turner, 50 Giriş

--- SAYFA 70 ---

İnsanın özünde ilahi olanın bir parçası olduğu fikri Stoacılığa benzer özelliklere sahiptir.³⁴ Dolayısıyla, eğer yukarıdaki şema bir şekilde 'Gnostisizm' 'olmak' veya bir şekilde 'Gnostisizm'i 'tanımlamak' olarak alınabilirse, Gnostisizmin çevresindeki bir dizi başka fikirle örtüştüğü ve onlardan ödünç alındığı açıktır. Ancak bu hiç de şaşırtıcı değil: 'Teoloji', antropoloji, kozmoloji vb. içeren hemen hemen her fikir dizisi kaçınılmaz olarak diğer çağdaş fikirlerden ödünç alacak ve onlarla (bazen olumlu, bazen olumsuz) ilişki kuracaktır - aksi takdirde tarihsel bağlamı içinde anlaşılır olmazdı. Yine de genel 'paket' (deyim yerindeyse) Gnostisizmi (yukarıda ele alındığı şekliyle) diğer Hristiyanlık biçimlerinden ve belki de Yunan felsefesinin diğer biçimlerinden ayırabilir. Açıkçası, bu (daha geniş anlamda tanımlanmış) Gnostisizme tam olarak hangi metinlerin ve/veya kişilerin dahil edilmesi gerektiği konusunda tartışmalar var. Örneğin, sözde "Valentinianus Gnostisizmi"ni "Sethian Gnostisizmi"nden ayırmaya yönelik girişimler olmuştur.³⁵ Ve şüphesiz Valentinianus metinlerindeki bazı özellikler sözde "Sethian" metinlerden farklıdır, özellikle de tanrı figürün ne kadar kötü niyetli veya kötü niyetli olarak algılandığıyla ilgili olarak.³⁶ Bununla birlikte, her ikisi de bir dizi ortak özelliği paylaşmaktadır ve bu da onları ortak isim aracılığıyla birbirine bağlamak için yeterli olabilir. Her ne kadar onları ayırt etmeye yarayan iki farklı sıfatla ("Valentinian" ve "Sethian") birleştirilmiş olsa da, onlara atıfta bulunmak için 'Gnostisizm'.³⁷ Sethian Gnostisizmi ve Platonik Gelenek (Leuven: Peeters, 2001); R. Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christian* (Londra: SCM, 1999); Marksches, *Gnosis*; B. A. Pearson, 'Gnosticism as Platonism', *Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığı*'nda (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 148-64, nispeten yeni literatür arasında (ve birçok eski tedavi). Bu iddia aynı zamanda Gnostisizme karşı çıkan birkaç "ortodoks" antik yazar tarafından da ileri sürülmüştür: bkz. Irenaeus, H.H. 2.14.1-6; Hippolytus, Ref. 1.11; 6.21-9. 34 Gnostisizm ve Stoacılık arasındaki ilişki için bkz. T. Onuki, *Gnosis und Stoa: eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes*, NTOA 9 (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989). 35 İkinin temel özelliklerinin ve aralarındaki farkların yararlı bir özeti için bkz. King, *Gnostisizm Nedir?*, 154-62. 36 Eğer bu tür farklılıklar olmasaydı ayrı kategoriler önerilmezdi! 37 Valentinus'un öğretisini 'Gnostikler'den aldığını iddia eden Irenaeus, A.H. 1.11.1 kadar uzun zaman önce bazı ortak noktalar öne sürülmüştü. İki arasındaki benzerlik için bkz. Layton, 'Prolegomena', 343, Valentinus ve takipçilerini 'orijinal Gnostiklerin belirgin bir mutasyonu veya yeniden düzenlenmiş bir dalı' olarak adlandırır. Meryem İncili ne kadar Gnostiktir? 51

--- SAYFA 71 ---

Son çare olarak, Meryem İncili ile ilgili bu tartışmanın amaçları açısından, 'Gnostisizmin' varlığı ya da yokluğu meselesi o kadar önemli olmayabilir. Bu tartışmaya katılan herkes, Nag Hammadi'nin metinlerinin çoğunu (ama hepsini değil!) içeren, (az ya da çok) farklı bir dizi fikir sergileyen ve varsayan bir dizi metin olduğu konusunda hemfikirdir. Örneğin, sıklıkla 'Sethian' olarak tanımlanan metinlerin bu açıdan farklı bir grup oluşturduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Bunlar arasında her şeyden önce Yuhanna Apocryphon'u (ve Irenaeus tarafından H. 1.29'da açıklanan açıkça yakından ilişkili sistem) ve Arhontların Hipostası, Adem'in Kıyameti, Mısırlıların İncili, Zostrianos, Allogenes gibi diğer metinler yer alır. Williams, hem Pearson hem de Layton'un farklı yaklaşımlarında, bu metin grubunun tanınabilir ve ayırt edici bir varlık sağladığı konusunda hemfikir olduklarını belirtiyor.³⁸ İster 'Gnostisizm', ister metinleri 'Gnostik' olarak adlandıralım, bir bakıma sadece bir anlambilim meselesi olabilir.³⁹ 'Gnostisizm' ve 'Gnostik' terimlerini kısmen basit bir kısaltma olarak kullanacağım;⁴⁰ Meryem İncili'nin tartışılması için daha önemli özellikle bu müjdeyi diğer metinlere benzer görmenin ne ölçüde haklı olduğu olabilir. Bu nedenle burada Meryem İncili'nin bu açıdan ortaya koyduğu özel sorunlara yöneliyorum. Bu tartışmada Meryem İncili'nin metni ve onun el yazması tasdiğiyle ilgili bazı temel gerçekleri unutmamalıyız. Her şeyden önce, müjde metninin yalnızca bir kısmının elimizde mevcut olduğunu unutmamalıyız. Bu nedenle, eğer metinde bulunmadığı iddia edilen yönler başvurulursa, bu tür gözlemler her zaman için, bu tür unsurların metnin mevcut kısımlarında bulunmadığını söyleyebileceğimiz şekilde, sürücü tarafından şartlandırılmalıdır. Metnin şu anda eksik olan kısımlarında ne olduğunu bilmiyoruz. Bu nedenle, kötü bir yaratıcıya⁴¹ atıf yapılmadığı için müjdenin Gnostik olmadığı iddiası, metnin tamamına sahip olmadığımız gerçeğiyle değerlendirilmelidir. Orada ³⁸ Williams, 'Gnostik Bir Din Var mıydı?', 77. Her ne kadar bu metinlere atıfta bulunmak için 'Gnostik' dışında bir terim kullanmayı istese de, büyük ölçüde onlarla aynı fikirdedir. ³⁹ Bkz. aynı eser. 78 (gerçi Williams'ın kendisi de 'Gnostisizm' kategorisinin hâlâ 'yanıltıcı stereotipler ve kafa karışıklığıyla yüklü olduğu' ve dolayısıyla terk edilmesi gerektiği konusunda ısrar ediyor). ⁴⁰ Williams'ın tanımlayıcı bir kategori olarak 'İncil'deki tanrısal gelenekler' önerisi, odağı çok fazla daraltabilir ve çok kısıtlayıcı olabilir. ⁴¹ Bkz. Yukarıda alıntılanan Marjanen'in sonraki yorumu (s. 43). ⁵² Giriş

--- SAYFA 72 ---

Metnin şu anda kayıp olan kısımlarında kötü bir yaratıcıya açık göndermeler olabilir. Dahası, sahip olmamız gerektiğini veya sahip olmak istediğimiz şeyler üzerinde ısrar etmek yerine, sahip olduğumuz metnin içeriğini hatırlamalı ve belki de saygı duymalıyız! Herhangi bir metin, genellikle okunduğu kabul edilen ve hiçbir zaman ayrıntılı olarak açıklanmayan varsayımlar, varsayılan dilsel yapılar ve düşünce dünyaları vb.'nin potansiyel olarak son derece karmaşık bir durumu içinde işler.⁴² Bu nedenle, Meryem İncili bir yaratılış mitinin bir versiyonunun açık bir açıklamasını vermese de (en azından mevcut kısımlarında), bu onun verili olarak varsaydığı ve daha sonra başka çıkarımlar çıkarmaya devam ettiği ön varsayımlar arasında olabilir. Bu nedenle, kötü bir yaratıcı tarafından yaratılmış olan dünyaya herhangi bir açık referansın bulunmaması, müjdenin Gnostik olarak görülmesine engel teşkil etmeyebilir. Bununla birlikte, metinde bu tür fikirlere (geçici) gönderme olabilecek bazı unsurların bulunduğunu da belirtebiliriz. Dolayısıyla, 8.5-6'da "tüm bedendeki bir rahatsızlık"a yapılan atıf, mevcut bağlamında ele alındığında ('tutku'yu doğuran veya doğuran 'madde'ye olası atıf dahil), Yuhanna Apokrifonu gibi bir metinde bulduğumuz bir yaratılış mitinin daha ayrıntılı Gnostik versiyonlarının imalı bir yankısı olabilir.⁴³ Benzer şekilde, 'İnsanoğlu'nun 'içinizde' olmasıyla ilgili dil de. (8.18-19), insanların içinde var olan ve tanınmayı bekleyen ilahi doğanın bir kıvılcımına ilişkin Gnostik fikirleri yansıtıyor gibi görünmektedir.⁴⁴ Meryem'in ruhun yükselişine ilişkin vizyonunun (15-16) günümüze kadar gelen anlatımının çoğunda yansıtılan dil ve fikirler, diğer benzer Gnostik anlatımlarla yakın paralelliklere sahiptir ve aynı zamanda kişinin gerçek doğasını bilmesi ve kişinin bulunduğu yere geri dönmesi olarak kurtuluşun doğası hakkındaki tipik Gnostik fikirleri varsayar. kökeni. Aynı şekilde, daha ayrıntılı olarak, ruhun yolculuğunda karşılaştığı güçlerin adlarının, diğer 42 metinlerde Ialdabaoth ile ilişkilendirilen güçlerin adlarıyla yakın bir korelasyona sahip olduğu gösterilebilir. Edebiyat eleştirmenleri tarafından vurgulanan da 'metinlerarasılık'ın bu yönüdür. 'Teolojik' bir örnek alırsak: Pavlus, çoğunlukla Yahudi olmayan okuyuculara hitap eden mektuplarda bile açıkça tartışmayı nadiren bıraktığı birçok Yahudi fikrini (örneğin, Yaratıcı olarak Tanrı, bir takım temel etik talepler) okunmuş olarak alır ve apaçık olduğunu varsayar. ⁴³ Ayrıntılar ve olası paralellikler için Ap. John, buradaki Açıklamaya bakın. ⁴⁴ Bunun için Gnostisizmin 'tanımı'nda anahtar bir unsur olarak, en azından örn. Pearson ve Marksches; yukarıya bakın. Meryem İncili ne kadar Gnostiktir? ⁵³

--- SAYFA 73 ---

(daha az şüphe uyandıracak şekilde) Yuhanna Apokrifonu gibi Gnostik metinler.⁴⁵ Ayrıca, Yunan felsefi çevrelerindeki (hem Platonizm hem de Stoacılık) fikirlerle bazı paralelliklere işaret edilebilse de, müjdedeki genel tablo bazı belirgin farklılıklar da göstermektedir. Dolayısıyla Meryem İncili ile Platonizm veya Stoacılık arasındaki herhangi bir benzerlik muhtemelen sadece Gnostisizmin genel olarak o dönemde geçerli olan Yunan felsefi geleneklerindeki fikirleri hem yansıtmaya hem de uyarlamaya yollarını yansıtır.⁴⁶ Bu nedenle, bir yaratılış mitinin açık ve ayrıntılı bir açıklamasının bulunmamasına veya bir yaratıcı figür tarafından dünyanın yaratılışına açık bir gönderme olmamasına rağmen, Gnostik temalar ve motiflerle -hem genel fikirler hem de terimler açısından- yeterli korelasyonlar var gibi görünüyor. Meryem İncili'nin gerçekten Gnostik bir metin olduğunu ileri sürmek ya da en azından metinler arasında verimli ve olumlu bir karşılaştırma yapmak için Yuhanna Apokrifonu gibi metinlere yeterince yakın olduğunu öne sürmek için daha küçük ayrıntılardan söz edebiliriz.⁴⁷ Bununla birlikte, daha kesin olup olamayacağımız (örneğin, Meryem İncili'ni Gnostisizmin 'Set' ya da 'Valentinian' bir Gnostisizm biçimine atfetmek) oldukça belirsizdir.⁴⁸ Buradaki ipuçları ve imalar tam da budur ve muhtemelen daha fazla kesinliğe izin vermeyecek kadar dolaylıdır. ⁴⁵ Daha fazla ayrıntı için yine Yorum'a bakınız. ⁴⁶ Yine bkz. Şerh, örn. müjdenin açılış bölümünde (dolayısıyla kontra örneğin De Boer). ⁴⁷ Önemli olan Yahudi geleneğiyle herhangi bir olumsuz bağlantı eksikliği değil, bu olumlu bağlantılardır, Pace King, Gospel of Mary, 171, n'de olduğu gibi. ¹³ Yukarıda. ⁴⁸ Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 21 n. ⁷² Tardieu, Codex de Berlin, 23, müjde ile Edessa'daki Bardaisan okulu arasında bir bağlantı olduğunu öne sürüyor. Ancak öne sürdüğü paralellikler (tartışılan konulardaki çoğunlukla ortak ilgi alanlarını kapsayan) çok genel kalıyor ve bu kadar spesifik bir bağlantı kurmaya izin verecek kadar ayırt edici bir şeyin olup olmadığı belirsiz. Her durumda, Bardaisan'ın fikirlerine ilişkin kanıtlar kapsamlı değildir; Bardaisan'ın öğrencisi Philippus tarafından yazılan tek bir metinle (Ülkelerin Kanunları Kitabı) ve daha sonraki muhaliflerin bazı yorumlarıyla sınırlıdır. Dahası, Bardaisan'ın fikirlerinin son derece eklektik olduğu ve (popülerleştirilmiş) Yunan felsefesinin birçok unsurundan ve bileşeninden faydalandığı görülüyor. (Bardaisan için bkz. K. Rudolph, Gnosis (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983), 325–7; N. Denzey, 'Bardaisan of Edessa', A. Marjanen ve P. Luomanen (eds.), A Companion to Second-Century Christian 'Heretics', VCSupp 76 (Leiden: Brill, 2005), 159–84.) Bu nedenle özellikle Meryem İncili ile Bardaisan (ve/veya takipçileri) arasında açık bir bağlantı kurmak zor olacaktır. ⁵⁴ Giriş

--- SAYFA 74 ---

⁶ Meryem İncili ve Yeni Ahit Metnin birçok yerinde Meryem İncili'nin, (daha sonra) Yeni Ahit'in bir parçasını oluşturan metinlerde yer alan gelenekler ve/veya sözler ile paralellikleri vardır.¹ Bu paralelliklerin bazıları önemli kelime veya deyimler düzeyindedir. Diğerleri ise daha geniş tematik paralellikler düzeyindedir (ya da bazı durumlarda neredeyse 'anti-paralellikler'dir, yani Yeni Ahit'ten önemli farklılıklar ve benzerlikler gösterirler). Bunların kesin statüsü kaçınılmaz olarak tartışmalıdır. Ancak bu bölümde öncelikle üsluptaki benzerlik ve paralelliklerin Meryem İncili'nin Yeni Ahit metinlerine herhangi bir bağımlılığını gösterip göstermediği ve eğer öyleyse Meryem İncili'nde kullanılan dilin kaynak(lar)ı hakkında daha kesin bilgi verip veremeyeceğimiz sorusu üzerinde durulacaktır. Bu metinlerin, müjde yazarı tarafından müjdede kendi argümanını geliştirmek için nasıl kullanıldığına ilişkin tartışma, Yorum'a bırakılacaktır.²¹ Elbette, Yeni Ahit olarak adlandırılan çeşitli Hristiyan metinlerinin kabul edildiği ve tanındığı tarihin, Meryem İncili'nin yazıldığı tarihten daha sonra olabileceği akıldan tutulmalıdır. Bu nedenle, Meryem İncili'nin yazıldığı dönemde, 'Yeni Ahit' olarak tanınan hiçbir Hristiyan metni mevcut olmayabilir. Bununla birlikte, metinlerin kendileri de mevcut olabilir (Meryem İncili'nin ikinci yüzyılda bir zamana tarihlenmesi durumunda, dört İncil ve Pavlus'un mektupları için durum neredeyse kesindir). Ayrıca, herhangi bir şekilde bakıldığında, dört İncil (yani daha sonra NT kanonuna dahil edilenler) ve Pavlus'un mektupları gibi metinlerin Meryem İncili gibi metinlerin yazıldığı dönemde bilindiği ve dolaşımda olduğu açıktır. Bu nedenle Meryem İncili gibi bir metin ile diğer Hristiyan metinleri arasındaki ilişki sorusunu gündeme getirmek faydalı olacaktır. ² Kral, Meryem İncili, 98'deki Meryem İncili'ndeki İsa geleneğini tartışırken, yaklaşımının 'kaynak eleştirisinden' uzaklaştığını ve yazarların artık kaynaklarını bir metinlerarasılık olarak kullanmadığı 'daha yeni' bir 'metinlerarasılık' yaklaşımını kullandığını iddia eder.

--- SAYFA 75 ---

Başlangıçta, söz konusu örneklerin hiçbirinde Meryem İncili'nin herhangi bir 'metinden' açıkça 'alıntı yaptığı' bir durumun bulunmadığını belirtebiliriz. Meryem İncili'nin yazarı, örneğin Pavlus'un zaman zaman Yahudi kutsal kitaplarından alıntılar yapmak için yaptığı gibi, "yazıldığı gibi" gibi bir giriş formülünü asla kullanmaz. Burada belirtilen paralellikler, paralellikler ve olası imalar düzeyinde kalmaktadır. Eğer 'alıntı' (veya 'alıntı') kelimesi, bir yazarın metinde daha önceki bir metinde bulunan kelimeleri tekrar etme niyetini açıkça belirttiği örneklerle sınırlandırılırsa³, o zaman Meryem İncili'nde, ister Yahudi kutsal metinlerinden ister (daha sonra) sözde 'Yeni Ahit'te Hristiyan kutsal yazılarının bir parçası haline gelen metinlerden olsun, Meryem İncili'nde hiçbir 'alıntı' yoktur.⁴ Daha ziyade, metinlerde durağan, pasif bir şekilde görünen çeşitli sözlere mümkün olan imalar vardır. 'benimsedikleri gelenekleri özümserler, dönüştürürler ya da ihlal ederler', böylece mesele basit bir ödünç alma değil, 'yüzleşme' meselesi olur: yazarlar daha sonra daha önceki materyalleri kullanarak kendi anlamlarını geliştirirler. Onayladığı şekliyle böyle bir iddia istisnai değildir ancak 'kaynak eleştirisi' ile gerçek bir karşıtlığın olup olmadığı (ya da bunun gerçekten edebiyat eleştirmenlerinin anlayacağı şekliyle 'metinlerarasılık' oluşturup oluşturmadığı) o kadar açık değildir. Her yazarın daha önceki kaynak materyalleri kullanması, çeşitli şekillerde o materyalin yeniden yazılmasını ve yeniden sunumunu temsil eder (ve bu, örneğin Matthew'un Markos'u kullanımı için de aynı derecede geçerlidir); ve bu tür yeniden yazmanın özelliklerini belirlemeye çalışmak önemli bir görevdir. (Belirtildiği gibi, bu öncelikle burada, Yorum'da ele alınacaktır.) Ancak daha sonraki bir yazarın uyarılma ve yeniden yazma sürecinde kullandığı daha önceki geleneklerin doğasını ve biçimini daha kesin olarak tanımlayıp tanımlayamayacağı konusunda hâlâ sorulması gereken meşru bir soru vardır (ve bu bölümün odak noktası bu olacaktır). 3 Örneğin Stanley tarafından Paul'un Kutsal Yazılardan alıntıları üzerine yaptığı çalışmada yapıldığı gibi: bkz. C. D. Stanley, Paul and the Language of Scripture, SNTSMS 74 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Neyin bir 'alıntı' veya bir 'ima' teşkil edebileceğine dair daha geniş bir konu ve ortaya çıkan konuların modern tartışmasında uygun olabilecek olası kelime dağarcığı hakkında bazı tartışmalar için bkz. A. Gregory ve C. M. Tuckett, 'Yöntem Üzerine Düşünceler: Apostolik Babalarda Yeni Ahit'i oluşturan Yazıların Kullanımı Nedir?', A. Gregory ve C. M. Tuckett (eds.), The Reception of the New Testament içinde Apostolik Babalar'da (Oxford: Oxford University Press, 2005), 61-82. 4 Wilson'ın Meryem İncili ve Yeni Ahit hakkındaki ilk çalışmasında zaman zaman Meryem İncili'ndeki 'alıntılar'dan bahsetmesi belki de biraz talihsizliktir: bkz. Wilson, 'Yeni Ahit ve Gnostik Meryem'in İncili', örn. s. 237 ("bir avuç alıntı", "Yeni Ahit alıntıları"). Kısa makalenin başka bir yerinde Wilson, durumun aslında hiç de bir "alıntı" olmadığını açıkça ortaya koyuyor: tıpkı "yazarın (Hakikat İncili) uygulamasının alıntılar yerine yankılardan yararlanmak olması gibi." . . aynı şey mevcut çalışma için de söylenebilir. Çok az sayıda tam alıntı var ve gerçek bir anlatım girişimi yok; daha ziyade metne işlenmiş imalar var ve bazen kaynağı belirlemek zor oluyor" (s.240). Ve sonuç paragrafında Wilson "alıntılar" dilini bırakıyor ve "(açık) imalar" yerine konuşuyor (s. 242). 56 Giriş

--- SAYFA 76 ---

daha sonra Hristiyanlar için kanonik hale geldi. Özellikle, (daha sonra kanonik olan) İncillerdeki metinlere bir dizi olası göndermenin yanı sıra Pavlus'un pasajlarının bazı olası yankıları vardır. Meryem İncili ile Yeni Ahit metinleri arasındaki paralellikler üç gruba ayrılabilir: (1) Yeni Ahit pasajlarına açık 'yankılar' veya 'imalar' gibi görünen paralellikler; (2) Daha az yakın olan ve Yeni Ahit pasajlarının çok açık bir şekilde "yankıları" olmayan paralellikler; (3) daha genel tematik paralellikler. Kaçınılmaz olarak böyle bir ayırım öznel olacaktır: Bir modern bilim adamına açık bir 'yankı' ya da 'ima' gibi görünen bir şey, bir başkası için çok daha az açık olacaktır. 6.1 AÇIK YANKILAR VEYA İMALAR Hemen hemen herkes, Meryem İncili'nin bir pasajında, (daha sonra) kanonik İncillerdeki bazı ayetlere yönelik önemli bir yankılar veya imalar kümesinin bulunduğu konusunda hemfikirdir. Bu 8.14-22'deki pasajdır. Dahası, paralellikler o kadar güçlü görünüyor ki, çoğu kişi bu pasajdaki (belirsiz 'yankılar' yerine) açık 'imalar' çerçevesinde düşünmenin muhtemelen haklı olduğu konusunda hemfikirdir.5 Şu paralelliklere dikkat çekilebilir: Meryem İncili Yeni Ahit 8.14-15: 'Selam sizinle olsun' Luka 24.36;6 Yuhanna 20.19, 21, 26 'Selamımı al. kendiniz' Yuhanna 14.27 8.15-17: 'Kimsenin olmamasına dikkat edin Mark 13.5 // Matt. 24.4-5 // Luka 21.8 "Buraya bakın" veya "Şuraya bakın" diyerek sizi yoldan çıkarır Markos 13.21 // Matt. 24.23; Luka 17.23 8.18-19: 'İnsanoğlu için Luka 17.21 içinizdedir' 8.19-20: 'Onun peşinden gidin' Markos 8.34 // Matt. 16.24 // Luka 9.23 5 Metnin önceki tüm editörleri (örneğin Tardieu, Till-Schenke, Wilson-MacRae) bu noktada metne verdikleri dipnotlarda paralelliklere dikkat çekmişlerdir; ayrıca bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, ad loc. ve 57-8; ayrıca Kral, Meryem İncili, bölüm. 10 ("İsa Geleneği") ve bölüm. 12 ("Yuhanna İncili"). 6 Diriltilen İsa'nın burada, Luka'daki öğrencilerine selamı, ancak, kodeks D'de ve bazı Eski Latince MSS'lerde eksiktir: bu nedenle, 'Batılı bir ekleme yapılmamıştır'. Meryem İncili ve Yeni Ahit 57

--- SAYFA 77 ---

8.20-1: 'Onu arayanlar Matt. 7.7 // Luka 11.9 onu bulacak' 8.21-2: 'O halde git ve Markos 13.10 // Matta'yı vaaz et. 24.14; krallığın müjdesi Markos 16.10 Bu paralelliklerin durumu ve önemi elbette değişebilir. İsa'nın öğrencilerine 'Selam sizinle olsun' selamı Yuhanna'nın diriliş sonrası sahnelerinde ve Luka'nın (bazı MSS'lerinde) benzer bir bağlamda geçmektedir. Diğer Gnostik metinlerde de dirilen İsa'nın öğrencilerine yaptığı benzer bir 'barış' selamı vardır: ör. Soph'ta. Evet. Chr. III 91.21-2: 'Size barış. Huzurumu sana veriyorum.' Bkz. aynı zamanda Ep. Evcil hayvan. Phil. 140.17: '[Hepinize] barış'.7 Bir anlamda, (oldukça genel ve Semitik) 'barış' selamlaması, ilgili metinler arasında bir bağlantı kurmak için yeterince belirgin olmayabilir.8 Öte yandan, söz konusu barışın İsa'nın barışı olduğu detayı daha belirgin bir şekilde Johannine olabilir (çapraz başvuru Yuhanna 14.27: 'Selam'ı size bırakıyorum, barışımı size veriyorum').9 Böylece şöyle olabilir: yazar burada Yuhanna'nın müjdesinden bilinen kelimeleri alıp, belki aynı zamanda anlam değişikliğiyle onları İsa'nın dudaklarına koyuyor (çapraz başvuru yukarıda n. 8). Sonraki birkaç kelime, sinoptik eskatolojik söylemlerde İsa'ya atfedilen kelimeleri, özellikle de sahte peygamberler ve mesihler hakkındaki uyarıları açıkça yansıtıyor. Yoldan sapmamaya ilişkin genel uyarı her üç sinoptik İncilde de yer alır (Markos 13.5 pars.). Asılsız davacılarla ilişkin daha spesifik uyarı iki versiyon halinde gelir; biri Mark 13.21 // Matt'tedir. 24.23, diğeri Luka 17.23'te. Burada herhangi bir karşılaştırmanın ne kadar kesin yapılması gerektiği belirsizdir. 7 için Her ikisi de Kral tarafından alıntılanmıştır, Meryem İncili, 99. 8 Krş. aynı eser. Bununla birlikte, kanonik İncillerdeki selamlamanın dirilmiş İsa'dan geldiği ve tipik olarak özel bir talimat veya görevlendirmeye yol açtığı selamlama bağlamının, Meryem İncili'nde 'şaşırtıcı bir değişim'e işaret ettiğini, burada referansın 'kendi içinizde' barışı elde etmek olduğunu ve söz konusu huzurun içselliğini vurguladığını öne sürmektedir. 'Kendi içinizde' tercümesi Kiptice tarafından gerekçelendirilmemiş olabilir (daha doğrusu, 'kendiniz için barışı elde edin (nhn)'), ancak neredeyse kesinlikle bir iç barış fikri amaçlanmaktadır (krş. Tardieu, Codex de Berlin, 228). Kanonik İncillerle ilgili olarak bu kadar 'şaşırtıcı' olup olmadığı o kadar açık değil. Her halükarda, King'in analizi paralelliğin hiç de önemli olmadığını (çünkü barış selamı çok standart ve basmakalıp olduğundan) ve son derece anlamlı olduğunu ve Kurtarıcı'nın Meryem İncili'ndeki sözlerine 'şaşırtıcı bir değişim' verdiğini ileri sürmek arasında gidip geliyor gibi görünüyor. 9 Bkz. Tardieu, Codex de Berlin, 228: 'johannisme'. 58 Giriş

--- SAYFA 78 ---

Değeri ne olursa olsun, Meryem İncili, herhangi bir sahte Figürün doğası veya kimliği konusunda net olmaması açısından Lukan versiyonuna daha yakındır: Böylece Markos ve Matta, İsa'nın insanları 'Bakın, işte Mesih' demesi konusunda uyarmasını sağlar, burada Luka daha basit bir şekilde 'Buraya bakın, şuraya bakın' ifadesini kullanır. Bu anlamda Meryem İncili'nin Markos ya da Matta versiyonlarından çok Lukan versiyonuna daha yakın olduğu söylenebilir.¹⁰ Ancak üslup detaylarındaki bu kadar kesin karşılaştırmaların burada uygun olup olmadığı kesin değildir. Bir sonraki deyiş Luka 17.21'deki ifadeye yakındır ("Tanrı'nın krallığı içinizedir/aranızdadır (K e H)), ancak 'Tanrı'nın krallığı' yerine 'İnsanoğlu' eklenmiştir. Açıkçası, Kurtarıcı'nın gerçek takipçisindeki 'İnsanoğlu' (veya 'mükemmel insan') teması, Meryem İncili'nin yazarı için önemli bir temadır; ancak krallığın gizli ve/veya gerçek inananın 'içinde' olduğuna dair dil Gos'ta da görünür. Thom. 3, 113, orada da onun ortaya çıktığına dair işaretler bulmak için başka yerlere 'bakmaya' karşı uyarılarla birlikte: Gos. Thom. 3: İsa şöyle dedi: 'Eğer sizi yönlendirenler, 'Bakın, egemenlik göklerde' derse, o zaman gökteki kuşlar önünüzden gelecektir. Eğer sana "Denizdedir" derlerse, balık senden önce gelir. Aksine, krallık senin içindedir ve senin dışındadır.' Gos. Thom. 113: Öğrencileri ona dediler: 'Krallık ne zaman gelecek?' <İsa dedi> 'O, onu bekleyerek gelmeyecek. "İşte burada" ya da "İşte burada" demek olmayacak. Aksine babanın krallığı yeryüzüne yayılmıştır ve insanlar onu görmezler.'¹¹ Sinoptik İnciller olan Tomas İncili ve Meryem İncili'ndeki sözler arasında yapısal bir benzerlik olduğu açıktır. Luka 17.21'deki metnin anlamı oldukça tartışmalıdır ve bunun aslında krallığın halihazırda zaten var olduğunu ima edip etmediği belirsizdir. ¹⁰ Bkz. C. M. Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 36. Ayrıca Matta'nın burada z yerine z'yi ('burada') tekrarladığı da belirtilebilir. . . K&E ('burada... orada') Markos ve Luka'da olduğu gibi. Buradaki Kipti'de mpeisa var. . . Markos/Luka'nın metniyle Matta'nın metninden biraz daha yakından eşleşen mpeeima ("burada... orada"); ancak yine de, özellikle çeviri halindeki bir metinle ilgili olarak, bu kadar küçük ayrıntılara çok fazla önem verilip verilmeyeceği şüphelidir. ¹¹ İngilizce çeviri: B. Layton, (ed.), Nag Hammadi Codex II,2-7 ile XIII,2, Brit. Lib. Veya. 4926(1) ve P. Oxy. 1, 654, 655, NHS 20 (Leiden: Brill, 1989). Meryem İncili ve Yeni Ahit 59

--- SAYFA 79 ---

Mevcuttur.¹² Ancak Tomas İncili ve Meryem İncili'nde durumun böyle olduğu açıkça görülmektedir. Meryem İncili'ndeki "İnsanoğlu" hakkındaki özel konuşma, eğer önceki paralellik aynı zamanda Luka 17.23'teki ifadelerle ilgili olarak görülürse (yukarıya bakınız): Luka 17.21 (en azından krallığın varlığına ilişkin bir yoruma açıktır) hemen önce gelir ve burada "İnsanoğlu"na yapılan atıf, Luka İncili'nden etkilenmiş olarak daha kolay açıklanabilir. Luka 17.22, 24, 26'da aynı bağlamda İnsanoğlu'nun günü. Ayrıca, sinoptik müjde geleneğinin kaynak-eleştirel analizi açısından, Luka 17.20-37'nin çeşitli kaynaklardan gelen çeşitli geleneklerin bir karışımı olduğunu not edebiliriz (çoğunlukla 'Q', ancak bazı Markan unsurlarının yanı sıra Luka'ya özgü unsurlar, yani 'L' materyali de bulunur). Luka 17.21 'L' malzemesidir; Luka 17.22-3'teki İnsanoğlu sözleri Q'dandır. Bu gelenekleri Luka 17 bağlamında bir araya getirmekten Luka dışında herhangi birinin sorumlu olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Eğer Meryem İncili aynı bağlamda Luka 17.21 ve Luka 17.22-3'ten etkileniyorsa ya da bunlarla paralellik taşıyorsa ve bu ortak bağlamı yansıtıyorsa, o zaman Meryem İncili geleneğinde şu aşamayı varsayar: bu bireysel sözler zaten birleştirilmişti (nihai kökenleri ne olursa olsun). Ve bu birleşmenin bizzat Luka'dan kaynaklandığı anlaşılıyor. Dolayısıyla Meryem İncili burada yalnızca Luka ile paylaşılan bireysel geleneklerden değil, aynı zamanda Luka'nın materyali edebi düzenlemesinden de etki göstermektedir. Dolayısıyla Meryem İncili, yalnızca Luka'nın geleneklerini değil, Luka'nın Tamamlanan müjdesini de varsayar. Bir sonraki söz, İnsanoğlu'nu 'takip etme' talebidir. İsa'yı takip etme yönündeki öğütler, müjde geleneğinin her yerinde, özellikle de çağrı öykülerinde mevcuttur. 'Takip etme' ihtiyacına ilişkin diğer daha genel referanslar Mark 8.34 pars'ta bulunmaktadır. ve ayrıca Matt'te. 10.38 // Luka 14.27, her ikisi de Hristiyan müritliğinin tartışılmaz bir parçası olarak 'haçı üstlenmek' ile ilgili. Dilin genel doğası göz önüne alındığında, burada hangi Yeni Ahit metninin (varsa) akılda tutulduğunu kesin olarak belirlemek gerçekten mümkün değildir. ¹² Gelecekte gelmenin aksine, ama hiçbir uyarı işareti olmadan. Bkz. Açıklama, s.153 ve n. 60. 60 Giriş

--- SAYFA 80 ---

Aşağıdaki arama ve bulma sözünün de Matt'te yakın bir sinoptik karşılığı vardır. 7,7 // Luka 11,9. Arama ve bulma ile ilgili sözler, Yuhanna İncili, Thomas İncili ve diğer yerler de dahil olmak üzere erken dönem Hristiyan metinlerinde çeşitli bağlamlarda yer alır.¹³ Bu söz açıkça Gnostikler (aynı zamanda diğerleri gibi) tarafından da yaygın olarak kullanılmıştır¹⁴, ancak arama ve bulmanın amacına göre bazı farklılıklar vardır. Bununla birlikte, burada bir dizi sinoptik ima içinde bu sözün varlığı, yazarın burada bu müjdeli söze kasten değinmeyi amaçladığını varsaymayı makul kılmaktadır. Öte yandan, iki sinoptik versiyonun üslubu hemen hemen aynıdır, dolayısıyla buradaki Meryem İncili'nin Matta'ya mı yoksa Luka'ya mı daha yakın olduğunu belirlemek imkansızdır. Bu mini 'katena'daki son ima, 'git ve krallığın müjdesini vaaz etme' görevidir. Buraya kadar Matt'i ifade eder. 4.23 ve 9.35, muhtemelen 'krallığın müjdesi' ifadesinden dolayı.¹⁵ Wilson aynı fikirde değil ve muhtemelen 'git ve vaaz et' ifadesine dayanarak Markos 16.15'e atıfta bulunuyor ("tüm dünyaya git ve müjdeyi tüm yaratılışa vaaz et").¹⁶ Bununla birlikte, buradaki dil için daha olası bir kaynak Matt olabilir. 24.14, 'krallığın müjdesi' ifadesini de içerir (örneğin Markos 16.15'in aksine). Çünkü Meryem İncili'nin biraz ilerisinde, öğrenciler Kurtarıcı'nın daha önceki emrini açıkça tekrarlıyorlar ve kendilerine Yahudi olmayanlara gitmelerinin söylendiğini ima ediyorlar: 'Yahudi olmayanlara nasıl gidip İnsanoğlu'nun krallığının müjdesini vaaz edeceğiz?' (9.8-10). Sadece Matt. Olası Yeni Ahit metinlerinin 24.14'ü açıkça Yahudi olmayanlara atıfta bulunmaktadır ¹³ Bkz. örn. Yuhanna 7.34, 36; 13.33 (hepsi İsa'yı aramakla ilgili); Gos. Thom. 2, 92 (her ikisi de aramaya ve bulmaya çok genel atıflarda bulunur, hiçbir amaç açıkça belirtilmez); Gos. Thom. 38 (özellikle İsa'yı aramak/bulmamak); bkz. çok Çevir. Sav. 126.6-11; 129.15. ¹⁴ Bkz. N. Brox, 'Suchen und Finden: zur Nachgeschichte von Mt 7,7b / Lk 11,9b', P. Hoffmann (ed.), Orientierung an Jesus: zur Theologie der Synoptiker, FS J. Schmid (Freiburg: Herder, 1973), 17-36; J.-E'. Me'nard, L'E'vangile selon Thomas, NHS 5 (Leiden: Brill, 1975), 193; ayrıca bkz. H. Koester, 'Gnostik Yazılar as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition', B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism, i: The School of Valentinus (Leiden: Brill, 1980), 238-61; T. Zockler, Jesu Lehren im Thomasevangelium, NHMS 47 (Leiden: Brill, 1999), 136-86. ¹⁵ Till, BG 8502, 65. ¹⁶ Wilson, 'New Testament and the Gnostic Gospel of Mary', 243. Wilson ve MacRae, 'Gospel göre Meryem', 459, Wilson (MacRae ile birlikte) sadece 'Cf. Matta 4:23 ve Sinoptikler'deki diğer birçok pasaj. Meryem İncili ve Yeni Ahit 61

--- SAYFA 81 ---

("Krallığın müjdesi... tüm Yahudi olmayanlara bir tanıklık olarak vaaz edilmelidir").¹⁷ Burada Matta'nın bu metnin Matta'nın Markos'u düzeltmesinden kaynaklanması da anlamlı olabilir.¹⁸ Ayrıca, yalnızca Matta'da (ve yine muhtemelen Matta'nın redaksiyon çalışmasında) 'İnsanoğlu'nun bir 'krallığa' sahip olduğuna dair (açık veya zımnî) göndermeler vardır: krş. Mat. 13.41 ('İnsanoğlu meleklerini gönderecek ve onlar onun krallığından toplayacaklar...'), 16.28 ('İnsanoğlu'nun kendi krallığına geldiğini görecekler').¹⁹ Dolayısıyla burada Meryem İncili sadece Matta'nın metninin (ve dolayısıyla belki de Matta'nın geleneğinin) lafzının değil, aynı zamanda Matta'nın editoryal çalışmasının bilgisini de varsayıyor olabilir. Dolayısıyla Meryem İncili, Matta'nın Tamamlanan müjdesini varsayar ve bu müjdenin bilgisini (ne kadar çok aşamadan çıkarılmış olursa olsun) gösterebilir. Bu elbette Meryem İncili'nin burada Matta'nın müjdesinin tam bir yazılı kopyasını temsil ettiği anlamına gelmez. Açıkçası öyle değil. Meryem İncili'nin burada mutlaka İsa'nın öğretisinin Matta ile uyumlu bir versiyonunu vermesi de gerekmez. Yine neredeyse kesinlikle öyle değil. Örneğin, Pasquier'in işaret ettiği gibi,²⁰ söz konusu olayların farklı düzeni kökten farklı bir tablo ortaya çıkarmaktadır: Matta'da müjdenin vaaz edilmesi, İnsanoğlu'nun eskatolojik gelişi ve Nihai yargı için bir önkoşuldur; Meryem İncili'nde, İnsanoğlu'nun içeride bulunması, krallığın müjdesinin vaaz edilmesi için gerekli bir ön koşuldur.²¹ Ve herhangi bir 17'de, gidip 'tüm ulusların' müritlerini yetiştirmeye yönelik özel emirle birlikte Matte'deki diriliş sahnesinden de etki olabilir (Mat. 28.19). 18 Markos 13.9-10 burada 'krallığa' değinmiyor, ancak 'müjde'nin basitleştiricisinden bahsediyor. 19 Mat. 16.28 neredeyse kesinlikle Matta'nın Markos 9.1'i düzeltmesidir ("güçle gelen krallık" yerine "İnsanoğlu kendi krallığına geliyor" ifadesi); ve Matt'teki dara benzetmesinin yorumunun tamamı. 13.36-43, Matthew'un redaksiyonuna çok şey borçlu olabilir. 20 Örneğin bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 62; ayrıca King, Meryem İncili, 108. 21 King'e göre, bu, Matta'nın mesajını baltalamaya yönelik neredeyse kasıtlı bir girişim gibi görünmektedir: 'Meryem İncili'nin dizisi, Matta'nın kıyamet mesajını tamamen altüst eder ve onun yerine, gerçek İnsanlığın çocuğu Aleminin müjdesini keşfetme ve vaaz etme çağrısını koyar. İki eseri karşılaştıran okuyucular, Kurtarıcı'nın öğretisinin çelişkili resimlerini algılayacaklardır' (Kral, Meryem İncili, 108). (Ancak, bu tür 'karşılaştırma yapan okuyucuların' Meryem İncili'nin yazımının orijinal bağlamında mevcut olup olmadığı veya bu tür karşılaştırmaları yapanların yalnızca modern okuyucular olup olmadığı King tarafından hiçbir zaman tam olarak açıklığa kavuşturulmamıştır!) 62 Giriş

--- SAYFA 82 ---

Bu durumda, Meryem İncili'ndeki 'İnsanoğlu' teriminin anlamı, kanonik İncillerdeki anlamdan kökten farklı olduğu neredeyse kesindir.²² Özetle, bu küçük bölüm, Meryem İncili ile Yeni Ahit İncilleri arasında önemli bir paralellikler kümesini göstermektedir. Dahası, zaman zaman Meryem İncili'nin dili, yalnızca Yeni Ahit evangelistlerinin kullanmış olabileceği olası gelenekleri değil, aynı zamanda onların daha bireysel fikirlerini, dilini ve editörlük çalışmalarını da yansıtır gibi görünmektedir. Bu haliyle Meryem İncili, kanonik evanjelistlerle ortak olarak paylaşılan gelenekleri (sadece) yansıtmayabilir, aynı zamanda daha sonra kanonik hale gelen müjdelerin en azından bazılarına ilişkin bazı bilgileri ve bunların dolaylı kullanımını da gösterebilir. Dolayısıyla 'benim' barışımın dili, Yuhanna'nın müjdesiyle bir miktar tanışıklığı yansıtır olabilir; 'İnsanoğlu'nun krallığı' hakkındaki dil, Matta'nın kelime dağarcığını ve anlatımını pekala alabilir (ancak aynı zamanda göndergeyi ve anlamı kökten değiştirir); ve 'Buradayım' ve 'Buradayım' çığlıklarıyla yoldan sapmamaya ilişkin uyarılar ve 'İnsanoğlu içinizdedir' iddiası pekala Luka'nın Luka 17'deki materyali düzenlemesine borçlu olabilir ve bu da Luka'nın redaksiyon faaliyetine çok şey borçlu olabilir. Ayrıca, 'açık yankılar veya imalar' kategorisine dahil edilmek üzere, muhtemelen 7.8-9 ve 8.14-15'te geçen şu söz de yerleştirilmelidir: 'Duyacak kulağı olan, işitsin.' Benzer bir söz, İsa'nın ağzından çıkan sinoptik İncillerin birçok yerinde geçer: yani. Matt'te. 11.15; 13.43; Mark 4.9 // Mat. 13,9 // Luka 8,8; Luka 14.35'te ve ayrıca Vahiy'deki bazı pasajlarda. Bu deyiş farklı yerlerde küçük değişikliklerle ortaya çıkar (örneğin bazen "duymak" kelimesine çifte göndermeyle, bazen de olmadan) ve öğütlerin meşhur doğası, belirli bir ikincil yazar tarafından deyişin hangi özel versiyonunun varsayıldığını ayırt etmeye çalışmak için bu kadar küçük farklılıklara vurgu yapmayı muhtemelen uygunsuz hale getirir. Bununla birlikte, Meryem İncili'nde bu sözün varlığının gerçekten de bir çeşit yansımayı yansıttığını görmek muhtemelen haklıdır. Kanonik müjdelerde (ya da en azından kanonik müjdeciler için) açıkça, İnsanoğlu'nun belirli bir eskatolojik role sahip bireysel bir figür olduğu açıktır. Meryem İncili'nde İnsanoğlu, onların kökenlerini ve gerçek kaderlerini tanıyan herkesin erişebileceği gerçek insanlık için bir şifreden başka bir şey değildir. Meryem İncili ve Yeni Ahit 63

--- SAYFA 83 ---

Daha sonra kanonik hale gelen müjdelerin (yine dolayı da olsa) bilgisi. Bu sözle ilgili geleneğin tarihine ilişkin ayrıntılı bir çalışma Anne-Marit Enroth-Voitila tarafından üstlenilmiştir.²³ Kendisi, bir dizi Gnostik metinde bu sözün hatırı sayılır bir 'ölümden sonraki yaşam'a sahip olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, daha önceki Hıristiyanlık öncesi kaynaklarda bu kesin öğütlerin kullanımına ilişkin net bir öncül bulmak mümkün değildir. 'Duymak' ve dikkatli olmak yönündeki öğütler yaygın olmasına rağmen (kesinlikle Yahudilikte), bu öğüt biçimi Hıristiyan kullanımından önce doğrulanmamıştır ve dolayısıyla Enroth-Voitila 'HF'nin (¼ İşıtme Formülü) muhtemelen bir yenilik olduğu sonucuna varır [ör. Eğer öyleyse, bu, formülün daha sonraki Hıristiyan metinlerinde (Meryem İncili dahil) yaygın olarak görülmesinin muhtemelen sinoptik İncillerde kaydedildiği gibi en eski İsa geleneğine (doğrudan veya dolaylı) bağımlılıktan kaynaklandığı anlamına gelir. Bu nedenle, bu sözün Meryem İncili'nde iki kez bulunması, muhtemelen metnin sinoptik geleneğin anlatım tarzını varsaydığının bir başka göstergesidir; ancak bu sözün belirli bir versiyonuna olası bağımlılık konusunda daha fazla kesinlik imkansızdır.²⁵ Burada geçerken Meryem İncili'nin başka bir noktada bu aforizmanın biraz farklı bir versiyonunu ima edebileceği ihtimalini de belirtebiliriz. 8.1-2'de metinde 'anlayan, anlasın' ifadesi yer alıyor. Bu, Markos 4.9'un bazı (çoğunlukla Batılı) metinlerinde bulunan ışıtme formülüne yapılan eklemenin bir yankısı olabilir: $\text{CE} \text{Æd} \times \text{ı} \text{Ø} \text{ı} \text{Ø} \text{Ø} \text{26}$. Bu varyant başka hiçbir yerde görülmez ve bu nedenle muhtemelen Meryem İncili'nin yazarı tarafından Batı'daki Markos metni hakkında bazı bilgilere işaret ediyor olabilir. Ancak dikkatli olmak gerekir ²³ Anne-Marit Enroth-Voitila, "Kimin Kulağı Varsa, Duysun": Erken Hıristiyan Yazılarında İşıtme Formülü' (Doktora tezi, Helsinki Üniversitesi, 2004). ²⁴ Aynı eser. ¹⁴. ²⁵ Dolayısıyla tam tersi; King, İncili Meryem, 116, bunu 'herhangi bir kaynağa atfedilemeyecek kadar yaygın olan ve bilinen herhangi bir literatürden hiçbir özel redaksiyon unsuru göstermeyen sözler' durumlarından biri olarak listeliyor. Bu sözün belirli bir sinoptik versiyonla diğerine karşı ilişkilendirilemeyecek kadar genel olması pekala söz konusu olabilir; ancak yine de öğütlerin, sinoptik geleneğe bir miktar bağlılığın muhtemel olduğunu söyleyebilecek kadar ayırt edici olması söz konusu olabilir. ²⁶ So Wilson, 'Yeni Ahit ve Meryem'in Gnostik İncili', 241. ⁶⁴ Giriş

--- SAYFA 84 ---

Zamanından önce çıkarımlarda bulunmadan önce.²⁷ Her halükarda, bu nitelikteki anlaşmaların hepsinin (ne kadar dolaylı olsa da) yalnızca olası bir yöndeki bağımlılıktan kaynaklandığı varsayılmamalıdır: Markos metninin metinsel geleneğinin bir aşamasında, Meryem İncili'ndekine benzer bir gelenek tarafından bir miktar etkinin kullanılmış olması da söz konusu olabilir. Meryem İncili'ndeki son bir metin de muhtemelen "açık" yankılar veya imalarla dolu bu bölümde ele alınmalıdır. Bu 10.15-16'nın metnidir: 'zihin nerede (F) işte hazine oradadır'.²⁸ Bu, bir bakıma Matt'teki söze yakın (fakat aynı değil) gibi görünüyor. 6.21 // Luka 12.34: 'Hazineniz neredeyse, yüreğiniz de orada olacaktır'. İki versiyon arasında bir takım farklılıklar vardır.²⁹ Sinoptik versiyonun 'kalbi', Meryem İncili'ndeki 'akıl'dır; Meryem İncili'ndeki versiyon mevcut duruma atıfta bulunurken, sinoptik versiyon gelecekteki bir zamana işaret ediyor gibi görünüyor; ve Meryem İncili'ndeki versiyonda cümlelerin iki kısmı sinoptik versiyonla karşılaştırıldığında ters çevrilmiştir: Değer verilecek ve değer verilecek "yer", sinoptik versiyonda "hazine"nin durumuyla tanımlanır, ancak Meryem İncili'nde "akıl" olarak tanımlanır. Çoğunlukla bunlar, Meryem İncili yazarının kendi yorumuna göre yaptığı değişiklikler olarak kolayca açıklanabilir. Yazar açıkça 'zihnin' yüksek yerini övmek ve 'zihnin' kendisini bedenden ve diğer bedensel arzulardan ayırabilmesi yoluyla mevcut kurtuluşun olasılığını vurgulamak istiyor. Bu bakımdan Meryem İncili'nin yazarı açısından bu sözün sinoptik versiyonunu ikincil bir gelişmenin temeli olarak görmekte bir düzeyde bir zorluk görünmüyor. Bununla birlikte, görünüşe göre aynı şeyi aktaran bir dizi başka tanığın varlığı nedeniyle durum biraz karmaşıktır (veya 27 Cf. ayrıca Wilson'ın uyarısı: 'Bu kelimeler sadece ayetin önceki kısmının edebi bir varyasyonu olabilir. Bu kelimelerin Yunanca orijinalinde mi yer aldığını yoksa Kıpti tercüman tarafından genişletilip genişletilmediğini de bilmiyoruz' (a.g.e.). 28 'Hazine' çevirisi için bkz. G. Quispel, 'Das Hebraerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria', VC 11 (1957), 139, Kıpti dilindeki pexo kelimesini exo'dan ('yüz/yüz') ziyade axo'dan ('hazine') almıştır. Quispel'i daha yeni basımlar ve çeviriler takip etmektedir: bkz. Till, BG 8502, 69; Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 463; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 37. 29 Örneğin bkz.

--- SAYFA 85 ---

deyimin Meryem İncili'nde bulunan benzer versiyonu.³⁰ Bunlar arasında İskenderiyeli Clement, Macarius ve Justin bulunmaktadır: Clement, Strom. 7.12.77: < ben ᾠαῆ > F Ø K E E C E A d > Ł A E i æ æ A P F Clement, Q.D.S. 17: < ben ᾠαῆ > F F I Ł æ I K E E C E A d > Ł A E i æ æ A P F Macarius, Hom. 43.3: < ben > F I K E E C E A d > Ł A E i æ Justin, 1 Apol. 15.16: < I ᾠαῆ > Ł A E i æ K Ø C E E C E A d > F F I Ł æ I Bu kanıt Quispel tarafından Meryem İncili'ndeki (ve diğer metinlerdeki) sözlerin kökeninin sinoptik versiyon olmayabileceğini ileri sürmek için kullanılmıştır. Daha ziyade, Justin'deki sinoptik imalar gibi görünen ve Pseudo-Clementine Homilies and Recognitions'daki "alıntılar" ile sıklıkla uyuşan farklı biçimlerinin, bağımsız bir müjdeye, İbranilerin İncili'ne ortak bağımlılıktan kaynaklandığını ileri sürer.³¹ Ancak böyle bir teori biraz zayıftır. Justin ve Pseudo-Clementine literatürüyle ilgili olarak, daha yeni çalışmalar, sinoptik benzeri sözlerin farklı biçimlerinin, bağımsız bir müjdeye bağlı olmaktan ziyade, mevcut İncillerin sinoptik sonrası uyumunun kullanılmasından kaynaklandığını öne sürmektedir.³² Bu durumda, Sözde Clementine literatüründe bir paralellik yoktur, dolayısıyla elimizde yalnızca Justin'den gelen kanıtlar vardır. Bu deyiş biçiminin yaygın olarak görülmesi ortak bir geleneğin varlığına işaret ediyor, ancak Bellinzoni bunun nihai kaynağının Matt olduğunu savunuyor. 6.21 (veya Luka 12.34).³³ 'Kalp'in 'zihin' olarak değiştirilmesi, daha 'felsefi' ve daha az Yahudi terminolojisi kullanma girişiminden kaynaklanıyor olabilir.³⁴ 30'daki versiyon Bkz. aynı eser. Kanıtların tam açıklaması için 101-3. 31 Quispel, 'Hebraerevangelium'. 32 Bkz. A. J. Bellinzoni, Justin Martyr'in Yazılarında İsa'nın Sözleri, NovTSupp 17 (Leiden: Brill, 1967); L. L. Kline, The Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies, SBLDS 14 (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975). Ancak şunu da not edin: G. Strecker, 'Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens', NTS 24 (1978) 297-316; tek bir teorinin tüm vakaları kapsayacak kadar katı bir şekilde uygulanmasına karşı uyarıda bulunuyor ve sözlü geleneğin etkisinin yanı sıra bir dereceye kadar 'özgür' alıntıların yapılması ihtimaline de izin verilmesi gerektiğini savunuyor. 33 Bellinzoni, Sayings of Jesus, 92, 98. 34 So E. Massaux, 'Le texte du sermon sur la montagne utilise' par Saint Justin', ETL 28 (1952), 437-8. 66 Giriş

--- SAYFA 86 ---

Meryem İncili bu değişikliği öngörmektedir. Bununla birlikte, Justin'in yukarıda belirtilen diğer değişikliklerle birlikte bu deyişin bir biçimini doğrulamamasının belki de hiçbir değeri yoktur. İki ifadenin tersine çevrilmesi, böylece "hazine"nin kendisinden ziyade "zihnin" kendisini değerli alan haline getirir (ki bu daha sonra sinoptikte mevcut dünyadan başka bir yerde olduğu varsayılır, böylece söz günümüzden farklı bir yerde eskatolojik bir ödül vaadinin ifadesi haline gelir). O halde öyle görünüyor ki, Meryem İncili'ndeki bu deyişin versiyonu, geleneğin daha ileri bir gelişimini temsil ediyor; bu aynı zamanda Macarius ve Clement'te de doğrulanıyor, ancak henüz Justin'de değil. Kanıtlar, bu sözün çok aşamalı bir gelişim tarihi geçirdiğini, Meryem İncili'nin bu gidişatın nispeten "geç" bir noktasında olduğunu ve Justin'in orta bir konumda olduğunu ileri sürüyor gibi görünüyor. İbranilerin İncili gibi bir metinde bir versiyonun olasılığına başvurmak için iyi bir neden yok gibi görünüyor: Böyle bir teori için doğrudan bir kanıt yoktur ve kanıtlar, kanonik İncillerin yazılmasından sonra Hristiyan geleneğinde söylenenlerin gelişen bir yörüngesi varsayılarak yeterince açıklanmaktadır. Meryem İncili'nin doğrudan kanonik İncillere bağlı olmadığı açıktır, ancak daha sonraki bazı gelişmelerin aracılık ettiği geleneğin kullanımına rağmen, sinoptik geleneğin dolaylı kullanımını gösteriyor gibi görünmektedir. 6.2 DAHA AZ AÇIK PARALELLER Meryem İncili'nin dilinin Yeni Ahit'teki dili yansıtmayı amaçladığının mümkün olduğu birkaç örnek vardır, ancak böyle bir paralelliğin gerçekten amaçlandığı hiçbir şekilde o kadar açık değildir. Bunlar genellikle Yeni Ahit'te karşılık gelen bir kelime veya ifadenin bulunduğu ancak bu şekilde bir bağımlılığın kesin olarak belirlenmesinin daha zor olduğu tuhaf kelimeler veya ifadelerden oluşur. 7.12'de öğrenciler şunu sorar: 'Dünyanın günahı nedir?' Birçok kişi, Vaftizci Yahya'nın İsa'dan 'dünyanın günahını ortadan kaldıran' olarak bahsettiği Yuhanna 1:29'daki olası paralelliğe değinmiştir. 35 Kral 35 Krş. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 51; Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 457; Tardieu, Codex de Berlin, 76; De Boer, Meryem İncili, 23. Meryem İncili ve Yeni Ahit 67

--- SAYFA 87 ---

hatta, eğer 'metinlerarası' yankı kastediliyorsa, bunun 'kabul edilemez görülen bir Kristolojiye karşı çıkma' yönünde kasıtlı bir girişim gösterebileceğini öne sürüyor; Bu fikir, İsa'nın ölümünü günahın dünyadan kaldırılmasının bir yolu olarak gören kurbansal kefarete teolojisine dayanmaktadır. 36 Meryem İncili'ndeki pasajda bu kadar açıkça polemik amaçlı bir amacı gösteren başka bir ipucu bulunmadığından bu fikir biraz hayal ürünü görünmektedir. 37 Bu ifade, Meryem İncili'nin dolaşımında olduğu çevrelerde yaygın konuşmanın bir parçası haline gelmiş olabilir. 38 Bu bağlamda nihai kökeni Yuhanna İncili olabilir, ancak bu zordur. büyük bir kesinlikle daha fazlasını söylemek gerekirse. Yeni Ahit dilinin bir başka olası sözel yankısı, Meryem'in diğer öğrencilere 'üzülmemelerini veya kararsız kalmamalarını' söylediği 9.14-15'te ortaya çıkabilir. Kıpti metninde 'kararsız olmak' anlamına gelen xht sau vardır. Pasaj Yunanca olarak da mevcuttur ve buradaki Poxi 3525 metninde 'şüphemiz olmasın' (b Ø) ifadesi bulunmaktadır. 39 Eğer buradaki Yunanca orijinalse (ve açıkça Kıpti dilinin arkasında yatıyor olabilir: bkz. n. 39), o zaman dil Matt'inkine benzer olabilir. 28.17 Öğrencilerin dirilen İsa'yı gördüğü yer, 'ama bazıları şüphe ediyordu' (f b K Æ Æ). Genel bağlam, havarilerden birinin dirilen İsa ile karşılaşmasıdır ve genel olarak gidip müjdeyi duyurma görevi Matta 28'deki görevlendirme sahnesiyle bağlantılıdır (çapraz başvuru 19-20 ayetler). Genel anlamda, Meryem İncili'nde Meryem Figürünün İsa'nın pek çok özelliğini ve/veya faaliyetini devraldığı birçok kişi tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla havarilerin "şüphesi" hakkındaki notun (Matta'nın yazarı tarafından burada Meryem'in dudaklarına yazılmış bir ifade) bu iki pasajı birbirine bağlayan başka bir bağlantı olması mümkündür. 40 36 Kral, Meryem İncili, 127 motifi buradan gelir. 37 Bkz. Tefsir (aşağıda s. 141). Burada açıkça bir düzeltme unsuru içerebilecek bir öğretinin sunulduğu açıktır: 'Günah' bir şey olarak görülmelidir, dolayısıyla başka bir şey olarak görülmemelidir; ancak kefaretin 'düzeltildiğine' dair belirli fikirlerin çok az fikri var. 38 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 51: 'une ifade devam ediyor' ("bilinen bir ifade"). 39 Poxi 3525 parçasının yayınlanmasından önce bile Pasquier, buradaki Kıpti kelimesinin arkasında ØÆ Ø'nin yatabileceğini öne sürmüştü: bkz. L'E'vangile selon Marie, 68; ayrıca bkz. W. E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford: Clarendon, Press, 1939), 714. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 107 n. 54, ayrıca Ap. John BG 21.25, burada R xht snau Ø Ø kelimesinin bir çevirisi olabilir (Yunanca kelime burada Ap. John'un paralel versiyonlarında ödünç kelime olarak kullanılmıştır (II 2.10; IV 3.2). 40 Bkz. Lüthmann, Evangelien, 110. Matt. 28.17 ile olan paralellik aynı zamanda Tardieu, Codex de Berlin, 78 tarafından da belirtilmiştir (ancak John'a da atıfta bulunmaktadır) 16.6, 20-2; Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 107 53. 68 Giriş.

