

Welburn A.J. - From a Virgin Womb. The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (234 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 3 ---

İncil Yorumlama Serisi Editörler R. Alan Culpepper Ellen van Wolde Yardımcı Editörler David E. Orton Rolf Rendtorff Yayın Danışma Kurulu Janice Capel Anderson — Phyllis A. Kuehler Erhard Blum - Werner H. Kelber — Ekkehard W. Stegemann Vincent L. Wimbush - Jean Zumstein CİLT 91

--- SAYFA 4 ---

Bakire Rahimden Adem'in Kıyameti ve Bakireden Doğuş Yazan Andrew J. Welburn LEIDEN • BOSTON 2008

--- SAYFA 5 ---

Bu kitap asitsiz kağıda basılmıştır. Kongre Kütüphanesi Yayındaki Verilerin Kataloglanması Bu kitap için bir C.I.P kaydı Kongre Kütüphanesi'nde mevcuttur. ISSN: 0928-0731 ISBN: 978 90 04 16376 8 Telif Hakkı 2008, Koninklijke Brill NV, Leiden, Hollanda'ya aittir. Koninklijke Brill NV, Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers ve VSP markalarını bünyesinde barındırmaktadır. Her hakkı saklıdır. Bu yayının hiçbir kısmı yayıncının önceden yazılı izni olmadan çoğaltılamaz, tercüme edilemez, bir erişim sisteminde saklanamaz veya elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt veya başka herhangi bir biçimde veya herhangi bir yöntemle aktarılamaz. Dahili veya kişisel kullanım için öğelerin fotokopisini çekme yetkisi, uygun ücretlerin doğrudan The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, ABD'ye ödenmesi koşuluyla Koninklijke Brill NV tarafından verilmektedir. Ücretler değişebilir. Hollanda'da basıldı

--- SAYFA 6 ---

İÇİNDEKİLER Giriş. Bakire Doğumundan Matta İncili'ne 1 bölüm birinci Adem'in kıyameti Bölüm 1. Adem'in Kıyameti: Ahit ve Yahudi Vahiyi olarak CG V/5..... 29 Bölüm 2. İncil Materyalleri: Sürgün ve Geri Dönüş 43 Bölüm 3. "Senkretik" Malzemeler..... 61 ikinci bölüm bebeklik anlatıları ve bakireden doğum Bölüm 4. Doğal Olmayan Bir Doğum (Mt. 1,18-21 ve CG V 78,6-17) ... 87 Bölüm 5. Bakireden Doğum ve Zulüm Gören Çocuk (Mt. 1-2 ve CG V 78,18-26) 117 Bölüm 6. Beytullahim'deki Müneccimler ve Güney Kraliçesi (Mt. 2,1-12 ve CG V) 78,27 - 79,19)..... 131 Sonuç. Bakireden Doğum: Anlamı Üzerine Bazı Düşünceler... 161 Ek. Zerdüşt Efsanesi ve CG V/5 77,26 - 78,26 ... 181 Kısaltmalar Listesi..... 209 Kaynakça..... 211 Dizin 219

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

Giriş Bakirenin Doğuşundan Matta İncili'ne Adem'in Kıyameti: Vahiy Döngüleri Yüzyıllar boyunca, Hristiyan kuşakları Matta İncili'nin İsa'nın kökenine ilişkin çocukluk anlatıları ve özellikle de "bakireden doğum" gizemi karşısında hayranlık ve şaşkınlık içinde kalmışlardır. Daha yakın zamanlarda hikaye, hem sıradan insanlar hem de din adamları arasında inanç ve şüphe yoluyla tartışmalara yol açtı. Bu nedenle onu anlamak, modern Hristiyan düşüncesinin kırılma çizgisinde bir sorun haline geldi. Biyoloji, sembolizm, mit veya tarihsel anılar; bunları nasıl anladığımız, Hristiyan mesajına ilişkin daha geniş yorumumuza bağlı olacaktır. Peki hikayeyi yayanlar için bu ne anlama geliyordu? Fikrin arka planı ve kökenleri hakkında bir şeyler öğreninceye kadar modern tartışmanın nasıl çözülebileceğini görmek zordur. Daha mütevazı bir ölçekte, her ne kadar nesiller boyu devam ediyor olsa da, Kutsal Kitap bilginleri bu fikrin arka planını merak etmişler ve çağdaş meselelere kendi tarzlarında kulak verirken, belki de kendilerini ilk önce İncil yazarının onun anlamına ilişkin anlayışının ne olduğunu anlama sorununa adanmışlardır. İncil'e uygun mu? Elbette uzun süredir öyle olduğunun kabul edilmesi gerekiyordu. 7,14 aslında bakireden doğumdan söz etmiyordu; yine de bu fikrin kökenleri hala genel olarak birçok kişiye diğer İncil'deki (ve İncil sonrası) hikayelerin gergin bir yorumunda aranmıştır.¹ Sonuçta Eski Ahit ve haggadik geleneklerin hiçbir şey sağlamadığı bir gerçektir. 1 Yaklaşım R.E. tarafından yeniden onaylanmıştır. Brown, "1976-1986 arası İncil Bebeklik Anlatı Araştırması", CBQ 48(1986), 468-483; 660-680; bkz. Mesih'in Doğuşu. Matthew ve Luke'daki (Londra 1977) s. 111-116'daki çocukluk anlatıları üzerine bir Yorum ve daha fazla kaynakça s. 120-121. Daha yakın zamanlarda D.C. Allison, Musa'yla ilgili haggadik geleneklerin arka planını aradı ve hatta orada bakireden doğumun "ipuçlarını" buldu: Allison, The New Moses. Bir Matthean Tipolojisi (Minneapolis 1993) s. 157-165. Ancak hikâyelerin bu kadar marjinal bir özelliğinin nasıl olup da İsa'yı "Musa gibi bir peygamber" olarak göstermek için kullanıldığını anlamak zordur.