--- SAYFA 88 ---

Meryem'in diğer havarilere 'şüphe etmemelerini' emretmesi, Matta 28.41'deki Matta'nın diriliş sahnesinin bir anısı olabilir.⁴¹ Şu ana kadar öncelikle Meryem İncili'nin dili ile (daha sonra İncil haline gelen) Yeni Ahit'teki müjdelere arasındaki paralellikleri ele aldım. Bu paralelliklere ek olarak, Meryem İncili'nin dili ile Pavlus'un mektupları arasında birkaç temas noktası vardır⁴², ancak bu paralelliklerin niteliğini nasıl değerlendirmek kolay değildir. Kesinlikle, bu bölümde şu ana kadar ele alınan tüm diğer paralellikler gibi, 'paralellikler' de sadece bu şekilde kalır - (sadece) paralellikler, ortak kelimelerle ve Meryem İncili'nin yazarı, iddialarını desteklemek veya belirli kelimelerin kullanımını haklı çıkarmak için Pavlus'un otoritesine başvurmak için kesinlikle açık bir girişimde bulunmaz. Bununla birlikte bazı bilim adamları, Meryem İncili 18.16, Levi'nin 'mükemmel insanı giydirelim' öğüdü ve Pavlus'un/Pavlus'un dilinin bir kısmı arasındaki terminolojideki bariz anlaşmaya değinmişlerdir: krş. Eph. 4.24 ve Sütun 1.28 ile Eph. 4.13.⁴³ Meryem İncili'ndeki dil açıkça 'İnsanoğlu' hakkındaki dille yakından ilişkilidir.⁴⁴ Meryem İncili ile Pavlus/Pavlus' arasındaki dil benzerliklerinin nasıl ele alınması gerektiği de tam olarak açık değildir. Meryem İncili'nden 'Gnostik' bir metin olarak bahsetmek doğru olduğu sürece (bkz. 5. Bölüm), Pavlus/Pavlus'un dilinin bir kısmının, tam olarak yukarıda bahsedilen pasajlarda, 'Gnostik' (ya da 'gnostikleştirici') bir etkiye borçlu olabileceği de aynı derecede doğrudur.⁴⁵ Bu nedenle, dirilen İsa'yı görme bağlamında havarilerin 'şüphe duyması' ile ilgili herhangi bir anlaşma olabilir. Diğer bazı Gnostik metinlerde de gelir ve Matt'in bir yankısı da olabilir. 28.17: bkz. Ap. Yuhanna II 2.10-11; Davranmak. Res. 47.2-3, 36-7 ve Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition, 28, 70'deki tartışma. ⁴² Şu anki amaçlar doğrultusunda, Pavlus'a atfedilen tüm mektupları, hangisinin gerçek olabileceğini belirlemeye çalışmadan 'Pauline' olarak ele alıyorum. ⁴³ Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 100; Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 468; De Boer, Meryem İncili, 25, 69; Kral, Meryem İncili, 195. ⁴⁴ Bkz. Tefsir (s. 192 aşağıda). ⁴⁵ Tabii ki Gnostisizmin tarihiyle ilgili tüm mesele ve Pavlus ve/veya deuterio-Paul üzerinde herhangi bir tür 'Gnostik' (veya 'gnostikleştirici') etki varsaymanın haklı olup olmadığı, Pavlus'un mektup külliyyatının incelenmesi kapsamında oldukça tartışmalıdır. Meryem İncili ve Yeni Ahit 69

--- SAYFA 89 ---

Bu pasajlarda Pavlus ile Meryem İncili arasındaki dil, bir metnin diğerine doğrudan bağımlılığından ziyade, ortak bir ortam ve/veya ortak fikir ve terminoloji arka planı nedeniyle olabilir. Burada ayrıca Pasquier'in, Meryem İncili'ndeki günah, soterioloji vb. ile ilgili 7.1-9.4'teki tartışma ile Pavlus'un Romalılar 7.46'daki argümanı arasında yakın bağlantılar olduğunu savunan iddiasından da bahsetmek gerekir. Pasquier, iki pasaj arasındaki bazı temas noktalarını listeliyor. Örneğin, kanuna göre hakimiyet zinayla karşılaştırılır (7.14-16; çapraz başvuru Romalılar 7.3-4); kanundan özgür olmak bir başkasına katılmak anlamına gelir ("İçinizdeki İnsanoğlu", 8.18-19; çapraz başvuru Romalılar 7.3-4); yeni varoluş, yasadan özgür olmak anlamına gelir (9.2-4; çapraz başvuru Romalılar 7.6); yasanın yokluğunda günah artık mevcut değildir (7.13-14; çapraz başvuru Romalılar 7.8); yasa, günah ve ölüm arasında yakın bir bağlantı vardır (7.21-2; çapraz başvuru Romalılar 7.9-10); İnsanoğlu'nu takip etme emri (8.19-20) ile iç 'yasa' (çapraz başvuru Romalılar 7.22-3) arasında bir karşıtlık vardır. Bununla birlikte, bu paralelliklerin çoğu biraz zayıftır (gerçi iki metni karşılaştırmak, Meryem İncili'ndeki fikirlerin ayırt edici özelliklerini vurgulamak açısından faydalı bir egzersiz olabilir).⁴⁷ Örneğin, bırakın 'Yasa' bir yana, 'yasa'/'Yasa' hakkında açıkça çok az şey söylenmiştir (Pavlus'ta olduğu gibi, burada açıkça Musa Kanunu kastedilmektedir). Meryem İncili'nde geçici bir atıf vardır: 'yasa koyucu gibi yasa koymayın', ancak burada tam olarak neyi veya kimin kastettiğini bilmek herkesin bildiği gibi zordur (ya da aslında söz konusu 'yasa'ya yönelik tutum olumsuz mu yoksa olumlu mu: öğüt, okuyucuyu mevcut yasaya bağlı kalmaya ve (basitçe) yeni yasalar yaratmamaya veya yapmamaya teşvik edebilir).⁴⁸ Bunun dışında, Meryem İncili'nin argümanını birbirine bağlamaya yönelik herhangi bir girişim. Romalılar 7'de Pavlus'unkiyle birlikte, Meryem İncili'nin argümanında açıkça orada olmayan bir dizi 'yasa' referansı yaratmak zorundadır. Bu nedenle, Meryem İncili'nin günah, yasa, ölüm vb. hakkındaki argümanının arkasında Romalılar 7'nin yatması muhtemelen muhtemel değildir, ancak zaten 46 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 14-17. ⁴⁷ Bkz. Kral, Meryem İncili, 119-23. ⁴⁸ 9.1-4 ile Rom arasındaki olası bağlantı. 7.6, 22-3, aynı zamanda De Boer, Meryem İncili, 24 tarafından da yasalar tarafından 'hapsedilme' veya 'kısıtlanma' ifadesine atıfta bulunularak belirtilmiştir. 70 Giriş

--- SAYFA 90 ---

Belirtildiği üzere, iki tartışmanın karşılaştırılması, Meryem İncili'ndeki anlatımın ayırt edici özelliklerini vurgulamak ve belki de bunun, erken Hristiyan metinlerindeki diğer günah ve ölüm tartışmalarından ne kadar farklı olduğunu daha açık bir şekilde göstermek açısından verimli olabilir. 6.3 DİĞER

PARALELLİKLER Çoğu farklı metinler arasında ortak tutulan tek tek kelimelerin veya ifadelerin ayrıntılarını içeren, halihazırda ele alınan sözlü paralelliklerin yanı sıra, Yeni Ahit ile daha ileri bir bağlantıya işaret edebilecek bazı daha genel paralellikler (veya bazen farklılıklar da içeren paralellikler) vardır. Çok genel bir düzeyde, Meryem İncili'nde yer alan karakterlerin tamamının Yeni Ahit metinlerinde yer alan Figürler olduğunu ve (en azından nihai olarak) buradan türetilmiş olabileceğini belirtebiliriz: dolayısıyla Petrus, Andrew, Levi ve Meryem'in kendisi de İncillerde yer alan Figürlerdir. Meryem ile ilgili olarak, Meryem İncili'nde onun hakkında söylenenlerin çoğunun, bazı çarpıtmalarla birlikte, Mecdelli Meryem hakkında kaydedilen Yeni Ahit geleneklerine dayanabileceğini zaten gördük.⁴⁹ Meryem burada, Rab'bi 'gördüğü' bir vizyona sahip biri olarak görünüyor; bu, Yuhanna 20.18'de ('Rab'bi gördüm') İlk Paskalya Günü'nde bahçede dirilen İsa'yı gördükten sonra Meryem'in öğrencilerine verdiği rapordan doğmuş olabilir. Dahası, diğerlerinin de söylediği gibi, Meryem burada kanonik müjdelerde İsa'nın benimsediği, diğer havarilere güvence getirmenin yanı sıra daha fazla öğretme rolünü üstleniyor.⁵⁰ Bu nedenle, daha önce belirttiğimiz gibi, havarilerin dirilen İsa'yı gördüklerine dair 'şüphelerine' yapılan atıf (Mat. 28.17), burada Meryem'in havarilere şüphe etmemeleri yönündeki tavsiyesinin bir parçası haline geliyor (9.16; yukarıya bakın). Muhtemelen diğer (erkek) havarilerin Meryem'e, onun görünüm anlatımından sonra inanmaması motifi de (bkz. Andrew'un 17.13'teki yorumu) sonuçta 49 Bkz. yukarıdaki §2.2'den kaynaklanabilir. 50 Kral, Meryem İncili, 108, 130; De Boer, Meryem İncili, 24. Meryem İncili ve Yeni Ahit 71

--- SAYFA 91 ---

Luka 24.11'deki ifade, kadınlar diğer (erkek) öğrencilere gelip boş mezarda gördüklerini anlattıklarında 'onlara inanmadılar'.⁵¹ Aynı şekilde Meryem'in ağlaması da (18.1) Meryem'in Yuhanna 20.11'deki ağlamasından kaynaklanmış olabilir, ancak artık ağlamanın nedeni İsa'nın başına ne geldiğini bilmemek ve Petrus'un onun vizyonuna inanmayı reddetmesi nedeniyle değişmiştir. Daha genel olarak, İsa'nın Meryem'i sevdiğine dair ifadenin (diğer havarilerden daha fazla: 9.2; 18.14-15) kökleri Yuhanna 11.5'te İsa'nın Marta ve kız kardeşini sevdiğine dair notta bulunabilir;⁵² ama aynı zamanda Yuhanna'nın müjdesinin ikinci yarısında çok öne çıkan 'sevgili öğrenciye', 'İsa'nın sevdiği kişiye' yapılan göndermelerden de kaynaklanabilir (Yuhanna 13.23; 19.26; 20.2-10; 21.7, 20-4) ve en azından Yuhanna 21.24'te önceki müjde anlatımının güvenilirliğinin garantörü olduğu söylenen kişidir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Meryem İncili'nde Meryem'in rolü, Yuhanna 21.24.53'te ima edilen sevgili mürit rolüne çok benzemektedir. Benzer şekilde, Petrus'la ilgili olarak, Petrus'tan 'öfkeli' olarak söz edilmesi (krş. Levi'nin 18.8'de ona karşı sözleri), Petrus'un çoğunlukla biraz aceleci görüldüğü, düşünmeden önce hareket ettiği ve konuştuğu kanonik müjdelerin anlatımlarından kaynaklanabilir.⁵⁴ Orada çok az şey vardır. Burada tamamen ikna edici bir 'kanıt' sunulabilir, ancak Meryem İncili'nde bahsedilen karakterle ilişkili birçok özelliğin, kökleri kanonik İncillere dayanan bireysel özelliklerin ve ayrıntıların daha da geliştirilmesini temsil edebileceği görülmektedir. 51 Meryem İncili ile kanonik İnciller arasında daha spesifik bir ilişki açısından, Luka 24.11'in neredeyse kesin olarak Luka'nın düzeltmesinden kaynaklandığını belirtmek anlamlı olabilir; ayet, Luka'nın Markos 16'daki boş mezardan kaçan kadınların öyküsünü 'bitirme' girişimidir. Bu nedenle buradaki Meryem İncili Lukan'ın redaksiyonunun bir unsuruyla bağlantılı olabilir ve dolayısıyla Luka'nın tamamlanmış müjdesini varsayar. (sadece) Luka'nın gelenekleriyle. 52 Gerçi bu, birinin daha önce Marta'nın kız kardeşi Meryem'i Mecdelli Meryem'le özdeşleştirmesine bağlı! 53 Bu konuda bkz. s. 192 aşağıda. 54 Bkz. örneğin Mark 8.29 (ardından v. 32); 14.29-31, 72; Mat. 14.28-31. Peter'in aceleci, belki de biraz ateşli bir birey olarak pek çok popüler tasvirine yol açan, tarihsel olarak ele alınan bunun gibi özelliklerdir. Bkz. en son T. J. Wiarda, Peter in the Gospels, WUNT 2.127 (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000). 72 Giriş

--- SAYFA 92 ---

6.4 SONUÇLAR Bir dizi örnekte, Meryem İncili'nin, İncillerde redaksiyon niteliğinde olan özellikler veya unsurlarla bağlantılar gösterdiği görülmektedir. Bu, Meryem İncili'nin sahip olduğu bağlantıların, en azından bu örneklerde, sadece İncillerin arkasında yatan ve birçok Hristiyan için ortak olan geleneklerle değil, İncillerin Bitmiş versiyonlarıyla da olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu, Meryem İncili yazarının, örneğin bir sinoptik evanjelistin diğerlerinden birini kaynak olarak kullandığı gibi, kanonik İncilleri bir "kaynak" olarak "kullandığı" anlamına gelmez. Kaynak. Açıkçası durum böyle değil. Meryem İncili'nin yazarı, geleneği çok daha özgürce geliştirme ve öykünün pek çok özelliğini zaman zaman oldukça radikal biçimde yeniden yazma ve/veya yeniden düzenleme hakkını kendisi için talep etmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde, Meryem İncili'nin yazarının kanonik metinlere ilişkin herhangi bir bilgisi de doğrudan olmayabilir; ne de bu metinler eldeki tek kaynak olabilir (sanki yazar bir şekilde bu metinleri okumuş ve başka hiçbir şeyi okumamış ve sonra Meryem İncili'ndeki anlatımı yoktan var etmiş gibi!). Yukarıda tartışıldığı gibi Meryem İncili ikinci yüzyıldan kalma bir döneme aitse (ilk yarısı veya ikinci yarısı), o zaman Yeni Ahit'le olan ilişkisi böyle bir bağlama uygundur. Bu, daha sonra kanonik hale gelen metinlerin zaten geniş çapta dolaşımda olduğu ve kayda değer bir etki yarattığı,⁵⁷ ancak daha sonraki yazarların açıkça ilgili metinleri uyarlama ve yeniden düzenleme özgürlüğünü talep ettiği bir dönem olabilir.⁵⁸ Dolayısıyla Meryem İncili'nin yazarının pekala ⁵⁵ Örneğin; Kral, Meryem İncili; bkz. Meryem İncili'ndeki İsa geleneğiyle ilgili olarak 115-18. sayfalardaki sonuçları. ⁵⁶ Yeni NT müjdelerinin diğer ikinci yüzyıl yazarları tarafından kullanılması da tam olarak bu tür bir özgürlüğü gösterebilir (ve dolayısıyla bir sinoptik müjdenin başka bir sinoptik müjdeci tarafından kullanılmasından oldukça farklı olabilir); bkz. J. H. Wood, 'The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas', NTS 52 (2005), 579-95 (özellikle sinoptik müjdeler ile Markos'un 16.9-20'deki daha uzun sonu arasında gösterilen anlaşma türlerine hitap ediyor). ⁵⁷ Bkz. Bölüm. 4n. 14. ⁵⁸ Bkz. 56 yukarıda. Bu tür bir özgürlük kısmen metinlerin henüz kanonik olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak aynı şekilde, metnin yüksek statüye sahip olması (neredeyse yarı-kanonik de diyebiliriz) nedeniyle sözlerinin ödünç alınmaya ve yeni durum ve bağlamlara yeniden uygulanmaya değer görülmesi de mümkündür. Aslında metinler kanonik hale geldiğinde, sürekli olarak yeni durum ve bağlamlara yeniden uygulanırlar. Meryem İncili ve Yeni Ahit 73

--- SAYFA 93 ---

Bu metinleri (ya da en azından İncilleri, belki de Pavlus'un mektuplarını) biliyordu ve onlardan doğrudan ya da dolaylı olarak belli bir ölçüde etkilenmişti. Ancak var gibi görünen paralelliklerin doğası ve paralelliklerden bazılarının (daha sonra olacak) kanonik metinler tarafında zaman zaman redaksiyonel unsurlar içerdiği gerçeği göz önüne alındığında,⁵⁹ Meryem İncili'nin öncelikle bu metinler tarafından oluşturulan daha sonraki, gelişen geleneğin bir tanığı olduğu ve erken dönem İsa geleneğinin kendisine bağımsız bir tanıklık sağlamadığı muhtemeldir. ⁵⁹ King, Gospel of Mary, 117 adlı özetinde, Meryem İncili ile Yeni Antlaşma İncilleri arasındaki paralellikleri açıklamak için kişinin 'bilinmeyen sözlü veya edebi eserler aracılığıyla bağımsız aktarım' açısından düşünmesi gerektiğine inanmasının üç ana nedenini veriyor: (i) materyallerin düzeni ve düzeni oldukça farklıdır; (ii) tüm sözler artık tarihsel İsa'nın yaşamına değil, diriliş sonrası bir ortama yerleştirildiği için bağlamlar kökten farklılık göstermektedir; ve (iii) Yeni Antlaşma İncillerindeki hiçbir redaksiyon unsuru Meryem İncili'nde tekrar ortaya çıkmamaktadır. (i) ve (ii)'deki farklı bağlamlar, ikinci yüzyıl yazarlarının bu metinlerle ilişkili olarak kullanabildiklerini hissettikleri özgürlüğü basitçe gösterebilir; ve (iii)'de, yukarıdaki analiz farklı bir sonuca işaret ediyor. 74 Giriş

--- SAYFA 94 ---

BÖLÜM II Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 95 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 96 ---

7 Giriş Kitabın bu bölümü, Meryem İncili metnini içeren elyazmalarının her birinin orijinal dillerindeki eleştirel baskılarını ve beraberindeki İngilizce tercümesini sunmaktadır. Kritik baskılar, orijinal el yazmalarının yeniden incelenmesine ve metnin önceki baskılarının dikkate alınmasına dayanmaktadır. Burada verilen İngilizce çeviriler daha önce yayınlanmış çevirileri de dikkate almaktadır. Ancak çevirilerle ilgili olarak iki konuya dair kısa bir not vermek yerinde olabilir. 7.1 Satır Bölünmeleri ve Eksiklikler Metnin orijinal dil versiyonlarının eleştirel baskıları, orijinal el yazmalarının satır bölümlerini yeniden üretir, aynı zamanda (köşeli parantez kullanımıyla) elyazmasındaki boşlukları ve dolayısıyla önerilen okumaların varsayımsal olduğunu belirtir. İngilizce çeviriler söz konusu olduğunda, orijinalle aynı satır bölümlerini (çeviriyi ayrı satırlara bölerek) ve boşlukları (köşeli parantez kullanarak) göstermeye çalışılır. Ancak İngilizce sözdizimi, dilbilgisi, kelime sırası vb. her zaman Yunanca veya Kıpti dilleriyle tam olarak örtüşmez. Bu nedenle, örneğin Yunanca veya Kıpti dilinde ardışık satırlarda aynı sırada gelen kelimelerin İngilizce çeviride ters çevrilmesi gerekebilir. Bu nedenle, çizgi bölümleri ve boşlukların ayrıntıları İngilizce çevirilerde zaman zaman yaklaşık değerlerdedir. Burada öncelikle açıklama amacıyla sunulmaktadır.

--- SAYFA 97 ---

7.2 KAPSAYICI DİL Metinleri bir dilden diğerine çevirmeye yönelik herhangi bir girişim, çevirinin ne kadar 'gerçek' olması gerektiği konusundaki genel sorunla karşı karşıya kalır. Özellikle ve özellikle eski bir dilden çeviri yaparken, modern versiyonda kapsayıcı veya (potansiyel olarak) cinsiyete dayalı dilin kullanılıp kullanılmayacağı meselesi vardır. Sorun, son yıllarda 'erkek' ve erkeksi zamirlerin ("o", "onun" vb.) kullanımının artık kapsayıcı değil (genel olarak insanları kastederek) dışlayıcı (kadınlardan ziyade erkekleri kastediyor) olduğunun hissedildiği İngilizce ile ilgili olarak özellikle ciddidir. Sorun özellikle ¼ Łæø gibi anahtar kelimelerin nasıl çevrilmesi gerektiğiyle ilgili olarak ortaya çıkıyor. Yunanca'da veya Kıpti dilinde rwme: her ikisi için de sıklıkla verilen tek kelimenin eşdeğerinin 'insan' olduğu söylenir; ancak her ikisi de yalnızca erkeklere veya genel olarak insanlara (erkek ve kadın) atıfta bulunabilir. Meryem İncili'nde kesin nüansın kritik öneme sahip olabileceği en az üç anahtar metin vardır. Bunlar, 8.18'deki 'İnsanoğlu (Kıpti p̄hre mprwme)', 'bizi 'insan' yaptı' (Kıpti rwme, Yunanca ¼ Łæø) ifadesine yapılan atıflardır. ı)' 9.20'de ve 'mükemmel 'adam'ı giymek (Kıpti rwme, Yunanca ¼ Łæø))' 18.16'da. En azından son iki durumda, 'erkek'e yapılan atıf neredeyse kesinlikle erkek ve/veya kadın (a) insan(lar)ı kapsayıcı bir anlama sahiptir. Öte yandan, tıpkı İngiliz dilinin (nispeten yakın zamana kadar) genel anlamda eril ("erkek" veya "o") kullanımında muhtemelen ataerkil olması gibi, bazı eski diller de aynı şekilde böyleydi. Bu nedenle, herhangi bir çeviri sürecinde, çeviride orijinal dil(ler)in olası ataerkil doğasını korumanın mı yoksa orijinal anlam olarak kabul edilen şeyi (çağdaş İngilizcede) yansıtacak şekilde değiştirmeye çalışmanın mı gerektiği konusunda tartışma vardır. Ancak Meryem İncili'ndeki önemli örnekler çeviri açısından oldukça farklı olabilir. 8.18'deki ilki 'İnsanın Oğlu' ifadesini kullanıyor ve bu nedenle aynı ifadenin kanonik İncillerdeki kullanımını kasıtlı olarak tekrarlıyor gibi görünüyor. İkincisinin Yunancasında (> ife F I Łæ ı), genitif olup olmadığı şüphelidir F I Łæ tek başına bağımsız bir anlamı var.1 Verilen 1 Muhtemelen, İbranice/Aramice ben adam/bar (a)nash(a) ifadesinin birebir çevirisini veriyor; bu da basitçe 'bir insan' anlamına gelebilir: 'oğlu' artı 78 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 98 ---

İngilizce 'Son of Man' ifadesinin aynı zamanda kanonik İncillerdeki ifadeyi 'çevirmek' için hala yaygın olarak (en azından İngiliz İngilizcesinde) kullanıldığını ve Meryem İncili'ndeki ifadenin kullanımında bu müjdelerin açık yankısı göz önüne alındığında, 'Son of Man'ı burada 8.18'deki İngilizce çeviri olarak tuttum. Üçüncü kullanım da Yeni Ahit metinlerinde görülen dilin bir yankısı olabilir: 18.16'daki 'mükemmel insan', Ø Ø'ye benzer. ¼ Łæø Sütun 1.28 ve Eph. 4.13. Meryem İncili'ndeki ifadeyi 'mükemmel insanlık' olarak tercüme edebiliriz², ancak bu durumda Mesih'i 'giymeye' ilişkin dilin (Rom. 13.14; Gal. 3.27) olası bağlantısını (en azından Pavlus'ta, Deutero-Pavlus'ta) gözden kaçırabiliriz: Yeni Ahit'te mükemmel ¼ Łæø muhtemelen bir bakıma İsa'nın kendisidir. Yine, Pavlus'un diline yapılan olası imanin yankılarını korumak için, 18.16.3'teki 'mükemmel insan' terminolojisini korudum. 9.20'de ("bizi 'insan' yaptı"), ancak Yeni Ahit dilinin bu kadar net bir yankısı yok. Ayrıca, aşağıdaki Yorumda tartışıldığı gibi (bkz. s. 166), bu atıf kesinlikle kapsayıcıdır ve dışlayıcı değildir: açıkça erkek müritler için olduğu kadar kadın Meryem için de geçerlidir (ya da az). Bu durumda, çağdaş İngilizcede 'men' sözcüğünün kullanımı olumlu yanıltıcı olabilir. Bu nedenle burada (muhtemelen cinsiyetlendirilmiş ve dışlayıcı) 'erkekler' yerine 'insanlar' terimini kullandım. Aşağıdaki Açıklamada tartışılacağı gibi, rwme / ¼ Łæø'nun üç kullanımı Her ne kadar ifadelerdeki mutabakat kelimesi kelimesine olmasa da, muhtemelen hepsi eşanlamlı olan ifadelerde (içinizdeki insanoğlu, insan olmak, mükemmel insanı giymek) ortaya çıkar. Ancak daha önceki dilin olası yankıları, burada benimsenen farklı çeviri politikalarına bir miktar gerekçe sağlayabilir. Bu durumda isim, ismin göndergesinin biyolojik çocuğu değil, isimle karakterize edilen bir kişi anlamına gelen tipik bir Sami deyimini yansıtabilir. 2 Yani ör. Marjanen, *The Woman Jesus Loved*, 113. NRSV'nin NT pasajlarını basitçe 'olgun' (Sütun 1.28) veya 'olgunluğa kadar' (Efesliler 4.13) olarak 'çevirisi' belki de fazla serbesttir. 3 Kral, Meryem İncili, 18, tek bir kişiye yapılan göndermenin olası yankısını yakalayan 'mükemmel İnsan'a sahiptir (belki de 'mükemmel insanlık'tan daha iyidir); ancak 'İnsan' kelimesinin bu bağlamda kullanımı, en azından bu (İngilizce) okuyucuya garip geliyor! Giriş 79

--- SAYFA 99 ---

8 El Yazmaları 8.1 BG 8502 Daha önce de belirtildiği gibi (bkz. §§1.1 ve 1.2), Meryem İncili metninin Kıpti versiyonu, Papyrus Berolinensis 8502 kodeksindeki ilk eser olarak görünmektedir. Kodeks, 141 tarafı numaralandırılmış 72 sayfa içerir. Tek tek sayfaların ölçüsü yaklaşık 13 cm 10,5 cm'dir. Sayfa başına satır sayısı kodeks boyunca ilerledikçe azalma eğilimi gösterir ve sayfa başına 24 ila 17 satır arasında değişir. Daha önce de belirtildiği gibi, el yazması paleografik gerekçelerle beşinci yüzyıla tarihlenmektedir.¹ Subachmimik lehçesinde Sahidik dilinde yazılmıştır.² Ayrıca, el yazmasının bir Kıpti Vorlage'dan kopyalandığı görülmektedir.³ Princeps baskısı Till'e ait olup, orijinal olarak 1955'te basılmış ve daha sonra eserin H.-M. tarafından ikinci baskısında revize edilmiştir. Schenke (bazı ilave notlarla birlikte).⁴ Kıpti metninin diğer baskıları Wilson ve MacRae ile Pasquier tarafından yayımlandı.⁵ Her iki baskı da açıkça kısmen Till'in baskısına bağımlı; ancak 1 Bkz. Till, BG 8502, 7. 2 Till, BG 8502, 18-21, Sahidik dilinin daha edebi bir biçiminin aksine, bu lehçenin karakteristik özelliği olan kelimelerin bir listesini verir. 3 Till, BG 8502, 12, yazmanın bazı yerlerinde f andu harflerini karıştıran hatalara değinmektedir. Bununla birlikte, BG 8502 kodeksinin yazarının elinde harfler açıkça ayırt edilmektedir; bu nedenle karışıklık muhtemelen iki mektubun görsel olarak birbirine daha benzer formlarda yazıldığı daha önceki bir Vorlage'ı yansıtıyor. 4 Kadar, BG 8502, 62–79. Orijinal (1955) baskısında, Till'in yalnızca MS'in fotoğraflarına erişimi vardı. 1972 baskısı için Schenke, baskıyı MS'nin kendisi ile karşılaştırmayı başardı: bkz. H.-M. Schenke, 'Bemerkungen zum koptischen Papyrus Berolinensis 8502', *Festschrift zum 150 ja`hrigen Bestehen des Berliner A`gyptischen Museums*'da (Berlin: Akademie-Verlag, 1974), 315. 5 Wilson ve MacRae, 'Meryem'e Göre İncil'; Pasquier, *L'Evangile selon Marie*, 30–47.

--- SAYFA 100 ---

Pasquier, papirüsü ultraviyole ışık kullanarak da incelediğini belirtiyor, Wilson ve MacRae ise onun okumalarını kendi baskılarında da kullanabildiklerini belirtiyor. Metnin bazı belirsiz harflerinin tüm ayrıntıları Pasquier tarafından eleştirel aygıtında sağlanmaktadır. Burada sunulan baskı, Berlin'de papirüsün kendisi üzerinde Till-Schenke, Wilson ve MacRae ve Pasquier'in baskıları ışığında yürüttüğüm kendi incelememe dayanmaktadır. Ancak papirüsün incelenmesinde ultraviyole ışıktan yararlanmak mümkün değildi. Papirüs artık fena halde solmuş ve birçok noktada aşınmış durumda; ilk düzenlendiğinden ve ilk baskıları yayımlandığından beri bozulmuş olabilir. Kuşkusuz, Till ve Pasquier tarafından mevcut olduğu belirtilen ve şüpheyi yer bırakmayacak şekilde ifade edilen (örneğin noktalar veya köşeli parantezlerle) şu anda neredeyse görünmez olan veya mevcut olmayan birkaç mektup vardır.6 Metnin daha geniş alanlarını kapsayan bu yerlerin bazılarında burada metnin notlarında bahsediliyor, ancak ben çoğunlukla metni burada basarken Till ve/veya Pasquier'i takip ettim. Yorum için önemli olan okumaları içerenler Notlarda veya Şerhlerde verilmiştir. 8.2 Poxo 3525 Parça, papirüsün yalnızca bir yüzüne el yazısı ile yazılmış, 11,5 x 12 cm boyutlarında küçük bir parçadır. Her tarafı kırık ve tüm c.21 satırlarını içermektedir (ancak bazı satırlarda sadece çok az harf görülebilmektedir). Üstelik her tarafının kırık olması, hiçbir çizginin başlangıcının veya sonunun görünmediği anlamına geliyor. Princeps baskısı Parsons'a aittir.7 El yazması, paleografik açıdan üçüncü yüzyıla tarihlenmektedir.8 Yunanca metnin eleştirel bir baskısı da Luhrmann tarafından sağlanmıştır (çoğunlukla mevcut metin için Parsons'ın okumalarını takip eder, ancak 6'nın tamamlanması için biraz farklı önerilerde bulunur). görmek zordur, ancak yalnızca kimlikleri konusunda gerçekten şüphe duyulanlar için. 7 Bkz. Parsons, 'Meryem İncili'. 8 A.g.e. 12: 'üçüncü yüzyılın elyazmalarıyla yazılmıştır'.

--- SAYFA 101 ---

satırların bazı eksik kısımları).9 Parça, ilk kez Parsons tarafından düzenlendiğinden dolayı bazı bozulmalara maruz kalmış olabilir: Parsons'ın mevcut olduğunu belirttiği, satırların mevcut bölümlerinin başlangıç ve bitişlerindeki bazı harfler kesinlikle artık eksik. Dolayısıyla metnin burada sunulan versiyonunda, varsayımsal devamların nerede başladığını gösteren bazı parantezler, notlarda açıkça belirtilmese de, Parsons'ın baskısında olduğundan biraz daha önceye yerleştirilmiştir. Metin genel olarak çok açıktır ve mürekkebi hiçbir şekilde solmamıştır. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, mevcut satırlarda bile metnin büyük bir kısmının eksik olması, boşlukların kapatılması için birçok noktada daha kapsamlı Kipti versiyonuna güvenilmesi gerektiği anlamına gelir. Sadece bir 'nomen sacrum' var: 12. satırda Æ læø Æ olarak yazılırım ı.10 Normalde bu şekilde kısaltılması beklenen ve bu şekilde kısaltılması beklenmeyen bir başka kelimenin daha bulunduğunu belirtmekte fayda var: 20. satırda Ææø tam olarak yazılmış gibi görünüyor.11 Pek çok kişinin Æ æø olduğunu iddia ettiği göz önüne alındığında, bu biraz şaşırtıcı. en eski dönemlerden beri Hristiyan elyazmalarında hemen hemen aynı şekilde kısaltılan kelimelerden biriydi.12 ¼ læø kelimesi bazı açılardan bazen 'kutsal'13 olarak anılan kelimeler listesinin oldukça şaşırtıcı bir üyesidir; ancak kelimenin burada son derece yüklü bir anlamda kullanılması, okuyucuların veya dinleyicilerin ulaşmaları teşvik edilen gerçek veya 'gerçek' insanlığa gönderme yapması dikkat çekicidir. (Aşağıdaki Açıklamaya bakınız, s. 166. Aynı şey, diğer Yunanca parçada geçen diğer 'nomen sacrum' için de geçerlidir: bkz. aşağıya.) 9 Luhrmann, Fragmente, 66-7 ve Evangelien, 108-9. 10 Doğruyu söylemek gerekirse yalnızca ilk üç harf günümüze ulaşmıştır; ancak doğrusallık üstü çizgi açıkça görülebiliyor ve okuma güvenli görünüyor. 11 Buradaki çizgi ve harfler yalnızca kısmen görülebiliyor ancak okuma oldukça güvenli görünüyor. 12 Çağdaş tartışmalarda sözde nomina sacra fenomeninin standart bir ele alınışı için bkz. C. H. Roberts, 'Nomina Sacra: Origin and Significance', Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt (London: Oxford University Press, 1979), 26-48, burada 27-8. Bu olgunun evrenselliği ve tekbiçimliliği hakkındaki bazı şüpheler için bkz. C. M. Tuckett, "Nomina Sacra": Evet ve Hayır?, J.-M. Auwers ve H. J. De Jonge (ed.), The Biblical Canons, BETL 163 (Leuven: Peeters, 2003), 439-40, bu metinle ilgili olarak. 13 Bkz. Tuckett, "Nomina Sacra", 450. 82 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 102 ---

8.3 PRyl 463 El yazması, 8.9 x 9.9 cm boyutlarında, her iki tarafa yazılmış (dolayısıyla muhtemelen bir kodeksten) ve her iki tarafta da mevcut yaklaşık 16 satır içeren küçük bir parçadır. Roberts'ın "önemli ölçüde el yazısı etkisi" dediği ufak onsiyallerle yazılmıştır (gerçi el yazısı değil, tek harfli bir el olduğu açıkça ortadadır).¹⁴ Kaynağı muhtemelen Oxyrhynchus'tur (her ne kadar keşfedildikten sonra Oxford merkezli "Oxyrhynchus Papyri" koleksiyonunun bir parçası olmak yerine Manchester'a getirildi ve ilk kez orada düzenlendi).¹⁵ Kipti ile karşılaştırıldığında, alttaki bazı satırların orada yazılmadığı anlaşıyor. korunmuştur.¹⁶ Princeps baskısı, Roberts'ın 1938'deki basımı olarak kalmıştır.¹⁷ Elyazması, paleografik temellere göre Roberts tarafından üçüncü yüzyılın başlarına tarihlendirilmiştir¹⁸ ve bu tarih, daha yeni çalışmalarda sorgulanmamıştır. Metin aynı zamanda Kapsomenos tarafından da incelenmiş ve Roberts'inkinden biraz farklı okumalar önerilmiştir.¹⁹ Metnin eleştirel baskıları aynı zamanda Pasquier, Wilson ve MacRae ve Luhrmann tarafından da sunulmaktadır.²⁰ Ancak hepsi Roberts'ı ilgili noktalarda Kapsomenos'un alternatif okumalarıyla takip ediyor gibi görünmektedir: yok 14 Roberts, 'Gospel of Mary', 20: 'Metin bir el ile yazılmıştır; net ve düzgünse, aynı zamanda çirkin ve orantısızdır ve dikkate değer bir el yazısı etkisi gösterir.' 15 Age. 16 Rektodaki yazı kopuyor; ve verso metni, Kipti metninde biraz daha sonraki eşdeğer bir noktada devam ediyor, bu da Yunanca'nın belki de yaklaşık 5 satırının rektoda kaybolduğunu öne sürüyor. 17 Roberts, 'Meryem İncili'. 18 Aynı eser. 20: '463, üçüncü yüzyılın ortasından pek geç olamaz ve muhtemelen çok daha erkendir.' 19 Bkz. S.G.Kapsomenos, 'P. Ryl. III 463', Athena 49 (1939), 177-86. Kapsomenos'un papirüsün kendisini Manchester'da mı incelediği yoksa Roberts'ın baskı ve transkripsiyonlarına dayanarak mı çalıştığı açık değil. Makalesi, önerdiği okumaların taslağın kendisinin yeni bir incelemesine dayandığına dair hiçbir belirti vermiyor. Dolayısıyla onun önerileri, elyazmasının kendisinin sağladığı okumaları sunmaktan ziyade, sadece elyazmasını 'düzeltme' girişimleri olabilir. 20 Pasquier ile Wilson ve MacRae için, Kipti metninin kendi baskıları için yukarıya bakınız: PRyl metni, eşdeğer Kipti metniyle aynı yerde verilmiştir. Luhrmann için bkz. Fragmente, 68-71 ve Evangelien, 112-20. Luhrmann, Poxi metninin kendi baskısında olduğu gibi, bazı boşluklarda ve/veya düzeltmelerde biraz farklı alternatif okumalar önermektedir, ancak genellikle mevcut metindeki seleflerinin okumalarını takip etmektedir. Elyazmaları 83

--- SAYFA 103 ---

Bu baskıların çoğu papirüsün bağımsız olarak incelenmesine dayanıyor gibi görünüyor (ya da öyle olduğunu iddia ediyor). Papirüs aynı zamanda ilk düzenlendiğinden bu yana bazı bozulmalara maruz kalmış olabilir: diğer papirüslerde olduğu gibi, Roberts'ın harfleri açıkça mevcut olarak bastığı ancak artık eksik olan bazı durumlar vardır (ya şu anda bir boşluk olan yerde ya da papirüs kötü bir şekilde aşınmış ve hiçbir harf görünmüyor). Mevcut baskı, Roberts ve Kapsomenos'un okumaları ışığında papirüsün yeni bir incelemesine dayanmaktadır. Papirüsün mevcut durumu ve bazı harflerin kimliğini net bir şekilde belirlemenin zorluğu nedeniyle, buradaki baskı, Roberts'ın baskısında olduğundan daha fazla harflerin altındaki noktaları (elyazmasının bu noktalarda net olmadığını belirtmek için) veya parantez içindeki harfleri (mevcut metinde bulunmadığını belirtmek için) daha kapsamlı bir şekilde kullanmıştır. Bütün bunlar notlarda açıkça belirtilmemiştir. Roberts satırları art arda numaralandırdı; ancak (Kipti metninden) dikdörtgenin alt kısmında bazı metinlerin eksik olduğu anlaşıldığından, burada olduğu gibi her sayfada satırları ayrı ayrı numaralandırmak daha iyi olabilir.²¹ Elyazması zaman zaman bazı bariz hatalar içermektedir. Bir noktada açık bir (düzeltilmemiş) ditografi durumu vardır: 6-7. satırlarda, æøø kelimeleri tekrarlanır ve düzeltilmez.²² Diğer yerlerde, yazıcının (veya daha sonraki bir düzelticinin) metni, satırın üzerine yazılan bir harfle veya değiştirilerek düzelttiği görülmektedir. (Bkz. 3, 8. satırlar.) Dolayısıyla bu elyazmasının daha önceki birinden kopyalandığı neredeyse kesindir. Diğer yerlerde Yunanca çok az anlam ifade ediyor ve neredeyse kesinlikle Kipti metni temel alınarak düzeltilmesi gerekiyor. (Aşağıdaki 12. Bölüme bakınız. Örneğin, 11. satırda, konuşmacının Andreas'tan Petrus'a geçmesi duyu tarafından talep edilmektedir ve Kipti dilinden temin edilmesi gerekmektedir.)²³ Genel olarak, yazıcının biraz dikkatsiz olduğu görülmektedir.²⁴ Bu nedenle, erken tarihine rağmen metnin kalitesi en yüksek düzeyde olmayabilir. 21 Luhrmann'ın yaptığı gibi. 22 Bkz. Roberts, 'Meryem İncili', 21 ve o zamandan bu yana diğerleri. 23 Bununla birlikte, yazıcının sıklıkla bariz hatalar olarak kabul ettiği iki örnek artık o kadar da açık değildir (en azından yazmanın mevcut durumuyla: aşağıdaki 8, 13. satırlara bakınız). 24 Bkz. Roberts, 'Meryem İncili', 20: 'katip dikkatli bir kopyacı değildi'. 84 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 104 ---

Poxy 3525'te olduğu gibi MS, 'nomen sacrum' olarak yalnızca bir kısaltma içerir ve (belki de tesadüfen) burada kısaltılan POxy 3525'tekiyle aynı kelimedir: 10. satırda, $\text{Æ} \text{Łæø}$ kelimesi Æ olarak yazılır. Bu şekilde kısaltılan 'nomina sacra'nın 'standart' bir grubunu oluşturduğu kabul edilen diğer on dört kelimedenden yalnızca ø æ , parçanın günümüze ulaşan bölümünde geçmektedir. Burada kısaltılmamış ancak bu pek de şaşırtıcı değil: Anlayabildiğimiz kadarıyla ø æ , MS dördüncü yüzyıla kadar, yani bu parçanın tarihinden sonraya kadar 'nomen sacrum' olarak kısaltılmaya başlamamıştı. 25 Yukarıda Poxy 3525 ile ilgili olarak belirtildiği gibi, $\frac{1}{4} \text{Łæø}$ 'kutsal' kelimeler listesinde kısaltılacak biraz alışılmadık bir kelime olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, kelimenin Poxy 3525'te kısaltılmış haliyle geçmesi gibi, burada da okurların ulaşacağı gerçek veya "gerçek" insanlığa gönderme yaparak son derece anlamlı ("teolojik") bir anlamda kullanılması dikkat çekicidir (bkz. Yorum). 25 Bkz. Tuckett, "Nomina Sacra", 436 ve n. 28. Çoğunlukla 'nomina sacra'nın 'standart' listesini oluşturduğu düşünülen bazı kelimelerin tarihin farklı aşamalarında kısaltıldığı açıktır. El yazmaları 85

--- SAYFA 105 ---

9 Papirüs Berolinensis (BG) 8502 [z] . . . C. [u]l. h qe na ou[wq]p. jn mmon peje p _s_w_r_ je vusis nim plazma nim ktisis nim eu ¶ op xN neuerhu {M}Nm 5 mau auw on eunabwl ebol e tounoune Mmin mmoou je te vusis nculh esbwl ebol en. bir tesvuis ouaas pete oun maa je Mmof eswtM marefswtM 10 petros naf je xws ak. T. A. mon exwb nim jw mpikoe. ua. Eron ou pe pnobe mpkosmo. S. peje p _s_w_r_ je mN nobe ¶ op al la NtwN pe+re Mpnobe et. e 15 tNeire Nne+ne Ntvuis ntmNt noeik et<ou>moute eros je s. N. O. etbe pai afei Nqi pagacO. xn tetMmhte ¶ a na vusis nim efnakacista mmos exo. U 20 etesnoune et afouwX etot. F. Pejaf je etbe pai tetN ¶ w. [n]e auw tetMmou je t. [1 c.[u]l.h. M. c.[u]l.h Till-Schenke || 2 veya.[q]s.: veya[ja]i Schmidt || 4-5 dakika: nmmau Till-Schenke || 16 et: Till-Schenke Wilson-MacRae Pasquier etemoute MS || 22 ton[. . .] t.[etnme] Till-Schenke

--- SAYFA 106 ---

[7] o zaman [ma]tter (o°) [yok edilecek] mi, olmayacak mı? Kurtarıcı (ø æ) şöyle buyurdu: 'Bütün tabiatlar (! Ø), tüm formlar (° Æ), tüm yaratıklar (Æ Ø) birbirleriyle ve birbirleriyle birlikte var olurlar 5 ve yeniden kendi köklerine eriycekler. Çünkü maddenin (o°) doğası (! Ø), yalnızca kendi doğasının (! Ø) (?köklerine) çözülmüştür. İşticek kulağı olan, işitsin.' 10 Petrus ona şöyle dedi: 'Mademki (%o) bize her şeyi açıkladin, bize şunu da söyle: Dünyanın günahı nedir?' Kurtarıcı (ø æ) şöyle dedi: 'Günah yok, ama (Æ⁹⁰) günah denilen zina doğasına benzer (! Ø) bir şey yaptığında günah işleyen sensin. Bu nedenle, İyi (İ³ÆŁ), her türden (!ı) (şeyleri?) aranıza, onu köküne kadar (ÆÆŁØ ÆØ) geri getirmek için aranıza geldi.' Sonra (" Ø) devam etti ve 20 şöyle dedi: 'İşte bu yüzden hastalanıp ölüyorsun, çünkü... Papyrus Berolinensis (BG) 8502 87

--- SAYFA 107 ---

[H] MpetaR.p. A. [7 s]e. T. [R] noi" marefRnoei [ac]u. l. h [jp]e. ou pacos emNtaf mmau Mpeine eafei ebol xn ouparavusis to 5 te ¶ areoutarayh ¶ wpe xM pswma thrf etbe pai" ai"jos nh tN je ¶ wpe etetNtht Nxht auw etetNo Nnattwt ve tNtht erkekler NnaxrM çam çamı 10 ntevuis pete oun maaje M mof eswtM marefswtM nta refje nai" nqi pmakarios afas paze Mmoou efjw Mmo's je oueirnhn nhtN taeirnhn 15 jpos nhtN arex mpRtrelaau R planı mmwtN efjw mmos je eis xhpe mpei"sa h eis xhpe M peeima p ¶ hre gar mprwme ef ¶ op mpetNxoun ouexthutN 20 Nswf net ¶ ine Nswf sena q. N_tf bwk qe NtetNta ¶ oei ¶ mpeuaggelion N_tmntero mpR.1 MpetaR.p.a.[p]e.t.[R]: MpetaR.p.a.[ta Mmwtn pet[R] Till-Schenke || 14 oueirnhn: +rnhn Till-Schenke || 22 mpR.: m[pi Till-Schenke 88 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 108 ---

[8] olanın [. . . anlayan, anlasın. Madde (o°) bir tutkuyu [doğurdu] (Ł) hiçbir görüntüsü olmayan, doğaya aykırı (bir şeyden) çıkan (Ææ ! Ø). 5 Sonra () tüm vücutta (H Æ) bir rahatsızlık (ÆæÆ#) ortaya çıkar. Bu yüzden size itaat edin, eğer itaat etmiyorsanız bile () doğanın farklı formları karşısında itaat edin (!) dedim. İşitecek kulağı olan işitsin.' Mübarek (ÆÆ æØ) bunları söyledikten sonra hepsini selamladı (I ŁÆØ) ve 'Selam (Næ) sizinle olsun' dedi. Huzurumu 15 kendiniz için alın. Kimsenin sizi (°Æ A) "Buraya bakın!" veya (X) "Oraya bakın!" diyerek yoldan saptırmamasına dikkat edin, çünkü (ª æ) İnsanoğlu içinizedir. Onu takip edin. Onu arayanlar onu bulacaktır. O halde git ve müjdeyi vaaz et (PÆªª °Ø) krallığın. Papirüs Berolinensis (BG) 8502 89 yapmayın

--- SAYFA 109 ---

[_c] ka lau Nxoros ekstra" para pen tai"to°F nhtN ode MpR+ no mos Nce mpnomoceths mhpo te Nseamaxe MmwtN nxhtf 5 ntarefje nai" afbwk ntoou de neuRlupei aurime Mp¥a eu jw mmos je nna¥ Nxe ennabwk ¥a nxecnos NtNta¥eoei¥ N peuaggelion ntmNtero mp¥'h' 10 re mprwme e¥je petMmau M. pou+so erof na¥ Nxe anon eu na+so eron tote amarixam 2 oun asaspaze mmoou pejas nnes'nhu je 15 auw mpRRlupei oude MpR_R xht, nMhtN ile birlikte pazardaki nsmou etefmNtnoq je afsB'den sonra geldi. [eski]oun epaga. auw auRarye [scai] nRg ile. sen. M. [n]az. eski. A. P. ra nN¥a [j]e. M. P. [_s_w_r_] 2 MpR+: Mpi+ Till-Schenke || 17 saat. n. Till-Schenke Pasquier || 90 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 110 ---

9 kuralları belirleyin (<æ) sizin için belirlediklerimin (Ææ) ötesinde ve (P) kanun vermeyin () kanun koyucu gibi (□ Ł) diye () bu seni zorlayacak.' 5 Bunu söyledikten sonra oradan ayrıldı. Ama () üzüldüler (°ı E ŁÆØ) ve 'Yahudi olmayanlara nasıl gideceğiz' diyerek çok ağladılar ("Ł) ve müjdeyi vaaz edin (PÆªª °Ø) İnsanoğlu 10'un krallığının? Eğer onu esirgemezlerse bizi nasıl kurtaracaklar?' Bunun üzerine () Meryem ayağa kalktı, hepsini selamladı (I ŁÆØ) ve kardeşlerine şöyle dedi: 'Ağlamayın 15 ve üzülmeyin ('ı ŁÆØ) ve (P) kararsız olun, çünkü (ª æ) onun lütfu (# æØ) tamamen sizinle olacak ve sizi (Æ Ø) koruyacaktır. Ama () daha doğrusu (°º) onun büyüklüğünü övelim, çünkü o bizi hazırladı ve bizi insan yaptı.' Meryem bunları söyleyince onların kalplerini İyî'ye (IªÆŁ) çevirdi ve onlar [Kurtarıcı] Papyrus Berolinensis'in (BG) sözlerini tartışmaya (¼æ# ŁÆØ) başladılar (ªı ŁÆØ) 8502 91

--- SAYFA 111 ---

i" petros mmarixam je tsw ne tNsooun je nerepS_W_R oua¥e. nxouo para pkeseepe nSxi"me jw nan nN¥aje MpS_W_R eteeire 5 mpeumeeue nai" etesoooun Mmo ou Nnanon ve oude mpNsotm'o'u asouw¥B nqi marixam pejas je pechp erwtN +natama thu erof auw asaryei Njw nau 10 Nnei"¥aje je a{i"}nok pejas ai nau epJ_S xn oksoroma veya aei joos naf je pJ_S ai"nau erok M poou xn oksoroma afouw¥b pe jaf nai" je nai'ate je Ntekim an 15 erenau eroei pma gar eterepnous Mmau efmmau nqi pexo pejai" naf je pJ. s. t. e. n. o p. etnau evo roma evn. a. u. e. r. o. f <xN> t. e2uyh <h> pepN_A afouw¥B Nqi pS_W_R pe 20 jaf je efnau an xN te2uyh ou de xm peP_N_A alla pnous et¥[op] xn teumhte mpeus [f pet] nau evoroma au[w] Ntof s. (veya—daha az olasılıkla—ainkotk) || 18 <xN> te2uyh <h> Till-Schenke Pasquier Wilson-MacRae h te2uyh xM MS ||

--- SAYFA 112 ---

10 Petrus Meryem'e şöyle dedi: 'Kardeş, Kurtarıcı'nın (ø æ) seni diğer kadınlardan (Ææ) daha çok sevdiğini biliyoruz. Bize hatırladığınız, bildiğiniz ama bizim bilmediğimiz ve sahip olmadığımız Kurtarıcı'nın (ø æ) sözlerini anlatın (Meryem cevap verdi ve şöyle dedi: 'Sizden gizli olanı size açıklayacağım.' Ve onlarla şu sözlerle konuşmaya başladı (¼æ# ŁÆØ): 'Ben', dedi, 'Rab'bi bir görüntüde gördüm (<æÆ Æ) ve ona dedim ki, 'Tanrım, seni bugün bir görüntüde gördüm (<æÆ Æ).' Cevap verdi ve bana şöyle dedi: "Ne mutlu sana, çünkü beni gördüğünde tereddüt etmedin. (æ) için zihnin (Ona şöyle dedim: "Tanrım, şimdi vizyonu gören kişi (<æÆ Æ) onu ruh (ı#) <veya> ruh (F Æ) aracılığıyla mı görüyor?" Kurtarıcı (ø æ) cevap verdi ve 20 şöyle dedi: 'O, ruhun (ı#) veya (P) ruh (F Æ) aracılığıyla, ancak zihin (İkinin arasında olan F) vizyonu gören şeydir (<æÆ Æ) ve odur. . . . (sayfa 11-14 eksik) Papyrus Berolinensis (BG) 8502 93

--- SAYFA 113 ---

yani mmof auw peje tepicumia je Mpinau ero erebhk epitN tenou de +nau ero erebhk e tpe pws de teji qol erehp' e 5 roei asouwB nqi te2uyh pe jas je ai"nau ero Mpenau eroi" oude mpeeime eroei neeiFo op ne NxBsw auw mpesouwnt Ntaresje nai" asbwk estelhl 10 Nxouo > palin asej etN tmex Yomnte Nne3ousia tetoum'o'u te eros je tmntatsooun [as]R e3etaze Nte2uyh esj[w M] mos je erebhk etwn xn. [o]u. s. o. 15 n. mmo au. T. e. Mmoi" maksimum maksimum. ya da 20'den fazla değil. sen. e. sen. bwl ebol mpthrf eite na p.[kax] 94 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 114 ---

15 o. Ve Arzu (K ØŁı Æ) dedi ki: 'Seni inerken görmedim. ama () şimdi yükseldiğini görüyorum. Madem bana aitsin, neden (H) yalan söylüyorsun?' Ruh (ı#) cevap verdi ve şöyle dedi: 'Seni gördüm (ama) sen beni görmedin ne de (P) beni tanı. Ben senin için sadece bir elbiseydim ve sen beni tanı mıydın.' Bunu söyledikten sonra büyük bir sevinçle oradan ayrıldı. Yine (æØ) üçüncü kuvvete (K\$) geldi ı Æ) buna Cehalet denir. [O] ruha (ı#) (K\$ Ø) sordu ve şunu söyledi: 'Nereye gidiyorsun? 15 kötülükte (æ Æ) bağlı mısın? Gerçekten () bağlısınız. Yargılama (Ææ Ø)' Ve ruh (ı#) şöyle dedi: 'Ben yargılamadığım halde neden beni yargılıyorsun (Ææ Ø)? Bağlı olmasam da bağlıydım. Tanınmadım ama () Tüm'ün yok olduğunu fark ettim, hem (Y) dünyevi (şeyler) Papyrus Berolinensis (BG) 8502 95

--- SAYFA 115 ---

[i]6 eite na tp[e] N. terete2uyh ou wsF NtmexYomnte Nne3ousi a asbwk epsa ntpe auw asnau etmaxftoe Nne3ousia asR sa 5 Yfe {n}Mmorvh tYorp Mmor vh pe pkake tmexsNte tepi cumia tmexYomnte tmNtat yakında tmexftoe pe pkwx Mp mou tmex+e te tmNtero Ntsar3 10 tmexsoe te tmNtsabh nseqh Nsar3 tmexsaYfe te tsovi a [N]r. efnoqs nai" ne tsaYfe N n. e. [3]ousia nte torgh euYine Nte2uyh je erenhu jin twN 15 txat. brwme h erebhk etwn toua. sfma asouwB Nqi te 2uyh pejas je petemaxte M moi" aukonS_F auw petkto M moi" auouosf<f> veya taepicumia 20 asjwk ebol auw tmntatsoO_U asmou 'x. N' o. u. [kosm]os Ntaubolt. 'e 5 nmmorvh: mmorvh Till-Schenke Wilson-MacRae || 13 n.e.[3]ousia Pasquier Wilson-MacRae m.e.[t]ousia Till-Schenke || 19 auouosff Till-Schenke Pasquier Wilson-MacRae auouosf MS || 96 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 116 ---

16 ve ayrıca göksel şeyler.' Ruh (ı#) üçüncü gücü (K\$) yendiğinde ı Æ), yukarıya doğru gitti ve dördüncü kuvveti gördü (K\$ ı Æ): 5 yedi şekli vardı (æ! İlk biçim (æ!) karanlıktır, ikinci arzu (K ØŁı Æ), üçüncüsü cehalettir, dördüncüsü ölümün kıskançlığıdır, beşincisi Xesh'in krallığıdır (æ\$), 10 altıncısı Xesh'in aptalca anlayışıdır, yedincisi öfkeli bilgeliktir (!Æ). Bunlar yedi [güç]erdir (K\$ ı Æ) Gazabın (Oæª). Ruha (ı#) sorarlar: 'Nereden geliyorsun, insan katili, veya (X) nereye gidiyorsun, uzayın fatihi?' Ruh (ı#) cevap verdi ve şöyle dedi: 'Beni bağlayan şey öldürüldü, beni çevreleyen şey yenildi ve arzum (K ØŁı Æ) 20 sona erdi ve cehalet öldü. Bir dünyada (Æ) Serbest bıraktım Papyrus Berolinensis (BG) 8502 97

--- SAYFA 117 ---

iz bol xNn oukosmos [au]w xN veya tupos ebol xn outupos etM psa ntpe auw tmRre ntB#e et #oop pros ouoi"¥ jin Mpinau 5 eenaji ntanapausis mpe yronos mpkairos mp'ai'wn xN noukarwf interemarixam je nai" aska rws xwste NtapS_W_R ¥aje nMmas ¥a peeima 10 afouw¥B de Nqi andreas pejaf Nnesnhu je aji petetNjw mmof xa pra Nnentasj[o]veya ok erkekler +Rpisteue ve j. e apS_W_R je nai" e¥je nisboou 15 e gar xnkeeeue ne afouw ¥B nqi petros pejaf xa p. r. a nneeixbhue nteeimin af. jnouou etbe pS_W_R je. mhti. af¥aje mN ousxi"me nj. yani sen. e. 20 eron xn <ou>ouwnx ebol an enn. A. kton xwwn NtNswtM th.r. N nsws Nta. fsotps nxouo er. 20 <ou>ouwnx Till-Schenke Pasquier ouwnx MS || 98 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 118 ---

Bir dünyadan 17 (Æ), [an]d türünde () göksel türden () ve (dan?) bir süreliğine (sadece) olan unutkanlık prangası. Bu andan itibaren 5 zamanın geri kalanına (IÆI Ø) ulaşacağım (#æ) sonsuzluk (ÆN) mevsiminin (ÆÆØæ) sessizce.' Meryem bunu söylediğinde sessiz kaldı, çünkü (u) Kurtarıcı (Øæ) onunla şimdiye kadar konuşmuştu. 10 Fakat () Andreas cevap verdi ve kardeşlere şöyle dedi: 'Onun söyledikleri hakkında ne söylemek istediğinizi söyleyin. Ben şahsen () Kurtarıcı'nın (Øæ) bunu söylediğine (ØØ) inanmıyorum. Çünkü (æ) bu öğretiler 15 farklı fikir (veriyor) gibi görünüyor.' Peter cevap verdi ve aynı şeyler hakkında konuştu. Onlara Kurtarıcı'yı (Øæ) sordu: 'Bizim haberimiz olmadan ve açıkça bir kadınla konuşmadı (Ø) değil mi? Arkamıza dönüp onu dinleyelim mi? Onu bize mi tercih etti?' Papyrus Berolinensis (BG) 8502 99

--- SAYFA 119 ---

I_H taşıma çantası a. [m]arixam rime pejas M petros pason petre xi"e ek meeue eou ekmeeue je Ntai" meeue eroou mauaat xM pa 5 xht h eeiji qol epS_W_R afou w¥B Nqi leuei pejaf mpetro's' je petre jin enex k¥op nref nouqs +nau erok tenou ekR gumnaze exn tesxi"me Nce N 10 niantikeimenos e¥je ap swthr de as na3ios Ntk nim de. xwk enojs ebol pantw's' er. epswthr yakında Mmos as valws etbe pai" afouo¥S Nxou 15 o eron mallon marNipe NT_n + xi"wwn mprwme nteliös n. tN. jpo. f. n. a. n. k. a. t. a. c. e Nt. af xwn etootN NtNta¥eoei¥ mpeuaggelion enkw an exrai" 20 nkexoros oude k. e. nomos. pentapS_W_R için [Ntere] 2 petro'yu Till-Schenke Pasquier'e || 17 ntnjpof: ntnapoywri Till-Schenke || 100 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 120 ---

18 Bunun üzerine Meryem ağladı. Peter'a şöyle dedi: 'Kardeşim Peter, ne düşünüyorsun? Bunu yüreğimden mi uydurduğumu, yoksa (X) Kurtarıcı (Øæ) hakkında yalan söylediğimi mi sanıyorsun?' Levi cevap verdi ve Peter'a şöyle dedi: 'Petrus, sen her zaman çabuk sinirlenen birisin. Şimdi görüyorum ki kadına karşı 10 düşman gibi tartışıyorsunuz (æIÆØ) (IØÆ). Ama () eğer Kurtarıcı (Øæ) onu layık kıldıysa (¼\$Ø), sen kimsin o zaman () onu reddediyorsun? Elbette (Ø) Kurtarıcı (Øæ) onu çok iyi tanıyor (I!ÆºH). Bu yüzden onu bizden daha çok seviyordu. Aksine (ºº) utanalım ve mükemmeli giyelim (ºØ) insanı alalım ve onun bize emrettiği gibi (ÆÆ) onu kendimize alalım ve müjdeyi duyuralım (PÆºººØ) 20 başka bir kural koymamak (<æ) veya (P) diğer yasa () Kurtarıcı'nın (Øæ) söylediklerinin (Ææ) ötesinde.' [When Papyrus Berolinensis (BG) 8502 101

--- SAYFA 121 ---

[i]c. A. i" auw auRaryei N bwk [etreut]amo Nseta¥eoei.¥ s. [eu]aggelion kata 5 ma. rixamm 1]ai: [leuei de je n]ai Till-Schenke [le]u[ei de je n]ai Pasquier || 102 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 122 ---

19 ve onlar (¼æ# IÆØ) duyurmak ve vaaz etmek için dışarı çıkmaya başladılar. [The] müjde (PÆºººØ) (ÆÆ) Mary Papyrus Berolinensis (BG) 8502 103'e göre

--- SAYFA 123 ---

BG 8502 metnine ilişkin notlar 7.1-2 Metin burada kesin olarak kesin değildir ve kısmen bağlamdan alınmıştır. Başlangıçtaki c.[u]l.h'de artık yalnızca ilk c'nin alt eğrisinin bir izi kalmıştır ve l'den hemen hemen hiçbir şey yoktur. O[wq]p için. Son p ile tutarlı bir iz var, ancak wq artık mevcut değil gibi görünüyor. Bu okuma, Till ve Schenke tarafından (ve ardından Pasquier ile Wilson ve MacRae tarafından) alanı C. Schmidt'in orijinal oujai ("kurtulmak") önerisinden daha iyi bir şekilde belirlediği öne sürülüyor.1 Ancak okuma ne olursa olsun, sorunun genel anlamı açık görünüyor. 7.4-5 Papirüs mnmmau'nun nmmau için okunmasının bir hata olduğu konusunda geniş çapta görüş birliği vardır (Till'i takip ederek). 7.10-22 Tüm bu satırlarda, papirüs burada aşınmış olduğundan, satırın son üç veya dört harfini okumak artık çok zor. Till ve Pasquier'in (burada aynı fikirde olmayanlar) okumalarını sakladım. 7.16 Papirüs etemoute'unun okunmasının etoumoute (veya muhtemelen Till tarafından alternatif olarak bahsedilen etaumoute) için bir hata olduğu yine yaygın olarak kabul edilmektedir (krş. Till, Wilson-MacRae, Pasquier). 8.2 [ac]ul.h. [jp]e Buradaki okuma belirsiz kalmalıdır. Belirsizliklere dikkat etmek gerekse de, okuma biçimini önceki tüm baskılarda olduğu gibi benimsedim: önerilen aculh'taki son üç harf için artık en fazla yalnızca en ufak izler (ve bazı lekeli mürekkepler) var ve jpe için, e'nin yalnızca en sağdaki kenarları kaldı. 8.13 mmo's' S, düzeltme olarak satırın üzerine eklendi. 8.21-2 Papirüs artık burada aşınmıştır ve kesin olarak okunması son derece zordur. 9.2 mpR+ Buradaki okuma açıktır (Pace Till'in okuma mpi"+ baskısında).2 9.9 mp¥'h' H, çizginin üstünde yazılmıştır. 9.10-22 Buradaki birçok satırın son harfleri fena halde aşınmış ve artık kolayca okunamıyor. Burada önceki baskılara göre birkaç nokta daha kullandım. 1 Bkz. Till, BG 8502, 62; Wilson ve MacRae, 'Gospel by Mary', 456; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 30; ayrıca Schenke, 'Bemerkungen', 318. 2 Bunun için bkz. H.-M. Schenke, 'Carl Schmidt und der Papyrus Berolinensis 8502', P. Nagel (ed.), Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universita't 1988 (Halle [Saale]: Martin-Luther-Universita't Halle-Wittenberg, 1990), 84. 104 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 124 ---

9.17 saat. Yani Wilson-MacRae. Till ve Pasquier, her ikisi de bu yazıyı okudular ve kazara atlanmış bir varsayımda bulunmak zorunda kaldılar. Burada s olarak önerilen mektup, papirüs boyunca uzanan bir kırılmanın hemen üzerinden geliyor ve okunması neredeyse imkansız olmasına rağmen, Wilson-MacRae'nin dediği gibi, burada yalnızca bir harf için yer var. Önerilen iki okuma arasındaki anlam farkı yok değildir (bu, "her şeyin" "onun lütfuna" mı yoksa "senin"e mi layık olduğu sorusudur), ancak sonuçta muhtemelen çok da büyük değildir. 9.23 Çizgi artık çok fazla aşınmış durumda ve hemen hemen hiçbir harf açıkça görülemiyor. Buradaki okuma önceki tüm basımları takip etmektedir (ancak Till'den sonra noktaların daha kapsamlı kullanımıyla birlikte). 10 Sayfanın büyük kısımları fena halde solmuş, ayrıca sayfanın ortasında 17-18. satırlarda aşırı aşınma ve renk solması var. Daha önceki basımların okumalarını takip ettim (metnin daha açık olabileceği durumlarda). 10.6 mpNsotm'o'u İkinci o satırın üzerine yazılır. 10.10 a{i"}nok Anlam muhtemelen anok'a düzeltme yapılmasını gerektiriyor (karş. Till'e kadar). 10.18 <xN> te2uyh <h> Yine, anlam xn ve h'yi ters çevirerek düzeltmeyi gerektiriyor gibi görünüyor (yani Till, ardından diğer basımlar geliyor). 10.23-4 Şimdi burada çok az şey görülebiliyor. 15 Sayfanın sağ tarafında papirüste bir delik var. 12. satırdan itibaren satır sonlarında yapılan okumalar biraz belirsiz hale geliyor. Sayfanın bu tarafındaki kalan kısımlarda mürekkep artık çok solmuş.3 Papirüsün mevcut durumunun sağladığı belirsizliği belirtmek için burada harflerin altına birkaç nokta daha ekledim. birlikte: Wilson-MacRae (s. 464) bunun "muhtemelen yazarın yanlış bir başlangıcı düzeltme girişi" olduğunu söylüyor. 16.13 ne3ousia Till'in önerdiği metousia'ya ('katılımcılar') karşı Pasquier ve Wilson-MacRae'yi takip ederek ilk üç harften neredeyse hiçbir şey görünmüyor (boşluk artık papirüste sadece harflerin uçlarında küçük izler kalan bir delik). Burada kosm'u parantez içine alarak takip ettim (Pasquier'in yaptığı gibi harfleri noktalı olarak basmak yerine). 3 Cf. Till, BG 8502, 70, burada satırların sonlarının 'nicht lesbar' ('okunaklı değil') olduğunu kabul ediyor ve sadece Schmidt'in orijinal okumalarını veriyor. Berolinensis (BG) 8502 105

--- SAYFA 125 ---

ve yalnızca os sonu görülebiliyor, önceki (dört?) harften çok az iz var. Yeniden yapılanma kısmen 17.1'deki muhtemelen paralel ifadelere dayanmaktadır. 17,6 mp'ai'wn ai çizginin üstüne yazılır. 17.9-10 Sol tarafta, 9. ve 10. satırlar arasında yatay bir çizgi vardır. 17.22 Nta.fsotps Daha önceki tüm baskılar, papirüsün Ntofsotps okuduğunu ve o'nun a olarak düzeltilmesi gerektiğini iddia eder. Ancak şu anda MS burada aşınmış durumda ve harf kolayca tanımlanamıyor, ancak a harfinin kalan izleri o harfinden daha iyi olduğu görülüyor. Bir a duyu tarafından talep ediliyor gibi görünüyor. 18.2 Hem Till hem de Pasquier buraya bir je eklenmesini önermektedir. 18.6 mpetro's' Çizginin üzerine Final s yazılır. 18.12 pantw's' Final s satırın üzerine yazılır. 18.17 ntnjpof Ta ki ntnapoywri'yi önerene kadar. Pasquier'in baskısı ortadaki JP'nin güvenli okumalar olduğunu öne sürüyor. Mevcut haliyle papirüsün burada neredeyse hiçbir şeyi görünmüyor (neredeyse tüm satır boyunca). Ancak Schenke artık ultraviyole ışık altında Pasquier'in okumasının oldukça güvenli olduğunu söyledi.4 Pasquier'in okumasını takip ettim. 18.21 Artık satırın sonunu çözmek neredeyse imkansız. 19 Sayfanın tamamı oldukça solmuş ve aşınmıştır, ancak metin ancak okunabilmektedir. 4 Bkz. Schenke, 'Carl Schmidt und der Papyrus Berolinensis 8502', 85, daha sonra Schenke, 'Bemerkungen', 318-19'da ifade edilen önceki görüşünü kısmen geri çekiyor. 106 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 126 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 127 ---

10 Oxyrhynchus Papirüs (Poxy) 3525 ben [. 5]Æı Æ Ø Ø {Æı< >\$[ʁŁ Ø ʁı Ł Æ ÆŒæ ben °°Æ ŒÆØ] ° æ Ø [æ ıØ ŁÆ æ Æ Ł Œ æı □ □ ıÆ]æ æ ØØ [] %Æ Ø° ØÆ ben ıØ ben ben Æ ı Ø æÆæ Œ Ø ben! Ø Æ] Ø Ø ! [Ø ÆØ Æ Æ Æ Æ ÆæØ- Æ ŒÆØ Æ Æ Æ]ben ı ŒÆ !Ø° [Æ Æ ° æ ben Æ Ø Æ ʁı Ø 10 ÆŒæı ʁı] Ø Ł Ø Æ Ø [#ÆæØ æÆæ Æı ı ÆØ] Ł ı Ø Œ ben Æ ben Æ Æ° ı[:]#ÆæØ [Ø æÆ° Ø] Ø Æı Ø ı æ Œ Æ ŒÆØ Æ [ben Ø Œ ben Ø æ æ ben Æ ÆæØÆ] æ ł ı Æı Ø [ÆæÆŁ ŒÆØ æ\$Æ ı] [Ø] æØ Ø Æ !Ł æ Ø ben Ø æ[° æ Ø — æ 15æ] ÆæØÆ Æ ʁı Ø Æ Ø °°[Æ ÆæÆ Æ ı □ ben Ø] æ Ø ıŒ Æ°° æı Ø ben Ø [ben ben æØ Ø Œ Ø ° æ]ben ben Ø æ [ben] Ø ıŒ Œ ı Æ ı [°Æ% ÆæØÆ ° æ ben Æ Æ ben]Æ °Æ ŁÆ Ø ŒÆØ Æ □ □ ıØ Æ Æ [ææ ØØ ı Ø ŒÆØ æ# Æı Ø ben] Ø Ø ° æ [Ø] □ æ Æ Ø Ø [ben ŒıæØ ŒÆØ 20 Ø ı] Œ ı æ Ø æ % 3 ben [: ben. . . Parsons || 5 {Æı< >\$[ʁŁ : Æ : \$[ʁŁ Parsons \$[ʁŁ Lu"hrmann || 8 ! [Ø ÆØ : Æ :! \$ ÆØ Parsons ||

--- SAYFA 128 ---

hayır yasa. 5 Bunu söyledikten sonra oradan ayrıldı. Ama onlar çok üzüldüler, çok ağladılar ve şöyle dediler: 'Yahudi olmayanlara nasıl gidip İnsanoğlu'nun krallığının müjde büyüsünü vaaz edeceğiz? Eğer onu bağışlamamışlarsa bizi nasıl bağışlayacaklar?' Bunun üzerine Meryem ayağa kalktı, onları selamladı ve hepsini öperek kardeşlere şöyle dedi: 10 'Ağlamayın, üzülmeyin ve şüphe etmeyin (çünkü O'nun lütfu sizi korumak için sizinle birlikte olacaktır). Bunun yerine bizi birleştirdiği ve bizi insan yaptığı için O'nun büyüklüğüne şükranlarımızı sunalım. [Bunu söylerken, Mar]y fikrini [İyiye] çevirdi. Ve Kurtarıcı'nın sözleri hakkında tartışmaya başladılar. Petrus Meryem'e şöyle dedi: 'Kardeş, senin başka hiçbir kadın gibi [Kurtarıcı tarafından] çok sevildiğini biliyoruz. Bize Kurtarıcı hakkında [bildiğiniz ve bizim duymadığımız sözleri] anlatın.' [Meryem şöyle cevap verdi: 'Senin için bilinmeyen ve benim hatırladığım şey, sana söyleyeceğim' ve o şu sözlerle başladı: 'Bir kez bir rüyette Rab'bi gördüm ve şöyle dedi: 'Rab, bugün. . . ' Oxyrhynchus Papyrus (Poxy) 3525 109

--- SAYFA 129 ---

Poxy 3525 Metni Üzerine Notlar 3 Parsons ve Lu^hrmann kolayca yazdırır ben Parsons'ın vermesine rağmen ben notlarında olası bir okuma olarak. Ancak, hemen ardından oldukça net bir şekilde görülebilir görünüyor; ve olası bir kuyruğun ardından geliyor. Hattın geri kalanının yeniden inşası kesin olamaz. 4 Bazı harfler görülebilir ancak deşifre edilmesi imkansızdır: bkz. Parsons'ın "[satır] 4'teki hasar görmüş ve değiştirilmiş harflerden hiçbir şey çıkaramayacağı" yorumu. 5 {Æı< >\$[̲ Parsons, kendi baskısında Æ :\$ yazmasına rağmen parçanın Æı\$ olarak görüldüğünü belirtiyor. Lu^hrmann'da sadece \$[̲ var (bunun metnin bir düzeltilmesi olduğuna dair açık bir gösterge yok). Buradaki \$, sol taraftaki kuyruk kalıntılarından anlaşılmaktadır. \$ ̲ okumak, metnin buradaki Kıpti diline karşılık gelmesini sağlar ("gitti", afbwk). Æı\$- ile başlayan bir kelimenin burada nasıl Wt olabileceğini anlamak çok zordur. 8] Parsons da altına bir nokta koyuyor ama mektup açık. ![Ø ÆØ Okuma çok belirsiz. Kıpti dilinde] iki kez var, bunun normal Yunanca karşılığı ! Ø ŁÆØ (krş. Parsons, alıntı yapan Crum, Coptic Dictionary, 317). Parsons (ardından Lu^hrmann geldi) Æ ![\$ yazdırıyor ÆØ. İlk harf, Parsons tarafından 'olağandışı (üçgen) bir alfa' olarak kabul edilen bir üçgenin kalıntısı gibi görünüyor. Parçadaki diğer alfalardan kesinlikle farklı olurdu. Bir için! Bunu takiben, üçgenin altındaki inişe ait çok küçük bir nokta izi var. Ama bu bir kere için çok fazla sola doğru görünüyor! normal inenleri sağa dönüyor. Bununla birlikte, eğer görünen üçgen !'in bir parçasıysa, bu iniş parçasının bir parçası olabilir. kendisi, önceki Æ değil. Bu durumda üçgen, ! işaretinin vuruşunun ilk kısmı olabilir. (belki biraz aşağı ve sola doğru ekstra bir vuruşla). Burada benimsenen okuma, Yunancanın Kıpti dilinde aynı fiilin iki kullanımıyla eşleşmesini sağlayacaktır. 8-9 Æ Æ Æ Æ Æ Æ Æ Æ Æ Æ] Bu, Luhrmann'ın çizgilerin eksik kısımlarını tamamlama önerisini takip ediyor. Parsons'ın önerisi (Æ Æ Æ Æ Æ Æ Æ), yeniden yapılandırılan diğer hatların uzunluklarıyla karşılaştırıldığında biraz fazla görünüyor; Lu^hrmann'ın önerisi aynı zamanda Æı'yi de içeriyor cümlelerin kuruluşuna daha iyi gireyim. Bunun bir sonucu olarak metindeki Æ Æ !Ø harfinin Kıpti metninde karşılığı yoktur: bkz. s. Yunanca ve Kıpti metinleri arasındaki farklar hakkında aşağıda 121. 11 ![::]#ÆæØ [Ø Yazıcı ı ile # arasındaki bir harfin üzerini çizmiş. 12 ı æ Æ Okuma belirsiz. Kıpti burada sobte kullanıyor; Parsons'ın belirttiği gibi bunun için Æ Æ æ Æ beklenebilir. Ancak buradaki ilk harf açıkça Æ değil. İlk harf oldukça güvenlidir; sonraki iki harfin sadece uç kısımlarında izler kalmış olsa da bunlar ne kadar önemli olabilir?

--- SAYFA 130 ---

ben - preXx. Geri kalanlarda ikisi muhtemelen doğrudur (her ne kadar parçadaki diğerlerinden oldukça farklı olsalar da); olası æ'lerin arasında yalnızca üstte ve altta noktalar vardır. Önerilen Ʒ belirsizdir (ve baskıda kesinlikle bir noktaya ihtiyaç vardır): ortada ve altta olası küçük ekstra vuruşlara rağmen tek bir dik Ø'ye çok benzer. Ayrıca bu mektubun hemen sağındaki parçada başka bir harfin yer almış olabileceği küçük bir delik bulunmaktadır. Her ne kadar okuma onun ima ettiğinden daha belirsiz olsa da, Parsons'ın orijinal önerisi burada korunuyor. 14 ^a Ø Parsons'ın Ø yerine Luhrmann'ın şimdiki zamanını veriyorum, çünkü Luhrmann'ın gözlemlediği gibi, Yunanca metinde doğrudan konuşmaya yönelik tüm girişlerde başka yerlerde şimdiki zaman kullanılıyor gibi görünüyor. 16 [Parsons burada hiçbir şey basmıyor; Lu'hrmann baskıları [ben. Parsons'ın belirttiği gibi, bir belgenin sol kenarı olabilecek küçük bir iz var. . Geriye başka hiçbir şey kalmıyor (Luhrmann'ın aksine). Hattın Kıpti'yi takip ederek nasıl tamamlanabileceğine dair Luhrmann'ın önerisini takip ettim. (Parsons notlarında da benzer bir öneride bulunur, ancak bunu kendi baskısında yayınlamaz.) 17 Bu satır şu anda son derece kötü korunmuştur (ve orijinal baskının yayınlanmasından bu yana zarar görmüş olabilir). Satırın başındaki harflerin neredeyse tamamı artık okunamıyor veya eksik ve buradaki yeniden yapılanma büyük ölçüde Kıpti'ye borçlu. Satırın sonunda, Parsons (ardından Lu'hrmann) ı [%Æ%'yi basıyor, ancak kendisinin de söylediği gibi, bu 'sadece küçük izlerle temsil ediliyor' [çizginin en altındaki üç nokta] ve 'Æ [ƷæØ Æ ben de öyle yapardım. 18 ı JÆ Parsons ı Æ verir ama ilk iki harf için en fazla iki küçük nokta vardır; Metni burada olduğu gibi vermek daha güvenli görünür. ^aÆ ŁÆ Ø ƷÆØ Æ □ □ □ ıø Bu iki kelimenin orta harfleri artık net değil ancak okunuşları muhtemelen güvenlidir. Æ Æ [^a ^aø İlk üç harfin kalıntıları oldukça belirsizdir. Buradaki okuma Kıpti'ye karşılık gelir. 19 ı) ø Parsons, ardından Lu'hrmann, ve 'nin altına noktalar yerleştiriyor, ancak harfler oldukça net. ø Okuma, ihtiyaç duyulan duyu ile sağlanır. ø için üç döngü için yer var gibi görünür, sağdaki ikisi görünür durumda ve uçta a'ya benzeyen hiçbir şey yok. Oxyrhynchus Papirüs (Poxy) 3525 111

--- SAYFA 131 ---

11 Rylands Papirüs (PRyl) 463 Recto $\text{C}\epsilon\ \text{A}\epsilon^{\circ}\ \emptyset\ \text{a}\epsilon\ \square\ \text{ben}\ \text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\emptyset\ [\text{a}\epsilon\]\ \#\text{a}\epsilon\ \text{ben}\ \text{A}\epsilon\emptyset\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\ [\]\ \emptyset^{\text{a}}\ \text{A}\epsilon\ [\text{A}\epsilon]\ \&\ \emptyset\ \text{ben}\ \text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\emptyset\ [\]\ \emptyset\ [\text{I}]\ \emptyset\ \text{a}\epsilon\ \#\text{a}\epsilon\emptyset\ \emptyset\ 5\ \emptyset\text{a}\epsilon\ \text{C}\epsilon\ \square\ \backslash\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon^{\circ}\ \text{a}\epsilon\ [\emptyset]\ \text{A}\epsilon\ <\ >\ \text{a}\epsilon\ \emptyset\ \emptyset\ \text{I}\ \emptyset\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\ [\text{a}\epsilon]\emptyset\ \emptyset\ \{\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \emptyset\ \}\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \text{A}\epsilon^{\circ}\ \text{I}\ \emptyset\ [\ \text{a}\epsilon\emptyset\]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{I}\ \emptyset\ \text{I}\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ [\]\ \&\ [\ \emptyset\]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \emptyset\text{a}\epsilon\ \text{C}\epsilon\ \text{A}\epsilon\emptyset\ \cdot\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\]\ 10\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \emptyset\ \emptyset\ \text{C}\epsilon\ [\]\ \emptyset\ [\ \text{ben}\]\ \emptyset\text{A}\epsilon\ <\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \text{a}\epsilon\ \emptyset\ >\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \emptyset\ \text{ben}\ [\emptyset]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\text{a}\epsilon\ [\]\ \emptyset\ \$\ \text{A}\epsilon\ \square\ \emptyset\ [\ \text{a}\epsilon\]\ \text{a}\epsilon\text{I}\text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ \text{a}\epsilon\text{I}\ \text{A}\epsilon\emptyset\ \text{C}\epsilon\emptyset\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \emptyset\ \text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\emptyset\ [\ \text{ben}\ \text{!A}\epsilon\]\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon\text{C}\epsilon\ \text{ben}\ [\emptyset]\ 15\ [\ \text{A}\epsilon]\$ \emptyset^{\circ}\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ [\]\ \emptyset\ [\ \dots\]\ 5-6\ \text{A}\epsilon\ <\ >\ \text{a}\epsilon\ \emptyset\text{!}\ \emptyset\text{!}\ \text{A}\epsilon\text{!}\ \emptyset\ \text{Roberts}\ ||\ 8-9\ [\ \emptyset\]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\text{!}\ [\]\ [\emptyset]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{Roberts}\ <\ >\ [\]\ [\emptyset]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{Kapsomenos}\ ||\ 9\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\text{!}\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\ \text{Roberts}\ ||\ 10-11\ \emptyset\text{A}\epsilon\]\ \emptyset\text{A}\epsilon\ \text{Kapsomenos}\text{!}\ \emptyset\text{A}\epsilon\ \text{Roberts}\ ||\ 11\ <\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \text{a}\epsilon\ \emptyset\ >\ \text{Kapsomenos}\ (\text{Lu}^{\circ}\text{hrmann postası} --- \emptyset\text{A}\epsilon\ (\text{satır } 12))\ ||\ 13-14\ [\ \text{ben}\ \text{!A}\epsilon\]\ \text{a}\epsilon\emptyset\text{!}\ <\ \text{I}\ >\text{!A}\epsilon\]\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \text{Roberts},\ \text{Kapsomenos}\ ||\ 14\text{A}\epsilon\text{C}\epsilon\ \text{ben}\ [\emptyset]\text{!}\ \text{A}\epsilon\text{C}\epsilon\ \text{I}\ \text{A}\epsilon\ [\emptyset]\ \text{Roberts}\ ||\ 15\ [\ \text{A}\epsilon]\$ \emptyset^{\circ}\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ [\]\ \emptyset\ \text{Kapsomenos}\text{!}\ [\ \emptyset\ \text{A}\epsilon]\$ \emptyset^{\circ}\ \text{a}\epsilon\emptyset\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ [\]\ \emptyset\ [\ \dots\]\ \text{Roberts}$

--- SAYFA 132 ---

21' . . . mevsimin, zamanın ve çok uzun bir sürenin geri kalanında sessizce dinleneceğim.' Bunu söylediğinde, Meryem şimdiye kadar Kurtarıcı konuştuğundan beri sessizdi. Andrew şöyle dedi: 'Kardeşler, söylenenler hakkında ne düşünüyorsunuz? Çünkü Kurtarıcı'nın böyle şeyler söylediğine inanmıyorum. Çünkü bu onun düşüncesinden farklı görünüyor.' <Petrus dedi>, bu konuları sorduktan sonra, 'Kurtarıcı bir kadınla gizlice mi konuştu, yoksa hepimizin duyabilmesi için açıkça mı konuştu? 15 O bizden daha mı değerli? . . Rylands Papirüs (PRyl) 463 113

--- SAYFA 133 ---

Verso $\text{C}\epsilon\%\ \text{ben}\ \emptyset\ \text{a}\epsilon\ \text{I}\ [\emptyset]\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \emptyset\text{!}\ \text{a}\epsilon\ \emptyset\text{!}\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ [\emptyset]\ [\emptyset]\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \emptyset^{\circ}\ \text{A}\epsilon\text{a}\epsilon\text{C}\epsilon\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\emptyset\ \text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\emptyset\ \text{A}\epsilon\text{a}\epsilon\ \emptyset\ \text{I}\ \emptyset\ \text{I}\ \emptyset\ [\]\ \text{a}\epsilon\text{I}\ \text{A}\epsilon\emptyset\text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\emptyset\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\text{C}\epsilon\ \emptyset\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \text{I}\ 5\ \emptyset\ \emptyset\ <\text{a}\epsilon\ >\ \text{A}\epsilon\ \$ \emptyset\text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ \text{ben}\ [\]\ \emptyset\ \emptyset\ \$\ \text{I}\ \text{I}\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \text{I}\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\ [\]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\ \emptyset\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \text{I}\ \text{A}\epsilon\text{!}\ [\text{A}\epsilon^{\circ}]\emptyset\ [\]\ \text{a}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon^{\circ}\text{!}\ [\]\ \text{A}\epsilon\emptyset\ \#\ \text{I}\ [\]\ \text{I}\ \text{I}\ \emptyset\ \text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\emptyset\ \text{I}\ \text{A}\epsilon\ <\ >\ \emptyset\ 10\ [\ ^{\circ}\ \emptyset\]\ \text{A}\epsilon\ \text{C}\epsilon\ \emptyset\ \square\square\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\ [\#\text{I}\]\ \emptyset\ [\]\ \emptyset\ \emptyset\ \text{C}\epsilon\ \text{a}\epsilon\text{I}\ [\ \$ \emptyset\]\ [\]\ \text{I}\text{A}\epsilon^{\circ}\text{a}\epsilon\text{!}\]^{\circ}\ \emptyset\ \square\square\square\square\ [\text{a}\epsilon]\emptyset\ [\]\ \square\square\ \text{I}\ [\]\ \text{I}\ \emptyset\ \emptyset\ [\ \emptyset\ \text{a}\epsilon\ \text{A}\epsilon\text{I}\]\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\ \emptyset\ \text{I}\ 15\ [\ \emptyset\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\text{I}\emptyset\]\ \text{a}\epsilon\ \#\ \text{C}\epsilon\ [\text{a}\epsilon\text{I}\]\ [\ \emptyset\ \text{I}\text{A}\epsilon^{\circ}\text{a}\epsilon\ \emptyset\text{!}\ \text{C}\epsilon\text{A}\epsilon\ \text{A}\epsilon\text{a}\epsilon\emptyset\text{A}\epsilon\]\ 2\ \text{a}\epsilon^{\circ}\ \emptyset^{\circ}\text{!}\ \text{a}\epsilon^{\circ}\emptyset^{\circ}\ \text{Roberts}\ ||\ 4\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\text{C}\epsilon\ \emptyset\ \emptyset\text{!}\ \text{A}\epsilon\ \emptyset\text{C}\epsilon\ \emptyset\ \text{Roberts}\ ||\ 5\ \emptyset\ <\text{a}\epsilon\ >\text{!}\ \emptyset\ [\text{a}\epsilon\]\ \text{Roberts}\ ||\ 9\ \text{ben}\ \text{A}\epsilon\ <\ >\emptyset\text{!}\ \text{ben}\ \text{A}\epsilon\ [\emptyset]\ \text{Roberts}\ ||\ 11-12\ \text{C}\epsilon\ \text{a}\epsilon\text{I}\ [\ \$ \emptyset\]\ \text{C}\epsilon\ \text{a}\epsilon\text{I}\ [\ \emptyset\ \text{Roberts}\ \text{C}\epsilon\ \text{a}\epsilon\text{I}\ \$ \emptyset\]\ \text{Kapsomenos } 114\ \text{Metinler ve Çeviriler}$

--- SAYFA 134 ---

22. . . Kurtarıcı. Levi, Peter'a şöyle dedi: 'Peter, öfken her zaman seninle ve şimdi de düşmanlarının ona yaptığı gibi kadını sorguluyorsun. 5 Eğer Kurtarıcı onu layık gördüyse, sen kimsin ki onu hiçe sayıyorsun? Elbette onu tanıdığı için çok seviyordu. Bunun yerine, utanalım ve mükemmel insanı görevlendirdikten sonra bize emredilenleri yapalım; Kurtarıcı'nın söylediği gibi herhangi bir kural koymadan ya da kanun koymadan, müjdeyi vaaz edelim.' 15 Levi bunu söyledikten sonra ayrıldı ve [Meryem İncili'ni] vaaz etmeye başladı Rylands Papyrus (PRyl) 463 115

--- SAYFA 135 ---

PRyl 463 metnine ilişkin notlar Recto 3 Æ æØ Æ ismin yazılışıyla ilgili konular göz önüne alındığında (bkz. yukarıdaki §2.2), buradaki yazılışın hiç de kesin olmadığını belirtmekte fayda var. Ortadaki Ø görünmüyor ve ilk Æ ya da sonuncu da görünmüyor. Ancak buradaki ismin versiyonu mevcut alan gereği gerekli gibi görünüyor. 4 [ı] ı artık görünmüyor ama onun için açık bir alan var ve duyular bunu talep ediyor. 5 Æ< > ² Roberts Æ] ²'yi buraya yazdırmıştır (bağlantı kurmak için ! Ø) sonraki satırda. Okumak bazı sorunları beraberinde getiriyor. Satırdaki son üç harf açıkça Æ ² gibi görünüyor. (Æ oldukça açıktır: net bir döngü vardır ve tam bir Æ görülebilir ve papirüsteki diğer tüm s'lerde mevcut olan yatay bir alt çizgiden hiçbir iz yoktur). Bu harflerden önce, önceki ² ² Ø harfinden sonra bir veya iki harf için olası boşluk bulunan bir boşluk vardır. Ancak Kıpti burada hiçbir şey önermiyor ve küçük bir boşluk olduğunu varsaymak gerekebilir. Sonraki! Ø sonraki satırda ve Kıpti metninde, metnin Æ ² okuduğunu öne sürüyoruz! Ø burada; dolayısıyla kazara ihmal edildiğini varsaymak gerekir. 7 [æØ] Roberts (ardından Kapsomenos) æØ'yu net bir okuma olarak veriyor. Mevcut haliyle papirüsün burada neredeyse hiçbir şeyi yok. Roberts'ın önerdiği okumayı muhafaza ettim, ancak kelimeleri burada parantez içine aldım. 8 [ø] Roberts papirüsün [] [ø]. Kapsomenos'un önerdiğini benimseyen yorumcuların çoğu onu takip ediyor. yerine .1 Bu örnek daha sonra düzenli olarak açık bir hata olarak anılır ve PRyl 463'ün yazarının oldukça dikkatsiz olduğunu gösterir. Ancak papirüs bu bölümde mevcut haliyle mevcut değildir. İlk harf için, parçanın kenarından önce görülebilen iki yatay çizginin (çok kısa) uçları vardır; ancak görünenin kavisli sol kısmından hiçbir iz yoktur (ve bunun beklendiği kısım için papirüs günümüze kadar gelmiştir). Üstteki küçük vuruş a'nın sol kenarı olabilir, ancak alttaki vuruş bu durumda açıklanamayacaktır. Roberts'ın baskısından bu yana papirüs hasar görmüş olabilir. Burada verilen okuma Kıpti dili esas alınarak yapılmıştır. 1 Kapsomenos, 'TO KATA MAPIAM', 180. Onu Luhrmann, Pasquier ve diğerleri takip ediyor. Roberts'ın kendisi de şunu kabul etti: '[ile' ifadesi ı], bozuk olmasa bile kendine özgüdür ve S [¼ Kıpti metni] tarafından desteklenmemektedir, ancak başka bir okuma mümkün değildir'. 116 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 136 ---

9 Æ Ø Roberts'ın sahip olduğu Æ Ø, şüphesiz ifade edilmiş veya yorum yapılmıştır. Ancak ;'nin solunda ve biraz üstünde sadece küçük bir mürekkep lekesi var; görünürde net bir iz yok. Roberts ve diğerleri tarafından genellikle yapılan çeviri ("(bana öyle geliyor ki)") Yunanca şimdiki zamanı varsayar ve bu Kıpti dili için de geçerlidir. Bu yüzden belki Æ Ø daha güvenli bir okuma olacaktır. 13 æ[ı Æ]Ø ÆØ Roberts yazdırır æ[ı Æ]Ø ÆØ. Ancak papirüs artık burada yoğun bir şekilde aşınmış durumda. æ harfinin üst kısmının izi var ancak sonraki üç harf hiç görünmüyor. [ı !Æ] Roberts yazdırıyor < ı> ![Æ] ve burada olumsuzluk sağlayan (Kıpti dili temelinde) önerilen düzeltme geniş çapta benimsendi. Bu, yazıcının bir kelimeyi atlama konusundaki dikkatsizliğinin bir başka örneği olarak düzenli olarak zikredilmiştir (bkz. yukarıdaki 8. satır). Ancak artık önceki ÆÆØ'den sonra büyük bir boşluk var. (Papirüsün küçük bir kısmı biraz daha sağa doğru iniyor, ancak üzerinde hiçbir yazı görünmüyor ve ÆÆØ'den sonraki harfe yer sağlamak için çok uzakta.) 14 ÆÆ ben [ø] Roberts şunu okuyor: ÆÆ ben Æ[Ø]; Kapsomenos şunu okur: ÆÆ ben ø[]. Buradaki papirüs son derece soluk ve son mektuptan emin olmak neredeyse imkansız. Bu nedenle onu parantez içine almak daha güvenli görünüyor. Sürüm 2 æª Ø° Roberts okuyor æªØ°. Bununla birlikte, æ ve ² arasında kesinlikle iki harflik boşluk var gibi görünüyor (kesinlikle yalnızca tek bir aşağı çizgi oluşturan tek bir Ø'nin normalde kapladığı alandan daha fazla) ve bir'in izleri görülebiliyor. Benzer bir yazım varyasyonu için, recto'daki ı Ø için 6. satıra bakınız. 4 Æ ØÆ Ø Ø Roberts (o zamandan beri onu takip eden herkes) Æ ØÆ Ø okuyor (aynı zamanda Son harfini noktalararak). Pek çok kişi bu okumanın iki el yazması arasında önemli bir farklılık sağladığına dikkat çekti (Yunanca tekil, Kıpti çoğul). Bununla birlikte, papirüs üzerinde açıkça görülebilen harf boşluğunun üst kısmında küçük bir dikey çizginin izi vardır (harf boşluğunun geri kalanı aşınmıştır). Bu bir Ø kalıntısı kadar iyi, ancak a değil (burada harf çizgisi yatay olacaktır). Öyle görünüyor ki, Yunanca ve Kıpti burada çoğul bir isim verme konusunda hemfikirdir. 5 ø <æ> Roberts'ta ø [æ] var, bu da görünüme göre æ'nin olası bir boşlukta sağlanacağını ima ediyor. Aslında burada bir harfe yer yok (ve buradaki papirüsün yüzeyi iyi durumda). A æ Rylands Papyrus (PRyl) 463 117 gibi görünüyor

--- SAYFA 137 ---

duyu için gerekli; ancak o zaman bu, mevcut papirüsteki bir boşluk değil, bir yazım hatasının ihmal edilmesi durumu gibi görünüyor. 8-9 $\text{Æ}\text{Ø}$ # ı [-] Ł [Ø] Roberts'ta $\text{Æ}\text{Ø}$ # ı [-] Ł [Ø] var ve bunu yazarın yanlışlıkla (8. satırın sonunda) ifadesini atladığı bir durum olarak belirtiyor. Bununla birlikte, Ł (metnin ana gövdesinin soluna doğru inen papirüsün küçük, ince bir bölümünde görülebilmektedir) sol kenar boşluğunun biraz sağındadır (1-7. satırlarda açıkça görülmektedir). Dolayısıyla bunun satırın ikinci harfi olması daha muhtemeldir; yazar daha sonra satırın başına artık mevcut olmayan bir işareti eklemiş olabilir. 9 ben $\text{Æ} < > \text{Ø}$ Roberts'ın Æ 'si var [Ø]. Bununla birlikte, 'den sonra (küçük bir boşlukla birlikte) net bir Ø izi var gibi görünüyor. Burada bir Ø kalıntısı olabilecek ancak bir Ø kalıntısı olmayan iki dikey iz var. . Ancak, bir anlam için gereklidir. Bu da yazarın başka bir hatası olabilir. 10-11 æ Æ -[# Ł Roberts'ın æ 'si var $\text{Æ} < \# > -\text{Ł}$, bu da yazarın 10. satırın sonundaki bir harfi dikkatsizce atlamasına bir başka örnektir. Bununla birlikte, 11. satırın başında olduğu iddia edilen Ł şimdi görünür görünmüyor ve metnin mevcut kısmı burada başlamadan önce doldurulması gereken alan dört harfle iyice doldurulmuş gibi görünüyor; dolayısıyla 8-9. satırlarda olduğu gibi burada da bir yazım hatası olmayabilir. 11-12 Æ $\text{æ}[\text{Ł}]\text{-}$ Papirüsün Æ $\text{æ}[\text{Ł}]\text{-}$ şeklinde yazdığını iddia eden Kapsomenos'un okumasını takip ediyorum. Roberts'ın Æ æ { }- [Ø]. Bununla birlikte, 11. satırın son iki harfi artık neredeyse çözülemez durumda ve 12. satırın başlangıcı için artık görünür hiçbir şey yok gibi görünüyor. Kapsomenos'un okunması mantıklı, ancak el yazmasının kendisi açısından söylenebilecek tek şey bu. 14 [Ø æ Æ] Æ Roberts, Ø æ 'yi açıkça mevcut olarak basıyor, ancak artık görülebilen harflerin yalnızca soluk izleri var. Ø Ø Ø ve artık görünmez. Sadece bu iki harf için neredeyse çok fazla yer var gibi görünüyor, ancak daha fazlasını söylemek mümkün değil. 15 [Ø Æ Ł] 14. satırda olduğu gibi, Roberts'ın baskısı bir veya iki harfin mevcut olduğunu öne sürüyor (Æ 'yi de içeriyor), ancak bunlar artık görünmüyor. 16 [Ø Æ^{aa} ØØ Æ Æ ÆæØÆ] Bu satırı Roberts'ın önerdiği şekilde veriyorum (ki bu da o zaman Kıpti ile aynı fikirde olacaktır); ama şu anda görünen hiçbir şey yok. (Roberts şunu önerdi: Æ^{aa} ØØ sonunda mevcut olabilir: eğer bu mektuplar Roberts'ın zamanında mevcut idiyse, şimdi kaybolmuşlardır.) 118 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 138 ---

12 Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 12.1 GİRİŞ Meryem İncili metninin her iki Yunanca parçası da Kıpti elyazmasından belki iki yüzyıl öncesine aittir. Bu nedenle, metnin herhangi bir yeniden inşasında Yunanca parçaların çok yüksek bir değere sahip olduğu görülmektedir. Öte yandan, Yunanca fragmanların yalnızca fragmanlar olduğunu belirtmeliyiz: bunlar metnin sadece küçük kısımlarını içerdikleri için parçalıdırlar, fakat aynı zamanda metnin içerdikleri kısımlarında da parçalıdırlar, satırların başlangıç ve bitişlerinde eksik kısımlar vardır (bu özellikle Pox 3525 fragmanı için geçerlidir) ve ayrıca başka şekilde mevcut olan satır kısımlarının çeşitli noktalarında boşluklar vardır. Parçaların orijinal baskılarının editörlerinin de belirttiği gibi, Yunanca metnin yeniden inşası zaman zaman Kıpti metne bağımlıdır. Bu da, böyle bir bağımlılığın gerekli olduğu durumlarda, yeniden oluşturulan Yunanca metnin kaçınılmaz olarak Kıpti metinle aynı fikirde olacağı anlamına gelir! Dolayısıyla metnin bu kısımlarında önemli metinsel farklılıkların tespit edilmesi pek mümkün değildir. Bununla birlikte, bazı noktalarda Yunanca metin günümüze kadar ulaşabilmiştir ve Kıpti dilinden bazı farklılıklar tespit edilebilmektedir.¹ Ayrıca, Yunanca metnin bazı noktalarda neredeyse kesinlikle bozulmuş olduğu ve düzeltilmesi gerektiği açıktır. Bu, PRyl metniyle ilgili olarak bazı yerlerde açıkça geçerlidir (bkz. yukarıdaki §8.3). Bu tür örnekler, Yunanca parçalara öncelik verme konusunda kişiyi ihtiyatlı hale getirmelidir. 1 Metinlerin ayrıntılı karşılaştırmalarını sağlayan diğer tartışmalar için bkz. Mohri, Maria Magdalena, 261-5; Luhrmann, Evangelien, 108-20.

--- SAYFA 139 ---

ya Yunanca oldukları için (ve dolayısıyla muhtemelen orijinaliyle aynı dilde) ya da Kipti dilinden daha eski oldukları için.2 Tüm metin eleştirilerinde olduğu gibi, 'en erken' okuma mutlaka 'en iyi' olmayabilir. Daha önce belirtildiği gibi, İncil'in mevcut tüm elyazmalarında yazıcılar tarafından yapılan düzeltmelerin varlığı, zaman zaman mevcut metinde bazı belirgin hatalar ile birlikte, metnin Yunanca aşamasında bile muhtemelen birden fazla nüsha halinde mevcut olduğunu göstermektedir. Dahası, hiçbir el yazması doğası gereği diğerlerinden 'daha iyi' değildir. Bu nedenle, farklı tanıklar arasında metin hakkında anlaşmazlık olması durumunda, her dava bağımsız olarak değerlendirilmeli ve farklı okumalar kendi esaslarına göre değerlendirilmelidir. Aynı şekilde, bazı durumlarda hangi okumanın daha özgün olabileceğini belirlemek imkansız olmasa da zordur. 12.2 POXY 3525 VE BG 8502 Pox 3525 parçası ile BG 8502'deki Kipti metni arasındaki farkların ayrıntılı bir karşılaştırması, Pox metninin parçalı doğasından dolayı zordur: birkaç noktada (en azından satırların eksik başlangıç ve sonlarının yeniden inşasında), Yunanca metnin kayıp kısımlarının yeniden inşasında kişi büyük ölçüde Kipti metne bağımlıdır. Dolayısıyla, bu şekilde yeniden oluşturulan herhangi bir Yunanca metin kaçınılmaz olarak Kipti diliyle yakın bir uyum içinde olacaktır. Ancak bir veya iki noktada iki metin arasındaki olası farklılıklar açıkça görülmektedir. 2 Pace King, 'Gospel of Mary', 359, bu basımdaki İngilizce çevirisinin 'Kipti dilindeki yerine Yunanca parçaları tercih ettiğini' çünkü bunlar daha erken olduğunu ve metnin orijinal dilinde yazıldığını söylüyor. Daha sonraki Meryem İncili'nde, iki nüshanın tercümesini yan yana basıyor. (Aslında King, daha önceki baskısında bile Yunanca metni her zaman tercüme etmez: örneğin BG 9.13 // POxy satır 9'da (numaralandırmasında ¼4'5:4'), farklı okumalar hakkında hiçbir not olmadan, Yunanca versiyonun ("öpülmüş") karşısında Kipti ("selamlandı") kelimesini takip ederek "hepsini selamladı".) 120

Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 140 ---

Poxy 3525 satır 9 jatevikkse // BG 9.13 Eşdeğer noktada, Kıpti metninde ödünç sözcük olarak I ŁÆØ fiilini kullanan yalnızca bir asaspaze ("selamladı") fiili vardır. ĆÆ !Ø° ('öpülmüş') ifadesinin Poxi okumasının buna tam olarak eşdeğer olup olmadığı veya Kıpti metninde temsil edilmeyen fazladan bir kelimeyi temsil edip etmediği, kısmen parçanın 8. ve 9. satırlarındaki eksik kısımların nasıl tamamlandığına bağlıdır. Poxi metninin kendisinde Notlar'da (yukarıya bakın), (Luhrmann'ı takip ederek) Yunanca metinde hem I ŁÆØ hem de ĆÆ Æ!Ø° E okunması durumunda satırların eksik kısımlarının daha iyi doldurulacağı ve metnin [Æ Æ Æ Æ ÆæØ Æ ĆÆØ Æ Æ Æ]ben I ĆÆ !Ø° [Æ Æ . . . Eğer bu yeniden yapılanma kabul edilirse, Yunanca metinde ĆÆ Æ!Ø° E kullanımı Kıpti dilindekiyle karşılaştırıldığında fazladan bir fiili temsil etmektedir. Anlamda büyük bir farklılık olmayabilir, çünkü Kıpti dilinde IŁÆØ daha genel bir 'selamlama' fikrinin yanı sıra 'öpüşme' fikrini de içerebilir, ancak Yunanca'da iki fiilin (olası) kullanımı, en azından Yunanca metinde 'öpüşmenin' daha genel bir 'selamlama'ya ek bir şey olduğunu gösterebilir. Orijinal Yunanca okunuşu iki fiil içeriyor olsaydı, Kıpti o zaman metnin ikincil kısaltması olurdu (hangi nedenle olursa olsun).4 Poxi 3525 satır 12 sumgqtgjem (?) // BG 9.19-20 Buradaki Kıpti metninde sobte fiili var. Yunanca okunuşu oldukça belirsizdir: bkz. Metnin Notları (yukarıdaki s. 110-11). Bununla birlikte, Yunanca metnin Kıpti tarafından varsayılan Yunanca metinden farklı olduğu açıkça görülmektedir (burada beklenen Yunanca eşdeğeri ĆÆ æĆ ya da bir tür kelime olabilir). Ø Æ E). Hangisi daha orijinaldir? 3 Till, BG 8502, 338 ve 8.13 ile ilgili Yorum'daki Schenke'ye bakınız. 4 Kral, 'Mecdeli Meryem İncili', 630 n. 24, "Meryem İncili'nin Kıpti versiyonunu üreten daha sonraki Mısır Hristiyan çevrelerinde iffetli öpüşme uygulamasının itibarsızlaşması nedeniyle" öpüşmeye açık bir göndermenin Kıpti metninde çıkarılmış olabileceğini öne sürüyor. Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 121

--- SAYFA 141 ---

okumak çok zor. Daha fazla tartışma için bkz. aşağıdaki Açıklama, s. 166-7. Pox 3525 satır 13 ay // BG 9.21 Yunanca metindeki okunuşu F ('zihin') burada güvencedir. Kıpti dilinde xht (kelimenin tam anlamıyla 'kalp': 9.21) vardır. Bunun Yunanca ve Kıpti metinleri arasında esaslı bir farklılığı temsil edip etmediği belirsizdir. İki kelimenin kendi dillerindeki anlam farkı çok büyük değildir ve xht, Yunanca bir kelimenin eşdeğeri olarak işlev görebilir. F .6 Öyle olabilir F, orijinal ifadedir: bu nedenle, 10.15 f.7'de 'zihin'e (kişinin 'hazinesinin' olduğu yer olarak) yapılan olumlu referansla iyi bir bağlantı kuracaktır; 'kalp' olarak yapılan değişiklik, kısmen, 9.15-16.8'de Kıpti metninin xht sau'sunda daha önce dile asimilasyon nedeniyle olabilir, burada metinsel 'varyantlardan' bahsetmenin doğru olup olmadığı belirsizdir, iki kelimenin birbirine yakın olduğu göz önüne alındığında anlamı; ama belki de en azından bu bölümdeki farka dikkat çekmeye değer. POxy 3525 satır 14 apovheclatym // BG 9.23-4 Kıpti metninde bu noktada (9.23-4) sadece 'kelimeler' (nNʿa[j]e) vardır. Kıpti metni açıkça daha basittir. Ne kadar özgün olduğumu görmek belki daha kolaydır. !Ł ³ ø, ters değişim yerine ikincil olarak daha basit 'kelimelere' değiştirilmiş olabilir. Dolayısıyla buradaki Yunanca versiyon daha orijinal ifadeyi temsil ediyor olabilir. Ancak kesinlik mümkün değildir. 5 So Mohri, Maria Magdalena, 262. 6 Bkz. Crum, Coptic Dictionary, 714. Gerçi Till şunu belirtiyor: F (en azından yarı teknik bir Gnostik terim olarak), Kıpti diline tercüme edilmeden, bir bütün olarak BG kodeksinde Yunancadan alınan bir kelime olarak düzenli olarak görünür: bkz. Till, BG 8502, 12. (Ancak, bu bağlamda, kelime herhangi bir yarı teknik anlamda kullanılmamaktadır; ayrıca, Till'in yazdığı dönemde, Pox parçası bilinmiyor veya yayınlanmıyordu.) 7 King, Gospel of Mary, 63. 8 Dolayısıyla Mohri, Maria Magdalena, 262. 122 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 142 ---

Pox 3525 satır 16-19 // BG 10.4-6 Peter'ın ne istediğini ve Mary'nin vermeyi kabul ettiğini belirten ifadeler, iki versiyonda Peter'ın isteği ve Mary'nin cevabı arasında biraz farklı şekilde dağıtılmıştır. Yunanca metinde Petrus'un ricası daha kısa görünür; Meryem'in onlara Meryem'in bildiği ve onların duymadığı şeyleri anlatmasını istiyor. Kıpti dilinde bu, 'Kurtarıcı'nın hatırladığınız, bildiğiniz ama bizim bilmediğimiz ve duymadığımız sözleri' haline gelir (10.4-6). Meryem aynı zamanda Yunanca metinde diğerlerinin 'bilinmediği' şeylerden, Kıpti dilinde ise onlardan 'gizlenen' şeylerden söz eder. Ancak Meryem'in cevabı Kıpti dilinde biraz daha kısadır ve onun 'hatırlaması' ile ilgili bir not burada yer almamaktadır ancak Yunanca metne göre sözlerinde yer almaktadır. Ancak anlamdaki genel farklılık çok önemli olmayabilir.9 Burada belirtilen farklılıklar, Pox 3525 metninin BG metninin (veya onun Kıpti Vorlage'ının) hemen öncülü olmasının pek olası olmadığını göstermektedir. O halde iki elyazmasının, müjdenin birden fazla nüsha halinde mevcut olduğu gerçeğini açıkça kanıtladığı açıktır. Ancak Pox 3525 metninin parçalı durumu artık bu noktada daha kesin olmamıza olanak sağlıyor. 12.3 PRYL 463 VE BG 8502 PRyl recto satırları 1-2'den koipom d̄qolou jaiqou wqomou aiymor amapausim // BG 17.5-6 æ kelimesi □ i ('kurs') 'Kıpti dilinde temsil edilmez'.10 Ayrıca, ŒÆØæ kelimeleri , #æ , ÆN , I Æı Ø kelimelerinin hepsi Kıpti dilinde mevcuttur ancak farklı bir sıradadır. 9 Pace King, 'Mecdelli Meryem İncili', 611-12 (aynı zamanda Meryem İncili, 84), burada anlam açısından önemli bir farklılık görüyor ve Kıpti metninde Meryem'in cevabının daha önce müritlerden gizlenmiş olan daha açık bir şekilde ezoterik öğretiyi içerdiğini savunuyor. Bkz. Açıklama (s. 169 aşağıda ve n. 130). 10 Roberts, 'Meryem İncili', 22. Yunanca ve Kıpti Metinlerinin Karşılaştırılması 123

--- SAYFA 143 ---

PRyl 463 recto lines 4-5 yr tou sytgqor lewqi yde eioggjotor // BG 17.8-9 Burada Kıpti dilinde ek bir 'onunla' ifadesi var (nMmas, 17.9). Buradaki Yunanca metnin potansiyel olarak kökten farklı bir anlam ima ettiği ileri sürülmüştür: Basitçe (Kıptilerin yaptığı gibi) Kurtarıcı'nın "onunla [Meryem] ile" konuştuğunu söylemek yerine, Yunanca versiyonu Kurtarıcı'nın onun içinde ve onun aracılığıyla konuştuğunu ima edebilir: Luhrmann dolayısıyla buradaki Yunanca metnin Meryem'in Kurtarıcı'nın bir "Verkörperung'u" ("bedenleşmesi") olarak sunulduğunu ima ettiğini iddia eder.¹¹ Bu kadarı açıklanabilir mi? Yunanca metinden çıkarımlar kesin değildir: bkz. Yorum (aşağıda s. 186-7). Ancak bu açıkça Yunanca ve Kıpti metinleri arasındaki farklılığın bir başka örneğidir. PRyl 463 recto satırlar 5-6 adekvoi // BG 17.11 Yunanca metinde bu, Andrew'un kendi sözlerinin bir parçasıdır; Kıpti dilinde bunun eşdeğeri 'dedi' fiilinin dolaylı nesnesidir (pejaf Nnesnhu, 'kardeşlerine söyledi'). Genel anlamdaki farklılık çok önemli olmayabilir, ancak iki metin arasında küçük bir anlaşmazlığı temsil ediyor. PRyl 463 recto line 6 ti uleim dojei // BG 17.11 Andrew'un dolaylı konuşmasının açılış sözleri de Kıpti versiyonundakilerden biraz farklıdır: 'ne düşünüyorsun? . . Yunancada ?'; Kıpti dilinde 'ne diyorsan söyle'.¹² Yine, anlamdaki herhangi bir farklılık nispeten küçüktür, ancak Kıpti dilinin Yunanca metnin bu biçiminin bir çevirisi olmadığı (ya da eğer öyleyse, bir bakıma serbest bir çeviri olduğu) açıktır. ¹¹ Luhrmann, Evangelien, 115; bkz. too Mohri, Maria Magdalena, 263. ¹² Kıpti metninin kesin nüansı biraz belirsizdir: bkz. Wilson ve MacRae'nin olası anlamı açıklığa kavuşturmak için İngilizce çevirilerindeki genişletmeleri: 'ne söylemek istiyorsan onu söyle' ('Meryem'e göre İncil', 467). Onların önerileri burada takip ediliyor. 124 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 144 ---

PRyl 463 recto satırlar 8-9 [tom sy] tgqa // BG 17.14 Buradaki Kıpti dilinde iyelik zamiri yoktur, sadece 'Kurtarıcı' vardır. Yunanca metnin okunuşu belirsizdir. Roberts, orijinal eleştirel baskısında, Yunanca parçanın (açık) okunuşunu şu şekilde basmaktadır:] [ø æÆ (iki s'nin veya 'nin altında nokta olmadan). 'Bu ifadenin yozlaşmış olmasa da tuhaf olduğunu' söyledi.¹³ Kapsomenos ve onu takip eden hemen hemen tüm editörler bu konuda hemfikirdir. ('sizin') burada şu şekilde düzeltilmelidir: ("the"),¹⁴ ve bu düzenli olarak parçayı yazanın yaptığı bir hataya örnek olarak zikredilir (krş. yukarıda 6. düz satır ve aşağıda 11. ve 13. düz satırlarla ilgili). Bununla birlikte, mevcut haliyle bu noktada parçada bir boşluk var ve iki s ve 'nin olması gereken yerde hiçbir şey yok (8. satırın sonunda: bkz. yukarıdaki Levha 11 ve s. 116; Roberts'ın düzeltilmesinden bu yana papirüs bozulmuş olabilir.) ø æÆ anlamın gerektirdiği gibi görünüyor (aynı zamanda 9. satırın başında açıkça görülebilen æÆ'yi ve bu noktada Kıpti versiyonunu da dikkate alarak). Ancak bunun gerçekten yazar açısından bir hata olup olmadığını, parçanın şu anki durumuna dayanarak söyleyemeyiz. PRyl 463 düz satırlar 9-11 // BG 17.13-15 Andrew'un sözlerinin son cümlesi iki versiyonda biraz farklıdır. Andrew Kıpti dilinde, muhtemelen halihazırda bilinenlerle karşılaştırdığında öğretilerin "15 (basitçe) farklı (-ke-) fikir gibi görüldüğünü" söylüyor. Yunanlının '[Kurtarıcı'nın] düşüncesinden farklı görüşleri' vardır.¹⁶ Her iki durumda da Andrew şunu iddia ediyor: 13 Roberts, 'Meryem İncili', 23. 14 Kapsomenos, 'TO KATA MAPIAM', 180; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 43; Wilson ve MacRae, 'Meryem'e Göre İncil', 466; Luhrmann, Evangelien, 113. 15 Kıpti eñje'nin bu çevirisi için (Yunanca eşdeğeri olabilir) - E bkz. Crum, Coptic Dictionary, 57), bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 97. Wilson-MacRae ("kesinlikle") veya Till-Schenke'nin ("sicherlich") çevirileri biraz fazla güçlü görünüyor. 16 Yunancadaki son sözcük (burada 'düşünce' olarak çevrilmiştir) varsayıma dayalıdır: yalnızca son sözcük ØÆ mevcut. Orijinal baskısında Roberts, K'yi önerdi Æ (Roberts, 'Meryem İncili', 23; bugün çoğu yorumcu alternatif okumayı kabul etmiştir ØÆ Æ (krş. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 43; Luhrmann, Evangelien, 112-13 ve diğerleri). Anlam farkı çok fazla değil. Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 125

--- SAYFA 145 ---

Meryem tarafından söylenenlerin, Kurtarıcı'nın gerçek öğretisi hakkında halihazırda bilinenlere aykırı olduğu görülmektedir. Burada Kıpti okunuşu takip edilirse, eñje Yunanca'nın eşdeğeri olarak görülürse şunu söyleyebiliriz: CE E (yukarıdaki n. 15 ile karşılaştıran), bu, Andrew'un açılış sözlerinin Yunanca metniyle olası bir sözlü bağlantı sağlayacaktır ($\text{Ø} \mid \text{Ø CE Ø}$). Ancak bundan emin olmak mümkün değil. PRyl 463 recto line 11 // BG 17.16–17 Yunanca metinde bu noktada konuşmacı değişikliği yoktur ve dolayısıyla buradaki her şeyin Andrew tarafından söylendiğini ima eder. Kıpti metninde ilave bir 'Petrus cevap verdi ve aynı şeyler hakkında konuştu' ifadesi var, bu da konuşmacının Andreas'tan Petrus'a geçtiğini ima ediyor. Yunanca metnin, aşağıdaki sözlerin Andreas'ın konuşmasının devamı değil, Petrus tarafından söylenen sözler olduğunu belirtmeyi ihmal ettiği evrensel olarak kabul edilmiştir: Levi'nin burada verilen sözlerin hemen ardından verdiği yanıt, 'Petrus'a bir açılış konuşmasıyla başlar (18.2, ayrıca PRyl metninde); dolayısıyla Yunanca metnin bu noktada Petrus'un konuşmacısının değişmesine ilişkin bir not sağlayacak şekilde düzeltilmesi gerektiği yaygın olarak kabul edilmektedir.17 Dolayısıyla hemen hemen tüm editörler buraya æ kelimesini eklerler. $\text{æ} \text{ æ Ø}$ ('Petrus diyor').18 Bir kez daha PRyl fragmanının metninin neredeyse kesin olarak düzeltilmesi gerekiyor ve Kıpti metni bu noktada daha güvenilir kabul edilmelidir. 17 Bkz. Roberts, 'Meryem İncili', 23; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 42; Luhrmann, Evangelien, 113, 116 ve diğerleri. (Luhrmann, fazladan "Peter söyledi/söyledi" ifadesinin tam olarak nereye ekleneceği konusunda biraz farklılık gösterir, ancak anlam farkı çok büyük değildir.)18 Roberts, buradaki atlamanın, metnin bütün bir satırının kazara çıkarılmasından kaynaklanabileceğini öne sürdü. Buna karşı æ ifadesinin $\text{æ} \text{ æ Ø}$ bir satırın tamamını dolduramayacak kadar kısa görünüyor. Kıpti dili biraz daha uzundur ve CEÆØ Æ gibi Yunanca bir ifadeyi yansıttığı düşünülebilir. $\text{CEæØŁ Ø — æ æ æ Ø= Ø}$ ve bunun gibi bir ifadenin bütün bir satırı kapladığı daha makul bir şekilde tasavvur edilebilir. Bununla birlikte, metnin diğer noktalarında, yakın bağlamda, Kıpti dilindeki çok benzer bir ifade olan 'X cevapladı ve söyledi', PRyl metnindeki daha basit bir " æ æ Ø " ifadesine karşılık gelir (çapraz başvuru Andrew'un 17.10'u; Levi'nin 18.2'si). Bu nedenle, daha basit bir ifade olan æ æ æ Ø burada PRyl metni için önerilebilecek daha makul bir değişiklik görünüyor; ancak bu da, yazarın gözünün bir satır atlamasıyla ihmalin o kadar kolay açıklanamayacağı anlamına gelir. 126 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 146 ---

PRyl recto line 13 kahqa // BG 17.19–20 Yunanca metin ("gizlice") Kıpti dilinden (njioe eron, "bilgimiz olmadan") ima edilenden biraz farklı olabilir. Anlam farkı çok büyük değil ama bu metinler arasındaki farklılığın bir başka örneği olabilir. PRyl recto line 13 [ou va]meqyr // BG 17.20 İki bölümlük bir ifadenin bu ikinci bölümünde, Yunanca metinde Petrus'un (veya Andrew'un; yukarıya bakınız) İsa'nın Meryem'le 'açıkça' konuşup konuşmadığı sorusu vardır; Kıpti'de olumsuz bir ifade var, dolayısıyla Petrus, İsa'nın gerçekten 'açıkça değil' konuşup konuşmadığını sorguluyor (17.20). Bu, sıklıkla, Roberts'ın $![\text{Æ}] \text{æø}$ ile $![\text{Æ}] \text{æø}$ içeren baskısına dayanarak, Yunanca metni yazanın dikkatsizce yaptığı bir hatanın bir başka örneği olarak gösterilmektedir. 13. satırın sonunda güvenli bir şekilde okunmalıdır. (æø 14. satırda yer alır.) Kıpti metninin daha orijinal olması gerektiği ve Yunanca metnin bir metni atlادığı evrensel olarak kabul edilmiştir. P burada: bir bütün olarak soru, Kurtarıcı'nın Meryem ile açıkça değil de gizlice konuşup konuşamayacağıdır. Negatifi olmayan Yunanca metin hiçbir anlam ifade etmiyor.19 Dolayısıyla bu noktada Yunancanın yozlaşmış olduğu yaygın olarak kabul ediliyor. Ancak yukarıdaki 8-9. satırlarda olduğu gibi, 13. satırın sonunun okunması Roberts'ın baskısının önerdiği kadar kesin değildir. ! basitçe mevcut değildir (bkz. yukarıda s. 117 ve Resim 11) ve dolayısıyla (şimdi) aşağıdaki Æ kadar varsayımsaldır. (Aslında çizginin uzunluğu olumsuz bir durumun olabileceğini akla getiriyor.) Burada: bu fazladan iki harf olmasaydı satır son derece kısa olurdu.) Dolayısıyla bu durumda da PRyl metni yazarının iddia edilen dikkatsizliğinin papirüsün mevcut durumuna dayanarak doğrulanamayacağı bir durum olabilir. 19 Bkz. Roberts, 'Meryem İncili', 23; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 42; Luhrmann, Evangelien, 113. Yunanca ve Kıpti Metinlerinin Karşılaştırılması 127

--- SAYFA 147 ---

PRyl 463 recto satırlar 14-15 ima pamter ajousylem lg aniookocyteqam // BG 17.20-1 Buradaki parçanın metni belirsizdir. Luhrmann'ın yeniden yapılandırmasındaki Yunanca metnin son cümlesi (Kapsomenos'u takip ederek), Yunancayı Kıpti diliyle daha yakın bir hizaya getirmeye hizmet eder. 20 Bununla birlikte, 17.20-1'deki Kıpti metnin 'geri mi dönelim?' (ennakton xwwn) ifadesinin hâlâ bir eşdeğeri yok; ne de Kıpti dilindeki 'ona' kelimesinin eşdeğerine ('dinleyelim mi'nin dolaylı nesnesi olarak) yer yok gibi görünüyor. PRyl verso line 3 // BG 18.8 Levi'nin Petrus'a verdiği yanıtta, Yunanca'nın Kıpti dilindeki +nau erok'unun ('Seni görüyorum', 18.8) eşdeğeri yoktur. PRyl verso line 4 yr amtijeilemoi // BG 18.10 Buradaki metin yine belirsizdir. Kıpti dilinde çoğul bir isim (niantikeimenos) vardır; Yunanca parça Roberts'tan bu yana tekil olarak okunmuştur (% I ØCE Ø). Hangisinin daha özgün olabileceği konusunda önemli tartışmalar yaşandı. Yunancanın tekil okunuşu tespit edilebilse bile, Kıpti dilindeki çoğulun önemli bir farklılık yaratacağı kesin değildir, çünkü buradaki çoğul, nce n- ifadesindeki normal Kıpti kullanımını yansıtır olabilir. 21 Burada metinler arasındaki olası farklılık hakkında çok şey söylendi; Peter belki de (çoğul olarak okunursa) düşman, arkantik güçlerle (çoğul okunursa) karşılaştırılıyor, hatta eşitleniyordu. (tek) daha sıradan bir rakip; ancak aynı şekilde diğerleri, tek ismin Peter ile Peter arasında kurulan örtülü bir denklemi yansıtabileceğini öne sürdüler. ⁹ æ æÆ yeni bir cümlemin parçası olarak ve önceki cümledeki 'duymak' fiilinin nesnesi yerine Meryem'e gönderme yapıyor ("o bizden daha değerli mi?") (örneğin, Wilson ve MacRae, 'Gospel göre Mary', 467: '... böylece hepimiz daha dikkat çekici bir şeyler duyabilelim'). 21 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 100 n. 189. 128 Metinler ve Çeviriler

--- SAYFA 148 ---

ve Şeytan. Bununla birlikte, benim papirüsle ilgili kendi okumam, burada çoğulu kanıtladığı yönündedir (yukarıdaki PRyl parçasına ilişkin notlar, s. 117'ye bakınız). Dolayısıyla iki versiyon arasında iddia edilen bu fark gerçekte mevcut olmayabilir. PRyl verso satırlar 7-8 eidyr autgm asvakyr gcapgsem // BG 18.14-15 Buradaki Kıpti metninde Kurtarıcı 'onu çok iyi tanıyor (I !ÆºH).. . ve onu bizden daha çok sevdi' (18.14-15). Yunanca metindeki I !ÆºH'nin 'bilmek' ile mi yoksa 'sevmek' ile mi eşleştiği belirsizdir. (Kelime sırası 'sevmek' kelimesiyle birlikte olsaydı biraz daha kolay olabilirdi: eğer öyleyse, bu Kıpti dilinden biraz farklı olduğunu ima ederdi, ancak emin olmak imkansızdır.) Yunanlının mutlak ifadesi ("onu sevdi") ile Kıpti dilinin karşılaştırmalı ifadesi (onu "bizden daha çok sevdi") arasındaki fark daha da önemlidir. Marjanen, Kıpti dilinin Mº ºº gibi bir Yunan orijinalini temsil edebileceğini savunuyor ÆP c j A . Sonraki cümle başka bir ºº ile başlıyor ve bu nedenle ilk ifade, haplografi yoluyla PRyl parçasının (veya Vorlage'ın) yazarı tarafından çıkarılmış olabilir. 22 Bu gerçekten de buradaki farklılıklar için iyi bir açıklama sağlar ve kesinlikle ters bir değişikliği tasavvur etmek zordur: daha sonraki bir yazar neden bu kadar sert bir yorum eklesin? Dahası, karşılaştırmalı ifade, Levi'nin, Petrus'un, Meryem'in Kurtarıcı tarafından diğer kadınlardan daha çok sevildiğine dair daha önceki sözlerine (10.2-3) çarpıcı, ama biraz ironik bir çarpıtma sağlar: Levi'ye göre, Kurtarıcı, Meryem'i gerçekten de 'daha çok' sever. . .—ama (sadece) diğer kadınlardan daha fazla değil: aynı zamanda 'bizden' (muhtemelen erkeklerden) daha fazla. Bu nedenle buradaki Kıpti versiyonunun daha orijinal bir okuma sunması pekâlâ mümkün olabilir. Bir kez daha Yunanca versiyonu ikincil ve daha az orijinal olabilir. 22 Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 116; Hartenstein, Die zweite Lehre, 142, argümanı 'überzeugend' ("ikna edici") olarak adlandırır. Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 129

--- SAYFA 149 ---

PRyl verso line 10 // BG 18.16-17 Hem Yunanca metin hem de Kıpti metni 'mükemmel erkeği giymek'ten bahseder; bunun hemen ardından Kıpti 've onu kendimiz için ele geçirdik' (18.17), ancak Yunanca metinde buna eşdeğer bir şey yok. PRyl 463 satırlar 13-14 yıl eipem o sytgq // BG 18.20-1 Bu ifade ("Kurtarıcı'nın dediği gibi") Levi'nin herhangi bir emir veya kural koymama yönündeki öğüdünün hemen ardından gelir ve bu uyarıyı da kapsar. Yunanca metinde, % ('as') işareti, bu genel öğüdün Kurtarıcı'nın söyledikleriyle tam olarak aynı çizgide olduğunu ima eder (ve aslında, en azından genel anlamda, müjdenin başlarında 9.22—10.4'te söylemiştir); ayrıca, herhangi bir kural veya düzenleme getirilmemesi yönündeki tavsiyede (en azından burada) hiçbir istisna yok gibi görünüyor. Bununla birlikte, Kıpti metninde % yerine para vardır: Kıpti metninin anlamı, dinleyicilerin, Kurtarıcı'nın bizzat koyduğu kuralların 'ötesinde' herhangi bir kural koymaması gerektiği şeklinde görünmektedir. Dolayısıyla daha önceki pasaja açık bir gönderme yoktur; ve hiçbir kural koymama yönündeki görünüşte mutlak öğüt, İsa'nın kendi emirleri durumunda açık bir istisna yapılarak nitelendirilir. Öte yandan, Yunanca metinde açıkça atıfta bulunulduğu anlaşılan müjdenin daha önceki pasajı da benzer bir istisnadan bahseder; Kurtarıcı müritlerine 'sizin için belirlediklerimin (Ææ) ötesinde' (9.1-2) herhangi bir kural koymamalarını söyler. Hangi versiyonun daha orijinal olduğuna karar vermek karmaşıktır ve sonuç, müjdenin bir bütün olarak yorumlanmasında önemli olabilir. King ve Luhrmann, Levi'nin 18.20-1 ve 9.1-2'deki konuşmasının Kıpti versiyonundaki istisnai maddenin ikincil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla King, 1994 tarihli yorumunda şöyle diyor: Ancak [18.20-1 tarihli] Yunanca versiyonu, hiçbir yasa ya da kural koymama yönündeki kesin uyarısı bakımından daha radikaldir ve muhtemelen daha eskidir. Hem BG 9.1-2 hem de 19[aynen böyle!].20-1'deki nitelendirme muhtemelen emrin radikal karakterini yumuşatmayı amaçlayan ikincil bir eklemedir.²³ King, 'Gospel of Mary Magdalene', 617. Ancak daha sonraki kitabında bu pasaja atıfta bulunarak ve metinsel sorunu tartışmadan şunu belirtir: 'Levi 130 Metin ve Çeviriyi tekrarlıyor

--- SAYFA 150 ---

Luhmann, destek ve iddialar için King'e atıfta bulunur: "da in Levis Ruckverweis eine solche Einschränkung aber fehlt, ist sie auch für den Bezugstext kaum vorauszusetzen" ("fakat Levi'nin referansında böyle bir sınırlama eksik olduğundan, atıfta bulunulan metin için de bunun varsayılması pek mümkün değildir").²⁴ Bununla birlikte, böyle bir teori, yokluğunda biraz spekülatiftir. 9.1-2'deki istisnai maddenin ihmal edilmesine ilişkin herhangi bir MS kanıtı. Her halükarda, 9.1-2'deki mevcut metin okunsa bile, 18.20-1'deki Yunanca versiyondaki koşulsuz emir tamamen iyi bir şekilde anlaşılabilir: herhangi bir kural koymama yönündeki (mutlak) bir emrin, İsa'nın kendisi tarafından ortaya konulan herhangi bir kuralı istisna olarak ele almak olarak yorumlanması gerektiği kabul edilebilir. Her durumda, bu, İsa'nın kendi öğretisi hakkında açıkça istisna yapılan önceki pasaja atıfta bulunarak, herhangi bir kural koymama emrinin 'Kurtarıcı'nın söylediği gibi' olduğu şeklindeki Yunanca versiyondaki nitelendirici maddede açıkça belirtildiği gibi kabul edilebilir. 18.20-1'deki Kıpti versiyonu, iki pasajı birbirine daha yakından bağlamaya yönelik, biraz fazla gerçekçi, ikincil bir girişim olabilir.²⁵ Dolayısıyla, 18.20-1'deki Yunanca versiyon daha orijinal olabilir. Ancak hem 9.1-2 hem de 18.20-1 (Kurtarıcı'nın emri... yalnızca "Kurtarıcı'nın söylediklerinden farklı olan başka hiçbir kural veya kanun koymamaları gerektiğini" söyler" (Meryem İncili, 54), dolayısıyla görünüme göre Yunanca yerine Kıpti metnini takip etmektedir. Bunun bilinçli bir fikir değişikliğini temsil edip etmediği belirtilmemiştir. 24 Luhmann, Evangelien, 119. Bununla birlikte, 'Einschränkung' ('sınırlama') yalnızca Levi pasajının Yunanca versiyonunda eksik olduğundan, argüman biraz döngüsel olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Mohri, Maria Magdalena, 270'de Yunancanın daha orijinal olduğunu iddia eder; bununla birlikte, burada Levi'nin 'Ruckverweis'inin ('geri gönderme') müjdeyi vaaz etme emrine gönderme yaptığını ve 'die Abweichung des koptischen' olduğunu iddia eder. Textes hat an dieser Stelle keine Gewicht' ('Kıpti metninin bu noktada farkının hiçbir önemi yoktur'). Aslında, Rylands fragmanındaki % r cümlesi, müjdeyi vaaz etme emrini değil, herhangi bir kural koymama emrini nitelendirmektedir (Bu yorum aynı zamanda King'in Rylands fragmanının İngilizce tercümesi için de geçerlidir: '[Biz] iyi haberleri Kurtarıcı olarak ilan etmeliyiz. dedi ve herhangi bir kural koymadı ya da kanun koymadı' (Meryem İncili, 18). Kral, cümleciklerin sırasını Yunancadan tersine çevirmiş ve "Kurtarıcı dedi"den sonra (ama "iyi haberi vaaz et"ten sonra değil) bir virgül ekleyerek anlam açısından önemli bir aktarım yapmıştır.²⁵ Gerçi Kurtarıcı'nın daha önceki öğretilerine yapılan atıfların artık açık olmaması pahasına. Bu şekilde ifade edilmesine gerek olmadığı açıktır ve bu nedenle Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 131 bir kenara bırakılabilir.

--- SAYFA 151 ---

ilki açıkça ve ikincisinin Yunanca versiyonu örtülü olarak) Kurtarıcı'nın öğretisinin kural ve düzenlemelere ilişkin herhangi bir yasağın istisnası olduğunu belirtiyor veya ima ediyor olabilir. Bu, Yunanca versiyonun daha orijinal olduğu ve Kıpti metninin metin geleneğinde ikincil bir aşamayı temsil ettiği bir örnek olabilir. PRyl 463 verso line 15 gqwem // BG 19.1 Yunanca ve Kıpti versiyonları arasındaki en ilgi çekici farklardan biri neredeyse metnin sonunda ortaya çıkıyor: Buradaki Yunanca metinde 'vaaz vermeye başladı' tekil bir fiil var (muhtemelen Levi ve yalnızca Levi kastediliyor); Kıpti dilinde fiilin çoğul hali vardır: 'onlar başladı. . .' (auRaryei), belki de tüm havarilere atıfta bulunarak.²⁶ Bu konu önemlidir, çünkü Petrus ve Andreas'ın nihayet müjdenin sonunda rehabilite edilip edilmedikleri (belki de çoğul fiilin ima ettiği gibi) ya da anlatının sonuna kadar hâlâ Meryem'e (ve dolaylı olarak Kurtarıcı'nın kendisine) karşı çıktıkları kabul edilip edilmediği bir miktar farklılık yaratabilir. Bu nedenle hangi versiyonun daha orijinal olabileceğine dair bir karar burada verilemez: Yorumu bakınız. PRyl ve Kıpti metinleri arasındaki farklar, Poxi ve Kıpti metinleri arasındaki farklardan daha kapsamlıdır. Bu nedenle, Poxi 3525'te olduğu gibi, PRyl fragmanının BG metninin (veya onun doğrudan Kıpti Vorlage'nin) Vorlage'ını temsil etmesi pek olası değildir. Bazı noktalarda Rylands bölümünün metni ikincil önemdedir ve Kıpti versiyonunun ışığında düzeltilmesi gerekmektedir. Ayrıca, bazı noktalarda Yunanca metnin Kıpti dilindeki karşılık gelen metinden biraz daha kısa olduğunu da belirtebiliriz.²⁷ Rylands parçası muhtemelen metnin oldukça kötü kopyalanmış bir versiyonudur; ancak dilinin yanı sıra yaşı nedeniyle de değerini koruyor ve kesinlikle her noktada Kıpti metnine göre ikincil olarak göz ardı edilmemelidir. 26 Gerçi muhtemelen yalnızca Levi ve Meryem'e de atıfta bulunuyor. 27 Bu, Rylands parçasının geldiği Yunanca versiyondaki metnin bir bütün olarak Kıpti versiyondan daha uzun olabileceği yönündeki genel gözlemlerle birlikte ele alınmalıdır; bkz. 8 yukarıda. 132 Metin ve Çeviri

--- SAYFA 152 ---

Bununla birlikte, metinler arasındaki farklılıklarda tespit edilebilir genel bir eğilimin olup olmadığı belirsizdir. 28 Farklılıkların çeşitli doğası göz önüne alındığında (ne Yunanca ne de Kıpti aynı şekilde daha orijinal değildir), metinsel gelenekte açık bir gelişme modeli görmeye çalışmak muhtemelen tehlikeli olacaktır. 28 King, Yunanca metnin okunmasını takip etmeye karar verdiği önceki tercümesinde (parçaların yaşı ve dili nedeniyle: bkz. yukarıda n. 2), bu kararının aynı zamanda Kıpti versiyonlarının muhtemelen daha sonraki bir zamana ait olan teolojik eğilimleri yansıtması nedeniyle olduğunu söylüyor. Örneğin, Yunanca parçalar Magdalalı Meryem'in bir kadın olarak liderliğinin tartışılmadığını varsayıyor gibi görünüyor; sadece onun öğretilerine meydan okunuyor. Ancak Kıpti versiyonundaki değişiklikler, kadınların liderliğinin zorlandığı ve savunma gerektirdiği bir duruma işaret ediyor. ('Meryem İncili', 359) Ancak buna dair hiçbir kanıt bulamıyorum ve King'in aşağıdaki tercümesindeki notlarının hiçbiri bu tür değişikliklere değinmiyor. Aslında Meryem'in kadın olarak rolünün saldırı altında olduğu yorumuna açık olan tüm metinler hem Yunanca hem de Kıpti versiyonlarında ortaktır (örn. 17.19). (Yunanca ve Kıpti metinleri arasındaki olası zaman ve ahlak farklılıklarına ilişkin King'in yazılarında bulabildiğim tek referans, BG 9.13 // Poxi satır 9'da Meryem'in diğer müritleri 'öptüğü' hakkındaki notun olası silinmesiyle ilgilidir: bu konuda yukarıdaki n. 4'e bakınız; ancak bunun Meryem'in bir kadın olarak liderlik rolü meselesiyle hiçbir ilgisi yoktur.) Başka bir yerde, daha sonraki yazılarında King, otoritenin otoritenin kadınların meselesi metinde bir konudur (bkz. 'Mecdeli Meryem İncili', 623; 'Neden Bütün Tartışmalar?', 58-61; Meryem İncili, 88). Mohri, Maria Magdalena, 265, ayrıca Kıpti metninde toplumsal cinsiyet meselesinin Yunanca PRyl versiyonuna göre 'stärker betont' ('daha güçlü bir şekilde vurgulanmıştır') olduğunu iddia eder ve 'eine Verschärfung des Konfliktesum das Frausein Marias'tan ('Meryem'in kadın olması konusundaki anlaşmazlığın keskinleşmesi') söz eder; ancak bunu kesin olarak belirlemek zor görünüyor (ve Mohri'nin burada metinler arasındaki farklara ilişkin ayrıntılı tartışmasında hangi kanıt parçalarının aklında olduğu tam olarak açık değil). Yunanca ve Kıpti Metinlerin Karşılaştırılması 133

--- SAYFA 153 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 154 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 155 ---**

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 156 ---

7.1-8.11 KURTARICI'NIN ÖĞRETİLMESİ Meryem İncili'nin mevcut metninin bu ilk bölümünün, kendi özel argüman çizgisini ve bakış açısını geliştirmek için Yunan felsefesinin dilini ve fikirlerini kullandığı konusunda yaygın bir fikir birliği vardır. Burada tam olarak hangi dilin ve/veya fikirlerin yansıtıldığı tartışılmaktadır. Bazıları Stoacı bir arka planı vurgulamış;1 diğerleri buradaki dili ve tartışmayı aydınlatmak için Platoncu kavramları ve dili getirmişlerdir.2 Ancak böyle bir soruya siyah/beyaz, ya/veya cevabında ısrar etmek muhtemelen yanlış olacaktır. Her halükarda, burada varsayılabilir herhangi bir felsefi fikir, neredeyse kesinlikle, önemli bir gelişme ve zaman (ve belki de uzay) yoluyla yaratıcılarından süzölmüştür; ve ikinci yüzyılın 'popüler' kültürünün felsefi 'karışımı'nda, bugün ayırt etmek ve zihinsel olarak ayırmak isteyebileceğimiz birçok fikir (örneğin 'Stoacı' veya 'Platonik'), o dönemde pek çok kişi tarafından neredeyse kesinlikle heterojen bir karışım halinde bir arada tutuluyordu. Üstelik Meryem İncili 'Gnostik' bir metin olduğu sürece (yukarıdaki Bölüm 5'e bakınız), Gnostisizmin genel olarak Yunan felsefesinden, kesinlikle Platonculuktan ve muhtemelen Stoacılıktan da dil ve fikirleri alıp geliştirdiği yaygın olarak kabul edilmektedir.3 Meryem İncili muhtemelen bu konuda bir istisna değildir. Ayrıca, bunun gibi herhangi bir tartışmada bazı önemli uyarıların akılda tutulması gerekir. Öncelikle, (olası) Yunanca orijinalinden Kıpti tercümesi olan bir metinle karşı karşıya olduğumuzu hatırlamalıyız. Bu nedenle, Kıpti sözcüklerin anlamlarını muhtemelen teknik felsefi terimleri yansıtır olarak belirlemeye çalışmak, metnin orijinal Yunanca ifadesine sahip olmadığımızda biraz tehlikeli olabilir.4 1 Bkz. özellikle. A. Pasquier, 'L'eschatologie dans L'E'vangile selon Marie: e'tude des notions de Nature et d'image', B. Barc (ed.), Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Que'bec, 22-25 aou^t 1978) (Que'bec: Les Presses de l'Universite' Laval, 1981), 390-404; ayrıca De Boer, Meryem İncili, özellikle. 36-52. 2 Kral, Meryem İncili, özellikle. 37-47. 3 Bkz. Bölüm. 5 ve nn. 33, 34 yukarıda. Ayrıca Yunan felsefi fikirleriyle herhangi bir ilişkinin hem olumlu hem de olumsuz olabileceğini unutmamak gerekir: örneğin kişi, onlarla aynı fikirde olduğu için dili ve/veya fikirleri ödünç alabilir; ancak aynı şekilde, bu tür görüşlere karşı polemik yapmak için de aynı dilin kullanılması istenebilir. 4 Bu, vusis veya eine gibi terimler için geçerlidir: Kıpti bir kelimenin arkasında hangi Yunanca terimin bulunabileceği, Kıpti dilindeki Yunanca alıntı kelimelerin Kıpti dilini yansıtıp yansıtmadığı hakkındaki tartışmalar

--- SAYFA 157 ---

Dahası, bir yazarın, bir kelimeyi farklı bağlamlarda farklı şeyleri kastetmek için kullanabileceği için dili tamamen tutarlı bir şekilde kullanmayabileceğini aklımızda tutmalıyız; dahası, bir çevirmen bir kelimenin her geçişini her zaman aynı kelimeyle tercüme edemeyebilir (veya harf çevirisi yapamayabilir).⁵ İkinci olarak, elimizdeki metnin eksik olduğunu aklımızda tutmalıyız: dolayısıyla, özellikle metnin mevcut kısımlarında mevcut olmayan şeylere dayanan argümanlar, tam metni elimizde bulundursaydık mevcut olabilecek şeylerle ilgili olarak geçici kalmalıdır. (Ayrıca, tam metin elimizde mevcut olsa bile, bazı şeylerin yazar tarafından apaçık olduğu varsayılabilirliğinden, açıklanıp açıkça ifade edilemeyeceğini hatırlamalıyız.)⁶ Üçüncüsü, Meryem İncili'nin Yunan felsefesinin dilini (muhtemelen popülerleştirilmiş bir biçimde) kullanmasına rağmen, müjdenin zaman zaman dilin bir kısmını oldukça keskin bir şekilde çarpıttığı ve böylece nihai sonucun popüler metinlerdeki herhangi bir bağlamdan çok farklı olduğu konusunda çoğu kişi tarafından kabul edilmektedir. dilin başlamış olabileceği felsefedir.⁷ Müjdenin günümüze ulaşan metni, müritlerin maddenin (o°) 'yok edilip edilmeyeceğine' dair bir sorusuyla başlar (7.1-2).⁸ King'in işaret ettiği gibi, bu soru, maddenin durumuna ilişkin felsefi tartışmaları ve özellikle de maddenin önceden var mı yoksa yaratılmış mı olduğu sorusuna ilişkin felsefi tartışmaları yansıtmaktadır ve orijinal Yunanca'da da aynı kelimenin kullanıldığı ve bu tür terimlerin çok farklı dönemlerde kullanılıp kullanılmadığı belirtilebilir. Yunanca'da kesin bir yol, kaçınılmaz olarak varsayımsal kalmalıdır. ⁵ Bu düşünceler özellikle De Boer'in argümanları için geçerlidir; vusis kelimesinin veya vusis nim ifadesinin her geçtiğinde aynı anlama sahip olması gerektiği (bkz. De Boer, Meryem İncili, 36); ayrıca bir noktada Kıpti dilindeki eine kelimesinin arkasında yatan Yunanca kelimenin æ! Meryem İncili başka bir yerde bu sözcüğün çevirisini yaptığından (16.5-6'da morvh; bkz. De Boer, Meryem İncili, 44), böylece metnin Kıpti çevirmeninin farklı yerlerde aynı Yunanca sözcük için farklı eşdeğerler kullanmış olabileceği ihtimalini açıkça reddeder. ⁶ Bu değerlendirme özellikle Meryem İncili'nin dilinin 'Gnostik' bir efsaneyi varsayıp gerektirmediği konusunda geçerlidir. Bkz. Ch. 5. ⁷ Bu, Pasquier tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmiştir, 'L'eschatologie', passim. Meryem İncili'ni genellikle neredeyse Stoacı bir şekilde okumaya çok hevesli olan De Boer bile, birkaç noktada buradaki metnin Stoacı olmadığını, ancak önemli farklılıklar sergilediğini kabul ediyor; bkz. Meryem İncili, 35, 37, 44, 48. ⁸ Buradaki metin tam olarak kesin değildir. Yukarıdaki BG 8502 metnine ilişkin notlara bakın. Ancak sorunun genel anlamı açık görünüyor. ⁹ Bkz. Kral, Meryem İncili, 45. 138 Yorum

--- SAYFA 158 ---

evrenin ve maddenin kökeni sorusu diğer Gnostik yazarları da ilgilendiriyordu.¹⁰ Kurtarıcı'nın buradaki cevabı şu: Tüm maddi şeyler 'tüm doğalar (! Ø), tüm formlar (° Æ), tüm canlılar (Æ Ø)' (7.3)¹¹ - şu anda bir birlik oluştururken, hepsi 'tekrar köklerine ayrılacak'. Buradaki 'kök' muhtemelen 'orijinal durum' anlamına geliyor, dolayısıyla iddia edilen şey, tüm maddi şeylerin, tüm 'maddenin' kaderinin, bunların orijinal kurucu parçalarına çözünmesi olduğudur. Stoacılara göre tüm maddeler, orijinal elementlerden (toprak, hava, ateş, su) farklı elementlerin bir araya getirilmesiyle oluşur ve bu da orijinal bir ateşin dönüşmesiyle sonuçlanır: Dünya, maddesi önce ateşten hava yoluyla neme dönüştürüldüğünde, sonra nemin kaba kısımları toprak olarak yoğunlaşırken, ince parçacıkları havaya dönüştüğünde ortaya çıkar ve bu seyrelme süreci, ateşi doğurana kadar artarak devam eder. Bunun üzerine bu elementlerin karışımından hayvanlar, bitkiler ve diğer tüm doğal türler meydana gelir. (Diogenes Laertius, 7.142 (¼ SVF 1.102)) Sonra bir dünya döngüsünün sonunda büyük bir yangın çıkacak, bugünkü haliyle dünya sona erecek, dağılacak,¹² ve her şey eski haline dönecek. Stoacılar, gezegenlerin, uzunluk ve genişlik bakımından aynı göksel burçlara döndüklerinde, yani her birinin dünyanın ilk kurulduğu zamandaki orijinaline döndüklerinde, belirli zaman dilimlerinde yangınlara ve mevcut şeylerin yok olmasına neden olduklarını söylüyorlar. Dünya bir kez daha eski durumuna geri dönüyor.¹³ 10 Krş. Orijinal Dünya 97.24-9: 'Dünyanın ve insanlığın tanrıları olan herkes, kaostan önce hiçbir şeyin var olmadığını söylediğine göre, ben onlardan farklı olarak hepsinin hatalı olduğunu göstereceğim, çünkü onlar ne kaostan kökenini ne de kökenini biliyorlar.' (Bkz. Meryem İncili'ndeki bu pasajda daha sonra 'kökler/kök'e yapılan atıflar.) Ayrıca bkz. E. Thomassen, 'The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism', Turner ve Majercik (ed.), Gnosticism and Later Platonism, 2'de: 'Maddenin kökenine ilişkin bir teori, Valentinianus sisteminin kanıtlanmış tüm varyantlarının bir parçasını oluşturur.' ¹¹ Tüm maddi şeyleri ima eden bu ifade için bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 50; Tardieu, Codex de Berlin, 226; Kral, Meryem İncili, 45 (n. 24 ile s. 194). ¹² Bkz. Seneca, Mektuplar 9.16 (¼ SVF 2.1065). ¹³ Nemesius 309.5 vd., A.A. Long ve D.N. Sedley, The Hellenistic Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), i. 309 (¼ SVF 2.625). 7.1-8.11 Kurtarıcı'nın Öğretisi 139

--- SAYFA 159 ---

Kurtarıcı'nın Meryem İncili'nin günümüze ulaşan metninin başlangıcındaki cevabı muhtemelen bu Stoacı dili ve fikirleri yansıtmaktadır.¹⁴ Ancak Meryem İncili'nin devamı, hiçbir şekilde hikayenin tamamının bu olmadığını ve Stoacı fikirlerin aksine 'tüm doğalar, tüm formlar, tüm yaratıklar' kategorisinin (7.3) evrenin bütünlüğünü oluşturmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Aksine, maddi dünyanın ötesinde ve ondan bağımsız başka bir gerçeklik düzeyinin var olduğu anlaşıyor. Yunan felsefesiyle ilgili olarak varsayılan düşünce dünyası, maddi dünyanın üzerinde ve üzerinde ebedi fikirler ve iyilik dünyası olan İlahi Alem'in var olduğu Platonizm'inkine daha yakındır.¹⁵ Daha büyük olasılıkla, burada yansıtılan şey, maddi dünyaya karşı ima edilen olumsuz bir tutumla birlikte 'Gnostik' bir bakış açısıdır. Muhtemelen tartışmanın bir sonraki kısmına yansıyan şey, maddi ve diğeri olmak üzere iki farklı dünya arasındaki bu radikal ayrımdır. Bu noktada 'işitme formülü' olarak adlandırılan formülün ilk örneğinde mevcut metinde bir ünlem var: 'Duyacak kulağı olan, duysun' (7.8-9). Meryem İncili ile Yeni Ahit arasındaki bağlantıların tartışılmasında belirtildiği gibi (yukarıdaki Bölüm 6), bu öğüt, Yeni Antlaşma İncillerinin bazı pasajlarında İsa'nın dudaklarında bulunan formülün kullanımına yakındır (örn. Markos 4.9 par.; Matt. 11.15; 13.43). Deyişin kesin biçimi bu sinoptik versiyonlardan biriyle tam olarak ilişkilendirilemez ve sözün belirli bir versiyonuna doğrudan bağlılığı iddia etmeye çalışmak muhtemelen yanlış yönlendirilir. Bununla birlikte, işitme formülünün Hristiyanlık öncesi metinlerde yakın paralelliklerin bulunmaması dikkat çekicidir (ancak daha birçok genel paralellik vardır). Bu nedenle Hristiyan geleneğinde (belki İsa'nın kendisi de dahil) bir yenilik gibi görünüyor. Formülün Meryem İncili'ndeki kullanımı ¹⁴ Bu nedenle burada, Tardieu, Codex de Berlin, 225'in önerdiği gibi, İsa'nın kanonik İncillerde bulunan, 'her şeyin yok edileceğini' (Mat. 24.2; Luka 21.6) öngören sözlerini yorumlamaya yönelik bilinçli bir girişimi görmeye muhtemelen gerek yoktur. Şeylerin kendi 'köklerine' çözülüp çözüldüğü dili diğer Gnostik metinlerde de bulunur: bkz. Gos. Phil. 53.14-23; Orijinal Dünya 127.3-5 ve yukarıda belirtilen 97.29. Buradaki dilin güçlü Stoacı doğası için bkz. Pasquier, 'L'eschatologie', 391-2 ve L'Evangelie selon Marie, 49-50, ancak burada Stoacılıktan temel farkları da açıkça ortaya koyuyor: aşağıya bakınız. ¹⁵ Burada ima edilen düşünce dünyasının Platonik doğası King, Meryem İncili, 45-6'da vurgulanmaktadır. ¹⁴⁰ Yorum

--- SAYFA 160 ---

bu nedenle muhtemelen müjdenin bu yeniliği varsaydığını ve muhtemelen bu sözü sinoptik müjdelerdeki geleneklerden aldığını gösteriyor.16 Metin daha sonra Petrus'un 'Dünyanın günahı nedir?' (7.12) sorusuyla devam ediyor. Burada kullanılan dil Yuhanna 1.29'daki dili yansıtır olabilir (Vaftizci Yahya'nın, İsa'nın 'dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu' şeklindeki ünlemi).17 Buradaki soru ve cevabın, günah, günahın doğası ve belki de İsa'nın çarmıhtaki ölümü yoluyla üstesinden gelinebileceği ve üstesinden gelinebileceği araçlar hakkındaki 'ortodoks' Hristiyan fikrine karşı kasıtlı olarak polemiksel bir alternatif olarak tasarlandığı ileri sürülmüştür.18 Burada verilen cevap kesinlikle çok farklıdır. 'Ortodoks' Hristiyan çevrelerinde (olmuş olan) bundan. Ancak herhangi bir polemğin kasıtlı olup olmadığı şüpheli kalmalıdır. Metinde böyle bir polemğe işaret edilmiyor: Bu noktada, burada verilen öğretinin, İsa'nın çarmıhtaki ölümünün önemi hakkındaki alternatif açıklamalara veya teorilere karşı çıkmayı veya onları düzeltmeyi amaçladığını ima edecek açık hiçbir şey söylenmiyor. Her halükarda, tartışmanın ilerlemesini sağlamak için bir öğrencinin soru sorması, bir dizi Gnostik yazarın (aynı zamanda diğerlerinin) metinlerinde kullandığı tür olan 'diyalog' türünün tipik bir örneğidir;19 ve kanonik İncillerde sıklıkla olduğu gibi, soruyu fiilen dile getirirken daha geniş bir öğrenci grubunun sözcüsü olarak hareket eden kişi Petrus'tur (krş. Matta 15.15; 18.21; Luka). 12.41). 'Dünyanın' günahına atıfta bulunulan soru birçok açıdan yapaydır. Hemen önceki söylemden ortaya çıkmaz, yalnızca İsa'nın öğretisinin bir sonraki aşamaya ilerlemesini sağlayan edebi bir araçtır: 'dünya'nın hiçbir günahı olmasa da, bir anlamda Kurtarıcı'nın takipçileri için henüz bir günah yoktur. 64 yukarıda. 17 Terminolojideki paralelliğe düzenli olarak dikkat çekilmektedir: bkz. Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 457; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 51. 18 Krş. King, Meryem İncili, 127: 'Meryem İncili'nin yazarı bu metinlerarası referansı yapmak istiyorsa, bu kabul edilemez görülen bir Kristolojiye karşı yeni bir girişim olmalıdır. Kurtarıcı, bir kuzunun kurban kesimine yol açması gibi ölümünün başkalarının günahlarının kefareti olduğunu öğretmedi.' 19 Krş. öğrencilerin soru ve yorumlarıyla birlikte Soph'taki Eugnostos'un metnine eklenme şekli. Evet. Chr.; aynı zamanda Yuhanna'nın sevindirici haberindeki veda konuşmalarında çeşitli öğrencilerin soru sormalarının sağlanma şekli de. 7.1-8.11 Kurtarıcı'nın Öğretisi 141

--- SAYFA 161 ---

Aşağıda açıklanacağı gibi, 'dünya' açısından çok gerçek bir 'günah' tehlikesi vardır. İlk başta Kurtarıcı günahın var olduğunu inkar ediyor gibi görünür (7.13). Bu, bir bakıma, 'madde'nin durumu hakkında az önce söylenenlerle bağlantılı görünüyor. Eğer Ć maddi dünyadır ve eğer dünya yeniden bileşenlerine ayrılacaksa, o zaman doğruyu yanlıştan ayırmanın veya iyiyi ve kötüyü belirlemenin temelini oluşturmaz. Öte yandan, malzemenin ötesinde başka bir gerçeklik düzeyinin daha olduğu açıktır. Biraz kafa karıştırıcı bir şekilde, Kıpti metni her iki gerçeklik düzeyi için aynı vusis ("doğa") kelimesini kullanıyor: bu nedenle vusis nim ("tüm doğalar") 7.3'te maddi dünyaya atıfta bulunmak için ve 7.18 f'de kullanılıyor. öteki dünyaya gönderme yapmak.²⁰ Bunun da eninde sonunda (orijinal) 'köküne', yani daha önceki durumuna 'restore edilmesi' gerekiyor. İşte bu nedenle 'İyi' geldi. Referans neredeyse kesinlikle Kurtarıcı'nın kendisine ve/veya öğretisine yöneliktir.²¹ Dolayısıyla (tek bir) köküne 'yeniden kurulacak' 'her doğa' (vusis nim), Kurtarıcı'nın öğretisi ve mesajıyla geldiği kişilerin 'manevi' ve maddi olmayan yanını temsil edebilir. O halde bu doğa maddi dünyadan oldukça farklıdır ve ikincisiyle hiçbir ilgisi olmamalıdır. Ancak maneviyatçı olanlar 20 Pasquier, 'L'eschatologie', 391-3'teki dikkatli ve genel olarak ikna edici tartışmaya ve 'les deux naturels' ("iki doğa") hakkındaki bölüme bakınız; aynı zamanda L'E'vangile selon Marie, 49-53 - dolayısıyla aynı kelimenin veya ifadenin her zaman aynı anlama sahip olması gerektiğinde ısrar etmeye çalışan De Boer, Meryem İncili, 36-7'ye karşı. En azından, Pasquier'in "ikinci" doğa olarak adlandırdığı şeyin (yani 7.18-19'da bahsedilenin) "yeniden kurulacağı" tek bir "kök"e sahip olduğuna dikkat edilmelidir (7.20: etesnoute ("kökü"); bkz. 7.6'daki çoğul tounoute ("kökler"): bkz. Pasquier, 'L'eschatologie', 393. Ve hatta De Boer Bu arada Meryem İncili'nin başka yerlerinde başka bir "dünyanın" varlığının açıkça ima edildiğini kabul eder: dolayısıyla varsayılan kozmoloji hiçbir şekilde basit bir Stoacı monistik kozmoloji değildir. Bkz. s. 35, 16.21-17.3'e atıfla: Meryem İncili 'iki dünyayı varsayar: biri dünyevi, diğeri göksel'; bkz. çok s. 37, "Meryem İncili'nin yazarının yaptığı gibi, Stoacı kategorilerin yanı sıra dualistik (Platonik) kategorilerden de yararlanan" (vurgu bana ait) Philo'ya gönderme yapıyor. 21 Kurtarıcı'nın kendisine atıfta bulunan 'İyi' için bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 53; Tardieu, Codex de Berlin, 226; bkz. too King, Gospel of Mary, 51. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 108, Yunanca sıfatın nötr formunun (Kıpti pagaconunda) kullanılmasının göndergenin bir kişi olamayacağı anlamına geldiğini iddia eder. Dolayısıyla bu kelimenin İsa'nın getirdiği kurtarıcı bilgiye gönderme yaptığı yorumunu tercih ediyor. Ancak sonuçta bu iki olasılık arasında pek bir fark yoktur. 142 Yorum

--- SAYFA 162 ---

Doğanın maddi dünyayla ilgisi varsa bu, bir araya getirilmemesi veya karıştırılmaması gereken şeylerin bir araya getirilmesini içerir. Ve muhtemelen burada 'zina'ya atıfla akılda kalan da bu birleştirmedir (7.16'dan önce vusis kelimesinin başka bir kullanımı gelir!22).23 Bu anlamda, Kurtarıcı'nın takipçilerine burada 'günah' yaptıkları söylenir (7.14), belki de 'günahın olmadığı' (maddi) 'dünyanın' (7.13) aksine. Bunu daha sonra 'işitme' formülünün bir tekrarı, ancak aynı zamanda bazı varyasyonlarla takip eder: artık (sadece) 'işitme'den ziyade 'anlama'dan bahsedilmektedir (8.1-2). Önemli olan, söylenenlerin doğru 'anlaşılması'dır: vahyin kendisi akılla sahiplenilmeli ve anlaşılmalıdır, aynı zamanda kulaklarla işitilmelidir.24 Söylem, dünya, madde, acı veya tutku hakkında daha fazla konuşarak devam eder. Böylece Kurtarıcı daha sonra 'maddenin bir tutku doğurduğunu' iddia eder (Ł) hiçbir imgesi olmayan (eine)' ve 'doğaya aykırı' (8.2-4). Kesin anlamı ve referansı tam olarak açık değildir.25 Maddenin (o°) tüm acıların veya tutkuların kaynağı olduğu düşüncesi bir bakıma Stoacılığa benzemektedir.26 Tutkunun 'doğaya aykırı' (Ææ !ı Ø) dili kesinlikle bir düzeyde Stoacılar arasında paralellik gösterebilir. Dolayısıyla: 22 Burada oldukça açık bir şekilde vusis 'madde' anlamına gelmiyor, daha ziyade 'doğa'ya benzer bir şey (burada zina) anlamına geliyor. O halde, kelimenin kısa bir metin kapsamı içinde bile çeşitli anlamlar alabileceği açıktır. 23 Bkz. Pasquier, 'L'eschatologie', 400-1 ve L'E'vangile selon Marie, 51-2; Kral, Meryem İncili, 50. Kontra örn. Tardieu, Codex de Berlin, 226 ve Till, BG 8502, 27, 'zina' kelimesini kelimenin tam anlamıyla cinsel ilişkiye gönderme olarak ele alıyorlar. Kıpti dilindeki et.etNeire Nne]ne Ntvusis ntmNtnoeik'in ifadesi buna karşı çıkabilir, kelimenin tam anlamıyla 'zinanın doğasına benzer bir şey yaptığınızda'. Buradaki fazladan (kesinlikle gereksiz) eine ('benzerlik'), zinaya yapılan göndermenin gerçek anlamıyla alınmaması gerektiğini önerebilir. 24 Bkz. örneğin Gos. Thom. Metinde verilen sözlerin yorumunu keşfetmenin öneminden bahseden 1: Önemli olan sadece söyleneni duymak değil, aynı zamanda sözlerin ne anlama geldiğini de keşfetmektir. 25 Ayrıca metin oldukça belirsizdir. 'Madde' (aculh) ve 'doğurdu' (jpe) okumalarının her ikisi de, şu anda MS'de görülebilen tek şey olan en fazla bir veya iki harfin uçlarına dayanmaktadır. Ayrıca bkz. BG 8502 metnine ilişkin notlar. 26 Bkz. Pasquier, 'L'eschatologie', 400, tüm 'tutkunun' nedeni (ÆN ÆE) olarak o° (madde) kavramı için SVF 1.85'ten alıntı yapıyor (F # Ø). Ancak burada # Ø 'tutku'dan ziyade, daha çok eyleme geçirilen şeyi, pasif olanı ifade ediyor gibi görünüyor. Ayrıca bkz. Diogenes Laertius 7.134 (aynı zamanda SVF 1.85'te alıntılanmıştır ve bkz. Long ve Sedley, Helenistik Filozoflar, i. 268 vd.), eylemde bulunan, aktif olan ve üzerinde eyleme geçen, yani pasif arasında ayrım yapar. 7.1-8.11 Kurtarıcı'nın Öğretisi 143

--- SAYFA 163 ---

Tutku, aşırı ve aklın emirlerine uymayan bir dürtü veya ruhun mantıksız bir hareketidir ($\frac{1}{4}^{\circ} \text{ }^{\text{a}}$) ve akla aykırıdır ($\text{Ææa} ! \text{ } \emptyset$).²⁷ Bununla birlikte, 'tutku'nun 'imajının olmadığı' fikrinin Stoacılıkla paralel olması daha zordur.²⁸ Yuhanna'nın Apokrifonu'nun daha uzun versiyonlarından birinde daha yakın bir paralellik bulunabilir; burada 'maddenin' zevk, arzu, keder ve korku tutkularıyla ilişkilendirilen dört baş iblisin 'annesini' olduğu söylenir (II 18.2–20);²⁹ ve insanın yaratılışından sorumlu olanlar bu iblislerdir. Yaratılış, madde ve tutku(lar) arasındaki benzer (aynı olmasa da) bağlantı, yaratılış mitlerinin Valentinianus versiyonlarında da görülür. Dolayısıyla, örneğin Irenaeus'un Ptolemaios mitiyle ilgili anlatımında, Bilgeliğin (veya Achamoth'un) tutkuları ve duyguları maddi yaratılışın kökenidir (A.H. 1.4.2). Hippolytus'un efsaneye ilişkin anlatımında Bilgelik, eşinin rızası olmadan bir çocuk doğurur. Bu, Bilgeliğin ağlamasına ve sızlanmasına ve aynı zamanda 'kafa karışıklığına' neden olur ($\text{Ł æ \%}$, Ref. 6.31.1) ve sonuç olarak yaratıcının ve dolayısıyla maddi dünyanın yaratılmasına yol açar. Çeşitli mitler ve versiyonlar aynı değildir ancak tutkular veya duygular ile maddi dünyanın kökeni arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Elimizde sadece geçici bir 27 Stobaeus 2.88.8 ($\frac{1}{4}$ SVF 3.378); Long ve Sedley, Helenistik Filozoflar, i. 411. Bkz. ayrıca Diogenes Laertius 7.110; ayrıca Stobaeus 2.93.1 ($\frac{1}{4}$ SVF 3.421); Long ve Sedley, Helenistik Filozoflar, i. 418. Stobaeus şunu söylemeye devam ediyor: $\frac{1}{4}^{\circ} \text{ }^{\text{a}}$ ve $\text{Ææa} ! \text{ } \emptyset$ sıradan anlamlarıyla kastedilmemektedir, 'doğaya aykırı' anlamı, doğru ve doğal akla aykırı olarak gerçekleşen bir şeydir' (SVF 3.389). 28 Bkz. 'Stoacı felsefenin burada hiçbir benzeri olmadığını' kabul eden De Boer, Meryem İncili, 41; aslında Stoacı varsayımlara göre yalnızca madde ve akıl ya da Tanrı biçimsizdir ve bu haliyle yok edilemez: dolayısıyla tutkunun biçiminin olmadığı iddiası onun da yok edilemez olduğunu ima eder ve dolayısıyla öğrencilere pek cesaret vermez. 29 Bu paralelliğe De Boer, Meryem İncili, 47 tarafından dikkat çekilmiştir, ancak kendisi Gnostisizmdeki herhangi bir paralelliği önemsiz gibi göstermeye çalışmaktadır. Buradaki dört tutku Stoacılıktaki dört temel tutkudur: bkz. Stobaeus 2.88.8 vd. (iştah, korku, sıkıntı, zevk); bkz. ayrıca Andronicus, Tutkular Üzerine 1; Diogenes Laertius, 7.110'da yaşıyor; ve bkz. Long ve Sedley, Helenistik Filozoflar, i. 410 f. Buradaki tutkuların listesi ve ayrıca kullanılan alt bölümler, benzer Stoacı listelerle bir bağlantıyı açıkça yansıtmaktadır: bkz. Tardieu, Codex de Berlin, 313–15; Onuki, Gnosis ve Stoa, 35–8. 144 Yorum

--- SAYFA 164 ---

ima. Bununla birlikte, bunu takip eden (yine çok kısa) imalarla da doğrulanabilir. Buradaki 'tutku'nun 'imajı olmadığı' ve 'doğaya aykırı' olandan ($\text{Ææ} ! \text{ } \emptyset$) geldiği ve 'tüm vücutta' bir 'rahatsızlık' ($\text{Ææ} \#$) ürettiği söyleniyor. Bir düzeyde, söz konusu "tutkunun" "imajının olmadığı" ve "doğaya aykırı" bir şeyden geldiği iddiası, onun nihai bir gerçekliğe sahip olmadığını veya en azından nihai gerçeklik dünyasında buna karşılık gelen bir varlığın olmadığını iddia etmek olabilir. O halde bu, bir bakıma, ilahi alemin dünyevi dünyadaki imajlar aracılığıyla yansıtıldığı Platoncu bir dünya görüşünü varsayıyor olabilir.³⁰ Dolayısıyla tutkunun 'imajının olmadığı' iddiası, onun sadece eşyanın ilahi düzeninde gerçekten var olmadığını söylüyor. O halde bu anlamda ('gerçek') doğaya aykırıdır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu, Meryem İncili'nin yazarı için acının veya tutkunun hiçbir şekilde var olmadığı anlamına gelmez. Onlar, Kurtarıcı'nın gerçek takipçisine ("zinadan" kaçınmak için) hiçbir ilgisi olmamasının emredildiği maddi dünyanın bir parçasıdır. Dahası, eine'ye sahip olmayan dil, yaratıcı laldabaoth'un doğuşuyla ilgili Gnostik anlatımlarda kullanılan dile bir şeyler borçlu olabilir. Dolayısıyla, Yuhanna Apokrifonu'nun farklı versiyonlarında, laldabaoth'un Bilgelik'ten ortaya çıkışıyla ilgili anlatımlardaki değişmez bir özellik, Bilgeliğin 'kendisinden benzerliğini (eine) ortaya çıkarmak' istemesidir (III 14.13–14; II 9.28–9; BG 36.20–37.1); ancak 'sonuç' ortaya çıktığında 'kusurlu'ydu (I°), formu olmayan () onun formundan (æ!)' (III 14.16–17; krş. 15.6–7).³¹ Benzer şekilde, Irenaeus'un Ptolemaios mitiyle ilgili anlatımında, Bilgeliğin evladı Achamoth'un 'biçimsiz bir varlık' olduğu söylenir ($\text{PÆ} \frac{1}{4} \text{ æ!}$, A.H. 1.4.2). Bu nedenle, "bir biçime sahip olmayan" maddenin "doğumuna" yapılan atıf, yaratıcı laldabaoth veya Achamoth'un Bilgelik tarafından üretilmesine yapılan şifreli bir atıf olabilir. 30 Kral, Meryem İncili, 51. 31 Paralel versiyonlarda Yunanca alıntı kelime yerini Kipti eine almıştır. BG 37.16–18: 'Annesine benzemiyordu çünkü başka bir formu vardı' (nafeine an Mpine ntmau efo Nkemorvh); II 10.6–7: 'Çünkü Anne'nin benzerliğinden farklıydı, çünkü başka bir biçimi vardı' (neouatsmot pe apeine Ntefmaau efo nqemorvh). M. Waldstein ve F. Wisse'den (eds.) metinler ve çeviriler, The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2, NHMS 33 (Leiden: Brill, 1995), 25. 7.1–8.11 Kurtarıcının Öğretisi 145

--- SAYFA 165 ---

Dahası, bunun "doğaya aykırı" bir şeyden ya da birinden geldiği ifadesi, muhtemelen yaratılış hikâyesinin Gnostik versiyonlarına ve eşinin ya da eşinin rızası olmadan bir çocuk doğuran Bilgelik motifine, yani varoluşun doğru düzenine aykırı bir eyleme - belki de bu anlamda "doğaya aykırı" bir şeye (Ææ !ı Ø) şifreli bir gönderme olabilir. Bunun etkisinin de burada 'tüm vücutta' (pswma thrF) bir 'rahatsızlık' (Ææ #) ürettiği söyleniyor. Bu bireysel insan bedenine bir gönderme olabileceği gibi³³ aynı şekilde maddi dünyanın 'tutku' sonucu yaratılışının getirdiği 'bozukluğa' da bir gönderme olabilir. Böylece Ap. Yuhanna (BG 55.1; II 21.3-4), Adem'in yaratılışıyla ilgili anlatımının başında 'büyük bir kargaşadan' bahseder ve burada 'kargaşa' için kullanılan Kıpti sözcüğü (ⲭⲧⲟⲩⲣⲏ) sıklıkla Yunanca ÆæÆ# sözcüğünün eşdeğeri olarak kullanılır.³⁴ Benzer şekilde Hippolytus'un 'karışıklık' açıklamasında da bir not vardır (ⲗ ⲁ ⲙ %) Bilgelik Achamoth'u doğurduğunda.³⁵ Bu çok kısa pasajda, bir yaratılış mitinin 'Gnostik' versiyonuna ve kozmolojik sahnede bir yarıırgal figürün ve/veya tutkuların ortaya çıkışına kısa, şifreli göndermeler olabilir; bunların tümü, onun 'biçimsiz' olması ve evrende bir 'bozulma' yaratması nedeniyle olumsuz terimlerle görülür. Bu bölümdeki (8.6-10) son öğüt de hem sözcük dağarcığı hem de söz dizimi nedeniyle biraz belirsizdir.³⁶ Görünürde çok benzer olan üç nitel biçim (etetNtht Nxht, etetNo Ntattwt, etetNtht) ⲭⲱⲡⲉ ('be') emrini takip eder. Bunları ⲭⲱⲡⲉ tarafından yönetilen üç ayrı emir olarak yorumlamak belki de çok doğaldır.³⁷ Ayrıca niteliksel fiillerin anlam bakımından ne kadar benzer olduğu, özellikle de ilk twt'yi niteleyen Nxht'nin ("kalbin") burada farklı bir anlam ifade edip etmediği açık değildir.³² Bu, yukarıda belirtildiği gibi Bilgelik mitinin Valentinianus versiyonlarında görülür; Genellikle 'Seth Gnostisizmi'nden olduğu kabul edilen metinler için bkz. Ap. John BG 37.2-7 ve paralellikler; ayrıca bkz. Hyp. Arch. 94. 33 Görünüşe göre King, Gospel of Mary, 51. 34 Crum, Coptic Dictionary, 598. 35 Ref. 6.31.1. Yukarıya bakın. 36 Bkz. De Boer, Meryem İncili, 41n. 29. 37 bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 54 n. 17; De Boer, Meryem İncili, 41n. 29. 146 Yorum

--- SAYFA 166 ---

diğer ikisinde ima edilen twt'den farklıdır.38 Bununla birlikte, aynı kökün üç oluşumunun birbirine bu kadar yakın olması, bunların aynı anlama sahip olduğunu düşündürmektedir ve twt kökünün son iki geçişinde Nxht'nin açıkça belirtilmediği örtülü olarak varsayılabilir. İlk cümledeki niteleyici Nxht ile anlam 'rıza, katılıyorum' gibi görünmektedir.39 Bu nedenle buradaki nüans muhtemelen 'rıza vermek/kabul etmek', yani sadık veya itaatkar olmaktır.40 Burada kullanılan biraz alışılmadık kelime dağarcığının41 diğer Gnostik metinlerde anlatıldığı gibi yaratılış mitinin bir başka yankısı olması mümkündür. Örneğin, Bilgelik Ialdabaoth'u doğurduğunda, bunun partnerinin veya eşinin (Ruh) 'rıza'sı olmadan olduğu söylenir.42 Görünüşe göre uygun olan ve talep edilen davranış, 'kabul etme' veya 'rıza verme' davranışdır. Bunun dışında hareket etmek yanıstır ve kınanmaktır.43 38 Yani ör. açıkça De Boer, Meryem İncili, 41n. 29. 39 So Crum, Coptic Dictionary, 438 (𐩧𐩢𐩨𐩣, 𐩠𐩪𐩣'yi veren kişi) ! 𐩠𐩪𐩣 E ve P 𐩠𐩪𐩣 En yaygın Yunanca eşdeğerleri olarak E). Dolayısıyla burada verilen İngilizce çeviri. 40 So Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 33: 'soyez obe'issants' ("itaatkar ol"); bkz. çok Tardieu, Codex de Berlin, 76, 227-8: 'soyez bien re'gle's' ("iyi düzenlenmiş"). Böylece, contra Till, BG 8502, 65: 'Fasst Mut und, wenn ihr mutlos seid, habt doch Mut . . .' ve (hemen hemen aynı) Wilson ve MacRae, 'Mary'ye göre İncil', 459: "Cesur olun" ve eğer cesaretiniz kırılırsa cesaretlendirilin. . . .' (Wilson ve MacRae ilk ifadeyi ters virgülle koydular, görünüşe göre bunun bir alıntıdan ibaret olduğunu ima ettiler ve dipnotta Matt. 28.10'a atıfta bulundular. Ancak 'paralel' en iyi ihtimalle uzak bir ifade gibi görünüyor.) Hartenstein, 'Evangelium nach Maria', 841, has 'seid euch gewiß, und wenn ihr keine Gewißheit habt . . .' ('emin olun ve eğer emin değilseniz...'). King'in çevirisi itaat ve tatmin olmanın her iki anlamını da birleştirmeye çalışıyor gibi görünüyor: 'hoşnutsuz ve itaatsiz kalarak aynı zamanda gönülden memnun ol; gerçekten memnun ve hoş hale gelir. . .' (Meryem İncili, 14), ancak bu (bir!) Kıpti köküne çok fazla aşırı yükleme yapıyor gibi görünüyor. De Boer'in önerisi şu: 'Tamamen emin olun ve (Doğaya zıt olana) ikna olmayın, çünkü siz zaten (İyi Olan tarafından) ikna edilmişsinizdir. . .' (Meryem İncili, 41), ancak bu, twt fiilinin burada üç kez geçmesinin anlamı arasında gereksiz bir ayırım yapıyor gibi görünüyor. 41 örn. yazar daha basit olan Kıpti fiili swtm'yi ('dinle/itaat et') kullanabilirdi. 42 Bkz. Ap. John BG 37.1 ve paraleller. Nag Hammadi kodekslerindeki üç versiyonda, Kıpti metni Yunancadan alınan P sözcüğünü kullanıyor. 𐩠𐩪𐩣 E. BG versiyonunda MS'in iki tane var, ancak bunun twt için bir hata olduğu yaygın olarak kabul ediliyor; bkz. BG 8502, 114'e kadar; Waldstein ve Wisse (ed.), Apocryphon of John, 24; dolayısıyla Meryem İncili'nde kullanılan fiilin aynısı burada da kullanılıyor. 43 Eğer öyleyse, bu, Gnostik "mitlerin" sırf spekülatif bir şekilde veya sırf spekülatif bir şekilde anlatılmadığını, aynı zamanda gerçekten paraenetik bir değere sahip olabileceğini gösterebilir. 7.1-8.11 Kurtarıcı'nın Öğretisi 147

--- SAYFA 167 ---

Kime ve neye itaat edilmesi gerektiği çok açık bir şekilde dile getirilmiyor. İlk iki fiilin nesnesi yoktur (itaatkar ol, itaatkar olma); üçüncüsünde ise muğlak bir ifade olan *naxrM pine pine ntevisis* vardır (burada 'doğanın farklı biçimlerinin huzurunda' olarak tercüme edilmiştir). Çift çamın "doğanın farklı biçimleri" gibi dağıtıcı bir anlamı olabilir.⁴⁴ Bu farklı "biçimlerin" veya "imajların" tam olarak ne olabileceği açık değildir. Buradaki dilin, ilahi dünyanın maddi dünyada yalnızca görüntüler aracılığıyla algılanabildiği Platoncu bir dünya görüşünü yansıtmaları açısından genel fikir muhtemelen açıktır. Bir Gnostik metinde ele alındığı şekliyle bu şu şekilde ifade edilir: 'Gerçek dünyaya çıplak olarak gelmedi, tipler ve görüntüler halinde geldi. Dünya gerçeği başka türlü kabul etmeyecektir.'⁴⁵ O halde açıkça, bir (bir dizi) imgeye/imgeye itaat etmek ile diğerini görmezden gelmek veya itaatsizlik etmek arasında yapılması gereken bir ayrım vardır. Çok genel anlamda, bu, daha önce zinaya atıfta bulunulduğunda ima edilen şeyle tamamen aynıdır: Kurtarıcı'nın gerçek takipçisinin maddi dünyayla hiçbir ilgisi olmamalıdır ve eğer öyleyse, o zaman bu, bir araya gelmemesi gereken şeylerin bir araya gelmesini, yani (kullanılan cinsel tasvirde) bir 'zina' eylemini içerir. Ancak belki de devamında bu durum daha net hale gelecektir. 8.12-9.4 KURTARICI'NIN SON TALİMATLARI Söylem artık açıkça kapanıyor. 8.12-13'te ima edilen önceki öğretinin sonuna ilişkin açık not ("kutsanmış olan bunları söylediğinde...") aşağıdakilerin yeni, önceki söylemden ayrılacak bir şey olduğunu öne sürer. Ve aslında 8.13 ve devamında anlatılanların konusu. Öncekilerden farklıdır ⁴⁴ So Till-Schenke ve Wilson-MacRae; bkz. too Pasquier, *L'E'vangile selon Marie*, 33: 'envers chaque Image de la Nature' ("doğanın her görüntüsüne doğru"). Çift ismin kullanımı için bkz. W. C. Till, *Koptische Grammatik (sai'discher Dialekt)* (Leipzig: Enzyklopa'die, 1966), 64-5. King burada 'doğanın diğer İmajının huzurunda' (Meryem İncili, 14) ifadesini tercüme ediyor, ancak bunu Kıpti'ye dayanarak haklı çıkarmak zor görünüyor. ⁴⁵ Git. Phil. 67.9-11. Pasquier, *L'E'vangile selon Marie*, 54 ve King, *Gospel of Mary*, 52 tarafından alıntılanmıştır. 148 Yorum

--- SAYFA 168 ---

maddenin doğası veya kozmoloji hakkında bir tartışmadan ziyade, daha çok öğüt verici bir görevlendirme sahnesidir.46 8.12-13'teki geçiş notu da biraz gereksiz ve gereksizdir (konuşmacı veya dinleyicide herhangi bir değişiklik ima edilmemektedir). Bu, farklı geleneklerin burada biraz beceriksizce bir araya getirildiğini gösteriyor olabilir. Bu geçiş maddesinin iki küçük özelliğini de belirtebiliriz. Birincisi, burada İsa'dan Kurtarıcı yerine 'kutsanmış olan' olarak söz edilmektedir.47 İsa'nın bu tanımı Meryem İncili'nin günümüze ulaşan metninin başka hiçbir yerinde geçmemektedir. Bu, farklı kaynak materyallerin kullanıldığının bir başka göstergesi olabilir; ama aynı zamanda İsa'yı daha sonra 'kutsanmış' (10.14) olarak anılacak olan Meryem ile aynı hizaya getirmeye de hizmet eder.48 İkinci olarak, İsa'nın burada öğrencilerini 'selamladığı' (afaspaze) söylenmektedir. Bu fiilin kullanımı aynı zamanda İsa'yı daha sonra öğrencileri selamlayan Meryem ile tekrar aynı hizaya getirebilir (9.13).49 Bu paralellikler burada önerilen ağırlığı taşıyamayacak kadar önemsiz olabilir (her ne kadar İsa'nın 'kutsanmış' olarak alışılmadık tanımı çarpıcı olsa da); ancak Meryem'in daha sonra diğer metinlerde İsa'ninkine çok benzer bir rol oynaması kesinlikle ve İsa ile Meryem arasında kurulan yarı paralellik, Meryem İncili'nin çarpıcı bir özelliğidir.50 Şimdi takip eden görevlendirme sahnesi, Yeni Ahit müjdelerinin bazı bölümleriyle çok yakın paralelliklerin bir kümesini içermektedir. Bunlar daha önce Meryem İncili ve Yeni Ahit ile ilgili bölümde tartışılmıştır (bkz. yukarıda Bölüm 6). Buradaki tartışma, 46. Krş. İncili ile paralelliklerin olası kaynağına/kaynaklarına odaklandı. örneğin Hartenstein, Die zweite Lehre, 137 vd., bu bölümü 'Rahmenerzählung'un bir parçası olarak dahil eder; bkz. çok s. 143, burada 8.12'nin 'beginnt deutlich markiert etwas Neues' ('yeni, açıkça işaretlenmiş bir şey burada başlıyor') olduğunu belirtiyor. 47 Bu sıfat olağandışıdır ancak benzersiz değildir: ör. Sof. Evet. Chr. BG 126.17-18 // III 119.8-9 'kutsanmış Kurtarıcı'dan söz eder. 48 Gerçi farklı bir Kıpti sözcüğüyle de olsa. De Boer, Meryem İncili, 89n. 121, 'P Oxy 3525.20 burada ÆCEÆæ Æ ' şeklinde okunur diyerek iki bağlamın Yunanca'da daha yakın olduğunu iddia etmeye çalışmaktadır; ancak bu daha sonraki editörlerin yalnızca bir varsayımıdır! Yunanca parça bu noktada mevcut değildir ve ÆCEÆæ Æ 'nin kullanımı, parçanın modern editörlerinin (öncelikle Luhrmann'ın) parçanın satırını Kıpti dilinin Yunancaya geri çevrilmesi yoluyla tamamlamaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. 49 9.13'teki Kıpti metni, Yunanca I Ø kelimesini ödünç kelime olarak kullanır. Ancak orijinal metnin kesin ifadesi, bu noktada da Pox 3525 metninin varlığı ışığında biraz belirsizdir. Bir tartışma için aşağıya 9.13'e bakınız. 50 Bkz. De Boer, Meryem İncili, 89; ayrıca Meryem İncili'ndeki Meryem'in önemli bir anlamda İsa'nın rolünü üstlendiğini ikna edici bir şekilde savunan diğerleri. Bu konuda daha sonra bakınız. 8.12-9.4 Kurtarıcı'nın Son Talimatları 149

--- SAYFA 169 ---

Yeni Ahit metinlerinde ve/veya geleneklerinde Meryem, yani hangi Yeni Ahit müjde metninin (varsa) Meryem İncili'nin yazarı tarafından varsayılabileceği. Burada daha çok Meryem İncili'nin yazarının bu metinlerden nasıl yararlandığına odaklanacağız. Daha önce de belirtildiği gibi, paralelliklerin hiçbiri açıkça alıntı olarak belirtilmemiştir. Daha önceki bir metinden veya gelenekten alıntı yapıldığına dair açık bir işaret verecek hiçbir giriş formülü (örneğin, 'yazıldığı gibi' veya 'müjdede söylendiği gibi') yoktur. Bununla birlikte, bu kadar kısa bir metin alanında bu kadar çok yakın paralelliğin (alıntılar olmasa bile) varlığı, yazarın niyetinin o zamanlar zaten var olan bir dizi metinden neredeyse 'alıntı yapmak' olmasını kuvvetle muhtemel kılmaktadır. Dahası, daha önce Meryem İncili'nin yazarının en azından Matta, Luka ve Yuhanna'nın İncillerinin metinlerini varsaydığını görmüştük. Burada onun bu İncillerdeki redaksiyon unsurlarını kullandığına dair bazı kanıtlar vardır ve dolayısıyla bu paralellikleri daha önceki ortak geleneklere başvurarak açıklamaya gerek yoktur. Bir düzeyde, böylesine yakın paralelliklerden oluşan bir katenanın varlığının pekâlâ önemi olabilir. Dolayısıyla yazarın bir şekilde yapmaya çalıştığı şey, Kurtarıcı'nın, yani önceki söylemin konuşmacısının, başka yerden bilinen İsa figürüyle gerçekten özdeşleştirilmesi gerektiğine dair olumlu bir iddiada bulunmak olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, Meryem İncili'nin mevcut metninde 'İsa' ismi geçmiyor. O halde, bu pasajın bir işlevi, konuşmacının İsa olarak tanımlanmasını açık ve sorgulanamaz hale getirmek için, konuşmacının dudaklarına, İsa'dan kaynaklandığı belirlenebilecek ve belki de açıkça apaçık varsayılabilecek bir malzeme yoğunlaşması yerleştirmek olabilir. Ancak Meryem İncili'nin bu bölümünün tek amacının bu olmadığı da açıktır. Diğer İncillerdeki pasajların sadece İsa'ya ait materyaller olarak tanımlanabilmesi için değil, aynı zamanda Meryem İncili'nde geliştirilmekte olan öğretiyeye uyum sağlaması için de seçildiği açıktır. Ayrıca, daha önce de belirtildiği gibi, paralelliklerin hiçbiri tam anlamıyla bir "alıntı" değildir. Bu bir düzeyde paralelliklerin hiçbirinin giriş formülünde alıntı olarak belirtilmemesiyle ilgilidir. Ancak başka bir düzeyde, bazı paralelliklerin kaynak materyal(ler)le kelimesi kelimesine mutabakatı gösteren katı alıntılar olmadığı açıktır: zaman zaman kaynak(lar)ın ifadeleri 150 Yorum olarak değiştirilmiş gibi görünmektedir.

--- SAYFA 170 ---

Meryem İncili'ndeki 'İsa'nın, metnin yazarının ondan söylemesini istediği şeyi söylemesini sağlayın ve diğer müjdelerin mesajını değil, bu müjdenin mesajını geliştirin.⁵¹ Her şeyden önce bu, 'Tanrı'nın krallığının içinde olduğunuz' iddiasının 'İnsanoğlu'nun içinde olduğunuz' iddiası haline geldiği Luka 17.21'deki bariz değişiklik için geçerlidir. Üstelik, 'alıntılanan' (veya ima edilen) sözler, kanonik İncillerdeki bağlamlarla karşılaştırıldığında oldukça farklı bir bağlama yerleştirilmektedir ve böyle bir yer değiştirme, aynı zamanda sözcüklerin veya sözlerin kendilerinin oldukça farklı bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını da ima edebilir. İsa'nın buradaki ilk sözleri (8:14-15), kanonik müjdelerde bulunan 'barış' selamlarının ve/veya vaatlerinin açık yankıları gibi görünüyor (Luka 24:36; Yuhanna 14:27; 20:19, 21, 26). Bir düzeyde, barışı selamlamak birçok farklı edebiyat türünde ortak bir özelliktir.⁵² Bununla birlikte, Hristiyan müjde literatüründe, özellikle İsa'nın havarilere görünmesi bağlamında, sıklıkla diriliş sonrası bir sahnede kullanılmış gibi görünmektedir.⁵³ Ancak burada kullanıldığı bağlam, kanonik müjdelerdeki kullanımından önemli ölçüde farklıdır. İkincisinde, barışı selamlamak, dirilen İsa'nın ortaya çıkışıyla ilgili anlatımın başlangıcında gelir; ayrıca, 'barış, ister dirilmiş Kurtarıcı'nın aralarındaki tezahürüyle irkilmiş olsunlar, ister O'nun yaklaşan ölümü karşısında teselliye ihtiyaç duydukları için olsun, onların [öğrencilerinin] korkularını gidermeyi amaçlamaktadır (Yuhanna 14:27)'.⁵⁴ Burada ise tersine, barış selamı konuşmadan sonra gelir.⁵⁵ 51 Elimizde olmadığı için ne olduğunu kesin olarak bilemeyeceğimiz için 'değişmiş görünüyor' demek gerekir. Yazar tarafından kullanılan ve doğrudan ve bağımsız olarak bize sunulan herhangi bir kaynağın kesin ifadeleri, tam olarak o yazarın bildiği biçimdedir. 52 örn. Yeni Antlaşma'nın kendisinde, Pavlus'un ve diğer harflerin başlangıcındaki oldukça basmakalıp selamlamalara işaret edilebilir (çapraz başvuru Romalılar 1.7; 1 Korintliler 1.3; 2 Korintliler 1.2; Gal. 1.3; Efes 1.2, vb. (ancak 'barış' genellikle 'lütuf' veya diğer varlıklarla da bağlantılıdır)), ayrıca 1 Petrus gibi harflerin sonları. 5.14; 3 Yuhanna 15. 53 Krş. Luka 24; Yuhanna 20; bkz. Soph'taki kullanımlar da. Evet. Chr. ve Ep. Evcil hayvan. Phil. daha önce belirtmiştim. Yuhanna 14:27'deki kullanım çok farklı olmayabilir, çünkü Yuhanna'daki 'veda' konuşmaları bir düzeyde (basitçe) İsa'nın dönüşünden önce ölümünde ayrılışını işaret ederken, başka bir düzeyde İsa'nın yeryüzünden ayrılışı ve onun cennetteki Baba'ya dönüşüyle ilgilidir. 54 Kral, Meryem İncili, 99-100. 55 Elbette burada, ortaya çıkış öyküsünün (artık mevcut olmayan) başlangıcında söylenenleri tekrarlıyor olabilir: bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 144. 8.12-9.4 Kurtarıcı'nın Son Talimatları 151

--- SAYFA 171 ---

Dahası, söz konusu 'barış'ın, kanonik müjdelerle karşılaştırıldığında oldukça farklı bir nitelikte olduğu görülmektedir. Diğer İncillerde ise barış, dirilen İsa'nın öğrencilerine ve/veya dünyaya bir armağanıdır. Meryem İncili'nin devamı, özellikle de 'İçinizdeki İnsanoğlu'na yapılan atıf, söz konusu olanın, havarilerin kendileri tarafından 'edinilmesi' veya 'oluşturulması' (jpo) gereken bir iç barış⁵⁶ olduğunu açıkça ortaya koyar. Burada kullanılan fiilin kesin anlamı kesinlikle kesin değildir,⁵⁷ ancak müritlerin aktif katılımı ve sorumluluğunu ima ediyor gibi görünmektedir. Barış, bir bakıma İsa'nın huzuru olsa da, aynı zamanda onların elde etmesi ve/veya kendileri için yaratması gereken bir şeydir (nhtN).⁵⁸ Dolayısıyla öğrencilerin elde etmesi gereken huzur, İsa'nın ölümüyle ve/veya dirilişte ölüme karşı kazandığı zaferle değil, 'İnsanoğlu'nun içlerindeki içsel varlığıyla ilgilidir. Meryem İncili'ndeki bir sonraki söz, Luka 17.23'teki kelimesi kelimesine paraleldir; "Buraya bakın!" veya "Şuraya bakın!" diyen insanlar tarafından "yoldan saptırılmamalı" (°Æ A) uyarısı.⁵⁹ Sinoptik İnciller bağlamında, uyarı genellikle aranacak olası yanlış yerler veya aranacak yanlış kişilerle veya aslında eskatolojik olayları önceden bildiren ön işaretleri arayan herhangi biriyle ilgili olarak verilir. İnsanoğlu'nun gelişi de dahil olmak üzere Ahir Zaman'ın habercisi olacak. Sinoptik İncillerde ima edilen gerekçe, İnsanoğlu'nun eskatolojik gelişinin önceden haber verilmeden gerçekleşecek bir olay olmasıdır. Uyarılar şunlardır: 56 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 59; King, Gospel of Mary, 99. 57 Her ne kadar Wilson-MacRae ("almak") tercümesi aksanı yanlış yere yerleştirmiş gibi görünüyor. jpo 'doğurmak' veya 'elde etmek' anlamına gelebilir. Hartenstein, Die zweite Lehre, 144, fiilin her zaman söz konusu eylemin sonucu olarak 'üretilen' veya ortaya çıkan şeyin her zaman bir anlamda onu üreten kişi veya şeyin bir parçası olduğuna dair bir ima taşıdığını iddia eder. Ancak bu muhtemelen çok ileri gidiyor: jpo'nun 'doğurmak' anlamına geldiği örneklerle uyacak olsa da, anlamın daha açık bir şekilde basitçe 'edinilmesi' olduğu diğer bağlamlara uymayacaktır: ör. Çıkış. 21.2; Luka 16.12 (bkz. Crum, Kıpti Sözlüğü, 779). 58 King'in bu iki cümleyi tercümesi 'Selam sizinle olsun!' ve 'Huzurumu kendi içinizde edinin' şeklindedir. 'Kendi içinizde', devamında ima edildiği gibi bir şekilde haklı görülebilir, ancak Kıpti nhtN'nin her iki cümlede de aynı olduğuna ve belki de çeviri düzeyinde, kişinin daha tarafsız bir 'kendiniz için' (veya benzeri) kalması gerektiğine dikkat edilmelidir. 59 Sinoptik paralellikler ve hangi sinoptik versiyonun Meryem İncili'ne en yakın olduğu konusu hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için yukarıya bakınız. 152 Yorum

--- SAYFA 172 ---

dolayısıyla, her ne kadar kişinin onu mutlaka beklemeyeceği bir zamanda gelse de, İnsanoğlu'nun geleceğine dair eskatolojik umut ve beklentinin gerçekliğini doğrulayan daha geniş bir bağlamın parçası ve parçası. Meryem İncili'nde bu uyarının tamamı, başka bir sözün farklı versiyonuna eklenerek tamamen farklı bir yoruma kavuşur. Burada uyarıların başkaları tarafından 'şuraya/şuraya bakın' diyerek yanıltılmaması için belirtilen sebep, 'İnsanoğlu'nun içinizde olmasıdır'. Buradaki uyarılar, eskatolojik beklentinin onaylanmasının bir parçası olmaktan ziyade, herhangi bir eskatolojik beklentinin fiilen reddedilmesini desteklemek için kullanılmaktadır. Burada üstü kapalı olarak söylenmiş gibi görünen şey, 'İnsanoğlu'nun çağın sonunda gökteki bulutlar üzerinde gelecek bir figür olmadığıdır; daha doğrusu 'İnsanoğlu' zaten 'içinizdedir'. Hemen hemen tüm yorumcular, Luka 17.21'deki "Tanrı'nın krallığı içinizde/aranızdadır (K e H)" şeklindeki yakından paralel deyişe atıfta bulunurlar; bu, anlamı açısından oldukça belirsiz olan bir deyiştir.60 Eğer Luka 17'deki bu söz, krallığın şimdiki zamandaki varlığıyla ilgiliyse, elbette izole bir söz olmayacaktır, çünkü İncillerin başka yerlerinde, Tanrı'nın krallığının bir anlamda Tanrı'nın hizmetinde mevcut olduğunu iddia eden bu tür birçok söz vardır. İsa,61 yine de krallığın hala gelecekte olduğunu ima eden ve onaylayan geleneğin diğer bölümlerinin yanında yer alsa da.62 Meryem İncili, 'Tanrı'nın krallığı' yerine 'İnsanoğlu' ifadesini kullanmıştır ve insanların 'Şuraya/oraya bak' demelerine ilişkin uyarılar, kanonik müjdelerde İnsanoğlu'nun gelişiyi ilgili beklentilerle yakından bağlantılı olduğundan, Meryem İncili yazarının Luka 17.21'de yansıtılan geleneğe burada yaptığı değişiklik, şu şekilde görünmektedir: kasıtlı. Bu iki geleneğin yan yana getirilmesinin sonucu, bunların bir bütün olarak anlamına tamamen yeni bir nokta kazandırır. 'İçinizdeki İnsanoğlu' sözü artık 60'lık bir işleve sahip görünmüyor. Bu, krallığın gelecekte, hiçbir uyarıda bulunmadan da olsa geleceğini ve geldiğinde (mantıklı bir gelecek olarak 'olur') (aniden) Ke H olacağını mı ima ediyor? Yoksa krallığın konuşmacının huzurunda gerçekten mevcut olduğunu ima eden gerçek bir hediye olarak mı alınmalı? Eğer öyleyse, nasıl? Dinleyicilerin 'kalplerinde/zihinlerinde' (K 'içeride/içeride' anlamına gelir)? Yoksa İsa'nın şahsında mı (K 'arasında' anlamına gelir)? Tam tartışma için Luka 17.21'deki yorumlara bakın. 61 Bunun klasik örneği Matt'teki Q deyişidir. 12.28 // Luka 11.20. Bkz. çok da güzel. Thom. 113. 62 bkz. İşaret 1.15; 9.1; Matt'teki Q geleneği. 6.9 // Luka 11.2, vb. 8.12-9.4 Kurtarıcı'nın Son Talimatları 153

--- SAYFA 173 ---

krallığın hem mevcut bir gerçeklik hem de gelecekteki bir umut olmasına izin veren diyalektiğin bir yanı; daha ziyade fütürist eskatolojiyi tamamen ortadan kaldırmaya hizmet ediyor: İnsanoğlu gelecekte gelmeyecek, çünkü o zaten "içinizde". Bu nedenle King şöyle diyor: 'Meryem İncili'nin yazarı, bu sözü özellikle Markos ve Q'da ortaya çıkan kıyamet beklentilerine karşı formüle etmiştir.'⁶³ Pekî, 'İnsanoğlu'nun içinizde olduğunu' iddia etmek ne anlama gelir? Ve (Yuhanna 12:34'ten alıntı yapmak için) bu 'İnsanoğlu' kimdir? Yeni Ahit  alışmalarında, İnsanoğlu sorunu olarak adlandırılan sorun,  a dař araştırmalarda en çok tartışılan konulardan biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bu 'sorun' genel olarak, mevcut (kanonik) müjde metinlerinden (Yunanca yazılmış), İsa'nın bu terimi kullansaydı (muhtemelen Aramice konuşuyorsa) bu terimle kastettiği şeye geri dönme çabası olarak görülüyor. Kanonik İncillerin kendileriyle ilgili olarak, daha az 'sorun' vardır. Burada 'İnsanoğlu' İsa'nın kendisinden bir birey olarak bahsetme şeklidir. Sinoptikte bu ifade, İsa tarafından, özellikle çektiği acılar ve ölümüyle ilgili olarak kendisine ve aynı zamanda Ahir Zaman'daki gelecekteki eskatolojik rolüne atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Yuhanna'da bu terim daha çok İsa'nın cennetten inişi ve cennete dönüşüyle ilgili olarak (Yuhanna 3.13) ve bu sayede cenneti ve yeri birleştiren figür olarak kullanılır (Yuhanna 1.51). Meryem İncili'nde bu terimin oldukça farklı bir kullanımı ima ediliyor gibi görünüyor.⁶⁴ 'İnsanoğlu'nun konuşmacıyla (Kurtarıcı İsa)  zdeřleřtirilmesi, var olmasa bile en iyi ihtimalle zayıftır. Neredeyse tüm yorumcular buradaki 'içinizdeki İnsan Oğlu' iddiasını, daha sonra (Meryem tarafından) Kurtarıcı'nın 'bizi insanoğluna d n şt rd  ne' (9.20) yapılan atıfla ve (Levi tarafından) 'mükemmel insanı giyme' (18.16)    d yle ilişkilendirmiştir. Kesinlikle İnsanoğlu'nun Ahir Zaman'da beklenecek bir dış figür olarak tanımlanması, 63 Kral, Meryem İncili, 102'deki uyarıların kullanımıyla oldukça açık bir şekilde dışlanmış görünüyor, ancak şunu da ekliyor: 'bu yöntem doğrudan saldırı değil, en fazla ima yoluyladır'. 64 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 61; Marjanen, İsa'nın Sevd i Kadın, 108; Hartenstein, Die zweite Lehre, 129, 144; Petersen, 'Zerstoört die Werke', 138; J. Schröter, 'Zur Menschensohnnvorstellung im Evangelium nach Maria', S. Emmel ve ark. (eds.), Agypten und Nubien in spa tantiker und christlicher Zeit: Akten der 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20-26. Temmuz 1996 (Wiesbaden: Reichert, 1999), 178-88; Kral, Meryem İncili, 59-62. 154 Yorum

--- SAYFA 174 ---

önceki söyleme. Aksine, burada öne sürülen şey, İnsanoğlu'nun hiç de dışsal bir figür değil, sizin içinizde olan bir figür olduğudur.⁶⁵ Bu, hatta figürün İsa'nın kendisi olma ihtimalini bile dışlıyor gibi görünüyor.⁶⁶ Daha ziyade, 'İnsanın Oğlu', zaten (en azından kısmen) dinleyicilerin 'içinde' olan gerçek insan doğasına atıfta bulunmanın bir yolu gibi görünüyor. Schröter bundan (bir bakıma uygun olarak) ifadenin 'Demokratisierung'u ('demokratikleşme') olarak söz eder:⁶⁷ 'İnsanın Oğlu' artık dinleyicilerden ayrı bir eskatolojik figüre gönderme yapmaz; daha ziyade bu ifade, tüm dinleyiciler için mevcut olan ortak mülkiyete ve/veya kadere gönderme yapmanın bir yoludur. Dilin arka planı, bazı metinlerde Adem ve Seth figürleriyle bağlantılı olan, ilahi pleroma'nın parçası olan ve insanların suretinde yaratıldığı bir 'İnsan' ve/veya 'İnsanın Oğlu' figürüne ilişkin Gnostik konuşmada yatıyor olabilir.⁶⁸ 65 Kıpti dilinde ikinci zamanın kullanımı cümlelerin bu kısmına vurgu yapar: bkz. Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 144 n. 82; Schröter, 'Menschensohnavorstellung', 182. 66 Dolayısıyla kontra örn. De Boer, Meryem İncili, 23-4, 66-70. De Boer, 'İnsanoğlu' teriminin Meryem İncili'ndeki kullanımı ile Yeni Ahit'teki, özellikle de Yuhanna İncili'ndeki kullanımı arasında çok daha yakın bir bağlantı görüyor. (Ancak, bu konuda destek için Schröter'e yaptığı başvuru muhtemelen yersizdir: Schröter, tam olarak Meryem İncili'ndeki kullanımla bir tezat oluşturmak amacıyla Yuhanna İncili'ne (sinoptikler ve Irenaeus ile birlikte) atıfta bulunur.) İnsanoğlu'nun 'içinizde' olmasının dilinin, İsa'nın, İnsanoğlu'nun Dördüncü İncili'ndeki cennetten inip cennete geri dönmesi ve sonra var olmasıyla ilgili konuşmasıyla paralel olduğunu iddia eder. öğrencilerinin 'içinde' (Yuhanna 12.23; 17.5, 24-6'dan alıntı yapıyor). Ayrıca öğrencilerinin 'içinde' yaşayan dirilmiş Mesih'in Pavlus dilini de karşılaştırır (Gal. 2.20; Romalılar 8.10). Dolayısıyla Meryem İncili'nin dilinin, Yeni Ahit metinlerinden gelen herkes için 'tanıdık bir tema' olduğu sonucuna varıyor. Ancak benzerlikler biraz yüzeyseldir. Yuhanna'nın hiçbir yerinde, İnsan Evladı olarak İsa ile ilgili ikamet dili yoktur. (Alıntılardığı metinler İsa'dan İnsanoğlu olarak söz etmez; aslında hepsi İsa'nın öğrencilerinin arasında yaşadığından da söz etmez: bkz. 12.23; 17.5); ve her durumda, bu dil tek taraflı bir ilişki değil, iki yönlü ilişkinin her iki tarafının da diğerinin 'içinde' olduğu karşılıklı bir ilişkidir (krş. 17.21-5): bu haliyle muhtemelen herhangi bir ontolojik varoluştan ziyade yakın bir kişisel ilişkiyi ifade eder. Pavlus'tan gelen materyal daha da uzaktır: Pavlus İsa'dan hiçbir şekilde İnsan Oğlu olarak söz etmez; ve her ne kadar "içeride" olmakla ilgili dili herkesin bildiği gibi tutarsız olsa da, Pavlus'un, Mesih'in Hristiyanların "içinde" olmasından ziyade Hristiyanların "Mesih'te" olduğundan bahsetmesi daha karakteristiktir. (De Boer tarafından alıntılanan iki örnek, Gal. 2.20 ve Rom. 8.10, 'kural'ı 'kanıtlamak' için klasik 'istisnalar'dır! De Boer aynı zamanda Kol. 1.27'ye - 'Mesih içinizde' - atıfta bulunur, ancak bu deutero-Pauline olabilir.)⁶⁷ Schröter, 'Menschensohnavorstellung', 186. 68 Bkz. Pasquier, *L'Evangile selon Marie*, 61; Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 144; Petersen, 'Zerstört die Werke', 138; tempo Schröter, 'Menschensohnavorstellung', 186. 8.12-9.4 için Kurtarıcı'nın Son Talimatları 155

--- SAYFA 175 ---

İnsanların (en azından bazılarının) 'içinde' bulunan ilahi bir 'kıvılcım' fikri, daha sonra Gnostik Kurtarıcı'nın insanları gerçek kimliklerinin farkına varmasını ve ilahi doğalarının tamlığıyla birleşebilmeleri için geri dönüş olasılıklarının farkına varmalarını sağlayarak onları 'kurtarması' fikri, birçok Gnostik sistem ve mitlerin karakteristik bir özelliğidir. Burada, İnsanoğlu'nun 'içinizde' olduğuyla ilgili dilde varsayılan bu ('Gnostik') fikirdir.⁶⁹ Artık bu sözün ardından, onu arayanların onu bulacağı vaadi ile desteklenen, onu 'takip etme' emri geliyor (8.19-21). 'Takip etme' talebi kanonik İncillerde görülür. Orada, İsa'yı 'takip etmek' onun öğrencisi olmak anlamına gelir ve aynı acı ve ölüm kaderini paylaşmaya hazır olmayı ima eder (çapraz başvuru Markos 8.34; Q 14.27). Ancak yukarıda verilen 'İnsanoğlu' yorumu doğru ise burada 'takip etmenin' anlamı bu olamaz. Aksine, Pasquier burada 'takip etmek'i 'model olarak almak' olarak yorumlamakta muhtemelen haklıdır:⁷⁰ 'İçinizdeki gerçek insanlığın tohumunu bulmak ve takip etmek, kişinin en temel doğası olan arketipsel insanlık imajıyla özdeşleşmeyi ve ona bir model olarak uymayı gerektirir.'⁷¹ Böylece 'İnsanoğlunu takip etmek', haç yolunu takip etme anlamında Hristiyan öğrenciliğiyle her türlü ilişkiden ayrılmıştır; daha ziyade, 'Gnostik' bir öz anlayış ve bir dizi fikir ve ön varsayım açısından radikal bir şekilde içselleştirilmiş ve 'ruhsallaştırılmıştır'. (Onu) arayanların (onu) bulacağı vadinin erken dönem Hristiyan edebiyatında da pek çok paralelliği vardır. Sinoptik İncillerde herhangi bir nesne olmaksızın Q geleneğinde görülür (Matt. 7.7 // Luka böyle bir bağlamda bir İnsan Oğlu figürüne atıfta bulunur, bkz. örneğin Ap. Yuhanna II 14.14-15 ve paraleller; Eugnostos 81.12, 22; Soph. Jes. Chr. III 105.20; Gos. Örn. 59.2-3. İlgili metinler karmaşıktır ve kendi dillerinde her zaman tutarlı değildir: A. H. B. Logan, Gnostic Truth and Christian Heresy (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 173-83'teki tartışmanın tamamına bakınız. 69 Cf. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 108: 'Cümlelerin mevcut bağlamında kullanılma şekli, Kurtarıcı'nın, dikkati kendisine çekmek yerine, kurtuluşun keşfedilmesinde bulunduğunu göstermek istediğini göstermektedir. Metin açık bir Gnostik yeniden yorumlamayı ima eder. Kişinin gerçek manevi benliği ile ilahi unsurun aynı olduğu görülür ve bu içgörünün keşfi kurtuluşu getirir.' 70 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 62. 71 King, 'Mary Magdalene İncili', 609. 156 Yorum.

--- SAYFA 176 ---

11.9) ve Yuhanna'da, Thomas İncili'nde ve başka yerlerde birçok pasajda ele alınmıştır.⁷² Kurtarıcı'nın buradaki son sözü, öğrencilere herhangi bir kural koymamaları talimatını verir (ⲁⲉ) Kurtarıcı'nın kendisinin atadığı şeyin ötesinde ya da 'yasa koyucu' gibi kanunlar çıkararak onun tarafından 'kısıtlanmamalarını' sağlamayı (8.22-9.4). Burada anlatılanların Meryem İncili'nin yazarı açısından büyük önem taşıdığı açıktır. Bu, Kurtarıcı'nın söyleminin 'son sözüdür' ve dolayısıyla bir anlamda muhtemelen doruk noktasıdır.⁷³ Aynı talimat Levi tarafından müjdenin en sonunda tekrarlanır ve (muhtemelen) Kurtarıcı'nın daha önceki öğretilerine (18.19-21) açık bir gönderme yapılır: yine bu sözün tüm kitabın en sonundaki konumu ve dolayısıyla bir anlamda doruk noktası, yazar için önemini gösterir.⁷⁴ Bu sözün bir yönü öyle görünüyor ki açık. Kurtarıcı'nın kendi öğretilerine atıfta bulunan istisnai madde, bunun tüm kurallara ve düzenlemelere uyma konusunda evrensel bir yasak olmadığını ima eder - en azından Kurtarıcı tarafından belirlenen kurallara uyulmalıdır.⁷⁵ Bununla birlikte, 9.1-2'deki ifadenin geri kalanının kesin yorumlanması hala açıklığa kavuşturulmayı gerektirmektedir. Örneğin 'yasa koyucu' kimdir? İstisnai hükümden kastedilen nedir? Peki dinleyiciler başka hangi kurallar veya kanunlar hakkında uyarılıyor? Çoğu kişi, 'yasa koyucu' ile bağlantılı kanunun muhtemelen Musa Kanunu olduğu konusunda hemfikir.⁷⁶ (ancak 72 Bkz. Yuhanna 7.34, 36; 13.33 (nesne olarak İsa ile); Gos. Thom. 2, 92 (nesne olmadan), 38 (nesne olarak İsa); Dial. Sav. 126.6 vd.; 129.15. Geleneğin çeşitli şekillerde gelişimi üzerine.) metinler için bkz. Koester, 'Gnostic Writings as Witnesses', 238-44. Krş. çok King, Gospel of Mary, 104-5. 73 Krş. Hartenstein, Die zweite Lehre, 134, bu unsurun 'besonders betont' olduğunu söyler ('özellikle vurgulanmıştır'). (sonraki pasajda) ikincil eklemelerdir, bkz. yukarıda s. 130-2. Burada metni olduğu gibi ele almamız gerektiği ileri sürülmüştür.⁷⁵ Elbette bunun gerçekten de orijinal metnin bir parçası olduğunu varsayarak: bkz. önceki not. 76 Pasquier, L'Evangelie selon Marie, 64; Tardieu, Codex de Berlin, 229; Zweite Lehre, 145, burada bizzat İsa'nın yasa koyucu olabileceğini öne sürer (bu sıfat başka yerlerde nadir değildir) ve bu nedenle, önceki maddede olduğu gibi, referansın olumlu bir şekilde ele alınması gerekir: öğrenciler yasa koyucu (İsa) gibi yasalar koymamalıdır çünkü bu onların uygun rolü değildir (oysa ima yoluyla bu İsa'nın rolüdür ve onun 'yasalarına' saygı gösterilmesi gerekmektedir). Eğer gönderme yapan kişi aynıysa, burada üçüncü şahıstan yapılan bir gönderme çok ani olur.

--- SAYFA 177 ---

kanun koyucunun kendisinin Musa mı, yaratıcı mı yoksa İbranice İncil'in Tanrısı mı olduğu çok açık değildir⁷⁷). Ve herhangi bir kural ya da düzenleme koymama emrinin açık ya da örtülü istisnaları, en kolay şekilde, Kurtarıcı'nın kendisinin, içimizdeki İnsanoğlu'nu takip etmeyi ve müjdeyi vaaz etmeyi öğretmesine gönderme olarak algılanır.⁷⁸ Ancak burada yasaklanan ve/veya 'saldırıya uğrayan' şey o kadar açık değildir. King, her ne kadar "yasa koyucu" ifadesi muhtemelen Musa'ya atıfta bulunsa da, bu dilin sadece şu ana kadar eski olan konulara (örneğin Matta ve Pavlus'ta olduğu gibi Yahudi Yasasının statüsü hakkında) değiştiğini ileri sürüyor. Şimdi asıl mesele, Hristiyanların kural ve düzenlemeler koyup koymaması gerektiğidir: 'Kurtarıcı, öğrencilerini kendilerinin koydukları yasalara karşı uyarıyor; . . . Kurtarıcı'nın Meryem İncili'ndeki emri, Hristiyan yaşamı ve kurtuluşu için otoritenin kaynağı hakkındaki Hristiyanlar arası tartışmaya aittir.'⁷⁹ Daha somut olarak, Elaine Pagels, Pavlus'un Kanuna başvurarak kadınları susturma girişimi olabileceğini öne sürüyor (1 Korintliler 14.33-5; çapraz başvuru 1 Tim. 2.1-14).⁸⁰ Luhrmann, kanun koymama konusundaki vurgunun, bunun bir parçası olduğunu öne sürüyor. Matta İncili'ne karşı gizli polemikte Matta'nın İsa'sı, sonunda müritlerine kendi öğretisine uymalarını emreden yeni bir yasa koyucu olarak görünür.⁸¹ Benzer şekilde De Boer, Meryem'in vizyonuna ilişkin açıklamasına yanıt olarak Andrew ve Petrus'un daha sonraki davranışlarının, onların başka yasalara (örneğin Petrus için, bir kurala (ya da norma) uyduklarını) gösterdiğini öne sürer. ⁷⁷ Roukema'ya göre, Gnosis ve Faith, 109, Gnostikler Yaratıcı fikrini Orta Platonculuk'tan devraldılar ve daha sonra bu sıfatı İbranice İncil'deki Tanrı'ya olumsuz olarak uyguladılar. ⁷⁸ Pasquier, L'Evangile selon Marie, 64. Contra örneğin De Boer, Gospel of Mary, 90, 206; ⁷⁹ King, Gospel of Mary, 54; bkz. ayrıca Hartenstein, Die zweite Lehre, 134. King'in buradaki görüşü, daha önceki teorisinden bir değişikliği temsil ediyor gibi görünüyor; yani, söz konusu olan, onu bir dizi kural ve düzenleme olarak gören İsa'nın öğretisiydi: bkz. King, 'Meryem İncili', 362. Ancak metin, farklı kurallardan değil, farklı kurallardan söz ediyor gibi görünüyor. (tek) bir dizi 'kural'ı yorumluyor. ⁸⁰ Yani King, Gospel of Mary, 56, Pagels ile yapılan bir konuşmaya atıfta bulunuyor. ⁸¹ Luhrmann, Evangelien, 45-7, 124. Luhrmann'a göre bu aynı zamanda, bazıları için Matta olarak tanımlanan, ancak burada Meryem'in ve dolayısıyla İsa'nın tarafında "gerçek" Matta olarak sunulan Levi figürünün kullanımıyla da bağlantılıdır. Daha önce burada Levi'nin Matta ile özdeşleştirilmesinin zor olduğunu belirtmiştik (bkz. Levi hakkında §2.5 158 Yorum).

--- SAYFA 178 ---

kadınlar herhangi bir önemli ezoterik öğretinin veya vizyoner deneyimin alıcısı olamazlar.⁸² Ancak bu tür yorumlar, özellikle de çok açık bir şekilde yapılırsa, belirsizdir. Örneğin, De Boer'in burada söylenenleri (ya da Levi'nin 18.19-21'de yaptığı bu pasaja daha sonra yapılan atıfta) Andreas ve Petrus'un Meryem'e daha sonraki tepkileriyle ilişkilendirme girişimi zordur, çünkü Andreas ve Petrus, Meryem'in tanıklığını mahkeme dışında bırakacak herhangi bir kural ya da yasaya açıkça atıfta bulunmazlar.⁸³ Benzer şekilde, akılda olanın 'Pavlus' tarafından kadınlara karşı getirilen spesifik yasaklar⁸⁴ ya da İsa'nın (hepsi hariç) yeni bir peygamber olarak sunulması olabileceği yönündeki teoriler Metnin bu tür daha geniş bağlamlar hakkında sessiz kalması nedeniyle de olsa, Matta'daki "kanun koyucu" ifadesinin burada yansımaları görmek kolay değildir.⁸⁵ Burada, bazı Gnostiklerin "ortodoks"lara karşı, ikincisinin Yahudi Kanununa ve onun taleplerine fazlasıyla bağımlı olduğu ve onları çok fazla kullandığı yönündeki genel polemiklerinin bir kısmını görmek daha kolay olabilir. Böylece Irenaeus (bazıları tarafından, yani kendisinin karşı çıktığı "Gnostikler" ve "sapkınlar" tarafından) "ortodoksların" "Yasa ile ilgili şeyleri Kurtarıcı'nın sözleriyle karıştırdıkları"⁸⁶ ve "havarilerin 82 De Boer, Gospel of Mary, 90, 206; bkz. çok Schaberg, Magdalalı Meryem'in Dirilişi, 177. 83 En yakın not, Petrus'un, Kurtarıcı'nın 'bizim bilgimiz dışında ve açıkça olmayan bir kadınla konuşmasına' şaşırmalarıyla ilgili nottur (17.18-20). Ancak bu, Peter'ın başkaları için ortaya koyduğu herhangi bir 'yasa' veya 'kural' biçiminde değildir. 84 1 Kor. 14.33-5, Pavlus'un Korintliler'e yazdığı orijinal mektubun gerçek bir parçası mı, yoksa daha sonraki bir yazar tarafından eklenen ve Pastoral mektupların yazarının duygularını yansıtan Paulus sonrası bir açıklama mı? (I. Timoteos da dahil olmak üzere ikinci kitabın yazarı neredeyse kesin olarak Pavlus'un kendisi değildir.) 85 En azından metnin günümüze ulaşan kısımlarında Pavlus'a veya Paulus'un mektuplarına hiçbir atıf yoktur. Matta'ya yapılan atıfların ima edilebileceği iddia edilebilir, çünkü Matta'ya muhtemelen bazı imalar, neredeyse alıntı niteliğinde alıntılar vardır (aynı zamanda metinde bazı önemli değişikliklerle birlikte): bkz. yukarı 8.14-22. Ancak Matta İncili'ne karşı üstü kapalı bir polemik fikrinin metin içinde okunması biraz zordur ve aynı zamanda, başka bir yerde karşı çıktığım bir görüş olan Kurtarıcı'nın öğretisinin kendisinin geçerli olmasına izin veren istisna maddesini hariç tutarak, 9.1-2'deki metnin düzeltilmesine etkili bir şekilde bağlı gibi görünmektedir (bkz. yukarıda s. 130-2). O halde, 9.1-2'deki metin İsa'nın öğretisinin geçerliliğini doğruluyorsa, o zaman aksini gösteren herhangi bir belirti olmadığı sürece, bu, Matta'nın müjdesinde kaydedilen öğretiyi de içermelidir: dolayısıyla Matta'nın müjdesindeki İsa'nın kanun benzeri öğretisinin geçerliliği burada onaylanmıştır, inkar edilmemiştir. 86 H. 3.2.2, alıntı yapan Marjanen, The Woman Jesus Loved, 121. Krş. too Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 25. Marjanen de Apoc'taki polemige değiniyor. Evcil hayvan. 77.22-8: 'gerçeğe karşı çıkan ve yanılgı habercisi olan birçokları, kendi hatalarını ve yasalarını benim bu saf düşüncelerime karşı koyacaklar' (vurgu bana ait). 8.12-9.4 Kurtarıcı'nın Son Talimatları 159

--- SAYFA 179 ---

İncil'i hâlâ bir ölçüde Yahudi görüşlerinin etkisi altında vaaz ediyordu'.⁸⁷ Aynı şekilde Origen'in c. Cels. 6.29, bazılarının⁸⁸ farklı tanrıların varlığını gösterdiği iddiasını haklı çıkarmak için İsa ve Musa tarafından ortaya konan 'yasalar' arasındaki çelişkilere atıfta bulunduğu bir durumu açıkça yansıtmaktadır. Örneğin Ptolemaios'un Flora'ya yazdığı mektuptan Yahudi Yasasının statüsü meselesinin en azından bazı Gnostikler için canlı bir mesele olduğunu biliyoruz.⁸⁹ Gnostik düşünürlerin ve mit yaratıcılarının Yahudi Kutsal Yazılarına yönelik biraz belirsiz tutumu, Musa mevzuatına karşı (en iyi ihtimalle) kararsız bir tutuma yol açtı. Böylece Ptolemy'nin Flora'ya Mektubu'nda bazı Eski Ahit yasaları reddedilir; oysa bazıları doğrulanır, ancak yalnızca gerçek Tanrı'nın öğretisine uygun olmaları durumunda. Bu nedenle, belki de öncelikli olarak Musa'nın yasalarını göz önünde bulundurarak, uyulması gereken gerçek "yasaların/yasaların" geçerliliğinin onaylanmasıyla birlikte diğer "yasalara" karşı olumsuz bir tutum görmek bir bakıma şaşırtıcı değildir (87 H. 3.12.12). ⁸⁸ Celsus'a göre Hristiyanlardır; Origen'e göre bu açıkça bir tür Gnostiktir ve muhtemelen bağlamdan yola çıkılarak Ophites'tir. ⁸⁹ Öte yandan, genel anlamda veya belirli düzenlemelerin geçerliliğiyle ilgili konularla ilgili olarak Yahudi Yasasının statüsü meselesiyle açık bir şekilde ilgilenmenin, birincil Gnostik metinlerde yaygın olmadığı not edilebilir. Yaratılış kitabının ilk bölümlerindeki Yahudi yaratılış öykülerinin sık sık yeniden yazılmasında ve/veya yeniden yorumlanmasında Yahudilikle bir miktar bağlantı açıkça görülmektedir. Ap. Yuhanna'nın 'Musa'ya dört kez göndermesi var ve her seferinde bunun 'Musa'nın söylediği gibi olmadığını' söylüyor (II 13.20; 22.22; 23.3; 29.6 ve pars.); ancak her defasında Yaratılış'taki yaratılış hikayelerindeki ayrıntılara atıf yapılıyor: Burada 'Musa' yaratılış hikayelerinin yazarıdır ve açıkça bir yasa koyucu değildir. Bkz. Marksches, Gnosis, 70: 'Onlar Eski Ahit'le ancak yorumlanan tufan hikayesine kadar bir yaratılış tarihi içerdiği ölçüde ilgileniyorlar. . . Ancak ne Nag Hammadi yazılarında ne de Medinet Madi'nin yazılarında dindar Yahudilerden bekleyebileceğimiz hukuk metinleri gibi diğer Kutsal Kitap kitaplarına bağımsız bir ilgi gösterilmemektedir.' Gnostik metinlerde Musa Kanununa açık şekilde yapılan atıflar nadirdir. Bir istisna, Yahudi uygulamaları konusunun ele alındığı Thomas'ın İncili olabilir ("Gnostik" olarak sınıflandırılacaksa!): Bu konuda bkz. A. Marjanen, 'Thomas and Jewish Religious Practices', R. Uro (ed.), Thomas at the Crossroads (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 163–82. Aksi takdirde, Musa Kanununun geçerliliği hakkında spesifik yorumlar veya eleştiriler nadirdir ve demiurge veya Ialdabaoth, (Yahudi) Kanunundan sorumlu olduğu için özellikle nadiren eleştirilir. Örneğin; Davranmak. Res. 44.20, burada 'Doğa Yasası' 'ölüm' olarak yorumlanır, ancak bunun Musa Yasasına bir gönderme olup olmadığı belirsizdir: bkz. H. Attridge (ed.), Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Notes, NHS 23 (Leiden: Brill, 1985), 149. Tri. Trak. 100.28-30, 'Hukuk'u (ve bir dizi başka ismi) yaratıcıyla ilişkilendirir. 160 Yorum

--- SAYFA 180 ---

Meryem İncili gibi bir metinde İsa'nın (veya Gnostik Kurtarıcının) öğretisinde. 9.5-12 KURTARICI'NIN AYRILIŞI Kurtarıcı şimdi ayrılıyor (9.5). Dil kısa ve özdür (afbwk, 'gitti'). Hartenstein, metnin "sıradan" bir ayrılışa mı (dünyadaki başka bir yere), mucizevi bir ortadan kayboluşa ya da cennete bir yolculuğa mı gönderme yaptığının açık bırakıldığını belirtir; 90 ancak bunun, müjdenin anlatı dizisinde Kurtarıcı'nın son görünümü olması, burada akılda olanın en azından nihai, kesin bir ayrılık olduğunu akla getirir. Bu anlamda diğer Gnostik yazılardaki İsa'nın havarilerinden ayrılışına benzemektedir. 91 Ancak burada Meryem İncili'nde dikkat çekici olan şey, bunun anlatılan anlatı dizisinin sonu olmamasıdır. Aksine, Kurtarıcı'nın ayrılışı, Meryem figürünün sahneye çıkmasına hizmet eder ve göreceğimiz gibi, Meryem şimdi birçok önemli yol ve rolde İsa'nın yerini alır. 92 Her şeyden önce, bu, havarilere (ezoterik) öğretiyi sağlayanın artık İsa değil Meryem olduğu gerçeğinde görülebilir. 93 Aynı şekilde daha küçük ayrıntılarla ilgili olarak, burada öğrencilerin ilk tepkisinin (İsa'nın söylediklerine!) üzüntü ve şaşkınlık: 'kederlidirler' (°ı E ŁÆØ) ve 'çok ağlarlar' (9.6). Yine bu durumun, öğrencilerin yaslı olduğunun söylendiği diğer Gnostik metinlerde de yakın bir paralelliği vardır; ancak Petersen'in belirttiği gibi, diğer Gnostik metinlerde bu ifadeler, öğretisi onların kafa karışıklığını gideren Kurtarıcı'nın vahyinden önce yer alır. 94 Burada öğrencilerin şaşkınlığıyla ilgili not, Kurtarıcı'nın öğretisini takip eder. İkincisi 90 Hartenstein, Die zweite Lehre, 145. 91 Hartenstein, Soph'u karşılaştırıyor. Evet. Chr. BG 126.18-127.2; Ap. John BG 76.17-18. 92 Bkz. örneğin Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 69; Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 134-9; Mohri, Maria Magdalena, 273 ve diğerleri. 93 Bkz. Rudolph, 'Der gnostische "Dialog"', 109; Meryem, Meryem İncili'nde 'Dialogführer' ('diyalog lideri') olarak İsa'nın yerini alır. 94 Örneğin bkz. Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 135, Ap. John BG 20.6 ve par. (°ı E ŁÆØ); Sof. Evet. Chr. BG 78.2 (ben æ E). 9.5-12 Kurtarıcı'nın Ayrılışı 161

--- SAYFA 181 ---

öğrencilerin korku ve endişelerini giderir; daha ziyade onu yaratıyor gibi görünür ve onların zorluklarını ve sorunlarını çözme arayışı rolünü üstlenen de Meryem'dir. Öğrenciler artık korkularını daha açık bir şekilde, başlangıçta Kurtarıcı'nın gidip müjdeyi vaaz etmesi yönünde verdiği talimatı tekrarlayarak ifade ediyorlar: 'Nasıl gideceğiz? . . ?' (9.7-9). Bununla birlikte, 'tekrarın' tam olarak kelimesi kelimesine olmadığını belirtmekte fayda var. İki açıdan öğrencilerin retorik sorusu, daha önce kaydedildiği gibi Kurtarıcı'nın sözlerini genişletiyor: 'gitmenin' artık açıkça 'Yahudi olmayanlara' gitmek olduğu söyleniyor ('Ł'); ve 'krallığın müjdesi'nin artık 'İnsanoğlu'nun krallığının müjdesi' olduğu söyleniyor. Her iki genişletmenin de önemli bir yorumlayıcı ekleme olma niyetinde olduğuna dair bir gösterge yoktur ve neredeyse kesinlikle daha uzun ifadelerin daha önceki, daha kısa formülasyonlarda ima edildiği varsayılmaktadır. 95 Bu 'genişletmelerin' kesin anlamı açık değildir. 'Yahudi olmayanlar'a yapılan atıf, mevcut metindeki başka hiçbir şeye karşılık gelmemektedir: Yahudi-Gentile ayırımına başka bir atıf yoktur. 96 Bu, neredeyse bilinçsizce, Matta'nın müjdesindeki, görevlendirme görevinde tüm müritlere 'tüm milletlerin' (Æ Æ "Ł) müritleri yapmalarının söylendiği diriliş sahnesinin bir yankısı olabilir. 97 Daha önce, kitabın sonuç kısmının, Kurtarıcı'nın konuşması (bunun bir kısmı yankılanıyor), görünüşe göre Yeni Antlaşma İncillerinden alınmış kelime ve ifadelerden oluşan bir pastiş. Aynı şekilde, bu bağlamda biraz sonra Matheus'taki diriliş sahnesinin başka bir yankısının olabileceğini de göreceğiz (bkz. aşağıda 9.15-16). Ayrıca daha önce 'krallığın müjdesi' ifadesinin 95 Bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 146. 96 metninden etkilenmiş olabileceğini (yine belki bilinçsizce) gösterebileceğini görmüştük. □ Ł . Ancak genel olarak Yahudi-Yahudi olmayan ayırımı Gnostikler için çok da zorlayıcı bir ayırım gibi görünmüyor. 97 Luhrmann, Evangelien, 110 n. 22, aynı zamanda, görünüşe göre orada Pistis Sophis'in metnine eklenmiş olan Codex Askewensis'in sonunda görünen numarasız sayfada apokrif bir müjdenin bir parçası olabilecek bir şeyde kullanılan benzer dile de atıfta bulunur: bkz. C. Schmidt ve V. MacDermot (eds.), Pistis Sophia, NHS 9 (Leiden: Brill, 1978), 385: 'Onlar üçer üçer ortaya çıktılar göklerin dört bölgesi. Mesih, doğrulama sözü ve onları takip eden işaretler ve harikalar aracılığıyla onlarla birlikte çalışırken, onlar Krallığın Müjdesi'ni tüm dünyada vaaz ediyorlardı. Ve bu şekilde Tanrı'nın Krallığı tüm dünyada ve tüm İsrail dünyasında, Doğu'dan Batı'ya kadar var olan tüm halklara bir tanık olarak tanındı.' 162 Yorum

--- SAYFA 182 ---

Matta;98 aynı zamanda kanonik müjdecilerden sadece Matta'nın (dolaylı da olsa) İnsanoğlu'nun krallığına değinmesi anlamlı olabilir (çapraz başvuru Matta 13.41; 16.28; her ikisi de İnsanoğlu'na yapılan atfı 'onun krallığı' hakkındaki konuşmayla yan yana getiriyor). Bununla birlikte, burada 'İnsanoğlu'na yapılan atıf, Kurtarıcı'nın kısa bir süre önce belirttiği 'İnsanoğlu içinizedir' şeklindeki ana fikirden de kaynaklanıyor olabilir (yazar için kesinlikle Matta metnine yapılan olası herhangi bir göndermeden çok daha önemlidir).99 Öğrenciler şimdi Kurtarıcı'yı bağışlamazlarsa kendilerinin de bağışlanıp kurtulamayacakları konusundaki endişelerini dile getiriyorlar (9.10-12). İsa'nın bağışlanmamasına yapılan atıf neredeyse kesinlikle çarmıha gerilmeye yapılan bir atıftır ve dolayısıyla buradaki bağlamın diriliş sonrası bir sahne olduğunun açık bir göstergesidir: İsa'nın ölümü geçmişte yatmaktadır. Dahası, kaygı ifadesi, kendilerine az önce verilen öğretiyi anlamada başarısız olduklarını gösterir.100 Onlar, 'İnsanoğlu'nun içlerinde olduğunu', dolayısıyla zaten (içsel) 'barışa' sahip olduklarını ve dolayısıyla maddi bedene yönelik herhangi bir saldırı tehdidinin önemsiz olduğunu gerçekten fark etmiyorlar.101 9.12-22 Meryem, Müritleri Rahatlatıyor Öğrencilerin kaygısına cevap şimdi Meryem tarafından verilmektedir (9.14-20). Meryem artık hiçbir açıklama yapmadan anlatıya giriyor 98 Bkz. s. 61 yukarıda. 99 Hartenstein, Die zweite Lehre, 146. 100 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 66-7; Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 610; Hartenstein, Die zweite Lehre, 146. 101 İsa'nın çektiği acılara yapılan zımni atıf, Meryem İncili'ndeki kristolojinin öğretisel olduğunu, dolayısıyla İsa'nın çektiği acıların yaşanmadığının düşünülmesini ihtimal dışı kılmaktadır. Pasquier bunu Ep'e atıfta bulunarak savunuyor. Evcil hayvan. Phil. 139.15-25 (Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 67). Bununla birlikte, Meryem İncili'ni aydınlatmak için başka bir Gnostik metinden böyle spesifik bir fikrin alınmasının gerekip gerekmediği şüphelidir: bkz. Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 135. İsa ve onun çektiği acılara ilişkin sözde 'doketik' yorumlar Gnostik metinlerde çeşitlilik gösteriyordu (örneğin, King, Gnostisizm Nedir?, 208-13). King, Ep'in 'Peter'inin olduğunu iddia ediyor. Evcil hayvan. İsa'nın acı çekmeye yabancı olmasına rağmen müritlerinin acı çekmesi gerektiğini ileri süren Phil., burada Meryem İncili'ne taban tabana zıt bir pozisyon ortaya koyuyor (Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 630 n. 22). 9.12-22 Meryem Müritleri Rahatlatıyor 163

--- SAYFA 183 ---

Görünüşe göre adından başka açık bir tanıtıma ihtiyaç duymayan tanınmış bir kişi.¹⁰² Bu bölümün açılış notunda Meryem'in 'kalktığı' (iki) ve öğrencileri 'selamladığı/öptüğü' belirtiliyor (9.12-13). Orijinal metnin kesin ifadesi belirsizdir: Kıpti metni Meryem'in öğrencileri 'selamladığını' söyler; Pox 3525 Yunanca metnin mevcut kısmında 'öptü', ancak Yunanca metnin eksik kısımları 'selamladı' fiilini de içermiş olabilir.¹⁰³ Dolayısıyla Meryem'in eylemi (öğrencileri 'selamlama' ve/veya 'öpme') ile Kurtarıcı'nın daha önceki eylemi (aynı öğrencileri 'selamlama') arasında ima edilen bir paralellik vardır.¹⁰⁴ Hartenstein, Meryem'in 'kalkması'ndan söz edilmesi ile onun yaptığı şey arasında başka bir olası paralellik olduğunu öne sürmektedir. bu, müjdenin (artık mevcut olmayan) başlangıcında İsa'nın dirilişine bir gönderme olmalıdır;¹⁰⁵ ancak müjdenin başlangıç metnine sahip olmadığımız göz önüne alındığında, bu biraz spekülasyon olabilir. Ama her halükarda, Meryem'in sahneye çıkışıyla ilgili anlatımın hemen başında Meryem, İsa için kullanılan terimlere çok benzer terimlerle sunuluyor. Meryem'in ilk eylemi öğrencilerin endişelerini doğrudan ele almaktır: tıpkı metinde daha önce onların yas tuttuklarını (°ı E ŁÆØ) ve ağladıklarını (kırığı) söylediği gibi, Meryem de onlara ağlamamalarını (kırığı) ya da üzülmemelerini (°ı E ŁÆØ) söyler. Ayrıca 'kararsız' olmamaları gerektiğini de ekliyor (9.15-16, M_pR_R xht snau, kelimenin tam anlamıyla 'iki kalbe sahip olmak'). Kıpti kelimesinin Yunanca karşılıklarından biri Ø Ø ("şüphe etmek") fiilidir¹⁰⁶ ve bu aynı zamanda Yunanca Pox 3525 fragmanının da bu noktada okunuşu olduğundan, muhtemelen orijinal okumayı temsil eder.¹⁰⁷ Dahası, kesinlikle ¹⁰² O açıkça favori bir figürdü ve bir dizi Gnostik metinde İsa'dan özel öğretinin alıcısı olarak yer alıyordu. Ancak metnin daha önceki bölümlerinde, artık mevcut olmayan giriş bölümünde Meryem hakkında daha fazla ayrıntı verilmiş olabilir. Mary ile ilgili daha fazla §2.2'ye bakın. ¹⁰³ Bkz. Pox 3525 metnine ilişkin notlar ve ayrıca bunun BG Kıpti metniyle karşılaştırılması (yukarıda §12.2). ¹⁰⁴ Kıpti dilinde I ŁÆØ kelimesinin daha genel bir 'selamlama'nın yanı sıra 'öpüşme' fikrini de içermesi olasıdır için, bkz. s. 121 yukarıda. ¹⁰⁵ Hartenstein, Die zweite Lehre, 146. Burada Meryem ile ilgili olarak kullanılan twoun fiilinin aynısının, örneğin İsa'nın dirilişine gönderme yapmak için kullanıldığına değinir. Sof. Evet. Chr. BG 77.9-10; Ap. Evet. 2.20 f. Ancak her ikisi de İsa'nın 'ölümden' dirilişinden söz ediyor. Tek başına kullanılan fiilin bu kadar teknik bir anlama sahip olması gerekmez ve İngilizcedeki 'yükselmek' fiili kadar belirsizdir. ¹⁰⁶ Crum, Kıpti Sözlüğü, 714. Bkz. s. 122 yukarıda. ¹⁰⁷ O halde bu, F. Morard'ın 'L'E'vangile de Marie: un message asce'tique', Apocrypha, 12 (2001), 155-71'in iddiasına karşı çıkabilir; o, Kıpti ifadesini (xht snau) kelimenin tam anlamıyla alır ve Hristiyan metinlerinde ¹⁶⁴ Şerhi'ne karşı uyarıda bulunan paralellikler bulur.

--- SAYFA 184 ---

Matta'daki diriliş sahnesindeki havarilerin (bazılarının) tutumunu anlatmak için de kullanılan bu fiil. 28.17.108 O halde bu, Matte'deki diriliş sahnesinin burada kullanılan dil üzerinde bazı (belki de bilinçsiz) bir etki yarattığının başka bir göstergesi olabilir.109 Ayrıca, havarilerin Matta'da dirilen İsa ile ilgili tepkisinin şimdi burada Meryem'in bir öğüdüyle karşılanması dikkat çekicidir. Meryem bir kez daha belli bir dereceye kadar ve belli amaçlar doğrultusunda dirilen İsa'nın yerini alıyor. Meryem'in havarilere yaptığı ilk çağrı, Kurtarıcı'nın lütfunun onlarla birlikte olacağına ve onları koruyacağına dair genel bir ifadedir.110 Dil bir bakıma oldukça belirsizdir,111 bu güvencenin müritlerin acı çekme kaygısıyla nasıl bağlantılı olduğu tam olarak açık değildir: Acı çekerken mi korunacaklar, yoksa acı çekmekten kaçınılarak mı korunacaklar? Ancak bu, 'O'nun büyüklüğünü övme' yönünde daha olumlu bir teşvike yol açar; bunun nedeni, 'O'nun bizi hazırlaması ve bizi insanoğluna dönüştürmesidir' (Kipti metni böyledir). Metnin hem ifadesi hem de kesin anlamı tartışılmaktadır. Belki de başa çıkması biraz daha kolay olan son cümle 'bizi insana dönüştürdü' (afaan Nrwm). Neredeyse herkes bunun, Kurtarıcı'nın daha önceki 'İnsanoğlu içinizdedir' şeklindeki iddiasıyla bağlantılı olduğu konusunda hemfikirdir.112 'İnsan olmak', gerçek insan olmak ve zaten içinizde var olan 'tam insanlığın' ("İnsanoğlu'nun") tüm potansiyelini gerçeğe dönüştürerek kişinin kaderini gerçekleştirmektir.113 Var olmanın etik tehlikeleri, veya Øı# Æ sergileyerek çilecilik etiğini teşvik etmek. Buradaki Meryem İncili'nin Yunanca metni, Kipti ifadesine oldukça farklı bir nüans önermektedir. 108 Bkz. Marjanen, İsa'nın Sevdığı Kadın, 107; Hartenstein, Die zweite Lehre, 147; Lüthmann, Evangelien, 110. 109 Bkz. s. Yukarıda Yahudi olmayanlara yapılan atıfla ilgili 162. 110 Matta'da dirilen İsa'nın sonsuza dek öğrencileriyle 'birlikte' olacağına ilişkin vaadinin bir yankısının olması da mümkündür (Mat. 28.20). 111 Hartenstein, Die zweite Lehre, 147: 'eine ziemlich vage Formulierung' ("oldukça belirsiz bir formülasyon"). 112 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 69; Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 611 ve Meryem İncili, 85; Marjanen, İsa'nın Sevdığı Kadın, 108; Schröter, 'Menschensohnbildung', 180; Hartenstein, Die zweite Lehre, 148; Petersen, 'Zerstört die Werke', 138. 113 Krş. metnin ilerleyen kısımlarında (18.16) 'mükemmel erkeği giymek' ifadesi de yer alıyor. 9.12-22 Meryem Müritleri Rahatlatıyor 165

--- SAYFA 185 ---

Ayrıca, burada 'erkek' gibi cinsiyetçi bir dil kullanmanın (şu anda var olan) yetersizliğini ve/veya potansiyel olarak yanıltıcı doğasını dikkate almalıyız.¹¹⁴ Kıpti dilindeki *rwme*, Yunanca *ἄρσ* gibi burada¹¹⁵ ve İngilizce 'adam' (en azından geçmişte!), kadınları ve erkekleri ifade eden genel bir terim olduğu kadar kadınlara değil erkeklerle atıfta bulunan özel bir terim olarak da işlev görebilir. Bununla birlikte, Kıpti dilinde erkek için özel anlamda başka bir kelime daha vardır (kadın kelimesine karşıt olarak) ve bunun burada kullanılmaması, burada *rwme*'nin genel olarak, yani kapsayıcı olarak değil, genel olarak kastedildiğini göstermektedir.¹¹⁶ Bu, Meryem'in, Kurtarıcı'nın hem kendisi hem de (erkek) müritleri için geçerli olan kapsayıcı bir eylemini ima eden sözleriyle de doğrulanır ("o bizi insan yaptı"). İma edilen herhangi bir değişiklik olduğu sürece, bu, erkek müritlere olduğu kadar kadın Meryem'e de uygulanır.¹¹⁷ Dolayısıyla burada erkeğin kadına üstünlüğüne dair herhangi bir fikir veya kadınların kurtarılmak için önce erkek olması gerektiği fikri yoktur.¹¹⁸ Gerçekten de, burada başarısız olan Meryem değil, erkek öğrencilerdir; Meryem, göstermeleri gereken ve eğer farkına varırlarsa 'içlerinde' olan içsel 'barışı' sergilediği için dolaylı olarak onlarla tezat oluşturuyor. Dolayısıyla Meryem'in (bir kadın olarak) diğerlerinin yapmadığı şekilde farklı (erkek) kılınmasının hiçbir anlamı yoktur. Aksine, burada bahsedilenler kadın ve erkek herkes için eşit olarak geçerlidir. Burada kullanılan diğer ifade daha problemlidir. Kıpti versiyonunda Meryem, Kurtarıcı'nın bizi 'hazırladığını' (söbte) söylediğini söyler. Yunanca versiyonu belirsizdir. Buradaki papirüs parçalıdır ve okunuşu son derece belirsizdir.¹¹⁹ Eğer Parsons'ın yeniden inşası kabul edilirse, Pox 3525 parçasının Yunanca metninde *ἰ ἄρσ* şeklinde okunur¹²⁰, anlamı da belirsizdir. Bu, Kurtarıcı'nın 'grup 114' idealini teşvik ederek '(bizi) birbirimize bağladığı' anlamına gelebilir. Kral, çevirinin 'bizi gerçek insanlar yaptığını' öne sürerek, cinsiyetçi dilden kaçınmaya çalışmakta kesinlikle tamamen haklıdır (Kral, Meryem İncili, 15). Ayrıca bkz. s. Hem bu metinle ilgili hem de daha genel olarak konuyla ilgili yukarıda 79. ¹¹⁵ Pox metninde *nomen sacrum* olarak yazılmıştır: bkz. s. 82 yukarıda. ¹¹⁶ Bkz. Petersen, 'Zerstoört die Werke', 137; Kral, Meryem İncili, 60-1. ¹¹⁷ Bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 147; Petersen, 'Zerstoört die Werke', 138. ¹¹⁸ Örneğin; Gos. Thom. 114. ¹¹⁹ Bkz. Pox 3525 metnine ilişkin notlar ve oradaki tartışma. ¹²⁰ Aynı zamanda Luhrmann, Evangelien, 108 tarafından da sorgulanmadan takip edilmektedir ve diğer yorumcuların çoğu herhangi bir tartışma olmaksızın Parsons ya da Luhrmann'ın metinlerini takip etmektedir. ¹⁶⁶ Yorum

--- SAYFA 186 ---

Ancak diğerleri, bu sözleri, insanoğlunun çift cinsiyetli bir birlik biçiminde yeniden canlandırılması idealiyle ilgili Gnostik (ve diğer) fikirler açısından yorumladılar.¹²² Dolayısıyla hem Luhrmann hem de Petersen, burada akılda olanın, insanlığın erkek ve dişi kısımlarının tek bir çift cinsiyetli bütün halinde birleştirilmesi olduğunu öne sürüyorlar.¹²³ Ancak bu, metinde haklı gösterilenden daha fazlasını okumak olabilir ve bu, Kurtarıcı'nın 'İnsanoğlu içinizdedir' iddiasında belirtildiği gibi, 'İnsanoğlu'nun her bir insanla birliği kastedilmiş olabilir.¹²⁴ Meryem'in konuşmasının sonundaki özet ifade, onun 'kalplerini/zihinlerini İyiye çevirdiğini' söylüyor (9.21-2),¹²⁵ ki bu da 121 Yani örn. King, 'Gospel of Mary Magdalene', 611. 122 Genel tema hakkında (Gnostisizm'de öne çıkan, aynı zamanda antik dünyada da yaygın olan), bkz. W. A. Meeks, 'The Image of the Androgyne: Some Uses of a Sembol in Earlyest Christian', In Search of the Early Christians (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2002), 3-54 (orijinal olarak History'de) Dinler 13 (1974), 165-208). 123 Luhrmann, Evangelien, 117; Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 138; ancak her ikisi de bunun Gos'ta olduğu gibi dişinin erkek olması fikriyle aynı şey olmadığını vurguluyor. Thom. 114; hız örn. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 68 vd., 99 vd., Gos'taki pasaja bakıyor gibi görünüyor. Thom. 114 olarak burada söylenenlere çok benzer. Ancak o, "bizi erkek yaptı" ifadesi hakkında yorum yapıyor: Yunanca Poxi metninin (olası) "bizi bağladı" şeklinde okunması, yorumunu yazdığı sırada kendisi tarafından bilinmiyordu. King ayrıca burada kastedilenin grup birliği olduğu yönündeki daha önceki önerisinden sonra fikrini biraz değiştirmiş olabilir (yukarıya bakın): Meryem İncili, 61'de bu pasaja atıfta bulunuyor gibi görünüyor ve burada ima edilen şeyin 'ruhun uyması gereken ilahi, aşkın İmaj'ın cinsiyetsiz olduğu; cinsiyet ve toplumsal cinsiyet yalnızca geçici bedensel varoluşun alt alanına aittir' (ancak 'bizi insana dönüştürdü' ifadesini mi yoksa cümlelerin 'sınırlı' kısmını mı yorumladığı tamamen açık değildir). 124 Bkz. Mohri, Maria Magdalena, 282: 'Die Aussage ist hinreichend versta"ndlich, wenn der Erlo"ser mit der Botschaft, daß der Menschensohn in ihrem Innem sei, den Junger/innen das Wissen um ihr eigenes wahres Menschsein gab, und die Verbindung das Finden ihrer Identita"t im Menschensohn ist. Konkrete Zusammenhänge mit anderweitig bekannten Vorstellungen über die Mannwerdung von Frauen oder Androgynita"t sind nicht festzustellen' ('Eğer Kurtarıcı, İnsanoğlu'nun içlerinde olduğu mesajıyla müritlere insan olarak gerçek doğaları hakkında bilgi verdiyse ve bağlayıcı olan onların kimliklerini bulmaksa, söylenenler tamamen anlaşılabilir. Kadınların erkek olması ya da çift cinsiyetlilik hakkında başka yerlerden bilinen fikirlerle özel bağlantılar burada bulunamaz.'). 125 Kıpti dilinde 'kalp' (xht) bulunurken Yunanca Poxi metninde 'zihin' vardır (F). Anlam farkı çok büyük değil: bkz. s. Yukarıda iki metin arasındaki karşılaştırma hakkında 122. 9.12-22 Meryem Müritleri Rahatlatıyor 167

--- SAYFA 187 ---

Meryem'in sözlerinin havarilerin kalplerini ve zihinlerini değiştirmede, kaygılarını ortadan kaldırmada ve Kurtarıcı'nın ilan ettiği 'barışı' içlerinde kurmada başarılı olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor.¹²⁶ Dolayısıyla metin bu aşamada Meryem'in sözlerinin herhangi bir olumsuz etkisine dair hiçbir belirti vermiyor. 10.1-6 PETER'İN YANITI Aynı şey, Mary'nin konuşmasının şimdi 10.1-6'da Peter'dan aldığı yanıtla da doğrulanıyor gibi görünüyor. Peter'ın ilk tepkisi bir bakıma tamamen olumlu görünüyor. Meryem'e "kız kardeş" diyor (10.1-2) ve "Kurtarıcı'nın seni diğer kadınlardan daha çok sevdiğini" (10.2-3) kabul ediyor. Bunu Petrus'a yönelik şifreli bir eleştiri olarak mı okumak gerektiği belirsizdir: Onun ifadesi, Kurtarıcı'nın Meryem'i yalnızca diğer kadınlardan daha fazla sevdiği, ancak mutlaka erkeklerden de daha fazla sevmediği anlamına mı gelir? Meryem'in cinsiyeti konusu metinde daha sonra Petrus yeniden konuşturulduğunda gündeme gelebilir; bu sefer Kurtarıcı'nın Petrus'un (ve diğerlerinin) bilgisi olmadan ve açıkça konuşmamış bir kadınla konuşup konuşamayacağını eleştirel bir şekilde sorgulamak için (17.18-20). Daha sonraki bağlamda, en azından Andreas ve Petrus söz konusu olduğunda, onların kalpleri/zihinleri 'iyiye çevrilmemiş' gibi görünüyor; ve Mary'ye karşı tutumları görünürdeki onaylamadan daha olumsuz, eleştirel bir tutuma doğru değişmiş görünüyor. Peter'ın tutumundaki farklılıklar, farklı kaynakların kullanıldığına dair bir kanıt olarak görülebilir.¹²⁷ Öte yandan diğerleri, farklılıkların bir tür 'olay örgüsü gelişimini' yansıtabileceğini öne sürdüler.¹²⁸ Belki sadece metnin belki de kasıtlı olarak 'açık' olduğu söylenebilir. Bir düzeyde Peter, anlatıyı bir sonraki bölüme yönlendirecek şekilde konuşan, yalnızca ikincil bir karakter olarak işlev görür.¹²⁹ Ama 126 So Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 70. 127 Yani örn. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 8, 70. 128 Bkz. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 103-4 ve metnin bütünlüğüne ilişkin tartışma (yukarıdaki Bölüm 3); bkz. Petersen de, 'Zerstoört die Werke', 142, Peter'ın buradaki davranışında bir miktar gerginlik görüyor. 129 Bir 'diyalog' biçiminin tipik bir örneğidir. Bkz. yukarıda 7.10-12'de. 168 Yorum

--- SAYFA 188 ---

Petrus'un Kurtarıcı'nın Meryem'i diğer kadınlardan daha çok sevdiğini kabul etmesiyle birlikte seçilen kesin ifade, daha sonra kullanılacak bir anlatı 'alanı' açık bırakıyor. Petrus şimdi Meryem'den, Kurtarıcı'nın kendisine ve (henüz değil) başkalarına söylediği şeyleri başkalarına anlatmasını ister ve Meryem bu talebe olumlu yanıt verir.¹³⁰ Herkes tarafından bilinmeyen ezoterik öğretinin genel fikri elbette ki Gnostisizm'de iyi bir şekilde kanıtlanmıştır ve kökleri Yeni Ahit'te de mevcuttur (çapraz başvuru Markos 4.11-12).¹³¹ 10.7-23 Meryem'in VİZYONU Meryem şimdi onun hakkında sahip olduğu bir vizyonu anlatmaya başlıyor. Tanrım. Görünüşe göre bu, Berlin kodeksindeki metnin sonraki yedi sayfası için de devam ediyor, ancak ne yazık ki bu sayfalardan dördü (s. 11-14) artık eksik. Meryem'in açılış konuşması, özellikle de 'Rab'bi bir görüntüde gördüğü' iddiasının tekrarlanması (10.10-11, 12-13) biraz alışılmadık bir durumdur ve bu, bir miktar tartışmaya yol açmıştır. Birçoğu, bu kopyalamanın etkili bir şekilde stres amaçlı olduğunu ve Meryem'in İsa ile yaptığı görüş ve konuşmanın eş zamanlı olduğunu varsaymıştır.¹³² Ancak Hartenstein, ikinci referansta "Rab'bi bir görüşümde görmek" ifadesine yapılan çifte göndermenin yanı sıra mükemmel zaman ("gördüm") ile birlikte ikinci referansta "bugün"e yapılan göndermenin, Meryem'in İsa ile yaptığı bir konuşmayı anlatıyor olması durumunda daha iyi açıklanabileceğini ileri sürmüştür. (daha fazla ayrıntı için yukarıdaki s. 123'e bakın). King, 'Mecdelli Meryem İncili', 611-12 ve Meryem İncili, 84, Meryem'in müritlere kendilerinden 'gizli' olan şeyleri anlatacağına dair açık beyanıyla, Kıpti metninin Meryem'in öğretilerine daha ezoterik bir anlam kattığını öne sürüyor. (Yunançada öğrencilerin 'bilmediği' şeyler vardır.) Ancak bunun anlam açısından büyük bir fark yaratıp yaratmadığı açık değildir (Petersen, 'Zerstoört die Werke', 148; Mohri, Maria Magdalena, 262; Hartenstein, Die zweite Lehre, 148: 'kein großer Unterschied' ("büyük bir fark yok")). Hem Yunanca hem de Kıpti metinleri, Meryem'in, aksi takdirde öğrenciler tarafından bilinmeyen veya onlardan saklanan bilgileri öğretmesi ve/veya bilgi vermesinin istendiğini ve verdiğini ima eder. Her iki durumda da Meryem'den kendisini dinleyenlerin henüz bilmediği bir öğretiyi aktarması isteniyor ve bu anlamda 'ezoterik' bir öğretilerdir. 131 Bkz. çok da güzel. Thom. 2 (burada 'gizli' (chp) için aynı Kıpti sözcüğü kullanılmıştır. 132 Krş. Till, BG 8502, 27; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 71; King, 'Gospel of Mary Magdalene', 612. 10.7-23 Mary's Vision 169

--- SAYFA 189 ---

belki de aynı günde daha önce bir vizyon gördüğünü hatırladı (10.12-13: 'bugün gördüm...'). Aynı zamanda, bunun da müjdenin anlatıldığı dönemle ilgili olarak yakın zamanda gerçekleştiğini varsaymak için hiçbir neden olmadığını öne sürüyor: Bu, Meryem'in İsa'nın ölümünden önce gerçekleştiğini iddia ettiği bir görüntüye bir gönderme olabilir, belki de (erkek) havarilerin başkalaşım sırasında yaşadıkları deneyime benzer.¹³³ Hartenstein artık görüşünü değiştiren ve şimdi bu yorumu destekleyecek olan King'i ikna etmiştir.¹³⁴ Öte yandan, Hartenstein'in görüşüne şu kişiler tarafından karşı çıkılmaktadır: Petersen.¹³⁵ Petersen, burada arka planda muhtemelen Yuhanna 20.18'deki sahnenin ve Mary Magdalene'in oradaki 'Rab'bi gördüm' ifadesinin yattığının farkına varılması durumunda böylesine karmaşık bir teorinin gereksiz olduğunu savunur.¹³⁶ Petersen ayrıca Johannine bağlamının açık bir sözlü yankısı olarak burada isimlendirme değişikliğine, Kurtarıcı'nın artık 'Rab' olduğuna işaret eder. Meryem İncili'ndeki buradaki sahne, Yuhanna İncili'ndeki anlatımın bir detaylandırılması olabilir, ancak parametreler önemli ölçüde değiştirilmiş ve böylece artık Meryem'in 'Rab'bi gördüğü' bir görüntüdür.¹³⁷ Onun 'Rab'bi gördüğü' iddiasının tekrarlanması sadece vurgu amaçlı olabilir ve ikinci referanstaki (şimdiki zaman kipinin beklenebileceği) beklenmedik mükemmel zaman da Johannine'in (geçmiş zaman kipini kullanan) ifadesinin etkisinden kaynaklanıyor olabilir. gergin). Son tahlilde konu o kadar da önemli olmayabilir. Kesinlikle John'un sahnesinin etkisi ikna edicidir. King (sonraki kitabında) ve Hartenstein, yorumlarının, buradaki amacın, vizyonlarda devam eden vahiy fikrini doğrulamak veya desteklemek olmadığını gösterdiğini ileri sürerler.¹³⁸ Ancak görüşün konuşmayla kesin ilişkisi muhtemelen ¹³³ Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 130, 153 ve *'Evangelium nach Maria'*, 837'den bağımsızdır. ¹³⁴ Bkz. King, *Gospel of Mary*, 175: 'Hartenstein'in görüşü son derece anlayışlıdır.' Aynı şekilde De Boer, *Gospel of Mary*, 74. ¹³⁵ Bkz. Petersen, *'Zerstoört die Werke'*, 135. ¹³⁶ Krş. too Pasquier, *L'Evangelie selon Marie*, 71. ¹³⁷ Schaberg, *Resurrection of Mary Magdalene*, 173, ayrıca Yuhanna'daki durumun aksine Meryem'in İsa'yı hemen tanıdığını ve onunla konuşmak için inisiyatif aldığını belirtir: bkz. İşte ona dedim. . .', oysa John'da 'bana dedi' şeklindedir. . .'. (Schaberg, Pasquier'e atıfta bulunur, *L'E'vangile selon Marie*, 71 n. 96.) ¹³⁸ Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 130; Kral, *Meryem İncili*, 175, kontra örn. Marjanen, *İsa'nın Sevdığı Kadın*, 111, 120. ¹⁷⁰ Yorum

--- SAYFA 190 ---

Bu konu: Meryem'in (Rab'le yaptığı konuşmaya ilişkin) ilk sözünün bile geçmişte olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla vizyon ve konuşmanın eşzamanlı mı yoksa ayrı mı olduğu, anlatının bu noktasına göre her ikisinin de geçmişte kalması gerçeğinden bağımsızdır. Bunların kronolojik olarak İsa'nın ölümünden öncesine yerleştirilip yerleştirilmeyeceği de burada belirtilmemiştir. Kesinlikle Meryem'in vizyonu ve/veya bir/başka bir vizyondaki konuşması, vizyonlar aracılığıyla devam eden vahiy fikrini caydırmaz. Bu konu burada öyle ya da böyle ele alınmıyor. Aşağıdaki konuşmanın anlatımında Meryem, İsa'yı gördüğünde 'tereddüt etmediği' (kim) için 'kutsanmış'139 olarak telaffuz ediliyor. Bu, Meryem'in yüksek manevi statüsünün açık bir göstergesi gibi görünmektedir: 'tereddüt' muhtemelen burada istikrarın veya hareketsizliğin zıttıdır ve ikincisi, antik dünyada manevi bir erdem olarak çok yüksek düzeyde kabul görmüştür.140 Açıkça Meryem, öncelikle manevi durumu ve erdemleri nedeniyle övülmektedir.141 Metin ayrıca, daha önce belirttiğimiz gibi (bkz. yukarıda 8.12), Meryem'i, daha önce 8.10'da 'kutsanmış' olarak adlandırılan İsa'nın kişiliğiyle aynı hizaya getirmeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla, vahiy veren olarak Meryem'in statüsü neredeyse İsa'ninkine aynı seviyeye getirilir. Söylemin bir sonraki kısmı, Kurtarıcı'nın açıkça geleneksel bir deyişi olan 'akıl neredeyse, hazine oradadır' sözünden 'alıntı'sıyla başlar.142 Bu deyiş, 'Hazineniz neredeyse, kalbiniz de orada olacak' (Mat. 6.21 // Luka 12.34) şeklindeki sinoptik deyişle açıkça ilişkili görünüyor, ancak bazı önemli 139 Nai'ate: ÆÆ æØ'nin normal eşdeğeri. : bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 154 n. 149. Kral'ın 'Ne kadar harikası' tercümesi (Kral, Meryem İncili, 15) belki biraz özgürdür! 140 Bkz. M. A. Williams, Taşınmaz İrk: Bir Gnostik Tanım ve Geç Antik Çağda İstikrar Teması, NHS 29 (Leiden: Brill, 1985); bkz. too Marjanen, İsa'nın Sevdığı Kadın, 111; Kral, Meryem İncili, 175; Hartenstein, Die zweite Lehre, 154, ör. Ap. John BG 22.15 ve pars.: 'mükemmel insanın değişmez ırkı (tgenea ete maskim)'. De Boer, Meryem İncili, 75, daha fazla Gnostik paralellik veriyor, ancak motifin özellikle Gnostik olduğunu inkar ediyor. 141 Kral, Meryem İncili, 175: 'Meryem'in vizyonu ve istikrarı, onun İsa'dan özel eğitim almaya layık olduğuna işaret etmektedir.' 142 Bunun 'geleneksel' bir deyişin 'alıntısı' olarak tanımlanması elbette modern bir yargıdır: metnin kendisinde bunun bir alıntı olarak düşünüldüğünü gösteren hiçbir şey (örneğin bir giriş formülü) yoktur. Bu deyişin kökeni, Q'daki sinoptik deyişle ilişkisi ve diğer erken dönem Hristiyan yazarların paralel versiyonlarıyla ilgili bir tartışma için bkz. 6 yukarıda ve s. 65-7. 10.7-23 Meryem'in Görümü 171

--- SAYFA 191 ---

değişiklikler. Önce 'kalp' yerini 'akıl'a bırakıyor. Bu ikisi Meryem İncili'nin yazarı (ya da katipleri) ile neredeyse eşanlamlı olabileceğinden, kendi içinde o kadar da önemli olmayabilir.¹⁴³ Daha da önemlisi, sözlerin iki yarısının, sinoptik versiyonla karşılaştırıldığında ters sırada görünmesidir; dahası, zaman referansı değiştirilir, böylece 'hazine'ye sahip olmak ve ondan keyif almak artık bir gelecek umudu değil, mevcut bir gerçeklik olur.¹⁴⁴ Sinoptik versiyonda, 'hazine', mevcut yaşamdan uzakta, başka bir yerde ve/veya başka bir zamanda bulunan bir şeydir: deyim, dinleyicileri mevcut varoluşlarında mevcut kaynaklarla 'hazine' depolamamaları konusunda teşvik ederek başlayan küçük birimin 'vurucu çizgisi' olarak işlev görür: burası güve ve pasın yozlaştığı yerdir. Daha ziyade 'cennette' 'hazine' biriktirmeli, eğer yaparsa 'kalbi' de orada olacaktır. Meryem İncili'ndeki versiyonda bu sözün iki bölümünün ters çevrilmesi, söz konusu terimlerin referansını ve anlamını kökten değiştirmiştir. Değer verilen 'yer' artık 'hazinenin' konumuyla (yerde değil, gökte) değil, bizzat 'zihn'in' ("kalp"e eşdeğer) kendisi tarafından tanımlanıyor. Dolayısıyla hazine, zihn'in olduğu yerde bulunmalıdır: neredeyse hazinenin zihin olduğu söylenebilir.¹⁴⁵ Buna, gelecekteki bir referanstan şimdiki zamana yapılan bir değişim de eşlik eder: kişinin zihni, hazinenin yeridir ve geleceğe yönelik bir umudun parçası olarak değil, şimdide değerlendirilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, atasözünün bu versiyonu Meryem İncili ile sınırlı değildir: Clement ve Macarius'ta da bulunmaktadır.¹⁴⁶ Meryem İncili'nin yazarı tarafından bu şekilde geliştirilmemiş olabilir, ancak mevcut haliyle Gnostik bir yoruma çok iyi uyduğu kesinlikle söylenebilir.¹⁴⁷ 143 Krş. 9.21'deki metin, burada Kıpti metnindeki xht ('kalp') şuna paraleldir Yunanca metinde F ('zihin'). Bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 154. 144 Bunlar hakkında bkz. Pasquier, L'Evangile selon Marie, 72-3; Hartenstein, Die zweite Lehre, 154. 145 Yani ör. Pasquier, L'Evangile selon Marie, 73: 'le nou^s est le tresor' ("nous (zihin) hazinedir"). 146 Bkz. s. 66 yukarıda. Justin'deki versiyon farklıdır, cümleciklerin ters sırasına sahip değildir. Daha önce, Quispel'in aksine, bu sözün İbranilerin İncili'nden geldiğine dair kesin bir kanıt bulunmadığı iddia edilmişti. 147 So Hartenstein, Die zweite Lehre, 154. Tabii ki bu söz gerçekten de Gnostik yazarlar tarafından bu biçime dönüştürülmüş ve Clement gibi daha sonraki Hristiyanlar tarafından bu biçimde benimsenmiş olabilir. 172 Yorum

--- SAYFA 192 ---

'Akılın' eşsiz ayrıcalıklı statüsü, ardından gelen mini diyalogda artık daha da geliştirildi. Diyalog biçimi, Kurtarıcı'nın öğretisinin bir soruya yanıt olarak gelmesi bakımından metnin ilk kısmına benzer. Ancak burada (tek?) sohbet ortağı Mary'dir.¹⁴⁸ Mary, hangi insani yeteneğin kişinin bir vizyonu görmesine olanak sağladığını sorar ve olasılıklar olarak "ruh" veya "ruh"tan bahseder. Kurtarıcı'nın yanıtı, bunun can ya da ruhtan ziyade zihin olduğunu söylemektir. Burada antropolojik ayrıntılara ne kadar değinebileceğimiz kesin değildir.¹⁴⁹ Aynı şekilde zihne verilen yüksek değer, dönemin diğer birçok yazarında da paralellik gösterebilir.¹⁵⁰ Ancak mevcut metin tam da bu noktada kopuyor, dolayısıyla argümanın daha sonra nasıl geliştirildiğini bilmiyoruz. 15.1-17.7 RUHUN YOLCULUĞU Günümüze ulaşan metin, çok farklı bir bağlamin ortasında, Berlin kodeksinin 15. sayfasında devam ediyor. Durum, bir ruhun, onun geçmesini engellemeye çalışan düşman güçlerin arasından yaptığı yolculuğa benzer; ancak her durumda ruh başarılı olur ve sonunda nihai hedef olan sessizlikte dinlenmeye ulaşır (17.5-7). Burada anlatılanın, ruhun ölüm sonrası yükselişi olarak mı, yoksa fiziksel ölüm öncesindeki esrik bir deneyim olarak mı tasavvur edildiği, hatta tam olarak kimin ruhu olduğu kesin olarak belli değil. Bu Meryem'in, Kurtarıcı'nın ruhunun yükselişine ilişkin vizyonunda deneyimlediği şeyin bir anlatımı mı? Yoksa kendi ruhunun yükselişinin bir açıklaması mı? Daha sonra göreceğimiz gibi, Meryem'in kişiliği ile Kurtarıcı'nın kişiliğinin neredeyse bir olduğu duygusu olabilir. Ancak, 148 Meryem İncili ile ilgili olarak sıklıkla olduğu gibi, böyle bir ifadeyi, bunun yalnızca elimizdeki mevcut metin için geçerli olduğunu belirterek nitelendirmek gerekir. Öte yandan Meryem'in burada diğer müritlere henüz bilmedikleri bilgiler verdiğinin söylenmesi onların en azından diyaloga dahil olmadıklarını gösteriyor. 149 örneğin. bu, insanların beden, ruh, ruh ve akıl olarak dörtlü bir şekilde bölündüğüne olan inancı mı ima ediyor? 150 Kral, Meryem İncili, 66-7, ör. Justin, Diyalog 3; Origen, c. Cels. 6.69 (her ikisi de Tanrı'nın zihin tarafından 'görüldüğünü' veya kavrandığını ima eder); Seneca, Doğal Sorular I tercih ederim. 11-13, insanlığın ilahi parçası olarak 'zihin' için. Pasquier, L'Evangile selon Marie, 73-4, Hermetik literatürden de paralelliklerden alıntı yapıyor. 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 173

--- SAYFA 193 ---

çoğu kişi, burada anlatılan şeyin, bedene bağılıktan kurtulmuş ruhun ölüm sonrası yükselişi olduğunu varsaymıştır; ve göreceğimiz gibi, aktarılan konuşmaların çoğu açıkça böyle bir kopukluğu ima ediyor gibi görünür.¹⁵¹ Bu da muhtemelen söz konusu ruhun, Meryem'in şimdi 'Rab'bi gördüğü' zamandaki vizyonundan yolculuğunu aktardığı Kurtarıcı'nın ruhu olduğu anlamına geliyor. (Meryem'in ruhu olsaydı, haberi verdiği sırada henüz ölmemiş olması ve ruhunun bedeninden ayrılmış olması sorunu olurdu.) Burada tasvir edilen genel manzaranın ne kadar 'Gnostik' olduğu da tartışılıyor. Örneğin De Boer, yolda çeşitli engellerle karşılaşan ruhun yolculuklarının hiçbir şekilde Gnostik metinlerle sınırlı olmadığına ve genel fikrin antik dünyada yaygın olduğuna değinir.¹⁵² Öte yandan, karşılaşılan güçlerin tamamının düşmanca ve kötü olduğu ve soruların ruhun kimliği, kökenleri ve nihai hedefi hakkındaki bilgisine (veya bilgisizliğine) odaklandığı buradaki anlatının belirli ayrıntıları, burada Kurtarıcı'nın ruhunun yükselişi anlatılıyor gibi görünür, hepsi genel olarak ruhun yolculuğuna ilişkin diğer anlatımlardan ziyade 'Gnostik' metinlerdeki benzer anlatımlara çok daha yakın görünür.¹⁵³ Kesinlikle, göreceğimiz gibi, güçlerin gerçek isimleri de isim listeleriyle yakından ilişkili gibi görünür. Tardieu, Codex de Berlin, 233; Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 94; Petersen, 'Zerstoört die Werke', 156; Kral, Meryem İncili, 69-81. Ancak De Boer'in Meryem İncili, 81-2'de dile getirdiği uyarıya bakın. ¹⁵² De Boer, Meryem İncili, 81-3, örneğin; C. Colpe, 'Die "Himmelsreise der Seele" ausserhalb und innerhalb der Gnosis', U. Bianchi (ed.), Le Origini dello gnosticismo: Colloquia di Messina 13-18 nisan 1966 (Leiden: Brill, 1967), 429-47; K. Rudolph, 'Gnostische Reisen: im Diesseits and ins Jenseits', Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze, NHMS 42 (Leiden: Brill, 1996), 244-55. ¹⁵³ Bkz. Rudolph, 'Gnostische Reisen', 249-50; ayrıca Colpe, "Himmelsreise der Seele", 439, Gnostik metinlerdeki kurtarıcı figürünün kendisinin kurtarıldığının ("salvator salvandus") ayırt edici özelliğini vurguluyor. Ayrıca bkz. Marjanen, The Woman Jesus Loved, 94: 'ruhun arkontik güçleri aşarak ışık alemine ölüm sonrası yükselişi fikrinin en yakın paralellikleri Gnostik metinlerde bulunur' (kitabının 34. sayfasına çapraz referansla, burada 1 Apoc. Jas. 32.28-36; Ap. Jas. 8.35-6; Apoc. Paul gibi metinlere göndermelerle birlikte) 22.23-23.28; Irenaeus A.H. 1.21.5; Epiphanius, Pan. 36.3.1-6); bkz. çok Pist. Sof. 286.9-291.23, sorular ve cevaplar genellikle - burada olduğu gibi - ruhun kimliğine ve gerçek kökenine odaklanıyor. Bkz. çok Rudolph, 'Gnostische Reisen', 250. De Boer, Marjanen'den alıntı yapıyor, ancak 'geçmişteki arkontik güçleri' göz ardı ederek yalnızca 'ruhun ölüm sonrası yükselişi fikrine' odaklanıyor gibi görünür (bu elbette hiçbir şekilde Gnostisizm ile sınırlı değil). ¹⁷⁴ Yorum

--- SAYFA 194 ---

diğer Gnostik metinlerde veya başkaları tarafından Gnostik yazar ve düşünürlerin anlatımlarında bulunur. Şimdi bu konuya dönüyoruz. Güçlerin isimleri Buradaki durum karmaşıktır. Bunun nedeni kısmen elimizdeki tek metnin kusurlu olmasıdır: Mevcut sayfalar, ruh ile ikinci olarak karşılaşılan, Arzu (K ØŁı Æ) adı verilen bir güç arasındaki konuşmanın ortasında başlar. (Sonraki 'üçüncü' olarak adlandırılır.) Birinci güçle olan konuşma ve gücün kimliği ve adı kaybolur. Dördüncü gücün öncekilerle aynı şekilde sunulmaması gerçeğinden daha fazla karmaşıklık ortaya çıkıyor. Aslına bakılırsa, dördüncü gücün adı Gazap (Oæ³), burada (16.13) yapılan açıklamanın en sonunda, yedi 'boyut'/'form'un adlarının ayrıntılı bir şekilde sıralanmasından sonra, hemen hemen geçerken ortaya çıkıyor (æ!) ismine göre listelenmiştir (16.4-12). Ayrıca bu listenin ikinci ve üçüncüsü olan Arzu ve Cehalet, ruhun yeni tanıştığı ve başarıyla geçtiği ikinci ve üçüncü güçle isim olarak aynıdır. Bu, pek çok yorumcuya, metnin eksik kısmında ruhun karşılaştığı ilk gücün muhtemelen Gazap'ın ilk "formu"nun ismine karşılık gelen "Karanlık" olarak adlandırıldığını düşündürmüştür.¹⁵⁴ Dördüncü gücün tanıtılmasındaki alışılmadık yol ve gücün yedi "formu"nun ayrıntılı bir şekilde sıralanması, burada iki farklı şemanın birleştirildiğini, yedi katlı bir bölünme ve adların yalnızca dört tanesini varsayan bir sisteme empoze edildiğini düşündürmektedir. yetkiler.¹⁵⁵ Buradaki yedi formlu listenin son dört üyesinin isimleri ile Yuhanna Apocryphon'unun BG versiyonundaki anlatımda laldabaoth tarafından (veya onunla birlikte) atanan yedi otoritenin 'yetkileri'nin isimleri arasındaki çarpıcı korelasyon da buna işaret edebilir.¹⁵⁶ Bu listede görülebilir. 154 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 79; Kral, Meryem İncili, 69; De Boer, Meryem İncili, 80. 155 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 80; Klauck, Apocryphal Gospels, 165. 156 Bkz. Till, BG 8502, 45; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 81. Schaberg, Resurrection of Mary Magdalene, 174, Mary Magdalene'den kovulan yedi iblis ile olası bir bağlantı olduğunu öne sürüyor (çapraz başvuru Luka 8.2; Markos 16.9), ancak bu oldukça hayal ürünü görünüyor: ilgili bağlamlar çok farklı. 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 175

--- SAYFA 195 ---

Meryem İncili Ap. John, BG 43.11 vd. kwx Mpmou kwxt (ölüm gayreti/kıskançlığı) (ateş) tmNtero ntsar3 tmNtero (bedenin krallığı) (krallık) tmNtsabh nseqh Nsar3 tsunesis (aptalca anlayış/bedenin (anlayışı) bilgeliği) tsovia nrefnouqs tsovia (öfkeli bilgelik) (bilgelik) Böyle bir liste şu şekilde görünür: farklı yerlerde çeşitli metinlerden oluşan bir dizi farklı MSS. Yuhanna Apocryphon'un metninde liste iki kez görünür: bir kez BG 43.11 vd.'de. (ve paralellikler) yedi otoritenin yaratılışına ilişkin açıklamada ve ardından BG 49.10 ff'de. (ve paralellikler) dünyevi Adem'in farklı kısımlarının farklı güçler tarafından yaratılışına ilişkin anlatımda. Orig'de de yedi otoritenin çok benzer bir listesi var. Dünya 101.9-102.2: Bu otoritelerin çift cinsiyetli olduğu söylenir ve dişil isimleri Meryem İncili'ndeki isimlere karşılık gelir. (Yine de burada yedinin yaratıcısı yerine laldabaoth'un yediden ilki olduğunu belirtmek gerekir.) Farklı listelerde isimlerin sırası tam olarak aynı değildir: Yuhanna Apocryphon metninin farklı MSS'leri birbirinden farklıdır; ve metnin iki farklı yerindeki listeler, tek bir elyazması içinde bile her zaman uyuşmamaktadır;¹⁵⁷ ayrıca, diğer metinlerdeki listeler başka küçük farklılıklar da göstermektedir. Meryem İncili'ndeki isimlerin sırası BG 43'teki sıraya uymaktadır, ancak Meryem İncili'ndeki kwx ("gayret/kıskançlık") ifadesi BG metnindeki kwxt ("ateş") ile aynı yerde görünmektedir. Burada bir noktada birbirine çok benzeyen iki Kipti sözcüğü karıştırılmış ve bu çizginin bir yerinde bir yazım hatası yapılmış olabilir. Dahası, kwxt'nin ('ateş') daha orijinal bir kwx'ten ('gayret') ikincil bir değişiklikten kaynaklandığı daha muhtemel görünmektedir.¹⁵⁷ Codex III ve Codex IV'teki metin versiyonları oldukça parçalıdır. Codex II sürümü, iki listeyi birbirine göre tutarlı bir sırada içerir, ancak bu, BG 43 ve BG 49'da bulunan sıralamadan farklıdır. BG sürümündeki iki liste, birbirinden biraz farklıdır. Ayrıntılar ve hangisinin daha orijinal, hangisinin ikincil olabileceğine ilişkin bazı analizler için bkz. Logan, Gnostic Truth, 139-41. 176 Yorum

--- SAYFA 196 ---

tam tersi yerine. Öncelikle, Yuhanna Apocryphon metninin Codex II versiyonunun, listedeki Dünyanın Kökeni metni (101.33) gibi, listenin her iki versiyonunda da (biraz farklı bir sırada olsa da) kwx ('gayret') taşıdığını not edebiliriz. İkincisi, 'gayret/kıskançlık', 'ateş' gibi fiziksel varlıklardan ziyade soyut niteliklere veya niteliklere (krallık, bilgelik vb.) atıfta bulunan listenin diğer üyelerine daha uygun gibi görünüyor. O halde, Yuhanna Apocryphon'unun BG versiyonundaki kwxt ("ateş"), listenin kopyalanmasında ikincil bir yazım bozulmasını temsil ediyor olabilir. Eğer öyleyse, Meryem İncili'ndeki listelerin bu bölümü ile (geride yatan versiyon) BG 43 arasındaki korelasyon oldukça kesindir. 'Krallık' ve 'bilgelik' tam olarak karşılık gelir; ve Ø (BG 43'teki 'bilgelik/anlayış') kolaylıkla Meryem İncili'nin Kıpti sabh'ına eşdeğer olarak görülebilir.158 O halde, Meryem İncili'nin yazarı, laldabaoth ile ilişkili yedi otoritenin listesini ismen numaralandırırken (en azından ikinci yarısını) Yuhanna Apokrifyonu'nda yansıtılana, özellikle de BG 43'te yansıtılan versiyona çok yakın bir geleneği kullanmış olabilir. Gnostik bir mitolojide. Ancak Yuhanna Apokrifyonu'ndaki paralel liste, Meryem İncili'ndeki ilk üç gücün (ve Gazap'ın ilk üç isminin) diğer adlarını veya aslında Gazap adının kendisini açıklamaz. Listenin BG 43 versiyonunda ilk üç güç, takdir, tanrısallık ve Mesihlik/iyiliktir.159 Meryem İncili'nde bunlar Karanlık, Arzu ve Cehalettir; dördüncüsü ise Gazap'tır. Bazıları bunları BG 55.4 vd.'de yer alan dört element olan toprak, hava, ateş ve su ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. maddeyle, karanlıkla, arzuya ve 'karşıt ruh'la ilişkilidir (I ØÆ F Æ).160 Bununla birlikte, Meryem İncili'nde örneğin 'madde'ye herhangi bir atıf yapılmadan yazışma kesin değildir.161 158 Bkz. Crum, Coptic Dictionary, 319. 159 Kıpti tM_N_tY_S_: Y_s'nin yristos'u mu yoksa yrhstos'u mu temsil ettiği belirsizdir. Kısaltma (belki de nomen sacrum'un eşdeğeri) ilkinin akla getirebilir, ancak Codex II versiyonundaki listenin ikinci geçişinde sözcük tam olarak tM_N_tyrhstos (15.14) olarak yazılmıştır. 160 Bkz. Till, BG 8502, 28; De Boer, Meryem İncili, 83. Codex II versiyonunda 'karanlık', 'karanlığın cehaletidir' (21.8). 161 Till, maddeyi ilk adı geçen güçle, 'karanlığı' ise Cehalet ("ruhsal" bir "karanlık" olarak) ile ilişkilendirir. Ancak Meryem İncili'ndeki ilk güç Karanlık ise (yukarıya bakın), bu durum böyle bir korelasyonu zorlaştırır. 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 177

--- SAYFA 197 ---

laldabaoth tarafından göklere hükmetmek üzere yedi kralla birlikte atanan yeraltı dünyasının beş gücünün isimleri daha alakalı olabilir (Ap. John, BG 41.14 v.s.). Yuhanna Apokrifonu'nun metninin günümüze ulaşan versiyonlarında bu beşinin adı verilmemiştir. Bununla birlikte, isimlerin (en azından bir versiyonunun) Irenaeus tarafından A.H. 1.29'da Yuhanna Apocryphon'ununkine açıkça çok yakın olan bir Gnostik 'sistem' veya mitoloji hakkındaki açıklamasında sağlanmış olabileceği yaygın olarak kabul edilmektedir. Burada, Irenaeus'un Latince metninde (Yunanca mevcut değil), beşi Kakian, Zelon, Phthonum, Erinny, Epithymiam olarak adlandırılmıştır.162 Bunların arkasında muhtemelen Yunanca ÆÆÆ Æ, B° kelimeleri yatmaktadır. , !Ł , "æØ , ve K ØŁ Æ. Şimdi Irenaeus'un isimleri dikkate alınırsa Meryem İncili'ndeki güçlerin isimleriyle daha iyi bir korelasyon elde etmek mümkün. Her ikisinde de K ØŁ Æ ("arzu") geçiyor. Meryem İncili'ndeki 'karanlık' Irenaeus'ta bu şekilde görünmüyor; ancak burada karanlık için kullanılan Kıpti kelime kake'dir ve ona yakındır. Görünüşte 'kötü' anlamına gelen Yunanca kelime ÆÆÆ Æ ve bu neredeyse kesinlikle Irenaeus'un Latince metnindeki kakian'a yansıyor. Dolayısıyla, bu listedeki isimlerin Kıpti yazı geleneğinde kwx ve kwxt'nin bazı versiyonlarda karıştırılmış olması gibi, orijinal Yunanca ÆÆÆ Æ, belki de Kıpti kakia'ya Yunanca ödünç alınmış bir kelime olarak alınmış olabilir, karıştırılmış ve şu şekilde değiştirilmiş olabilir: Kıpti kake kelimesi Irenaeus tarafından güçlerden biri olarak adlandırılmamıştır. Ancak Irenaeus'un açıklamasında biraz daha geniş bağlamda 'cehalet'e birden fazla gönderme vardır: Irenaeus, Sophia'nın laldabaoth yapımının 'cehalet ve kibir içeren' (in quo Erat ignorantia et audacia) bir eserin ürünü olduğunu belirtir; Sophia da gökleri ve yeraltı dünyasını yönetecek güçleri yaratır, denir ki, "çünkü o cehalettir" (cum sit ignortia). Eğer buradaki metin güvenilirse163 ve Gnostiklerin soyut niteliklerden "canlı" güçler veya varlıklar yaratma eğilimi göz önüne alındığında, 'Cehaletin' nasıl kabul edilebileceğini görmek zor değildir. 162 Bkz. C. Schmidt, 'Irena'us und seine Quelle in adv. haer. I 29', A. Harnack (ed.), Philotesia: Paul Kleinert zum 70 Geburtstag dargebracht (Berlin: Trowzisch, 1907), 333; Till, BG 8502, 45; Logan, Gnostic Truth, 141-2 Elbette bu noktada Irenaeus'un metnine sahip olduğumuzu akılda tutmak gerekir. yalnızca Latince çeviridedir ve dolayısıyla tüm ayrıntıların doğruluğu hiçbir şekilde garanti edilmez.

--- SAYFA 198 ---

Irenaeus'un yeraltı dünyasının güçlerinden biri olarak tanımladığı geniş sistemle çalışan biri.¹⁶⁴ Irenaeus'un listesinde B° de yer alıyor. ('gayret/kıskançlık'). Bu, Ialdabaoth tarafından oluşturulan gökler üzerindeki yedi güç listesinin çeşitli versiyonlarında görünen Kıpti kwx'in eşdeğeri olabilir ve muhtemelen (kwxt olarak değiştirilmeden önce) listenin daha orijinal biçiminde (yukarıya bakınız) yer alır.¹⁶⁵ Meryem İncili metninin yazarını (veya olası bir redaktörünü) yeraltı dünyasının beş gücü listesinden yukarıdaki yedi güce geçmeye yönlendiren şey bu olabilir. gökler. Aslında yedi 'biçimi' ile dördüncü kuvvet (æ!) burada Gazap olarak adlandırılıyor. Bu ismin önemli olup olmadığı veya orijinal dördlünün bir parçası olup olmadığı (yedi kişilik liste kabul edilmeden önce) kesin değildir. Orijinal listenin şevk/kıskançlıkla sonuçlanmış olması mümkündür (B°) son gücün adı olarak. Şunu da belirtmek gerekir ki, listelerdeki Meryem İncili ile Yuhanna Apocryphon'u arasındaki anlaşma kelimesi kelimesine değildir, çünkü sadece ana isimler uyuşmaktadır. Meryem İncili'nde her isim, adı geçen nitelik veya niteliğin olumsuz değerlendirildiğini çok açık ve net bir şekilde ortaya koyacak şekilde nitelenmiştir.¹⁶⁶ Dolayısıyla burada 'gayret/kıskançlık' 'ölüm' olarak ifade edilmiş; Buradaki 'krallık' 'bedendendir'; "Anlamak" burada "aptalca"dır; 'bilgelik' 'öfkeli'dir. Pasquier, Paul gibi yazarlardan alınan ve açıkça olumsuz kabul edilen ("beden", "aptal", "gazap") lakapları ekleyerek bunların hepsinin listeyi "Hristiyanlaştırma" girişimleri olabileceğini öne sürüyor.¹⁶⁷ Durumun böyle olup olmadığı spekülasyon olarak kalmalıdır; Elbette söz konusu sıfatların bir Gnostik veya yarı-Gnostik metinde açıkça olumsuz olarak kabul edilmesi için açıkça Yeni Antlaşma geçmişine ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde, (orijinal?) listenin genişletilmemiş niteliklerinin gerçekte ne kadar olumlu olduğu da açık değildir.¹⁶⁸ Ancak kesinlikle, Irenaeus, Ialdabaoth'un kendisi tarafından yaratılan bir güçten çok, Cehalet olduğunu ima eder. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, güçlerin yaratıcısı olarak Ialdabaoth ile güçlerden biri olan Ialdabaoth arasında farklı metinler ve listelerde bir miktar akışkanlık vardır. Her durumda, Meryem İncili'nin yazarının Irenaeus'un (veya belirli bir MS versiyonunda Ap. Yuhanna'nın) metnini doğrudan edebi bağımlılık ilişkisi içinde kullandığı iddia edilemez!¹⁶⁵ B°'nin çeviri eşdeğeri olarak kwx için , bkz. Crum, Coptic Dictionary, 132. ¹⁶⁶ Bkz. Till, BG 8502, 45; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 81. ¹⁶⁷ Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 85-6. ¹⁶⁸ Bkz. Tardieu, Codex de Berlin, 290, listenin öncelikle Eski Ahit'in Tanrısı ile ilişkilendirilen tüm nitelikleri içerdiğini savunuyor. Dolayısıyla Gnostik 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 179

--- SAYFA 199 ---

Meryem İncili'ndeki genişletilmiş liste, kendi başlarına belirsiz olabilecek (üzerlerine yüklenen herhangi bir değer yargısı açısından) daha basit, süssüz kelimelere daha olumsuz imalar verme yönünde bilinçli bir girişime işaret ediyor gibi görünüyor. Dahası, bu mini açıklamalar olası bağlantı sözcükleriyle işliyor gibi görünüyor: 'beden' önce 'krallığı', sonra da 'anlamayı' niteler; 'gazap', 'bilgelik' olarak nitelendirilir ve gücün kendisinin adı olduğu söylenir. Wrath adı daha önceki bir ismin yerini almış olabilir; belki de B° (yukarıya bakın). Listelenen yedi gücün 'Gazap' güçleri olduğu notundan sonra kesinlikle bu gücün adından daha fazla bahsedilmiyor. Aşağıda tek bir güçten ziyade yedi gücün birleşimine odaklanılmaktadır (16.13: 'onlar soruyorlar...', euϣine) ve 'Gazap' isminden bir daha bahsedilmemektedir. Kaçınılmaz olarak yukarıdaki argüman bazı yerlerde spekülasyondur, ancak metin, mevcut haliyle isim listesinin gelenek tarihinde karmaşık bir gelişmeyi temsil ettiğini gösteriyor gibi görünüyor. Bu tarihin bazı aşamaları, Irenaeus, Yuhanna'nın Apocryphon'u ve diğer yerlerdeki paralellikler yoluyla kurtarılabilir, ancak bazılarının hala bizden gizlenmiş olabileceğine şüphe yoktur. Ancak buradaki argüman geçerliyse, Meryem İncili'nin, yaratılış mitlerinin diğer versiyonlarında ruhun Ialdabaoth ile ilişkilendirilen veya Ialdabaoth tarafından yaratılan çeşitli güçlerle karşılaşmasını sağlama konusunda diğer Gnostik metinlerle açık bağlantılar gösterdiğini gösterir. Dolayısıyla, Meryem İncili'nin kötü bir yaratıcıya dair hiçbir farkındalık göstermemesi nedeniyle Gnostik olmadığı iddiaları (bkz. yukarıdaki 5. Bölüm), bunun ışığında sorgulanabilir. Sözlü Değişimler Mevcut metinde adı geçen üç gücün her biriyle karşılaştığında, ruh sözlü hazırlığa girer. Ruhun durumu düşmanına çevirdiği her seferinde ses tonu neredeyse şakacı, kesinlikle alaycı. Sorular ve cevaplar soru belirleme etrafında döner, bu tür nitelikler muhtemelen doğası gereği olumsuz olarak kabul edilecektir: 'Ces vices apparaissent comme les attributs inverse's du dieu geneksel (Örn 20,5; Is 33,22)' ('Bu kötü alışkanlıklar, geleneksel Tanrı'nın ters nitelikleri olarak görünür'). 180 Yorum

--- SAYFA 200 ---

ruhun nereden geldiği ve nereye gittiği.169 Burada varsayılan, ruhun nihai kökenine geri dönmesi gerektiği varsayımdır. Ruhun yukarıdaki dünyaya gitme girişimi, eğer orijinal olarak oradan gelmemişse, gayri meşrudur. Bu fikir, günümüze kadar gelen ilk sözlü fikir alışverişi olan Arzu ile yapılan tartışmada açıkça ima ediliyor gibi görünüyor (15.1-9). Güç, ruhun indiğini asla görmediğini iddia ediyor. Dolayısıyla ruhun gerçek kökeni aşağıdaki dünyada olmalıdır. Dolayısıyla, ruhun kendi menşe yerine geri dönmek için yukarıya doğru yaptığı yolculukta örtülü olarak yer alan yukarıdaki dünyaya ait olma iddiası bir 'yalan' olmalıdır: Ruh gerçekten de gücün kendisine aittir. Ruhun cevabı Arzu'nun sözlerini alır ve onları rakibine geri çevirir.170 Böylece Arzu'nun 'Seni indiğini görmedim ama şimdi yükselirken görüyorum' sözlerine ruh şöyle cevap verir: 'Seni gördüm, sen beni görmedin. . .'. Arzu ruhu 'görmemiştir' ama bu körlük, ruhun taleplerinin muzaffer bir göstergesi olarak güce geri döner. Gösterilen sebep, ruhun güce 'bir elbise gibi olması'ydı.171 'Giysi' neredeyse kesinlikle Arzu'nun gerçek benlikle karıştırdığı fiziksel bedene bir göndermedir. Bedenin ruh tarafından geride bırakılabilen ve bırakılan bir kabuk olduğunu anlayamayan Arzu, kendisini gerçekten kör olan ve dolayısıyla ruhun aşağıya indiğini daha önce görmeyen kişi olarak gösterir. (Dolayısıyla buradaki bağlamın, ruhun fiziksel ölümden sonra yükselişi olduğu görülmektedir.) Gerçekliğin doğasının ve özellikle de 'giysi'nin (¼ maddi beden) doğasının 'doğru' anlaşılması, ruhun ima edilen iddialarının haklı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu sözlü yarışta kaybeden arzu olur ve ruh sevinçle yoluna devam eder. 169 Bu, 16.14-15'teki Gazap sorularında açıkça ortaya çıkıyor; ikinci soru 15.14'te Desire tarafından açıkça sorulmuştur; ancak ruhun verdiği tüm cevapların temelinde her iki soru da açıkça yatmaktadır. 170 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 87. 171 Buradaki çeviri için bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 88-9 n. 155; bkz. çok Hartenstein, 'Evangelium nach Maria', 842: 'ich war dir ein Kleid' ("Ben senin için bir giysiydim"). Wilson ve MacRae, 'Meryem'e Göre İncil', 463, Till, BG 8502, 71'den sonra, 'Sana giysi olarak hizmet ettim' ifadesi muhtemelen biraz yanıltıcıdır. (Zamirlerin doğru olup olmadığına ilişkin bir dipnotta Till'in tartışması da var: Belki 'bana giysi olarak hizmet ettin' beklenemediğini söylüyor.) King'in çevirisi 'Giysiyi (giydiğim) benim (gerçek) benliğim olarak (yanlış) aldın' (Kral, Meryem İncili, 16) çok özgürdür, ancak muhtemelen anlamı iyi yakalar. $\text{wpe} + \text{datif} + \text{n}$ yapısı için bkz. Crum, Coptic Dictionary, 579; Kıpti, Yunanca N $\text{Æ}\text{Ø}$ veya $\text{Æ}\text{Ø}$ Ø datifini yansıtabilir. 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 181

--- SAYFA 201 ---

Bir sonraki değişim üçüncü güç Cehalet (15.10-16.1) ile yapılır. Bu görüş alışverişinde tartışma 'cehalet', 'hakimiyet' ve 'yargı' olmak üzere üç terim etrafında dönüyor.172 Daha önceki görüş alışverişinde olduğu gibi ruh, Cehaletin iddialarını burada ters sırada da olsa ele alır ve tersine çevirir. Cehalet Ruhu 'Nereye gidiyorsun?' 'Yargılamadığım halde neden beni yargılıyorsun (cehaleti ima ediyorsun)' 'Kötülükte sen 'bağlıydım ama bağlıydım' bağlı değil' 'Yargılama' 'Tanıdığım halde tanınmadım' (cehaleti değil bilgiyi ima ediyor) Gücün açılış sorusu 'Nereye gidiyorsun?' (15.14), tüm bunlarda ele alınan varsayılan ikili sorunun yarısıdır. değiş tokuşlar: mesele, ruhun gerçek kökenidir -bunun geçerli kaderi olduğu varsayılır-. Güç, açılış sorusunu açıkça düşmanca bir soru olarak sorarak, ruhun gittiği yere gitmeye çalışma hakkına sahip olmadığını ima ederek, onun gerçek doğasına ve Cehalet adının uygunluğuna ihanet eder: Ruhun gerçek kökenini ve dolayısıyla meşru kaderini bilmez. Ruhun alt maddi dünyaya ait olduğunu düşünür. Ruhun kötülüğe saplandığını iddia ediyor ($\text{æ}\text{Æ}$) ve dolayısıyla 'bağlıdır' - iddianın tekrarlanmasıyla vurgulanan bir iddia.173 Daha sonra güç ruha 'Yargılama' der.174 172 Bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 89-92. 173 Buradaki metin biraz garip: Kelimenin tam anlamıyla 'kötülüğe mahkum oldun; ama () bağlısın'. Wilson ve MacRae, 'Meryem'e Göre İncil', 463, burada bir cümlemin kazara tekrarlandığı bir ditografi olabileceğini öne sürüyor. De'nin gerçek bir olumsuz ifadeyi mi temsil ettiği yoksa her zaman böyle bir çağrışıma sahip olması gerekmeyen ve sadece basit bir bağlayıcı olabilen Yunanca'yı mı yansıttığı açık değildir. En düzgün çözüm muhtemelen Pasquier'in çözümüdür, L'E'vangile selon Marie, 90 n. 159, ilk cümlemin retorik bir soru olabileceğini, ikincisinin ise güçlü bir olumlu cevap olabileceğini öne sürüyor: 'Bağlandınız mı? Gerçekten öylesin!' (Bir soruya yanıt olarak bu şekilde kullanıldığı için Liddell ve Scott, 371'e atıfta bulunur.) 174 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 91, burada çift taraflı bir anlamın olabileceğini öne sürer; $\text{Æ}\text{æ}\text{Ø}$ E hem 'yargıç' hem de 'ayrı' anlamına gelir. 182 Yorum

--- SAYFA 202 ---

Ruh aynı şekilde karşılık verir. İlk olarak yargılama motifini ele alır: Eğer yargılamak alt maddi dünyanın bir faaliyetiye, o zaman Cehaletin kendisi, tam olarak ruhu yargılamak suretiyle, onun bu alt dünyaya ait olduğunu gösterir. Ayrıca ruh, başkalarını hiç yargılamadığını söyler (15.18). Belki de burada, Kurtarıcı'nın dünyada günah yoktur şeklindeki daha önceki öğretisinin bir uygulamasıyla karşı karşıyayız (çapraz başvuru 7.12). Tek 'günah', manevi olanın maddi olanla birleşmesi olarak yorumlanan 'zina'dır. 'Çözülmesi gereken maddi beden olmadan günah, yargı ya da kınama olmaz.'175 Böylece ruh, yargılamayarak Kurtarıcı'nın daha önceki öğretisiyle bir olduğunu göstermiştir.176 Ruh bağlı olma konusuna devam eder (15.18-19): ruh (maddi bedene) bağlıydı, ama artık değil. Dahası, ruha nereye gittiğini sorarak (ruhun gerçek evi hakkındaki) gerçek bilgisizliğini gösteren Cehalet tarafından tanınmamıştır (15.19-20). Buna karşılık ruh, hem kendi kökeni ve kaderi hem de tüm gerçekliğin gerçek doğası ve kaderi hakkında bilgiye sahip olduğunu gösterir: Her şey (yani maddi dünya) çözülecektir (15.21) - yine Kurtarıcı'nın önceki öğretisinin (7.3-5) bir yankısı. Böylece ruh, Kurtarıcı'nın daha önceki tüm öğretilerini takip ettiğini ve onayladığını gösterir ve Cehalet, cahilliktir! Ruh bir kez daha zafer kazanır ve bu kez dördüncü güce doğru yoluna devam eder. Son sözlü alışveriş dördüncü kuvvet (K\$) arasındadır. ı (Æ), Gazap (Oæª), yedi biçimi vardır (æ!).177 İktidara ilişkin soruların tüm 'biçimler' tarafından birlikte sorulduğu söylenir (16.13: 'onlar' ruha sorar (eu¥ine). Sonunda muhtemelen daha önceki görüş alışverişlerinde varsayılan çifte soruların tam şekli geliyor: Nereden geliyorsun ve nereye gidiyorsun? Bu asıl sorulara burada doğrudan yanıt verilmiyor. Bir bakıma bu sorulara daha önceki görüş alışverişlerinde açık ya da örtülü olarak yanıt verilmişti. Ancak buradaki her iki soru da, iki soruya eklenen bir 'suçlama' veya ruhun yüklü bir tanımıyla nitelendirilmektedir: 175 Kral, Meryem İncili, 71. 176 Bir bakıma, ruhun gerçekten Kurtarıcı'nın ruhu olması şaşırtıcı değildir! 177 İsimler ve Gazap isminin listenin daha önceki bir versiyonundaki Coşku/Kıskançlık'ın yerini almış olabileceği ihtimali hakkında bir tartışma için yukarıya bakınız. 15.1-17.7 Ruhun Yolculuğu 183

--- SAYFA 203 ---

dolayısıyla ruhun "insanların katili" (xatbrwme)178 ve "uzayın fatihi" (ouasfma) olduğu söylenir (16.15-16) ve ruhun yanıtında bu iki lakap kullanılır. Diğer alışverişlerde olduğu gibi ruh, soruların veya suçlamaların ayrıntılı dilini doğrudan ele alır. Her 'ücret' etkili bir şekilde kabul edilir. İlk suçlamanın 'insanı' muhtemelen dünyevi insandır, yani maddi bedendir.179 Ruh 'bağlayan' işte budur ve ruh bedenden serbest bırakıldığında, ruh fiilen 'öldürülmüş' veya 'öldürülmüş' olur. Dolayısıyla burada ima edilen herhangi bir 'suçlama' olumlu bir şekilde kabul edilir ve onaylanır. Ruhun "uzay fatihi" olduğu yönündeki "suçlama" da aynı şekildedir. Belki de akılda olan, şu anda kat ettiği, güçleri aştığı güçlerin yönettiği alanlardır.180 Yine her türlü 'suçlama' kabul edilir: Ruh, mekanı ve/veya oraya hükmeden güçleri yenmiştir/fethetmiştir181. Böylelikle ruh, arzusunun sona erdiğini ve cehaletinin öldüğünü iddia edebilir (16.19-21). Bu iki ismin ("arzu" ve "cehalet") önceki iki suçlama182 ile tam olarak ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği kesin değildir. İnsanın maddi bedenden kurtulması olarak görülen 'insanı öldürme' eylemi, arzunun ve onun tüm tutkularının sona ermesi anlamına gelir; ve arkontik güçlerin başarılı bir şekilde aşılması, ruhun kökenine ve kaderine ilişkin bilgisinin doğrulandığı ve güvence altına alındığı anlamına gelir, böylece ruha ilişkin herhangi bir "cehaletin" var olmadığı ve dolayısıyla "ölü" olduğu gösterilir. Belki burada Gnostik tip mitolojilerin, adı geçen faillerin yarı kişisel forma sahip olduğu, gerçekten varoluşsal insan koşullarına karşılık geldiği ve bunları yansıttığı gerçek anlamı görülebilir. Arzu ve Cehaletin yarı kişisel arkontik güçlerinin üstesinden gelinmesi, ruhun artık arzunun (maddi dünyaya bağlılık anlamında) ve cehaletin (onun kökeni ve kaderi hakkında) tehlikelerinden gerçekten kurtulduğu anlamına gelir. 178 Bazen Yuhanna 8:44'te İsa'nın Yahudilere karşı suçlamasıyla karşılaştırma yapılır; bkz. 1 Yuhanna 3.15: bkz. Wilson, 'Yeni Ahit ve Meryem'in Gnostik İncili', 237; BG 8502, 72'ye kadar; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 93. Ancak bu gereksiz olabilir. 179 Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 93; Kral, Meryem İncili, 71. 180 Bkz. Kral, Meryem İncili, 71; bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 93. 181 Aynı ouwsf kelimesi, güçlerin 'sorumluluğu'nda ve ruhun cevabında da kullanılıyor: bkz. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 93. 182 Yani, geçici olarak aynı eserde. 93-4. 184 Yorum

--- SAYFA 204 ---

Ruhun buradaki konuşmasının son kısmı (16.21-17.7) biraz vites değiştirecek gibi görünüyor. Artık düşman bir gücün sorduğu bir soruya cevap olmaktan çıkar, adeta bir monoloğa dönüşür, ruh şu anda ulaştığı durum üzerine düşünür.183 Ancak daha önce olduğu gibi antitetik üslup devam eder, ruhun bu dünyaya ilişkin kelimeleri ve dili alıp bunları yeni bir şekilde yeni durumuna yeniden uygulamasıyla devam eder. Böylece ruh tek bir "dünyadan" (CE , 17.1) ama şimdi yeni bir 'dünyada' (CE , 16.21).184 Benzer şekilde boş bir 'görüntü' veya 'tip'ten yayınlanmıştır () onun gerçek imajı olacak. Ve artık kimliğine, kökenine ve dolayısıyla kaderine ilişkin tam ve gerçek bilgiye sahip olmasıyla "unutulmanın prangalarından"185 kurtulmuştur. Böylece ruh artık nihai hedefi olan 'sessizlik' içinde 'dinlenme'ye ulaşır.186 Meryem artık kendisi de sessizleşir (17.8) - kısmen belki konuşmayı bitirdiği için, ama kısmen de ruhun vizyonunda anlatılan durumunu örneklediği için: ruhun nihai hedefinin sessizlik olması gibi, Meryem de burada kendisinin de özlenen bu nihai kadere kendisinin ulaştığını ve Kurtarıcı'nın gerçek bir takipçisi olduğunu gösterdiğini gösterir. 17.7-19.2 MÜRİTLER ARASINDAKİ TARTIŞMALAR Metinde Meryem'in kendi görünümünü anlattığı noktadan hemen önceki noktadan müjdenin sonuna kadar, hem Yunan Rylands papirüsünün hem de Kıpti versiyonunun tanıklığına sahibiz. 183 age var. 94. 184 Eğer gerçekten metnin okunması buysa: bkz. BG 8502 metnine ilişkin notlar, s. 105 yukarıda. 185 Aynı Kıpti ifadesiyle tmRre ntB¥e aynı ifade Ap. Yuhanna II 21.12. (Kodeks III versiyonunda º Ł vardır; BG versiyonunda 'maddenin prangası (o')' vardır (55.12-13).) 186 Her iki terim de Gnostisizm'de ruhun son durumu için anahtar terimlerdir. Bkz. örneğin Sof. Evet. Chr. BG 113.11-16, burada Sessizlik, Sophia'nın adıdır. Dinlenme ve sessizliğe yapılan göndermelerin zamanla ilgili kesin sözdizimi burada tam olarak açık değildir. Wilson ve MacRae, 'Meryem'e göre İncil', 467 (Till'den sonra) 'geri kalan zamanda sezon' var. . .'. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 95-6, muhtemelen 'zamanlardan, mevsimlerden dinlenme'yi öneriyor. . .'. Ap'yi karşılaştırıyor. John BG 71.14 vd., burada yaratıcı, zamanlar ve mevsimler vb. aracılığıyla başkalarını esaret altına almaya çalışır; ikincisi açıkça düşman güçler olarak kabul edilir. Muhtemelen burada da bu düşünülüyor. 17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 185

--- SAYFA 205 ---

Hangisinin metnin daha orijinal biçimini sağlayacağına karar vermenin kolay olmadığı iki versiyon arasında çok sayıda muhtemelen önemli farklar vardır. Böyle bir örnek, Meryem'in kendisinin sessizleştiğine dair göndermeden hemen sonra gelen ifadede görülür. Kıpti, 'Kurtarıcı şimdiye kadar onunla [Meryem] konuştuğundan beri' (17.8-9) der. Yunanlıların Kıptilerin 'onunla' kelimesinin eşdeğeri yoktur. Yunanca metin bu nedenle Meryem ile Kurtarıcı arasında bir tür yarı özdeşleşmeyi ima ediyor olabilir: Her ne kadar Meryem bir düzeyde kendi vizyonunu anlatıyor olsa da, başka bir düzeyde gerçekten konuşan Kurtarıcı olmuştur. Böylece Luhrmann şöyle der: 'im griechischen Text ist sie [Mary] selbst die Verkör-perung des Erlosers; er spricht nicht nicht nicht nicht wie im koptischen, sondern unmittelbar durch sie' ("Yunanca metinde Meryem'in kendisi Kurtarıcı'nın vücut bulmuş halidir; onunla Kıpti metninde olduğu gibi değil, doğrudan onun aracılığıyla konuşur").187 Bununla birlikte, buradaki metne ne kadar anlam okunabileceği veya okunması gerektiği kesin değildir. Bu kısmen daha önceki bölümlerde anlatılan vizyonun kimin ruhunun konusu olduğuna da bağlıdır. Bununla birlikte, eğer anlatımı ruhun ölüm sonrası yolculuğu olarak kabul etmek doğruysa (bkz. yukarıda s. 174), ruh Meryem'e ait olamaz (çünkü Meryem ölmemiştir).188 O halde ruh muhtemelen Meryem'in yolculuğunu şimdi vizyonunda gördüğü Kurtarıcı'ya aittir. Bir düzeyde raporun sözleri Meryem'in sözleriyle, başka bir düzeyde rapor (güçlerin meydan okumalarına verilen yanıtlarda) Kurtarıcı'nın ruhunun sözlerini kaydeder. Dolayısıyla söylenenlerin bir anlamda Meryem'in, diğer anlamda ise Kurtarıcı'nın sözleri olduğu doğrudur. Ancak bunun Meryem'in Kurtarıcı'nın 'Verkör-perung'u ('bedenleşmesi') olduğu anlamına gelip gelmediği o kadar kesin değildir. Meryem'in birçok önemli bakımdan Kurtarıcı rolünü üstlendiğine dair hiçbir şüphe olmasa da189 yine de burada Meryem, Kurtarıcı'nın sözlerinin, rüyasının aktarımı aracılığıyla başkalarına iletilmesini sağlayan basit bir araç olarak görülebilir. O halde 187 Luhrmann, Evangelien, 115; aradaki fark aynı zamanda Mohri, Maria Magdalena, 263 tarafından da vurgulanmıştır. 188 Bu, Meryem'in susması ile ruhun sessizlik hedefine ulaşması arasında görünüşe göre kurulan olası paralellğe rağmen. 189 Daha önce çeşitli noktalara bakınız. 186 Yorum

--- SAYFA 206 ---

Kıpti metninin Meryem'in önemini 'azalttığını' öne sürmek için biraz fazla ileri gitmek.190 Metnin her iki versiyonunda Meryem, Kurtarıcı'nın ölüm sonrası yükselişi sırasındaki sözleri ve deneyimlerinin, güçlerin öğrencilere (metnin hikaye dünyasında) ve/veya müjdenin okuyucularına ("gerçek" dünyada) aktarıldığı araçtır. Bu noktada metindeki 'anlatı'nın doğası önemli ölçüde değişiyor. Mary'nin vizyonuyla ilgili anlatımı bittikten sonra, iki dinleyicisi ona karşı çıkıyor. Önce Andrew (kısaca) ve ardından Peter (biraz daha uzun bir yanıtla) Meryem'in söylediklerine bazı itirazlarda bulunuyorlar. Karşı yanıt olarak Levi, Mary'yi savunmak için müdahale eder. Sorunların tam olarak ne olduğu ve müjde yazarının durumundaki hangi tarihsel gerçeklerin bu yanıtlara yansiyebileceği hemen belli değil. Aslında hikayedeki tartışmanın ne kadar "düşmanca" veya düşmanca olduğu da tamamen açık değil. İlk yanıt Andrew'dan gelen nispeten kısa bir yanıtıdır.191 Andrew'un yorumu bir bakıma oldukça sessizdir. Öğretiler tuhaf fikirler içerdiğinden, Kurtarıcı'nın tüm bunları söylemiş olabileceğine inanmadığını söylüyor. Bazı yorumcuların işaret ettiği gibi, Andrew'un itirazı, neredeyse yalnızca Peter'ın söylediklerine odaklanan sonraki diyalogda ele alınmıyor (Andrew'un yorumları dile getirildikten sonra).192 Burada ayrıca Andrew'un söylediklerinin Meryem'in kişiliğiyle hiçbir ilgisi olmadığı da belirtilmelidir. Onun itirazı basit ve yalnızca Meryem'in vermiş olduğu öğretinin içeriğiyle ilgilidir. Öte yandan, müjde okuyucusunun Andreas'ın buradaki yorumunun haksız doğası hakkında hiçbir şüphesi olmamalıdır. King, Meryem'in görünümüyle ilgili kayıta ima edilen öğretinin, 190'ın başlarında Kurtarıcı'ya atfedilen öğretilerle birçok noktada yakından ilişkili olduğuna değiniyor. Mohri, Maria Magdalena, 263: 'Marias Bedeutung als Sprachohr des Erlo'sers, ja als seine "Verko'rperung", ist im griechischen zum koptischen Text hin gemindert worden' ('Meryem'in Yunanca metinde Kurtarıcı'nın sözcüsü olarak önemi, hatta onun 'bedeni', Kıpti dilinde azaltılmıştır) metin'.) 191 Burada anlatıdaki diğer tüm karakterler gibi, onun kim olduğuna dair herhangi bir açıklama yapılmadan tanıtılmıştır. 192 Bkz. Petersen, 'Zersto'rt die Werke', 164: 'Im EvMar bekommt der Einwand des Andreas keine direkt Antwort' ("Meryem İncili'nde, Andrew'un itirazına doğrudan bir cevap verilmez"); bkz. too Mohri, Maria Magdalena, 278. 17.7–19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 187

--- SAYFA 207 ---

Meryem İncili'nin kendisi.193 Ama belki daha doğrudan, görünümün anlatımının girişine ve sonucuna atıfta bulunulabilir.194 Meryem, bizzat Rabbin görünümüyle ilgili bir anlatım vermiştir (çapraz başvuru 10.10-12); ve sonunda sustuğunda, bunca zaman boyunca Kurtarıcı'nın kendisinin onunla, onun aracılığıyla veya başka bir şekilde konuştuğu fark edilir: her iki durumda da, anlatım Kurtarıcı'nın yetkisini taşır. Eğer burada 'yeni' bir öğreti varsa, bu Kurtarıcı'nın yetkisiyle birlikte gelir ve dolayısıyla ona karşı çıkılamaz. Andrew'un itirazı bu nedenle tartışılmadan bırakılmıştır (belki de cevabı apaçık kabul edildiği için). Aşağıda Peter'ın (17.18-22) ileri sürdüğü biraz daha uzun bir itiraz yer almaktadır. Petrus'un şikayeti en az iki konuya odaklanıyor gibi görünüyor: birincisi öğretinin Meryem'e açıkça değil gizlice verilmiş olması; ikincisi, (görünüşe göre bir erkeğe karşı) bir kadına verilmiş olmasıdır. Kesinlikle sonuçta, mesele Meryem'in statüsü gibi görünüyor ("Onu dinleyelim mi? Onu bize tercih mi etti?/O bizden daha mı değerli?"): Ancak Peter'ın Mary'nin statüsüyle ilgili olarak neye itiraz ettiği tam olarak açık değil: Bir kadın olarak Meryem mi? yoksa (açık yerine) gizli öğretinin alıcısı olarak Meryem mi? Çoğu kişi için odak noktasının öncelikli olarak cinsiyet meselesi olduğu görülüyor.195 Ancak belki de bu daha geniş soruyu gerçekten yalnızca Peter'ın itirazlarını değil aynı zamanda Mary ve Levi'nin yanıtlarını da içeren tüm bölümün tartışması ışığında ele alabiliriz. Bu nedenle bu bölümün sonunda bu tür daha geniş soruları ele alacağım. Burada tasvir edildiği şekliyle Meryem'in Petrus'a verdiği tepki bazı açılardan oldukça şaşırtıcıdır. Bir düzeyde, Andreas ve Petrus'un herhangi bir değer yargısı açısından Meryem ve Levi'ye karşı olduğu açık görünüyor. 193 Bkz. Kral, 'Meryem Mecdelli İncili', 614–15; ardından Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 114; Hartenstein, Die zweite Lehre, 149; Petersen, 'Zersto'rt die Werke', 164; Schaberg, Mecdelli Meryem'in Dirilişi, 176. Krş. örneğin her şeyin 'çözüleceği' öğretisi. King'in özetine bakın: 'Kurtarıcı'nın öğretileri ile Meryem'in görünümü arasında hiçbir uyumsuzluk yoktur. Okuyucu Andrew'un itirazının hiçbir esasının olmadığını görebilir.' 194 Bkz. Mohri, Maria Magdalena, 278. 195 Krş. Mohri, Maria Magdalena, 278-81'in burada ima edilen iki mesele olduğunu açıkça belirterek başlayan tartışması (s. 278), ancak tartışmanın sonunda tek ve tek meselenin Meryem'in cinsiyeti olduğunu varsaydığı bir konuma kayar. Bkz. çok Schaberg, Mecdelli Meryem'in Dirilişi, 176. 188 Yorum

--- SAYFA 208 ---

söyledikleri ve/veya temsil edebilecekleri konumlar hakkında: Andrew ve Peter'in, Mary'nin vizyonuna ilişkin açıklamasına verdiği yanıtlar açıkça gerekçesiz, uygunsuz ve yanlış olarak değerlendirilmektedir. Ancak Mary'nin tepkisi, metnin başka yerlerindeki olumlu imajıyla pek uyumlu görünmüyor.¹⁹⁶ O ağlıyor (18.1). Elbette ağlama, psikolojik olarak çeşitli şekillerde açıklanabilir: örneğin, kendi bütünlüğüne ve/veya statüsüne, destek beklediği biri tarafından yapılan haksız saldırıya karşı doğal bir insan tepkisi olarak; ya da Peter ve Andrew'un doğru şekilde anlayamamasından dolayı duyulan üzüntü olarak. Bununla birlikte, Meryem'in burada tam olarak diğer öğrencilerin daha önce yaptığı şeyi yapması, yani 'ağlaması' bir bakıma dikkat çekicidir (bkz. 9.6). Orada böyle bir ağlama açıkça olumsuz karşılanıyor; ve bu bağlamda, öğrencilere ağlamamalarını öğütleyen, onlara teselli ve öğüt veren ve böylece kendisinin (paradigmatik olarak) sağlam duran ve şüphe etmeyen biri olduğunu gösteren Meryem'in kendisiydi. Dolayısıyla bir bakıma Meryem'in kendisi burada daha önce diğer (erkek) öğrenciler tarafından sergilenen yanılabilirliği ve zayıflığı göstermektedir.¹⁹⁷ Dahası, devamında Petrus'un (ve dolayısıyla Andreas'ın) Meryem'e karşı suçlamalarına ana yanıtın Meryem'den değil Levi'den gelmesi anlamlı olabilir veya olmayabilir (her ne kadar Meryem ilk yanıtı 18.2-5'te veriyorsa da). Elbette bir düzeyde Meryem, o dönemde bir kadından beklenen sessiz olma rolünü benimsiyor.¹⁹⁸ Ancak bu, Meryem'in pasif veya sessiz olmaktan uzak olduğu müjdenin önceki kısmıyla bir şekilde çelişiyor! Bütün bunlar, en azından olumsuz olarak, Meryem'in 'karakterinin' bazılarının öne sürdüğü kadar mükemmel olmadığını düşündürebilir: o da diğer öğrencilerin daha önce gösterdiği zayıflıkları sergileyebilir.¹⁹⁹ Bununla birlikte 196 Özellikle bkz. Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 150; Petersen, *'Zerstoört die Werke'*, 165. 197 Ancak Schaberg, *Resurrection of Mary Magdalene*, 180, Meryem'in burada ağlamasının daha önce öğrencilerin 'rahatsız edici kafa karışıklığını' yansıtmadığını, aksine 'olumlu bir güç' olduğunu savunur. 198 Bkz. King, *'Gospel of Mary Magdalene'*, 615: 'Meryem, geleneksel kadın alçakgönüllülüğü ve pasifliği rolünü sürdürerek, Petrus'un meydan okumasına yanıt vermiyor.' (Durum tam olarak böyle değil: Meryem yanıt veriyor - biraz (18.2-5)! Krş. Schaberg, *Magdalalı Meryem'in Dirilişi*, 180. Ama sonra yerini Levi'ye bırakıyor.) 199 Dolayısıyla kontra ör. Kral, *Meryem İncili*, özellikle. 176 (ve daha önceki makalesi 'Neden Bütün Tartışmalar?'), burada Petrus ile Meryem arasındaki tartışmadaki asıl meselenin kimin vaaz etme yetkisine sahip olduğu ile ilgili olduğunu ve gerçek kriterin 'karakter' olduğunu, Meryem'in kararlılığıyla gerçekten nitelikli olduğunu göstermesi vs. olduğunu ileri sürer. Daha fazlası için aşağıya bakınız. 17.7–19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 189

--- SAYFA 209 ---

İncil'deki Meryem resmi genel hatlarıyla olumlu olsa da pek de olumlu olmayan özellikler de var! Öyle olsa bile, Mary'nin Peter'a (ve muhtemelen Andrew'a) karşı savunmak için verdiği ilk tepkinin ardından müdahale eden kişi artık Levi'dir. Levi'nin yanıtları birçok farklı noktayı kapsıyor. İlk sözleri Peter'ın şahsına yöneliktir. Petrus'u 'öfkeli' olmakla ve 'düşmanlar gibi' Meryem'e karşı çıkmakla suçluyor. Bu iki yorumun kesin anlamı ve ikinci durumda kesin ifadesi belirsizdir. Petrus'un atılğan olmasıyla ilgili olan ilki, dürtüsel bir birey olarak Petrus geleneğini yansıtabilir: Kesinlikle kanonik İncillerde kaydedilen gelenekler bir araya getirilerek Petrus'un biraz pervasız, bocalayan, düşünmeden konuşan vb. bir resmini ortaya çıkarmak mümkündür.200 Bununla birlikte, burada Kıpti metninde kullanılan kelime (refnouklar, 18.7-8), Hikmet'in yedinci 'biçimi' olarak Bilgeliğe yapılan göndermeyi nitelendirmek için kullanılan kelimeyle aynıdır. Meryem'in görüşünde ruhun karşılaştığı dördüncü güç Öfke (16.12). Ve aslında bu, bunu Gazap ismine bağlayan slogan olabilir.201 O halde Levi'nin sözlerinde, Petrus'un muhalefetine daha önce bahsedilen düşman güçlerin muhalefetine benzer olduğuna dair bir öneri var mı?202 Bu, Levi'nin ikinci yorumuyla -Petrus'un "düşman(lar)ı" gibi davrandığı- ilgili olabilir.203 Kıpti dilinde kesin bir tanım (niantikeimenos) vardır; Yunanca parçanın metninde makale yoktur (% I Øœ Ø Ø). Çoğul isim sıklıkla arkontik güçlere bir gönderme olarak yorumlanmıştır: Petrus, kurtarılanların ruhlarının gerçek kaderlerine ulaşmasını engellemeye çalışan düşman güçlerle karşılaştırılmakta, hatta onlarla eşitlenmektedir.204 Bununla birlikte, alternatif olarak 200 Bkz. yukarıdaki §2.3. 201 Her ne kadar Kıpti dili ismin kendisi için Yunanca Oæª sözcüğünü kullanıyorsa da. 202 Bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 150; Petersen, 'Zerstört die Werke', 167; Schaberg, Resurrection of Mary Magdalene, 182. Öte yandan, bu güç muhtemelen insan karakteristiğine dayanarak 'Gazap' olarak adlandırılıyor: Kelime mantıksal olarak birincisi için kullanılmadan önce ikincisi için var. 203 Yunanca parçanın tartışmalı okunuşu da dahil olmak üzere metnin tartışılması ve Yunanca metnin tekil bir ismi okuyup okuyamayacağı meselesi için I Øœ burada (ve öyle olmadığı yönündeki öneri), bkz. s. 117 yukarıda. 204 Örneğin bkz. Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 615 ve Meryem İncili, 84-5; Marjanen, İsa'nın Sevdığı Kadın, 115; De Boer, Gospel of Mary, 91. Bu okuma bazen Yunancadaki tekil olduğu iddia edilen bir isimle karşılaştırılmaktadır (o zamandan beri Roberts ve diğerleri tarafından okunduğu gibi). Ancak 190 Yorumda o kadar da büyük bir fark olmayabilir.

--- SAYFA 210 ---

Referans daha sıradan bir anlamda ele alınabilir: Petrus, Meryem'in bir arkadaşı ya da 'kardeşi' olmaktan çok, (insan) düşmanları ya da muhalifleri gibi davranıyor.²⁰⁵ Bu konuyla ilgili nihai bir karara varmak muhtemelen kesin olarak imkansızdır (gerçi aşağıda belki de pasajın bütünüyle bütünüyle Peter'a karşı o kadar da düşmanca olmadığı tartışılacaktır). Levi, Meryem'in bizzat Kurtarıcı tarafından seçildiği iddiasıyla devam ediyor: Meryem onu 'değerli' kıldı/gördü (¼\$Ø) ve bu, Peter açısından sorunu çözmeye yetecektir. Bu nedenle önemli kriter, Meryem'in kendisiyle ilgili herhangi bir şey değil, Kurtarıcı'nın özgür eylemidir.²⁰⁶ Levi, Kurtarıcı'nın Meryem'i "bizden daha çok sevdiği" gerçeğine atıfta bulunarak bunu daha da açıklamaya devam eder (18.14-15).²⁰⁷ Ekstra karşılaştırma ifadesi, Petrus'un Meryem'in Kurtarıcı tarafından diğer kadınlardan daha çok sevildiğine dair daha önceki sözlerine (10.2-3) Levi tarafından, biraz ironik de olsa, çarpıcı, ama biraz ironik bir değişiklik sağlar: Levi'ye göre, Kurtarıcı gerçekten de Meryem'i 'o'ndan daha çok seviyor. . .—ama (sadece) diğer kadınlardan daha fazla değil: aynı zamanda 'bizden' (muhtemelen erkeklerden) daha fazla. Meryem'in İsa tarafından özellikle 'sevilen' biri olarak konumu, gördüğümüz gibi, diğer Gnostik metinlerde de yankılanmaktadır.²⁰⁸ Dilde herhangi bir cinsel imanın bulunması pek olası değildir.²⁰⁹ Anlamı olasıdır: Olası tekil bir isim bile eşit derecede güçlü terimlerle yorumlanmıştır, yani. Şeytan'a atıf olarak: bkz. Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 167; Klauck, Apocryphal Gospels, 167 (her ne kadar Klauck 'PRyl 463 Petrus'u yalnızca insan düşmanlarıyla değil... aynı zamanda düşmanla, yani Şeytan'la karşılaştırıyor' dediğinde (vurgu), Yunanca metinde kesin artikelin bulunmadığına dikkat edilmelidir. Bu nedenle Peter en fazla bir düşmanla karşılaştırılır, bu da burada Şeytan'a yapılan atıfı gören yorumu biraz daha zorlaştırabilir.) Ancak bu Burada tartışıldığı gibi Yunanca'da çoğul bir isim de okunuyorsa konuyla ilgisi yoktur. ²⁰⁵ 'Öfke'ye yapılan atıfta olduğu gibi, 'rakiplere' yapılan bir atıf da tamamen insani bir çağrışıma sahip olabilir ve kelimenin düşmanca manevi güçlere atıfta bulunmak için herhangi bir kullanımı, tam olarak böyle bir 'sıradan' kullanımdan kaynaklanır ve mantıksal olarak bunu varsayar. ²⁰⁶ Dolayısıyla en önemli faktör olarak Meryem'in kendi karakterine odaklanan King'in tam tersi. ²⁰⁷ Metin ve Kıpti dili ile Yunanca arasındaki fark için bkz. s. 129 yukarıda. ²⁰⁸ Örneğin bkz. Gos. Phil. 63.34-5 ve yukarıda s. 16-17, Meryem'in '[İsa tarafından] bizden daha çok sevildiğini' açıkça ifade ettiği için. ²⁰⁹ Aynı şekilde, Meryem İncili'nde, Gos'ta da yansıtılabileceği gibi, birlikte çift cinsiyetli bir birlik oluşturan İsa'nın dişi "ortağı"/"diğer yarısı" olduğuna dair hiçbir ipucu yoktur. Phil. (yani Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 26); bkz. Mohri, Maria Magdalena, 276. 17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 191

--- SAYFA 211 ---

bu dilin aynı zamanda 'İsa'nın sevdiği kişi' şeklindeki sevgili öğrenci figürüyle Yuhanna İncili'nin diliyle de ilişkili olduğu (Yuhanna 13.23; 19.26; 20.2-10; 21.7, 20-4). Kesinlikle bazı önemli açılardan Meryem İncili'ndeki Meryem, Yuhanna'daki sevgili müridin oynadığı rolü (en azından bir kısmını) işgal ediyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, göreceğimiz gibi, Meryem'in rolünün çok önemli bir kısmı, Kurtarıcı'nın kendi vizyonu aracılığıyla vermiş olduğu (ezoterik) öğretinin alıcısı ve garantörü olmaktır. Aynı şekilde Yuhanna 21:24'e göre sevgili öğrenci de Yuhanna tarafından kaydedilen müjde kaydının güvenilirliğinin garantörüdür.²¹⁰ Levi utanmayı ve gidip müjdeyi vaaz etmeyi teşvik etmeye devam eder. Genel anlamda Levi, Kurtarıcı'nın 8.14-22'deki daha önceki öğütlerini açıkça onaylıyor ve tekrarlıyor. Ancak buradaki kelimeler daha önceki komutların tam bir tekrarı değildir. Küçük bir fark, buradaki 'mükemmel erkeği giyme' (18.16) öğüdüdür. Bu, 'İnsanoğlu'nun içinizde olduğu' iddiasının eşdeğeri gibi görünüyor ve neredeyse herkes anlamın muhtemelen aynı olduğu konusunda hemfikir.²¹¹ Buradaki dil 210'a benziyor. Açıkça Yuhanna'daki sevilen müritin karmaşık figüründe bundan daha fazlası var; ve Yuhanna 21:24'ün, müjdenin 'orijinal' biçimine her halükarda eklenen ikincil eke (Yuhanna 21) sonradan yapılan bir ekleme olması pekala mümkündür. Ancak müjdenin mevcut haliyle (yani 21.25'e kadar devam ediyor), bu, bu figürün anlatıdaki rolünün önemli bir parçasıdır. Meryem İncili'ndeki Meryem ile Yuhanna'daki sevgili öğrenci arasında bir paralellik olduğunu öne süren diğerleri için bkz. Marjanen, *The Woman Jesus Loved*, 116; Mohri, *Maria Magdalena*, 275n. 58, 277. (De Boer, *Gospel of Mary*, 183-90, Yuhanna'daki sevgili müritin Mezdelli Meryem olmasını amaçlamış olabileceğini öne sürüyor, ama bu başka bir konu!) Bu genel teori belki de Petersen'in, Meryem İncili'ndeki Meryem'in Yuhanna'daki Paraklet rolünü yerine getirdiği yönündeki 'Zerstoört die Werke', 141 önerisinden daha ikna edicidir. Bkz. çok Schaberg, *Resurrection of Mary Magdalene*, 172. Petersen, Meryem'in daha önce havarilerini nasıl teselli ettiğine değiniyor ve onlara İsa'nın sözlerini hatırlatıyor. Ancak her iki figürün ilgili metinlerdeki rolleri ve her figürün İsa ile ilişkisi önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Paraklit'in hatırlatma işlevi, (Meryem'in vizyonunda yaptığı ve Andreas ile Petrus'un karşı çıktığı gibi) yeni öğretiye aracılık etmek yerine, daha çok halihazırda bilinen şeylerin hatırlanmasıyla ilgili görünmektedir (çapraz başvuru Yuhanna 14.26). Aynı şekilde, Paraklit'in İsa tarafından 'gönderilmesi' gibi, İsa'nın da Meryem'i 'Babadan' 'göndermesi' fikri yoktur (Yuhanna 15.26). Tersine, Yuhanna'da İsa ile Faraklit arasındaki sevgi ilişkisinden söz edilmez. Meryem ile Yuhanna'nın sevgili öğrencisi arasındaki işlevsel paralellikler, Meryem ile Johannine Paraklit arasındakiilerden daha yakın görünmektedir. ²¹¹ Örneğin bkz. Pasquier, *L'E'vangile selon Marie*, 100; Marjanen, *İsa'nın Sevdiği Kadın*, 118; Hartenstein, *Die zweite Lehre*, 129, 151; Petersen, 'Zerstoört die Werke', 168; Kral, *Meryem İncili*, 60-1 ve diğerleri. ¹⁹² Yorum

--- SAYFA 212 ---

Yeni Ahit'teki, özellikle Pauline külliyatındaki bazı pasajlarınki: ör. Mesih'i 'giymeye' ilişkin dil Rom gibi pasajlarda geçmektedir. 13.14; Gal. 3.27 (muhtemelen başlangıçta bir vaftiz bağlamı); ve 'mükemmel insan', Deutero-Pauline külliyatında geçen bir ifadedir (Kol. 1.28; Efes. 4.13).²¹² Pavlus'un (ve 'Pavlus'un) dilinin kökeni tartışılmaktadır, ancak burada yorum açık görünmektedir: Mükemmel insanlığı 'giymek', zaten kendi içinde olan mükemmel insanlığı tanımanın başka bir metaforudur. Levi daha sonra daha önce yaptığı 'müjdeyi duyurma' öğüdünü tekrarlıyor ve bir kez daha herhangi bir yasa veya düzenleme koymama emrine atıfta bulunuyor. Bir kez daha metin belirsizdir. Buradaki Kıpti versiyonunda Levi, öğrencilerin Kurtarıcı'nın söylediklerinin 'ötesinde' (Ææ) herhangi bir kural koymamaları gerektiğini söylüyor; Yunanca, İsa'nın daha önceki emrine açık bir gönderme yapan ve bunun Kurtarıcı'nın söylediği (%) olduğunu belirten mutlak bir emir biçimine sahiptir ("herhangi bir kural koymamak"). Başka bir yerde, istisnai hükmün (Kurtarıcı'nın söylediklerinin "ötesinde" hiçbir kural yoktur) belki de bu noktada metnin gerçek bir parçası olmadığını, ancak iki okuma arasındaki anlam açısından net farkın minimum düzeyde olduğunu savundum:²¹³ Buradaki Kıpti metninde açık olan (ancak muhtemelen ikincil), İsa'nın kendi öğretilerine atıfta bulunarak herhangi bir toplam yasak kural ve düzenlemeye bir istisna yapmak, aynı zamanda metinde de örtülüdür. Önceki pasajda istisnanın belirtildiği Yunanca metin (burada buna açıkça atıfta bulunmaktadır ve İsa'nın öğretilerine ilişkin istisna açıktır). Ayrıca, hem burada hem de önceki pasajda, sırasıyla Levi ve Kurtarıcı'nın son ayrılık sözleri olarak öne çıkan konumu, onun yazar için önemini göstermektedir.²¹⁴ Müjde anlatımının son sayfasında yine baştan çıkarıcı bir metinsel değişiklik vardır (19.1-2). Levi konuşmayı bitiriyor ve ardından vaaz vermek için dışarı çıkmadan bahsediliyor. Kıpti metninde fiil çoğuldur ("dışarı çıkıp vaaz vermeye başladılar"); Yunanca'da tekil gibi görünüyor ("o [muhtemelen Levi] dışarı çıkıp vaaz vermeye başladı"). O zaman, Levi'nin müdahalesinin Petrus'u (ve belki başkalarını) ("gerçek") müjdenin vaizleri haline getirme konusunda başarılı olup olmadığını veya Petrus'un Meryem ve Levi'ye amansız bir şekilde karşı çıkıp çıkmadığını, dolayısıyla yalnızca Levi'nin ²¹² Cf. Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 100; De Boer, Meryem İncili, 25. Bkz. s. 69 yukarıda. Ayrıca çevirinin ('adam') konusu için §7.2 burada. ²¹³ Bkz. yukarıda s. 131-2. ²¹⁴ Bkz. N. 73 yukarıda.

17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 193

--- SAYFA 213 ---

Vaaz vermek.²¹⁵ Bununla birlikte, burada Petrus'a karşı olası bir tekil fiille ima edilen herhangi bir polemiği görmek konusunda biraz ihtiyatlı olmak gerekir: Yunanca metin basitçe Levi'nin bu noktada vaaz vermek için dışarı çıktığını ima eder: bu, Petrus'un şu anda vaaz vermek için dışarı çıkmadığını ima edebilir - ancak bu, Peter'in daha sonra vaaz vermek için dışarı çıkma olasılığını hiçbir şekilde dışlamaz! Dahası, fiilin öznesi muhtemelen yalnızca Levi'dir - ve bu durumda yalnızca Petrus'u değil Meryem'i de hariç tutar! Bu noktada Meryem'in görünüşe göre dışarı çıkıp vaaz etmemesi anlamlı mı? Ancak burada Meryem ile ilgili herhangi bir olumsuz ima, müjdenin geri kalanının tamamıyla tam bir tezat oluşturacaktır.²¹⁶ Bu nedenle, burada Meryem'e karşı ima edilen herhangi bir polemiği görmek zordur ve dolayısıyla, bundan dolayı, Petrus'a karşı ima edilen bir polemik görmek de aynı derecede zordur. Müjdenin bu son bölümü hakkında daha genel olarak ne söyleyebiliriz? Petrus (ve Andreas) ile Meryem (ve Levi) arasındaki bu alışverişe tam olarak ne yansıyor? Tehlikede olan gerçek sorunlar neler? Aralarındaki anlaşmazlık ne kadar güçlü? Peki sonunda iki taraf ne kadar uzlaşmaz kalıyor? Bu tür soruların yanıtlanması kolay değildir. Bu soruların bazılarının metnin Kıpti ve Yunanca versiyonları arasında farklılıkların olduğu bölümleriyle yakından ilgili olması ve hangi versiyonun metnin daha orijinal biçimini sunduğunu kesin olarak belirlemenin çoğu zaman neredeyse imkansız olması durumu daha da zorlaştırmaktadır. Müjdenin bu son pasajına ilişkin tartışmalarda metnin çok çabuk gözden kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olan bazı yönlerini belki de not etmeliyiz. Bu bölümün çoğunlukla Meryem ve Petrus arasında bir tartışma olduğu varsayılır ve ardından bu iki figürün her birinin kimi temsil edebileceğine dair başka sorular sorulur.²¹⁷ 215 Çoğu kişi hangi okumanın orijinal olduğu konusunda kararsız kalıyor: ör. Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 617; Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 119; Hartenstein, Die zweite Lehre, 152, 169. Luhrmann, Evangelien, 119, Yunancanın daha özgün olabileceği görüşüne yöneliyor. 216 Bu müjdenin sonu, Markos İncili'nin Markos 16.8'deki sonuna benzemedikçe! 217 Böylece ör. Marjanen, müjdenin bu bölümüne ilişkin tartışmasının başlığını 'Mecdelli Meryem ile Petrus Arasındaki Çatışma' (The Woman Jesus Loved, 119) veriyor; King, Meryem İncili, 172, 'Meryem ile Petrus arasında ağırlıklı olarak yaşanan çatışmadan' söz eder; Mohri, Maria Magdalena (279), 'Streit zwischen Petrus und Maria Magdalena'dan ('Peter ve Mary Magdalene arasındaki anlaşmazlık') söz ediyor; bkz. Petersen de, 'Zerstoört die Werke', 163: 'Der Konflikt mit Petrus' ('Peter'la çatışma'). 194 Yorum

--- SAYFA 214 ---

Ancak belki de tartışmaya katılan dört karakterin olduğu unutulmamalıdır: Peter, Mary, Andrew ve Levi. Böylece Meryem'e soru soranların yanında sadece Petrus değil, Andreas da vardır. Meryem'e yönelik eleştirilere ilişkin herhangi bir tartışma, muhtemelen Petrus'un yanı sıra Andreas'ın müdahalesini de dikkate almalıdır. Tartışmanın diğer 'tarafında' Levi'nin varlığını da belirtmemiz gerekiyor. Elbette bir bakıma Levi (basitçe) Meryem'i savunuyor. Ancak bunun gerçekleşmesi gerçeği önemli olabilir. Mary (çoğunlukla) kendini savunmuyor. Dahası, daha önce de belirtildiği gibi, Levi sadece Meryem'i savunmakla kalmıyor: aynı zamanda Kurtarıcı'nın 'kusursuz insanı giyme' (18.16), 218 ve Kurtarıcı'nın kendisi tarafından belirlenen kuralların veya düzenlemelerin (18.17-21; krş. 9.1-4) ötesinde herhangi bir kural veya düzenleme koymaması yönündeki tavsiyesindeki öğretisinin özünü tekrarlaması da sağlanmaktadır. Bu son talimata (Kurtarıcı'nın son sözü ve tüm müjdede söylenen son söz olarak) verilen öne çıkan konum zaten belirtilmişti: dolayısıyla anlatıdaki herhangi bir 'ayrıcılık' konum, okuyuculara Kurtarıcı'nın öğretisini hatırlatan kişi olarak burada Meryem'e değil Levi'ye verilmiştir.²¹⁹ Müjdenin vaaz vermek için dışarı çıkan birine veya bazı kişilere atıfta bulunan son cümlesi (kolofondan önce) burada da anlamlı olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, öznenin kim olduğu belirsizdir: Yunanca metinde tekil bir fiil vardır ve muhtemelen yalnızca Levi'ye atıfta bulunur; Kıpti dilinde çoğul bir fiil vardır ve muhtemelen Peter ve Andrew'u da kapsar. Yunanca versiyon orijinal olarak alınırsa, tekil fiil Petrus ve Andreas'ın vaaz vermesini engeller; ama aynı şekilde Meryem'i de dışlar ve bu nedenle vaaz vermek için yola çıkan (tek) kişi olarak Levi'ye özel bir konum verir.²²⁰ Bütün bunlar, Levi'nin anlatıda bazılarının sandığından çok daha önemli bir rol oynadığını gösteriyor. Tartışma bir yanda Peter (ve Andrew!), diğer yanda Meryem ve Levi arasındadır. Ve birçok bakımdan Levi'nin rolü en az Mary'ninki kadar önemlidir. O halde cinsiyet konusu önemli bir konu ise (birkaç kişi tarafından tartışıldığı üzere; 218 Bunun için yukarıya bakın, Kurtarıcı'nın daha önce yaptığı, 'İçinizdeki İnsanoğlu'nu 'takip edin' (8.19) tavsiyesiyle neredeyse kesinlikle aynı şeyi söylüyor. ²¹⁹ Ayrıca Schaberg, Mecdelli Meryem'in Dirilişi, 184, sonunda 'Meryem'in yerini neredeyse Levi almış gibi görünüyor' diye belirtiyor. Kıpti orijinal olarak kabul edilir, Meryem'in vaaz vermeyle ilgili olarak özel bir konumu yoktur: Onun konumu muhtemelen Petrus ve Andrew'unkiyle aynıdır; ancak Meryem'in vaaz veren biri olarak düşünülp düşünülmediğine bakınız.

--- SAYFA 215 ---

Aşağıda), (erkek) Levi'ye atfedilen bu önemli rol akılda tutulmalıdır. Buradaki anlatının altında yatan olası anlaşmazlığın mahiyetine ilişkin çeşitli önerilerde bulunulmuştur. Pek çok kişi 'Petrus' ve 'Meryem'in sırasıyla 'ortodoks' Hristiyanları ve 'Gnostik' Hristiyanları temsil ettiğini ileri sürmüştür²²¹, ancak göreceğimiz gibi (sözde) 'ortodoks' ve 'Gnostik' Hristiyanlar arasındaki herhangi bir 'bölüm' hala nispeten ılımlıdır (aşağıya bakınız). Ancak bu yorum King tarafından sorgulanmıştır.²²² Bu, bir bakıma onun 'Gnostisizm'in açıkça tanımlanmış bir varlık olarak bu dönemde var olmadığı iddiasıyla bağlantılıdır (bkz. yukarıda Bölüm 5); dolayısıyla 'ortodoksluk' da açıkça tanımlanmamıştı. Dolayısıyla, 'Meryem İncili'ndeki havariler arasındaki çatışma, farklı görüşlere sahip Hristiyanların henüz Ortodoks ya da sapkın sabit normlara başvuramadığı Hristiyan içi çatışmanın tüm işaretlerini göstermektedir.'²²³ King bu nedenle asıl meselenin öncelikle 'Müjdeyi duyurmak için kime güvenilebilir?' sorusu olduğunu savunur.²²⁴ Bu soruya yanıt olarak ve üzerinde anlaşmaya varılmış 'inanç kuralları' ya da kutsal metinler açısından açık kriterlerin ya da normların yokluğuna yanıt olarak, Meryem İncili, Meryem'in karakterine (örtük olarak) atıfta bulunarak iddiasını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla 'Meryem İncili, Meryem'in karakteri ile Petrus'un karakteri arasındaki karşıtlığa dayanarak öğretisinin doğruluğunu savunur'.²²⁵ King, karşıt gruplar (belki de 'Gnostik' ve 'ortodoks') arasındaki net sınır çizgilerinin henüz çizilmemiş olması anlamında bunun 'Hristiyan içi' bir tartışma olduğu iddiasında pekâlâ haklı olabilir. 221 Yani ör. BG 8502, 26'ya kadar; Perkins, Gnostik Diyalog, 133; Schmid, Maria Magdalena, 18; Marjanen, İsa'nın Sevdiği Kadın, 121; Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 24; Hartenstein, Die zweite Lehre, 135. 222 Bkz. örn. King, 'Neden Bütün Tartışmalar?', 65–9 ve Meryem İncili, 173–4. 223 King, 'Neden Bütün Tartışmalar?', 69. Krş. Onun devamı da şöyle: 'Buradaki iddiam için önemli olan, Gnostisizmin var olup olmadığı değil, Meryem İncili'ndeki havariler arasındaki çatışmanın, ortodokslara karşı gnostik müritler arasındaki kasıtlı bir çatışma olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğidir. Bu sorunun cevabı hayır. Sorunu bu şekilde çerçevelediğimizde, eserin kendi çatışma retoriğinin ve erken Hristiyan toplumsal ve teolojik oluşumunun karmaşık dinamiklerinin tarihsel önemini gözden kaçırıyoruz' (a.g.e. 69, Meryem İncili'nde tekrarlanmıştır, 174). 224 Kral, 'Neden Bütün Tartışmalar?', 71 ve Meryem İncili, 173. Krş. too Meryem İncili, 176: 'Söz konusu soru, müjdeyi kimin vaaz edebileceğidir.' 225 Kral, 'Neden bu kadar Tartışma?', 71. 196 Yorum

--- SAYFA 216 ---

Göreceğimiz gibi, buradaki tartışma nispeten ılımlı ve polemiksizdir. Ancak burada bir tartışmanın olduğu gerçeğini de gözden kaçırmamak lazım! Görüş ayrılıkları dile getiriliyor. Dahası, en azından sınır çizgilerini çizme sürecinin başlangıcı burada devam ediyor gibi görünüyor ve bu sürecin temeli, Meryem'in öğretisi ve vizyonunun raporunun sağladığı mesajın farklı ve açıkça tartışmalı içerikleri gibi görünüyor. Dolayısıyla Andreas'ın Meryem'e karşı şikayeti, onun söylediklerinin içeriğine ve özüne odaklanır ve dolaylı olarak bir tür (aslına ilişkin) norma başvurur: Meryem'in öğretisinin başka yerden bilinen İsa geleneğiyle uyuşmadığını söyler. Peter'in yorumu, en azından kısmen, ima ettiği anlamlar bakımından benzerdir. İsa'nın gizli öğretiyi herkese açık bir şekilde değil, Meryem'e açıkladığından şikayet ediyor. Muhtemelen bu, yalnızca söz konusu öğretinin başka yerlerde bilinenlerden (Petrus ve diğerlerine 'açıkça') bilinenlerden esas olarak farklı olması durumunda geçerli olacaktır.²²⁶ Buradaki rakip gruplar arasındaki sınırların, örneğin Irenaeus'ta (aşağıya bakınız) görüldüğü kadar keskin bir şekilde çizilmemiş olması pekala mümkündür. Yine de Meryem'in öğretisinin içeriğiyle ilgili burada yansıtılan açık görüş farklılıkları var gibi görünüyor. Dolayısıyla mesele yalnızca kimin müjdenin meşru vaizi olarak yetkilendirilebileceği değil, aynı zamanda hangi "müjdenin" vaaz edilmesi gerektiğidir. Hiç şüphe yok ki bazı açılardan Meryem'in karakteri Peter'inkinden daha olumlu bir şekilde sunuluyor (gerçi göreceğimiz gibi kusursuz bir şekilde sunulmuyor: aşağıya bakınız). Ancak mesele kesinlikle sadece karakterle ve vaaz verme konusunda kime güvenilebileceğiyle ilgili değil. Çünkü otorite iddiasında bulunan farklı kişiler (ya da belki daha iyisi, vahyin alıcısı olduklarını iddia eden farklı kişiler) açıkça farklı şeyler söylüyor/'vaaz ediyor'. Bu nedenle, 'Müjdeyi kim vaaz edebilir?' sorusu gerçek bir soru olarak ortaya çıkıyor çünkü farklı hak iddia edenlerin (biraz ya da belki biraz daha fazla) farklı 'müjdeleri' var. Söz konusu olan yalnızca kişilikler ve bu tür insanların 'karakterleri' değildir: Otoriteye hak iddia eden farklı kişiler tarafından sunulan öğretinin içeriği de aynı derecede önemlidir. Bu nedenle King, "Meryem İncili, Meryem'in karakteri ile Petrus'unki arasındaki karşıtlığa dayalı olarak öğretisinin doğruluğunu savunuyor" dediğinde, bu, tıpkı bağımsız olarak zaten bilinen öğretinin bir "vahiye"nin hiçbir tüyü kıpırdamayacağı gibi, "onun öğretisi"dir! 17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 197

--- SAYFA 217 ---

bireyler veya onların karakterleri ile ilgili herhangi bir konu kadar önemlidir. Bu nedenle, yukarıda belirtildiği gibi (özellikle Andrew'un yorumuyla ilgili olarak), Meryem'in konumu tam olarak söylediği şey nedeniyle sorgulanır, mutlaka bunu söyleyenin kendisi olduğu için değil. Ayrıca, Meryem'in karakterinin tamamıyla olumlu olduğu iddia edilen değerlendirmeye ve olası vaizlerin (ve belki de onların ilgili müjdelerinin) sonuçtaki geçerliliğine yapılan başvurular, müjdenin kendisinin kanıtlarının biraz ötesine geçebilir. Meryem'in Petrus'un eleştirilerine 18.1-4'teki ilk tepkisini daha önce belirtmiştim. Burada Meryem, öğrencilerin daha önce İsa'nın öğretilerine tepki olarak gösterdikleri ve açıkça olumsuz olarak değerlendirilen karakter özelliklerini tam olarak sergiliyor gibi görünüyor.²²⁷ Üstelik, mesele gerçekten 'müjdeyi vaaz etmek için kime güvenilebileceği' ise, Meryem'in kendisinin bu özel 'tasarıya' uyan kişi olarak tasvir edildiği açık değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, sonunda vaaz vermek için dışarı çıkan yalnızca Levi olabilir.²²⁸ Ayrıca, vaaz verme çağrısının müjdede erkek öğrencilere daha önce, Meryem sahneye çıkmadan önce verildiği de iddia edilebilir (8.21-2, 9.12'den önce). Dolayısıyla Meryem'in müjdenin aktif bir vaizi olarak tasavvur edildiği hiçbir şekilde açık değildir.²²⁹ Dolayısıyla Meryem'in mutlaka müjdenin arketipik veya ideal vaizi olarak sunulması gerekmez. Daha ziyade, müjdenin içeriğinin (en azından bir kısmının) güvenilir garantörü olarak, belki başkalarının (Levi ve belki de diğer erkek takipçiler) gidip vaaz ettiği vahyin alıcısı olarak sunulur.²³⁰ Dahası, onun 'güvenilirliği' kısmen onun 'karakteriyile' ilgili olabilir, ama belki de sadece kısmen. Daha önce belirtildiği gibi, İsa'nın ona kefil olma, onu 'tanıma' ve onu (başkalarından daha fazla) 'sevme' girişimi de aynı derecede önemli olabilir.²³¹ Ayrıca, yukarıda 227 Bkz. s. 189 yukarıda n. 199. 228 bkz. Petersen, 'Zersto"rt die Werke', 169; Schaberg, Resurrection of Mary Magdalene, 184. 229 Bkz. P. Perkins, Gnosticism and the New Testament (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 183: 'Meryem İncili'ndeki anlatı öğeleri onu [Meryem'i] irfana ulaşan ilk kişi olarak tasvir etse de, o, müjdeyi uluslara vaaz etme görevinin alıcısı değildir. Meryem İncili açıkça, dirilen İsa'nın takipçilerini sadece erkek havarilere atıfta bulunmak üzere vaaz vermek üzere gönderdiği anlatıyı anlamaktadır.' 230 Buradaki Meryem ile Yuhanna 21.24'teki sevgili öğrenci arasındaki benzerlik için, kendi müjdelerindeki öğretinin güvenilirliğinin garantörleri olarak, bkz. s. 192 yukarıda. 231 Belki de bu kısmen onun karakterinden kaynaklanmaktadır, yani kazandığı konumu (bir bakıma) 'kazanmıştır'; ama yine de inisiyatif Kurtarıcı'ya ait olabilir. 198 Yorum

--- SAYFA 218 ---

Andreas'ın Meryem'e karşı şikâyeti, dile getirildiği sırada Meryem ya da Levi tarafından açıkça yanıtlanmamıştır. Daha önce de ileri sürüldüğü gibi, kısmen şikayete verilecek herhangi bir 'cevabın' müjdenin okuyucusu veya dinleyicisi için açık olması nedeniyle bu durum söz konusu olabilir (yukarıya bakın). Ancak Andreas'ın şikâyetine verilecek herhangi bir "açık" yanıt, Meryem'in görünümünün içeriğinden ve koşullarından ortaya çıkacaktı ve bunların her biriyle ilgili olarak can alıcı faktör, Meryem'in kendisi değil, Kurtarıcı İsa olacaktı. Dolayısıyla, içerik bakımından Meryem'in görüşünün özü, Kurtarıcı'nın daha önceki öğretisinin içeriğinin önemli bölümleriyle uyum içindedir.²³² Ve koşullarla ilgili olarak, Meryem'in görüşüne Kurtarıcı'nın kendisinin açık 'imprimatur'u verilmiştir: Meryem'in 'gördüğü' kişidir (10.11-12) ve her zaman (Meryem'in içinde veya onun aracılığıyla) konuştuğu söylenen kişidir (17.8-9). Dolayısıyla kilit konu hâlâ Meryem'in öğretisinin içeriği gibi görünüyor. Andrew'un şikayetinin ve (ima olarak) Peter'in da en azından bir kısmının odak noktası budur. Bu tartışmada müjde yazarının sempatisi açıkça Meryem'le birlikte ve Andreas ile Petrus'a karşıdır; dolayısıyla net sonuç, Meryem'in 'müjdesi'nin içeriğinin geçerliliğinin doğrulanmasıdır; ancak rakip vaizlerin herhangi bir şekilde doğrulanması varsa, bu, bu bağlamda mutlaka Meryem'in değil, öncelikle Levi'nin geçerliliğinin onaylanması gibi görünecektir. Elbette Peter'in Meryem'e karşı şikayetinin başka bir yönü daha var ve çoğu zaman söz konusu olan ana konu olarak görülen de budur. Bu cinsiyet meselesiyle ilgilidir: yani. Meryem'in bir kadın olduğu ve Petrus'un (görünüşe göre) Kurtarıcı'nın 'bir kadınla' bu şekilde konuşmuş olabileceği ihtimalini küçümseyerek reddetmesi (17.19).²³³ Açıkçası Meryem'in cinsiyeti tartışmadaki tek faktör olmasa da bir faktördür. Peter'in şikayetinde iki konu vardı: gizlilik ve Meryem'in kendisi, bu konuda üzerinde mutabakata varılan norm olarak hareket edebilecek daha önce herhangi bir öğreti vermemişti. ²³³ Bkz. Mohri, Maria Magdalena, 278-80, 'Nun ist das Argument des Petrus ein zweifaches'ten ("Petrus'un argümanı iki yönlüdür") (s. 278) geçiş yapan kişi. gizlilik ve cinsiyet gibi iki meseleye odaklanarak, 'In der Darstellung des Konfliktes von Petrus mit Maria geht es allein wegen des Sexus dieser beiden Personen immer auch um das Geschlechterkonflikt'e ("Peter'in Mary ile çatışmasının sunumunda, sırf bu iki kişinin cinsiyeti nedeniyle, bu cinsiyetle ilgili bir çatışmadır") (s. 280) gizlilik sorunu etkili bir şekilde ortadan kaldırıldı. Bkz. Petersen de, 'Zerstoört die Werke, 164; Pasquier, L'Evangile selon Marie, 24, 98; Schaberg, Meccelli Meryem'in Dirilişi, 176, 179. 17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 199

--- SAYFA 219 ---

Cinsiyet—hangisinin daha önemli olduğuna dair net bir gösterge olmaksızın yan yana yerleştirilmiştir. Cinsiyet bir sorun olduğu sürece, Meryem İncili, Meryem'in kadın olarak konumunu, gerçek vahyin uygun ve gerçek alıcısı olarak açıkça savunur. Ve bu bakımdan Mary için herhangi bir 'liderlik rolü', bu rolün bir kadına verildiğinin tam olarak kabul edilmesiyle teyit edilmektedir. Öte yandan King, Meryem İncili söz konusu olduğunda, Meryem'in özel konumunun, genel olarak kadınlar için genel olarak erkeklere karşı yüksek bir konumu doğrulamak anlamına gelmediğini açıkça göstermektedir. Tıpkı bu müjdede erkeğin kadına üstünlüğü olmadığı gibi (belki de Gos. Thom. 114'ün aksine; bkz. yukarıda s. 166), aynı şekilde durum tam tersidir: kadının erkeğe üstünlüğü yoktur. Aksine, gerçek üstünlük, bu dünyayı karakterize eden cinsiyet farklılıklarını geride bırakmaktan kaynaklanır.²³⁴ Ayrıca, Meryem İncili, Meryem'in statüsünü açıkça doğrularken, ona (ve/veya onun aracılığıyla diğer kadınlara) ne kadar 'liderlik' rolü atfettiği belirsizdir. Müjdenin Meryem'e (ve/veya kadınlara) ne kadar aktif bir rol ima ettiği belirsizliğini koruyor. Anlatıda Meryem, birçok açıdan geleneksel olarak antik toplumdaki kadınlarla ilişkilendirilen rolleri hâlâ koruyor. Daha önce belirtildiği gibi (18.1-4'te; bkz. yukarıda n. 199), Mary'nin Peter'a tepkisi kısadır ve daha geleneksel bir pasif rol benimser: Kendini savunmaz ama (erkek) Levi tarafından savunulur; ve kendisinin (kamuya açık) vaaz etme rolünü üstlenip üstlenmediği açık değildir. Aksine, onun müjdedeki başlıca rolleri, öğrencileri teselli etmek ve Kurtarıcı'nın kendi vizyonunda verilen öğretisinin (güvenilir) alıcısı olmak gibi görünmektedir. Kadınlara karşı olumlu bir tutum buraya yansıyor gibi görünüyor - ama sadece kısmen!²³⁵ Meryem'in cinsiyeti meselesi bu nedenle Meryem İncili'nin yazarı için bir konudur, ancak sonuçta en önemli mesele olmayabilir.²³⁶ Meryem'in vahyinin içeriği meselesi de aynı derecede önemli olabilir. Müjdenin farklı bölümlerinin her birine ayrılan alanın miktarı bakımından, vizyonunun içeriği kesinlikle ²³⁴ Bkz. Kral, 'Mecdelli Meryem İncili', 624 ve Meryem İncili, 89-90. ²³⁵ Bkz. Ayrıca King, 'Magdalalı Meryem İncili', 624, Meryem İncili'nin 'çağdaş kadınlar' için sunduğu cinsiyetsiz 'gerçek insanlık' görüşünün bazı tehlikeleri hakkında daha eleştirel yorumlar için. ²³⁶ Bkz. örneğin Perkins, Gnostik Diyalog, 133, cinsiyetin metinde hiç bir sorun olmayabileceğini savunuyor. 200 Yorum

--- SAYFA 220 ---

önemli.237 Ve Andrew'un şikâyeti (ve belki de dolaylı olarak Peter'ın da bir parçası) söylediklerinin içeriğine ve yeniliğine odaklanıyor. Vahyin alınma şekli meselesi de bununla bağlantılıdır; Petrus'un Meryem'in bunu açıkça değil 'gizlice' aldığı yönündeki şikâyetinde de yansıdığını görmüştük. Burada söz konusu olan, bazılarının ('Gnostiklerin') (devam eden) vizyonlarda gizli vahiy aldıkları yönündeki iddiaları olabilir.238 Meryem'in gördüğü vizyonun daha sonraki, diriliş sonrası bir vizyonun parçası olup olmadığı veya İsa'nın kendi yaşamına geri döndüğünün iddia edilmesi, sonuçta çok fazla önemli olmayabilir.239 Açıkçası, mesele kısmen özel ve kamusal vahiy meselesidir. Bu faktörlerin her ikisi de, burada gerçekten de (belki daha sonra buna denilecek olan) 'Gnostik' ve 'ortodoks' Hristiyanlar arasındaki bir tür tartışmayı yansıttığımızı gösteriyor. Petrus ve Andreas sözde ortodoksların, Meryem ve Levi ise 'Gnostiklerin' görüşlerini temsil ederek, hem müjde öğretisinin içeriğini hem de onun alınma şeklini savunurlar.240 Yine de buradaki anlatının, ilgili gruplar arasındaki herhangi bir anlaşmazlığın gelişimindeki oldukça erken bir aşamayı yansıtabileceğini de belirtmeliyiz. Anlatıdaki hikayenin, müjdenin kendileri için yazıldığı Hristiyanların toplumsal gerçeklikleriyle herhangi bir ilişkisi varsa,241 tartışmanın ve kahramanların ne kadar düşmanca olmadığı dikkate değerdir. Dolayısıyla, pek çok kişi buradaki tartışmanın oldukça güçlü ve hararetle olduğunu iddia etse de Hartenstein, Peter'a karşı sözde "polemik"ın nispeten ılımlı tonuna atıfta bulunur.242 Peter'a "ateşli" denildiği doğrudur ve aynı sözcük, dördüncü güç olan Gazap'ın "biçimlerinden" biri olarak bilgeliliğin sözüne oldukça olumsuz bir "dönüştürme" yapmak için kullanıldığı gibi Kıpti dilinde de kullanılır; fakat aynı şekilde, Peter'a uygulandığında, gördüğümüz gibi bu, daha sıradan bir anlamda da ifade edilebilir. 237 Görümün anlatımı Kıpti metnin altı sayfasını kaplamış olmalı. 238 Örneğin bkz. E. Pagels, 'Visions, Appearance, and Apostolic Authority: Gnostic and Ortodoks Traditions', B. Aland (ed.), Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 415-30; ayrıca The Gnostic Gospels (Londra: Penguin, 1990), 43-4. 239 Hız ör. Kral, Meryem İncili, 174-5. Bkz. Meryem'in görümünün dirilişten önce mi sonra mı gerçekleştiğinin varsayılması meselesiyle ilgili yukarıda s. 169-71. 240 Bkz. 221 yukarıda. 241 Bunun bir varsayım olduğunun tamamen farkındayım. Ve bu bağlamda herhangi bir 'ayna okuma' süreci çok büyük tehlikeleri de beraberinde getirir. 242 Hartenstein, Die zweite Lehre, 133-4, 150 ve 'Evangelium nach Maria', 840. 17.7-19.2 Müritler Arasındaki Tartışmalar 201

--- SAYFA 221 ---

Petrus'un son bölümdeki rolü, tam da bu noktaya kadar metinde çok olumlu bir şekilde sunulduğu için bazılarına sürpriz gibi geliyor: Kurtarıcı'nın 'geri kalan kadınlardan daha çok' sevdiği biri olarak Meryem'in statüsünü kabul etmiş ve kabul etmiştir (10.2-3); bu önceki bağlamda, Meryem'in diğer öğrencileri (muhtemelen kendisi de dahil olmak üzere) teselli etme çabalarını isteyerek ve tam olarak kabul etmiştir ve onu -bahsedilen herhangi bir çekince olmadan- Kurtarıcı'dan onların bilmediği şeyleri duyduğunu anlatmaya davet eder. Aslında, bu bölümler arasındaki karşıtlık o kadar keskin ki, mevcut metnin bileşik olduğu yönündeki teorilere yol açıyor (yukarıya bakın). Metnin birliği hakkındaki tartışmalarda birçok kişi, Peter'ın uzlaşmaz biçimde farklı iki tasviriyle iki metni (aslında) yansıtmak yerine, iki resmin bir "olay örgüsü gelişimini" temsil edebileceğini öne sürdü.243 Ancak aynı şekilde, eğer bu tek bir olay örgüsünün gelişmesiyse (yani farklı metinlerdeki iki olay örgüsü değil), o zaman Peter'ın başlangıçtaki olumlu tasviri, yalnızca daha sonraki görünüşte daha olumsuz olana bir engel teşkil etmekle kalmayabilir; ikincisini önemli ölçüde etkilemek de amaçlanmış olabilir. Başka bir deyişle, daha önceki olumlu tasvir, okuyucuya Petrus'un tasvirindeki sonraki olumsuz özelliklerin daha önceki daha olumlu tabloyla yumuşatılması gerektiğine dair bir ipucu olabilir.244 Bunu desteklemek için Hartenstein, Peter ve Levi arasındaki alışverişin veya tartışmanın (bu neredeyse bir 'kavga' değildir!) altında yatan 'ortak temele' de atıfta bulunur.245 Görünüşe göre her ikisi de Kurtarıcı'nın seçiminin kriterini kabul ediyor. Mary de Peter'ın onu eleştirdiği ve kendisinin ağıladığı noktada bile ona 'kardeşim' diye hitap ediyor (18.2). Gerçekten de, Petrus'un "ateşli" olduğu hakkındaki not, Petrus'un dolaylı bir özürü olarak Petrus'a yönelik bir suçlama olmaktan ziyade davranışını mazur görebilir: Petrus'un suçlaması sadece aceleciliğinden kaynaklanmaktadır ve onun daha ölçülü düşüncesini yansıtmayabilir.246 Ayrıca, müjdeyi vaaz ederken (hem Meryem hem de Petrus dahil) tüm öğrencileri tehdit eden daha düşmanca bir muhalefetin olduğu açıkça görülmektedir (9.10-12). 243 Bkz. s. 28 yukarıda. 244 Bkz. Markos İncili'nde öğrencilerin rolüne ilişkin herhangi bir değerlendirmede benzer konular. 245 Bkz. Hartenstein, Die zweite Lehre, 133. 246 Bkz. yukarı, s. n ile 29. 14 ve orada Mohri'ye yapılan atıf, Maria Magdalena, 271. 202 Yorum

--- SAYFA 222 ---

Bütün bunlar, ayrıntılar ne olursa olsun, buradaki fikir alışverişinin o kadar da düşmanca olma niyetinde olmayabileceğini ve tartışmanın (olası bir 'topluluğun') kabul edilmiş sınırları ve sınırları dahilinde gerçekleşen bir tartışma gibi görüldüğünü gösteriyor.²⁴⁷ Gerçekten de, tartışmanın varlığı, rakip grupların hala birbirleriyle diyalog içinde olduğunu gösterebilir.²⁴⁸ Açıkça görülüyor ki henüz kesin sınır çizgileri çizilmemiş ve herhangi bir 'biz onlara karşı' zihniyeti, gelişimin oldukça erken bir aşamasında gibi görünüyor.²⁴⁹ Müjde açıkça Petrus ve Andreas'ın görüşlerine karşı Meryem ve Levi'nin yanında yer almaktadır. Ancak tartışma görüş düzeyinde kalıyor gibi görünüyor: kişisel düşmanlığın düzeyi nispeten düşük kalıyor. O halde tüm bunlar, müjdenin daha sonraki bir tarih yerine daha erken bir tarih olduğunu akla getirebilir. Elbette 'Ortodoks' ve 'Gnostik' Hristiyanlar arasındaki ilişkilerin nasıl geliştiğini tam olarak bilmiyoruz; ve bu tarihe tekdüze bir gelişme çizgisi empoze etme konusunda dikkatli olmak gerekir. Dolayısıyla ilişkiler bir yerden diğerine önemli ölçüde farklılık göstermiş olabilir. Bununla birlikte Meryem İncili bu gelişmenin nispeten erken bir aşamasını doğruluyor olabilir. Burada yansıtılan şey, ikinci yüzyılın sonlarına doğru Irenaeus gibi yazarların güçlü polemiklerinden bir şekilde uzak görünüyor.

19.3-5 KOLOFON: 'MERY'YE GÖRE İNCİL' Kolofonun bazı yönlerine daha önce değinmiştik. 'İncil' kelimesi (PÆ^{aa} 00) 'mesajı kaydetmek' anlamına gelebilir veya şu anda biten edebi metne bir referans olabilir. Daha önce öne sürülmüştü. ²⁴⁷ Dolayısıyla belki de metnin kesin nüansının ve yorumunun belirsiz olduğu durumlarda, ilgili kişiler hakkında daha fazla olumsuzluk yerine daha az olumsuz olan yorumu tercih ederim. Bkz. yukarıda, örneğin I 0CE 0'nin kesin nüansında 0. ²⁴⁸ Gerçi ayna okumanın tehlikelerine çok fazla dikkat etmek gerekiyor, sanki metnin hikâye dünyasındaki her ayrıntı, yazarın sosyal dünyasındaki aynı durumu yansıtıyormuş gibi. Yine de, diğer Nag Hammadi metinlerinde 'ortodoks' muhaliflere yapılan atıfların genellikle doğrudan anlatı bağlamının dışındaki kişiler olarak üçüncü şahıs olarak kullanılması dikkat çekicidir. ²⁴⁹ Bu anlamda, King'in herhangi bir açık norm veya yönergenin olmayışı ve bunun 'Hristiyan içi' bir tartışma olabileceği gerçeği hakkındaki yorumları (daha önce belirtildiği gibi) tamamen haklıdır. 19.3-5 Kolofon 203

--- SAYFA 223 ---

Bu edebi metnin içeriği ve 'kurtarıcı mesajı', daha sonra kanonik hale gelecek olan müjdelerle belki de olduğundan çok daha yakından örtüştüğünden, fark o kadar büyük olmayabilir. 250 Ayrıca, eserin 'başlığını' 'ye göre müjde' olarak adlandıran kolofonun ifadesi. . ' (PÆ^{aa} Ø CEÆ) kısmen kanonik İncillerle karşılaştırılabilirlik, hatta onlara üstünlük iddiasında olabilir ve başlıkları için aynı (alışılmadık) biçime sahiptir. 251 Belki de bahsetmeye değer olan ve burada biraz daha sıra dışı olan şey, önceki metnin özünü ilişkili olarak burada verilen isimdir - Meryem. Ataerkil toplumdan gelen bir metinde erkek yerine kadın adının kullanılması açıkça dikkat çekicidir. Bu bağlamda daha sıra dışı olan ise ismin önceki içeriğin içeriğiyle olan ilişkisidir. Kanonik İnciller söz konusu olduğunda, bu başlıklarda kullanılan isimler muhtemelen metinlerin sözde yazarlarıdır (ancak yazarlığı tanımlamak için CEÆ kullanımı olağandışıdır; yukarıya bakınız). Çoğunlukla adı geçen kişiler, müjdenin geri kalanında anlatılan anlatıdaki karakterler olarak görünmüyor. 252 Bu bakımdan diğer kanonik olmayan 'müjde' metinleri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. (Kendileri veya başkaları tarafından) 'İncil' 253 olarak adlandırılabilir olanlardan bazılarının 250 Bkz. s. 33 yukarıda. 251 Hem kanonik hem de kanonik olmayan İncillerin başlıklarında CEÆ'nin olağandışı kullanımı hakkında, bkz. s. 33 yukarıda. 252 Böyle bir iddianın elbette bazı niteliklere ihtiyacı vardır. Mark'a göre yazar anlatıda tamamen anonim kalıyor. Matta'ya göre, yazar ("Matta") ile Markos'ta (bkz. yukarıda 21. sayfa) vergi tahsildarı Levi ile özdeşleştirilen Onikiler'in üyesi arasındaki herhangi bir olası bağlantı belirtilmemiştir. 'Luka', müjdesinin önsözünde kendisine atıfta bulunur (Luka 1.1-4), ancak bundan sonra en azından müjdenin anlatımında hiç yer almaz (gerçi muhtemelen Elçilerin İşleri'nin 'biz pasajlarında' da yer alır). Yuhanna yukarıdaki 'kuralın' istisnası olabilir: sevilen öğrenci anlatıda birçok kez karşımıza çıkar ve sonunda (21.24) onun bazı bakımlardan müjdenin yazarı olduğu iddia edilir. Bununla birlikte, tüm bu noktalarda (herkesçe bilinen) ismi belirtilmemiştir: Herhangi bir isim yalnızca (daha sonra eklenen) 'başlıkta' yer alır ve bunun 'Yuhanna'ya göre İncil' olduğunu iddia eder. 253 Burada dikkatimi (kendileri veya başkaları tarafından) 'müjde' olarak adlandırılan metinlerle sınırlandırıyorum. Elbette bugün birçok kişinin 'İncil' olarak adlandırmak isteyebileceği, ancak kendilerini farklı bir şey olarak adlandıran başka metinler de vardır (krş. s. 38 ve olası 'diyalog İncilleri' tartışması). Burada ben daha çok metinlerin açık bir şekilde 'a göre müjde' olarak tanımlanmasıyla ilgileniyorum. . ' ve ardından gelen ismin (varsa) önemi. 204 Yorum

--- SAYFA 224 ---

onlara tek bir isim verilmiştir.254 Bazıları o kadar parçalıdır (ya da günümüze hiç ulaşmamıştır), bu nedenle ilişkili oldukları kişiyle (örneğin Petrus İncili) nasıl ilişki kurduklarını bilmiyoruz. Kendilerine tek bir ismin eklendiği diğer (kendine özgü) 'müjdeler' arasında Thomas İncili ve Philip İncili yer alır. Thomas İncili örneğinde, müjdenin başlangıcı, 'Thomas'ın gerçekten de aşağıdaki metinde yer alan sözleri 'yazmış' olan yazar olduğunu iddia eder.255 'Filip'in, Philip İncili ile ilişkisi daha az açıktır ve isim ile müjde arasında en fazla zayıf bir bağlantı var gibi görünmektedir.256 Meryem İncili vakasında, oldukça alışılmadık bir şekilde, adı geçen kişinin İncil'in yazarı olduğuna dair herhangi bir iddiada bulunulmadığı görülmektedir. metin. Daha ziyade metnin anlatımının önde gelen isimlerinden biridir:257 gördüğümüz gibi geleneğin aracısı ve garantörü olarak hareket eder. Bir bakıma, Meryem burada Tomas İncili'ndeki 'Thomas'a belki de en yakın olanıdır: Burada İsa'nın söylediği her şeyi açıkça bilen, her şeyi 'yazmış' olan ve bu nedenle müjdede yer alan öğretinin güvenilirliğinin garantörü olan kişidir. Öte yandan Thomas, kendi adını taşıyan müjde metninin başka bir yerinde pek fazla yer almaz.258 Bunun aksine, Meryem İncili'ndeki Meryem, 254 Krş. Mısırlıların İncili; aynı zamanda İbranilerin İncili, Hakikat İncili. (Son iki durumda, kendileri için 'müjde' unvanını iddia etmemiş olabilirler: İbranilerin İncili yalnızca ondan küçük patristik alıntılar halinde mevcuttur, bu yüzden kendisine nasıl bir tarz vermiş olabileceğini bilmiyoruz; ve Gerçeğin İncili, modern bilim adamlarının NHC I,3 risalesine verdiği başlıktır ve onu muhtemelen Irenaeus'un A.H. 3.11.9.255 Başlangıç kısmı: 'Bunlar, yaşayan İsa'nın söylediği ve Didymus Judas Thomas'ın yazdığı gizli sözlerdir.' 256 Filipus, müjdede yer alan adı geçen tek öğrencidir: bkz. 73.8, bunun dışında, metnin başka bir yerinde, kolofon dışında bahsedilmemektedir. bkz. W. W. Isenberg, Layton, Nag Hammadi Codex II,2-7, 131. 257 Bkz. örneğin Pasquier, L'E'vangile selon Marie, 12: 'il ne s'agit pas, dans le cas de l'EvMar, d'un e'vangile e'crit par Marie, mais d'un e'crit sur Marie' ('Meryem İncili durumunda, Meryem tarafından yazılmış bir müjde meselesi değil, Meryem hakkında bir yazı meselesidir'); bkz. Mohri, Maria Magdalena, 275; Luhrmann, Evangelien, 119. 258 İsa'nın anlatılamazlığı hakkında bir söz söylemek için ve aynı zamanda İsa'nın üç şey söylediği, ancak bunların ne olduğunu söylemeyi reddeden kişi olarak görünmektedir.

--- SAYFA 225 ---

dramın baş aktörü - İsa ayrıldığında öğrencilerini teselli eden kişi, aldığı görüntünün alıcısı ve anlatıcısı olarak ve onun görünüm açıklamasının kışkırttığı tartışmanın odak noktası (çoğunlukla sessiz izleyici olsa da).259 Ancak metnin fiili olarak yazılması ve kaydedilmesinde onun herhangi bir payı olduğunu gösteren hiçbir şey (en azından mevcut metinde) yoktur.260 Meryem İncili'nin türü dikkate alındığında, diğerleriyle benzerliklere rağmen, şu not edilmiştir: Gnostik metinler (muhtemelen 'İncil'), Meryem İncili bazı son derece ayırt edici özellikler gösterir (bkz. yukarıda s. 39-40). O halde belki de bu müjde, son açıklamasında bile şaşırtma özelliğini kaybetmiyor. 259 Gos'taki Thomas'ın aksine. Thom. 13, Meryem aldığı özel vahiy konusunda sessiz kalmıyor! 260 Elbette İncil'in tam metnine sahip olmadığımız şartıyla: dolayısıyla tıpkı Thomas İncili'nin girişinde yazarın Thomas olduğunu iddia etmesi gibi, yazarlıkla ilgili benzer bir iddianın Meryem İncili'nin başlangıcında da ortaya atılmış olması ve artık elimizde olmaması mümkündür. 206 Yorum

--- SAYFA 226 ---

Kaynaçça Attridge, H. (ed.), *Nag Hammadi Codex I (Jung Codex) Notes*, NHS 23 (Leiden: Brill, 1985). Bellinzoni, A.J., *Justin Martyr'in Yazılarında İsa'nın Sözleri*, NovTSupp 17 (Leiden: Brill, 1967). Bianchi, U. (ed.), *Le Origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966* (Leiden: Brill, 1967). Bovon, F., 'Le privilège pascal de Marie-Madeleine', NTS 30 (1984), 50-64. Brock, A. G., 'Kayıtları Düzeltmek - Kimlik Politikası: Pistis Sophia'daki Mary Magdalene ve Anne Meryem', F. Stanley Jones (ed.), *Hangi Mary? Erken Hristiyan Geleneğinin Meryem Anaları*, SBL Sempozyum Serisi, 19 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 43-52. — Mary Magdalene, *First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies, 51 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003). Brock, S.P., 'İbranilere göre İncil'e Yeni Bir Tanıklık', NTS 18 (1972), 220-2. Brox, N., 'Suchen und Finden: zur Nachgeschichte von Mt 7,7b / Lk 11,9b', P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus: zur Theologie der Synoptiker*, FS J. Schmid (Freiburg: Herder, 1973), 17-36. Burridge, R., *İnciller Nelerdir?*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Casey, R. P. (ed.), *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (Londra: Christophers ve Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934). Collins, J. J., 'Giriş: Bir Türün Morfolojisine Doğru', *Semeia* 14 (1979), 1-19. Colpe, C., 'Die "Himmelsreise der Seele" ausserhalb und innerhalb der Gnosis', U. Bianchi'de (ed.), *Le Origini dello gnosticismo: Colloquia di Messina 13-18 nisan 1966* (Leiden: Brill, 1967), 429-47. Connolly, R.H., *Didaskalia Apostolorum* (Oxford: Clarendon Press, 1929). Crum, W. E., *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1939). De Boer, E. A., *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*, JSNTSS 260 (Londra ve New York: T. & T. Clark International, 2004).

--- SAYFA 227 ---

Denzney, N., 'Bardaisan of Edessa', A. Marjanen ve P. Luomanen (ed.), A Companion to Second-Century 'Heretics', VCSupp 76 (Leiden: Brill, 2005), 159-84. Enroth-Voitila, A.-M., "Kimin Kulağı Varsa, Duysun": Erken Hristiyan Yazılarında İşıtme Formülü', (Doktora tezi, Helsinki Üniversitesi, 2004). Fallon, F. T., 'Gnostik Kıyametler', Semeia 14 (1979), 123-58. Gregory, A. ve Tuckett, C.M., 'Yöntem Üzerine Düşünceler: Apostolik Babalarda Daha Sonra Yeni Ahit'i Oluşturan Yazıların Kullanımını Ne Oluşturur?', A. Gregory ve C.M. Tuckett (eds.), The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers (Oxford: Oxford University Press, 2005), 61-82. Hartenstein, J., Die zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählung frühchristlicher Dialoge, TU 146 (Berlin: Akademie Verlag, 1998). — 'Das Evangelium nach Maria (BG 1)', H.-M. Schenke, H.-G. Bethge ve U. U. Kaiser (ed.), Nag Hammadi Deutsch, 2. Bant: NHC V,2-XIII,1, BG 1 ve 4, GCS n.f. 12 (Berlin ve New York: De Gruyter, 2003), 833-44. Hengel, M., Dört İncil ve İsa Mesih'in Tek İncili (Londra: SCM, 2000). Hennecke, E. (ed.), New Testament Apocrypha: Cilt Bir (Londra: SCM, 1963). Hirsch, E. D., Yorumlamada Geçerlilik (New Haven: Yale University Press, 1967). Janssen, Martina, 'Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der "gnostischen Gespräche des Auferstandenen"', G. Ludemann (ed.), Studien zur Gnosis (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), 21-260 içinde. Kapsomenos, S. G., 'ἡ ἑσχατὴ ἡμέρα' (P. Ryl. III 463)', Athena 49 (1939), 177-86. King, K. L., 'The Gospel of Mary Magdalene', E. Schüssler Fiorenza (ed.), Searching the Scriptures, ii: A Feminist Commentary (New York: Crossroad, 1994), 601-34. — 'Meryem'in İncili', R. J. Miller (ed.), The Complete Gospels: Annotated Scholars Version (Sonoma, California: Polebridge Press, 1994), 357-66'da. — 'Neden bu kadar Tartışma? Meryem İncili'ndeki Meryem', F. Stanley Jones (ed.), Hangi Meryem? Erken Hristiyan Geleneğinin Meryem Anaları, SBL Sempozyum Serisi, 19 (Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2002), 53-74. 208 Kaynakça

--- SAYFA 228 ---

— Magdalalı Meryem İncili: İsa ve İlk Kadın Havari (Santa Rosa, Kaliforniya: Polebridge Press, 2003).
 — Gnostisizm nedir? (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 2003). Klauck, H.-J.,
 Apocryphal Gospels: An Introduction (Londra ve New York: T. & T. Clark International, 2003). Kline, L.L.,
 Sözde Clementine Vaazlarında İsa'nın Sözleri, SBLDS 14 (Missoula, Mont. : Scholars Press, 1975).
 Koester, H., 'Kıyamet ve Kanonik İnciller', HTR 73 (1980), 105-30. — 'Değiş Geleneğinin Gelişiminin
 Tanıkları Olarak Gnostik Yazılar', B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism, i: The School of
 Valentinus (Leiden: Brill, 1980), 238-61. — Eski Hristiyan İncilleri: Tarihleri ve Gelişimleri (Philadelphia:
 Trinity Press International, 1990). Lapham, F., Peter: The Myth, the Man and the Writings, JSNTSS 239
 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003). Layton, B. (ed.), Nag Hammadi Codex II,2-7 ile XIII,2, Brit.
 Lib. Veya. 4926(1) ve P. Oxy. 1, 654, 655, NHS 20 (Leiden: Brill, 1989). — 'Prolegomena to the Study of
 Ancient Gnosticism', L. M. White ve O. L. Yarbrough (ed.), The Social World of the First Christians: Essays
 in Honor of Wayne Meeks (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 334-50. Logan, A.H.B., Gnostik Gerçek ve
 Hristiyan Sapkınlığı (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996). Long, A.A. ve Sedley, D.N., The Hellenistic
 Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Lucchesi, E., 'Evangile selon Marie ou
 Evangile selon Marie-Magdaleine?', Analecta Bollandiana 103 (1985), 366. Luhrmann, D., 'Die
 griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POxy 3525 und PRyl 463', Kasım 30 (1988), 321-38. —
 Fragmente apokryph gewordenen Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, MTS 50 (Marburg:
 Elwert, 2000). — Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu den Texten und zu neuen Fragen,
 NovTSupp 112 (Leiden: Brill, 2004). Marjanen, A., İsa'nın Sevdığı Kadın: Nag Hammadi ve İlgili Belgelerde
 Mary Magdalene, NHMS 40 (Leiden: Brill, 1996). — 'Thomas and Jewish Religious Practices', R. Uro
 (ed.), Thomas at the Crossroads (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 163-82 içinde. — 'İsa'nın Annesi mi
 yoksa Mecdelli mi? Sözde Gnostik Hristiyan Metinlerinde Meryem'in Kimliği, F. Stanley Jones (ed.), Hangi
 Meryem? Erken Hristiyan Geleneğinin Meryem Anaları, SBL Sempozyum Serisi, 19 (Atlanta: İncil
 Edebiyatı Topluluğu, 2002), 31-42. Kaynakça 209

--- SAYFA 229 ---

Marjanen, A., 'Gnostisizm Nedir? Pastorallerden Rudolph'a, A. Marjanen'de (ed.), Gnostik Bir Din Var
 mıydı? (Helsinki: Finland Exegetical Society; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 1-53. —
 (ed.), Gnostik Bir Din Var mıydı? (Helsinki: Finland Exegetical Society; Gottingen: Vandenhoeck &
 Ruprecht, 2005). Marksches, C., 'Gnosis/Gnostizismus', RGG4 iii (2000), 1045-53. — Gnosis: Bir Giriş
 (Londra: T. & T. Clark, 2003). Massaux, E., 'Le texte du vaaz sur la montagne utilise' par Saint Justin', ETL
 28 (1952), 411-48. Meeks, W. A., 'The Image of the Androgyne: Some Uses of a Sembol in Early
 Christian', In Search of the Early Christians (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2002), 3-54.
 Me'nard, J.-E., L'E'vangile selon Thomas, NHS 5 (Leiden: Brill, 1975). Mohri, E., Maria Magdalena:
 Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts, MTS 63 (Marburg: Elwert, 2000). Morard, F.,
 'L'E'vangile de Marie: un message asce'tique', Apocrypha 12 (2001), 155-71. — 'E'vangile selon Marie',
 P. Geoltrain ve J.-D. Kaestli (ed.), E'crits apocryphes chre'tiens ii (Paris: Gallimard, 2005), 5-23. Onuki, T.,
 Gnosis und Stoa: eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes, NTOA 9 (Freiburg:
 Universita'tsverlag; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989). Pagels, E., 'Visions, Appearance, and
 Apostolik Otorite: Gnostik ve Ortodoks Gelenekler', B. Aland (ed.), Gnosis: Festschrift für Hans Jonas
 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 415-30. — Gnostik İnciller (Londra: Penguin, 1990).
 Parrott, D.M., 'İkinci ve Üçüncü Yüzyıllarda Gnostik ve Ortodoks Müritler', C.W. Hedrick ve R. Hodgson
 (ed.), Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1986), 193-219.
 Parsons, P.J., '3525: Meryem'in İncili', The Oxyrhynchus Papyri, 50 (London: Egypt Exploration Society,
 1983), 12-14. Pasquier, A., 'L'eschatologie dans L'E'vangile selon Marie: e'tude des notions de Nature et
 d'image', B. Barc (ed.), Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Que'bec, 22-25 aou^t
 1978) (Que'bec: Les Presses de l'Universite' Laval, 1981), 390-404. — L'E'vangile selon Marie,
 Bibliothe'que copte de Nag Hammadi, Bölüm 'Textes', 10 (Que'bec: Les Presses de l'Universite' Laval,
 1983). Pearson, B.A., 'Platonizm Olarak Gnostisizm', Gnostisizm, Yahudilik ve Mısır Hristiyanlığında
 (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 148-64. 210 Kaynakça

--- SAYFA 230 ---

— 'Bir Din Olarak Gnostisizm', Roma ve Kıpti Mısır'da Gnostisizm ve Hristiyanlık içinde (New York ve Londra: T. & T. Clark International, 2004), 201–23. Perkins, P., Gnostik Diyalog: Erken Kilise ve Gnostisizmin Krizi (New York: Paulist Press, 1980). — Gnostisizm ve Yeni Ahit (Minneapolis: Fortress Press, 1993). — Peter: Tüm Kilisenin Havarisi (Columbia: University of South Carolina Press, 1994). Petersen, P.M., Andrew, Simon Peter'in Kardeşi, Tarihi ve Efsaneleri, NovTSupp 1 (Leiden: Brill, 1958). Petersen, S., 'Zerstoört die Werke der Weiblichkeit!': Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, NHMS 48 (Leiden: Brill, 1999). Puech, H.-C., 'Meryem'e Göre İncil', E. Hennecke (ed.), New Testament Apocrypha: Volume One (Londra: SCM, 1963), 340–4. Quispel, G., 'Das Hebraerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria', VC 11 (1957), 139–44. Roberts, C.H., '463: The Gospel of Mary', John Rylands Kütüphanesi'ndeki Yunan Papirüsleri Kataloğunda, iii (Manchester: Manchester University Press, 1938), 18–23. — 'Nomina Sacra: Origin and Significance', Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt'te (London: Oxford University Press, 1979), 26–48. Robinson, J. M. (ed.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden: Brill, 1977). — ve Koester, H., Erken Hristiyanlık Yoluyla Trajectories (Philadelphia: Fortress Press, 1971). Roukema, R., Erken Hristiyanlıkta Gnosis and Faith (Londra: SCM, 1999). Rudolph, K., Gnosis (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983). — 'Der gnostische "Dialog" als literarisches Genus', Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze, NHMS 42 (Leiden: Brill, 1996), 103–22. — 'Gnostische Reisen: im Diesseits und ins Jenseits', Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze, NHMS 42 (Leiden: Brill, 1996), 244–55. Schaberg, J., Meccelli Meryem'in Dirilişi: Efsaneler, Apocrypha ve Hristiyan Ahit (Londra ve New York: Continuum, 2002). Schenke, H.-M., 'Bemerkungen zum koptischen Papyrus Berolinensis 8502', Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums'da (Berlin: Akademie-Verlag, 1974), 315–22. Kaynakça 211

--- SAYFA 231 ---

Schenke, H.-M., 'Carl Schmidt und der Papyrus Berolinensis 8502', P. Nagel (ed.), Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988 (Halle [Saale]: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1990), 71–88. Schmid, R., Maria Magdalena in gnostischen Schriften (Münih: Arbeitsgemeinschaft für Dinler- und Weltanschauungsfragen, 1990). Schmidt, C., 'Irenäus und seine Quelle in adv. haa. I 29', A. Harnack (ed.), Philotesia: Paul Kleinert zum 70 Geburtstag dargebracht (Berlin: Trowzisch, 1907), 317–36. — ve McDermot, V. (ed.), Pistis Sophia, NHS 9 (Leiden: Brill, 1978). Schröter, J., 'Zur Menschensohnbildung im Evangelium nach Maria', S. Emmel ve ark. (eds.), Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten der 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20–26. Temmuz 1996 (Wiesbaden: Reichert, 1999), 178–88. Shoemaker, S. J., 'Gnostik Meryem'i Yeniden Düşünmek': Erken Hristiyan Geleneğinde Nasıralı Meryem ve Magdalalı Meryem', JECS 9 (2001), 555–95. — 'Yanlış Kimlik Vakası mı? Gnostik Meryem'e Ad Vermek', F. Stanley Jones'ta (ed.), Hangi Meryem? Erken Hristiyan Geleneğinin Meryemleri, SBL Sempozyum Çalışmaları, 19 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 5–30. Smith, T. V., Erken Hristiyanlıkta Petrine Tartışmaları, WUNT 2.15 (Tübingen: Mohr, 1985). Stanley, C.D., Paul and the Language of Scripture, SNTSMS 74 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Stanton, G.N., Jesus and Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Strecker, G., 'Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens', NTS 24 (1978), 297–316. Tardieu, M., E'crits gnostiques: Codex de Berlin (Paris: Les Éditions du Cerf, 1984). — ve Dubois, J.-D., Introduction à la littérature gnostique, i: Collections retrouvées avant 1945 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1986). Thomassen, E., 'The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism', J. D. Turner ve R. Majercik (ed.), Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures and Texts, SBL Symposium Series, 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 1–17. Till, W. C., Koptische Grammatik (saiidischer Dialekt) (Leipzig: Enzyklopädie, 1966). — Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502: Zweite, erweiterte Auflage Bearbeitet von Hans-Martin Schenke, TU 60 (Berlin: Akademie Verlag, 1972). 212 Kaynakça

--- SAYFA 232 ---

Tuckett, C.M., Nag Hammadi ve Gospel Geleneği (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986). — "'Nomina Sacra': Evet ve Hayır?", J.-M. Auwers ve H. J. De Jonge (ed.), *The Biblical Canons*, BETL 163 (Leuven: Peeters, 2003), 431-58. — 'Kırk Diğer İncil', M. Bockmuehl ve D. A. Hagner (ed.), *The Written Gospel*, FS G.N. Stanton (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 238-53 içinde. Turner, J. D., *Sethian Gnostisizm ve Platonik Gelenek* (Leuven: Peeters, 2001). — ve Majercik, Ruth (ed.), *Gnostisizm ve Daha Sonra Platonizm: Temalar, Şekiller ve Metinler*, SBL Sempozyum Serisi, 12 (Atlanta: İncil Edebiyatı Topluluğu, 2000). Waldstein, M. ve Wisse, F. (eds.), *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; ve IV,1 ile BG 8502,2, NHMS 33* (Leiden: Brill, 1995). Wiarda, T.J., *Peter in the Gospels*, WUNT 2.127 (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000). Williams, M.A., *Taşınmaz İrk: Bir Gnostik Tanım ve Geç Antik Çağda İstikrar Teması*, NHS 29 (Leiden: Brill, 1985). — 'Gnostisizmi' Yeniden Düşünmek: Şüpheli Bir Kategoriyi Ortadan Kaldırmak İçin Bir Argüman (Princeton: Princeton University Press, 1996). — 'Gnostik Bir Din Var mıydı? Daha Net Bir Analiz İçin Stratejiler', A. Marjanen (ed.), *Gnostik Bir Din Var mıydı?* (Helsinki: Finland Exegetical Society; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 55-79. Wilson, R. McL., 'Yeni Ahit ve Meryem'in Gnostik İncili', NTS 3 (1957), 236-43. — ve MacRae, G.W., 'The Gospel göre Mary BG, I: 7,1-19,5', D.M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 ve VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 ve 4*, NHS 11 (Leiden: Brill, 1979), 453-71. Wood, J. H., 'Yeni Ahit İncilleri ve Thomas'ın İncili', NTS 52 (2005), 579-95. Zockler, T., *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, NHMS 47 (Leiden: Brill, 1999). Kaynakça 213

--- SAYFA 233 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 234 ---

Antik Kaynaklar Dizini Meryem İncili (BG 8502,1; POxy 3525; PRyl 463) BG 8502 metin 4-7, 86-103, 7,1-9,5 25 7,1-8,11 137-48 7,1-2 35, 104, 138, 7,3-5 183 7,3 139-40, 142 7,4-5 104 7,8-9 63, 140 7,10-22 104 7,10-12 35, 168 7,10 19 7,12 67, 141, 183 7,13 142-3 7,14 143 7,16 104, 143 7,18-19 142 8,1-2 64, 143 8,2-4 143 8,2 104 8,5-6 53 8,6-10 146 8,10 171 8,12-9,4 148-61 8,12-13 148-9 8,12 13, 149, 171 8,13 104, 121 8,14-22 13, 26, 57, 159, 192 8,14-15 57, 63, 151 8,15-17 57, 152-3 8,18-19 53, 57, 153-6 8,18 78-9 8,19-21 156 8,19-20 57 8,19 195 8,20-1 58 8,21-9,4 28 8,21-2 58, 104, 198 8,22-9,4 157 8,22 32-3 9,1-10,14 7 9,1-4 195 9,1-2 130-1, 157, 159 9,2 72, 104 9,3 34 9,5-12 161-3 9,5 161 9,6-10,10 25 9,6 189 9,7-9 162 9,8-10 61 9,8-9 32-3 9,9 104 9,10-22 104 9,10-12 35, 163, 202 9,11 14 9,12-22 163-8 9,12-13 164 9,12-14 28 9,12 15, 198 9,13 120-1, 133, 149, 164 9,14-15 68 9,15-16 162, 164 9,16 71 9,17 105 9,19-20 121 9,20-17,9 26 9,20 28, 78-9, 154 9,21 15, 122, 172,

--- SAYFA 235 ---

9,21-22 167 9,22-10,4 130 9,23-4 122 10,1-6 19, 26, 168-9, 10,1-2 168 10,1 15 10,2-3 29, 129, 168, 191, 202 10,4-6 123 10,6 105 10,7-23 169-73 10,7 15 10,8 27 10,10 V. 25 10,10-12 17, 188 10,10-11 169 10,10 17, 105 10,11-12 199 10,11 13 10,12-13 169-70 10,12 13 10,14 149 10,15-16 65 10,17-18 105 10,17 13 10,18 105 10,23-4 105 15,1-17,7 173-85 15-16 53 15,1-9 181 15,7-8 181 15,10-16,1 182 15,11 105 15,14 181-2 15,18-19 183 15,18 183 15,19-20 183 15,21 183 16,4-12 175 16,12 190 16,13 105, 180-3 16,14-15 181 16,15-16 184 16,15 175 16,19-21 184 16,21-17,7 185 16,21-17,3 142 16,21 105, 185 17,1 185 17,5-7 173 17,5-6 123 17,6 106 17,7-19,2 185-203 17,7 15 17,8-9 124, 186, 199 17,8 185 17,9-10 106 17,10 V.27 17,10 20, 126 17,11-15 27 17,11 124 17,13-15 125 17,13 18, 71 17,14 125 17,15 36 17,16-17 126 17,18-22 19, 26, 188 17,18-20 159, 168 17,19-20 127 17,19 133, 199 17,20-1 128 17,20 127 17,22 29, 106 18,1-4 198, 200 18,1 15, 17, 72, 189 18,2-5 189 18,2 106, 126, 202 18,7-8 190 18,8 19, 29, 72, 128 18,10 128, 190 18,12 106 18,14-15 16, 29, 72, 129, 191 18,16-17 130 216 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 236 ---

18,16 28, 69, 78-9, 154, 165, 192, 195 18,17-21 195 18,17 106, 130 18,19-21 157, 159 18,20-1 130-1, 193 18,20 34 18,21 28, 106 19 106 19,1-2 193 19,1 132, 193 19,3-5 31, 203-6 19,3 32 19,5 15 Pox 3525 4, 7-8, 108-9, l. 3 110 l. 4 110 l. 5 110 ll. 8-9 110 l. 8 110 l. 9 120-1, 133, 164 l. 11 110 l. 12 82, 110, 121, 166 l. 13 122, 167 l. 14 110, 122 l. 15 15 ll. 16-19 123, 169 l. 16 110 l. 17 110 l. 18 110 l. 19 110 l. 20 82, 149 PRyl 463 4, 8-9, 112-15 r ll. 1-2 123 rl. 3 15, 84, 116 r ll. 4-5 124 rl. 4 116 r ll. 5-6 124 rl. 5 116, rl. 6 124-5 rl. 7 116, r ll. 8-9 125 rl. 8 84, 116-17 r ll. 9-11 125 rl. 9 117 rl. 11 84, 125-6 rl. 13 117, 122, 125, 127 r l. 14 117, 122, 127 v l. 2 117 v l. 3 128 v l. 4 117, 128, 190 v l. 5 117 v ll. 7-8 129 v ll. 8-9 118 cilt. 9 118 v ll. 10-11 118 cilt. 10 85, 130 v ll. 11-12 118 v ll. 13-14 130, 193 cilt. 14 118 v l. 15 118, 132, 193 v l. 16 118 Eski Ahit ve Apokrif Çıkış 20,5 180 21,2 152 İşaya 33,22 180 Yahuda 13,18 18 Yeni Ahit Matta 1,20 16 4,23 61 6,9 153 6,21 65-6, 171 7,7 58, 61, 156 9,9-13 21 Antik Kaynaklar Dizini 217

--- SAYFA 237 ---

9,35 61 10,2 20 10,3 21 10,38 60 11,15 63, 140 12,28 153 13,9 63 13,36-43 62 13,41 62, 163 13,43 63, 140 13,55 16 14,28-31 19, 72 15,15 19, 141 16,24 57 16,28 62, 163 18,21 141 24,2 140 24,4-5 57 24,14 58, 61 24,23 57, 58 27,56 15 28,10 147 28,16 36 28,17 68-9, 71, 165 28,19-20 68 28,19 62 28,20 165 Mark 1,15 153 2,13-17 21 2,15 21, 23 4,9 63-4, 140 8,29 19, 72 8,31-3 19 8,32 72 8,34 57, 60, 156 9,1 153 13,5 57-8 13,9-10 62 13,10 580 13,21 57-8 14,29-31 19, 72 14,66-72 19 14,72 72 15,40 15-16 15,47 15 16,1 15-16 16,7 35 16,8 194 16,9 15, 175 16,10 58 16,15 61 Luka 1,1-4 204 1,27 16 1,30 16 1,42 18 1,48 18 5,27-32 21 6,14 20 8,2 15, 175 8,8 63 9,23 57 10,38-42 15 11,2 153 11,9 58, 61, 157 11,20 153 11,27-8 18 12,34 65-6, 171 12,41 141 14,27 60, 156 14,35 63 16,12 152 17,21 57, 59-60, 151, 153 17,22 60 17,23 57-8, 60, 152, 17,24 60 17,26 60 21,6 140 21,8 57 218 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 238 ---

24,10 15 24,11 18, 72 24,26 35 24,36 57, 151 24,46 35 John 1,29 141 1,32 67 1,51 154 3,13 154 7,34 61, 157 7,36 61, 157 8,44 184 11 15 11,5 72 12 15 12,23 155 12,34 154 13,23 72, 192 13,33 61, 157 14,26 192 14,27 57-8, 151 15,26 192 16,6 68 16,20-2 68 17,5 155 17,21-5 155 19,25 15 19,26 72, 192 20 17 20,1-18 15 20,2-10 72, 192 20,11 18, 72, 20,18 17, 71, 170, 20,19 57, 151 20,21 57, 151 20,26 57, 151 20,29 35 21,7 72, 192 21,20-4 72, 192 21,24 72, 192, 198, 204 21,25 192 Elçilerin İşleri 1 22 1,3 35 Romalılar 1,7 151 7 70 7,3-4 70 7,6 70 7,8 70 7,9-10 70 7,22-3 70 8,10 155 13,14 69, 79, 193 1 Korintliler 1,3 151 14,33-35 158-9 15,1 32 2 Korintliler 1,2 151 Galatyalılar 1,3 151 2,20 155 3,27 69, 79, 193 Efesliler 1,2 151 4,13 69, 79, 193 4,24 69 Koloseliler 1,27 155 1,28 69, 79, 193 1 Timoteos 2,1-14 158 Eski Kaynaklar Dizini 219

--- SAYFA 239 ---

1 Petrus 5,14 151 1 Yuhanna 3,15 184 3 Yuhanna 15 151 Nag Hammadi ve ilgili metinler Yakup'un Apocryphon'u (NHC I.2) 2.23 13 8.35-6 174 Hakikat İncili (NHC I.3) 205 Diriliş Üzerine İnceleme (NHC I.4) 44.20 160 47.2-3 69 47.36-7 69 Yuhanna Apokrifonu (NHC II.1; III.1; IV.1; BG 8502,2) 36, 38, 48, 53 (Codex II metni) 2.10 68 2.10-11 69 9.28-9 145 10.6-7 145 13.20 160 14.14-15 156 15.14 177 18.2-20 144 21.3-4 146 21.12 185 22.22 160 23.3 160 29.6 160 (Kodeks III metni) III 14.13-14 145 III 14.16-17 145 III 15.6-7 145 (Kodeks IV metni) IV 3.2 68 (BG metni) 20.6 161 21.25 68 36.20-37.1 145 37.1 147 37.2-7 146 37.16-18 145 41.14 f. 178 43.11 V. 176-80 49.10 V. 176-80 55.1 146 55.4 V. 177 55.12-13 185 71.14 V. 185 76.17-18 161 78.2 161 Thomas İncili (NHC II.2) 32, 205, 206 1 143 2 61, 157, 169 3 59 13 205, 206 38 61, 157 92 61, 157 113 59, 113 114 17, 166-7, 200 Philip İncili (NHC II.3) 32, 205 53,14-23 140 63,34-35 16, 191 67,9-11 148 73,8 205 220 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 240 ---

Arhontların Hipostazı (NHC II.4) 36, 52 94 146 Dünyanın Kökeni Üzerine (NHC II.5) 97,24-9 139 97,29 140 101,9-102,2 176 101,33 177 127,3-5 140 Mısırlıların İncili (NHC III.2) 32, 52, 205 59.2-3 156 Eugnostos (NHC III.3) 81.12 156 81.22 156 İsa Mesih'in Sophia'sı (NHC III.4, BG 8502.3) 38 (Codex III metni) III 91.21-2 58 III 105.20 156 III 119.8-9 149 (BG metni) BG 113.11-16 185 BG 126.18-127.2 161 BG 126.17-18 149 Kurtarıcı'nın Diyaloğu (NHC III.5) 126.6-11 61, 157 129.15 61, 157 Pavlus'un Kiyameti (NHC V.2) 22.23-23.28 174 Yakup'un İlk Kiyameti (NHC V.3) 36, 38 32.28-36 174 37.7 22 Adem'in Kiyameti (NHC V.5) 52 Petrus'un Kiyameti (NHC VII.3) 77.22-8 159 81.4-24 14 Peter'in Philip'e Mektubu (NHC VIII.2) 36, 38 139.15-25 163 140.17 58 Zostrianos (NHC VIII.1) 52 Allogenes (NHC XI.3) 52 Ptolemaios'un Flora'ya Mektubu 160 Pistis Sophia 36, 162 36 17, 18 72 18 146 17 286,9-291,23 174 Diğer Erken Hristiyan Edebiyatı İskenderiyeli Clement Excerpta ex Theodoto 78,2 50 Quis dives salvetur 17 66 Antik Kaynaklar Dizini 221

--- SAYFA 241 ---

Stromateis 4.71.3 22 7.12.77 66 Epiphanius Panarion 26.8.1-3 3 26.13.2 174 36.3.1-6 174 Epistula Apostolorum 37-8 Petrus'un İncili 34 14.60 23 İbranilerin İncili 22, 23, 66-7, 205 Hippolytus Refutatio 1.11 51 6.21-9 51 6.31.1 143, 146 Irenaeus Adversus Haereses 1.4.2 144-5 1.11.1 46, 51 1.21.5 174 1.29 11, 52, 178-80 1.29.1 46 2.14.1-6 51 3.2.2 159 3.11.9 205 3.12.12 160 Justin Martyr 1 Özür 15.16 66 Trypho ile Diyalog 3 173 Macarius Homilies 32.3 66 Origen Contra Celsum 1.63 22 5.61 47 6,29 160 6,69 173 Hristiyan Olmayan Yazarlar Andronicus Tutkular Üzerine 1 144 Diogenes Laertius Antik Filozofların Yaşamları 7,110 144 7,134 143 7,142 139 Nemesius 309,5 V. 139 Seneca Mektupları 9,16 139 Doğal Tercih ettiğim sorular. 11-13 173 Stobaeus 2.88.8 144 2.93.1 144 222 Antik Kaynaklar Dizini

--- SAYFA 242 ---

Stoicarum Veterum Fragmenta 1,85 143 1,102 139 2,625 139 2,1065 139 3,378 144 3,389 144 3,421 144 Antik Kaynaklar Dizini 223

--- SAYFA 243 ---

Modern Yazarlar Dizini Aland, B., 201 Attridge, H., 160 Auwers, J.-M., 82 Barc, B., 137 Bellinzoni, A., 66 Bethge, H.-G., 5 Bianchi, U., 50, 174 Bovon, F., 17 Brock, A.G., 17-18 Brock, S. P., 22 Brox, N., 61 Burridge, R., 31-2 Casey, R.P., 50 Collins, J.J., 39 Colpe, C., 174 Connolly, R.H., 23 Crum, W.E., 68, 122, 147, 164, 177, 179, 181 De Boer, E. A., 5, 12, 15, 18, 43, 45, 54, 67, 69-71, 137-8, 142, 144, 146-7, 149, 155, 158-9, 170, 174-5, 177, 190, 192-3 De Jonge, H. J., 82 Denzey, N., 54 Dubois, J., 42 Edwards, M.J., 44 Emmel, S., 154 Enroth-Voitila, A.-M., 64 Fallon, F.T., 39 Geoltrain, P., 4 Gregory, A. 56 Hartenstein, J., 4-6, 10, 12-13, 15, 22-4, 28, 30, 38, 129, 147, 149, 151, 154-5, 157-8, 161-5, 169-72, 181, 188-90, 192, 196, 201-2 Hedrick, C.W., 21 Hengel, M., 32-4 Hennecke, E., 3 Hirsch, E.D., 31 Hodgson, R., 21 HoVmänn, P., 61 Isenberg, W.W., 205 Janssen, Martina, 37 Jones, F.S., 15, 17 Kaestli, J.-D., 4 Kaiser, U.U., 5 Kapsomenos, S. G., 83-4, 116-18, 125, 128 King, K.L., 5, 7, 9, 12, 14-15, 17, 19, 30, 32, 37, 39-40, 43-5, 51, 54-8, 62, 64, 68-71, 73-4, 79, 120-3, 130-1, 133, 137-8, 140-3, 145-8, 151-2, 154, 156-8, 163, 165-7, 169-71, 173-5, 183-4, 187-92, 194, 196-8, 200-3 Klauck, H.-J., 24, 175, 191 Kline, L.L., 66 Koester, H., 9, 32, 34, 37-8, 61, 157

--- SAYFA 244 ---

Lapham, F., 20 Layton, B., 46-7, 51-2, 59, 61, 208 Logan, A.H.B., 156, 176, 178 Long, A.A., 139, 143-4
 Luccesi, E., 18 Lu'demann, G., 37 Lu'hrmann, D., 4, 9, 15, 21-3, 34, 42-3, 68, 81-4, 110-11, 116, 119,
 121, 124-8, 131, 158, 162, 166, 186, 194, 205 Luomanen, P., 54 MacRae, G.W., 4, 28, 42, 57, 61, 65, 67,
 69, 80-1, 83, 104-5, 124-5, 128, 141, 147-8, 152, 181-2, 185 McDermot, V., 162 Majercik, R., 50, 139
 Marjanen, A., 15-16, 18, 22, 27-8, 30, 43, 45, 47, 50, 52, 68, 79, 129, 142, 154, 156, 159-60, 165, 168,
 170-1, 174, 188, 190, 192, 194, 196 Marksches, C., 26, 46-8, 50-1, 160 Massaux, E., 66 Meeks, W.A.,
 167 Men'nard, J.-E', 61 Miller, R.J., 5 Mohri, E., 5, 28-9, 119, 122, 124, 131, 133, 167, 186-8, 191-2, 194,
 199, 202, 205 Morard, F., 4, 164 Onuki, T., 51, 144 Pagels, E., 158, 201 Parrott, D.M., 4, 21 Parsons, P. J.,
 4, 7, 81-2, 110, 111, 166 Pasquier, A., 4, 10, 12, 15, 26-7, 32, 37, 39, 42, 54, 62, 65, 67-70, 80-1, 83,
 104-6, 116, 125-8, 137-8, 140-3, 146, 148, 152, 154-7, 161, 163, 165, 167-70, 172-3, 175, 179, 181-2,
 184-5, 191-3, 199, 205 Pearson, B.A., 44-6, 48-52 Perkins, P., 20, 36-7, 196, 198, 200 Petersen, P.M., 21
 Petersen, S., 5, 23, 30, 154-5, 161, 163, 165-6, 168-70, 187-9, 190-2, 194, 198-9 Puech, H.-C., 3, 25-6
 Quispel, G., 65-6, 172 Roberts, C.H., 4, 8, 31, 33, 82-84, 116-18, 123, 125-7 Robinson, J.M., 5, 37
 Roukema, R., 51, Rudolph, K., 17, 36-7, 54, 161, 174 Schaberg, J., 5, 7, 159, 175, 188-90, 192, 195, 198
 Schenke, H.-M., 4, 6, 57, 80-1, 104-6, 121, 148 Schmid, R., 27, 196 Schmidt, C., 6, 8, 15, 105, 162, 178
 Schröter, J., 154-5, 165 Schu'ssler Fiorenza, E., 5 Sedley, D.N., 139, 143-4 Shoemaker, S. J., 15-16, 18
 Smith, T.V., 20 Stanley, C.D., 56 Stanton, G.N., 32, 34 Strecker, G., 66 Tardieu, M., 4, 15, 27, 42, 54,
 57-8, 67-8, 140, 142-4, 147, 157, 179 Thomassen, E., 139 Till, W.C., 4, 6, 8, 11, 15, 21, 25, 28, 42, 57,
 61, 80-1, 104-6, 121-2, 143, 147-8, 169, 175, 177-9, 181, 184-5, 196 Modern Yazarlar Dizini 225

--- SAYFA 245 ---

Tuckett, C.M., 32, 56, 59, 69, 82, 85 Turner, J.D., 50, 139 Uro, R., 160 Waldstein, M., 145, 147 White,
 L.M., 46 Wiarda, T.J., 72 Williams, M.A., 43, 45, 47-9, 52, 171 Wilson, R. McL., 4-5, 26, 28, 30, 42, 56, 61,
 64-5, 67, 69, 80-1, 83, 104-5, 124-5, 128, 141, 147-8, 152, 181-2, 184-5 Wisse, F.145, 147 Wood, J.H.,
 73 Yarborough. O. L., 46 Zockler, T., 61 226 Modern Yazarlar Dizini