--- SAYFA 9 ---

2 giriş Mesih'in mucizevi doğuşuyla ilgili hikayeler için önemli bir temel. Öte yandan, nispeten az sayıda bilim adamı, bariz pagan benzetmelerinden yararlanmak istemiştir, çünkü bunlar, Hristiyan çevrelerin Kutsal Kitap dışı fikirlere nasıl açık olabileceğine dair neredeyse aşılabilir görünen sorular ortaya koymaktadır.² Toplamda, İncil'in kendi olası kökenlerine inandırıcı derecede yakın bölgelerde bakireden doğumu anlatan makul kaynakların kanıtlanmasının son derece zor olduğu ortaya çıkmıştır. Geçen yüzyılın başlarında G. Messina, onun önemini açıklamak için cesur bir girişimde bulunarak, onun, krallar veya "bilge adamlar" yerine kesin olarak Zerdüşt rahiplerini ifade eden gizemli Magi'nin gelişimiyle ve aynı arka plana ait gibi görünen Hristiyan efsanelerinin gelişimiyle olan yakın bağlantısını inceleyerek girişimde bulundu. İncil'in bu doğulu bilgelere duyduğu benzersiz ilgi, onu Zerdüşt'ün büyük bir "Dünya Kurtarıcısı" olan Sao'syant hakkındaki kehanetine ilişkin geleneklerle ilişkilendiriyor gibi görünüyordu.³ Bazı Hristiyan çevrelerde, örneğin; Lactantius'ta ve özellikle Doğu Hristiyanlığında, kehanet doğal olarak İsa'ya gönderme olarak algılanmıştır ve Magi, kehanet ve ünlü Yıldız hakkında gelişen efsanelerin detaylandırılmasının altında gerçek Zerdüşt bağlantılarının yattığı yönünde yaygın bir kabul vardır.⁴ Öte yandan, Messina'nın bu efsanelerin arka planının aslında İncil çocukluk anlatılarının arka planı olduğu yönündeki iddiası genel olarak kabul görmüştür. Şüphelilik. Üzerine çizdiği efsaneler, çoğu durumda, özellikle J.G.'de eleştirel olarak ele alınan 2. Pagan materyalinden birkaç yüzyıl sonradır. Machen, İsa'nın Bakire Doğuşu (New York 1930); T. Boslooper, Bakire Doğum (Philadelphia 1962); TEKRAR. Brown, İsa'nın Virginal Conception ve Bedensel Dirilişi (New York 1973). 3 G. Messina, I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro (Roma 1933) = id., "Il Sau'syant nella tradizione iranica et la sua attesa", *Orientalia* 1(1932), 149-176 ve "Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia", *Biblica* XIV(1933), 170-198; Müneccimlerin Zerdüşt karakteri için bkz. A. Paul, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu* (Paris 1968), s. 104-112; 116-125; Hristiyan efsanelerindeki İran unsurları için; *Chronicle of Zuqnin*, U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici* (Roma 1952)'de bulunanlar gibi; Lactantius'un kullandığı Zerdüştçe "Hystaspes Kehaneti" hakkında bkz. aşağıya, s. 81-82. 4 "Yıldız"ın arka planı hakkında bkz. G. Widengren, "The Sacral Kingship of Iran", *La Regalità Sacra* (Leiden 1959), 242-257 (248ff.); ayrıca aşağıda, s. 155-159. J. Duchesne-Guillemin'in tamamen şüpheli yanıtı aşırı görünüyor: "Mağara ve yıldız motifi çok eski olsa bile, İran'daki bir kurtarıcı efsanesinde birlikte ortaya çıkmalarının İsa'nın Doğuşu efsanesinden önce (ve yabancı) olduğunu kanıtlayacak hiçbir şey yok. Orijinal olarak İsa hakkında anlatılan bir hikayeyi İran'a ve Mecusiler'e aktaran ve uygulayanların Hristiyan savunucuları olması daha muhtemel görünüyor." Bkz. Duchesne-Guillemin, "Bethlehem und Mithras als Erlöser'de Die Magier?", *ZDMG* (1962).

--- SAYFA 10 ---

bakirenin doğumundan Matta 3 İncili'ne kadar ve güçlü tematik bağlantılara rağmen çoğu bilim insanı, aşılması gereken tarihsel uçurumun çok korkutucu derecede büyük olduğunu düşünmektedir. Bağlantılar kesinlikle, orijinal kehaneti eskatolojik olarak yerine getirmeye yönelik karmaşık Zerdüşt mitinin bir parçası olan "bakireden doğum" fikrini de içermektedir: peygamber sadece önceden haber vermekle kalmaz, aynı zamanda Zerdüşt düşüncesinde aslında "ölümünden sonra doğan oğlunun" gelişine yol açan mistik bir sürecin parçasıdır. Bazen görünüşte oldukça soyut ve "sembolik" olan Sao'syant, bu nedenle sadece sıradan insan doğasının değil, ilahi bir peygamberlik sözünün çocuğudur. Kaderindeki rolünün diğer birçok yönü uygun görünüyor. Vaat ve gerçekleşme temaları Matta İncili'nin kaynaklandığı çevrelerin ilgisini çekebilirdi. TEKRAR. Brown, Messina'nın önerdiği açıklamanın kapsamından uygun şekilde etkilenmiş ve aynı zamanda garip tarihsel boşluğa da dikkat çekmiştir: Zerdüşt'ün ölümünden sonra doğacak bir oğul olan Sausyant'ın beklenmesiyle ilgili tüm fikrin olası kökenlerini Avesta doktrininde görmektedir. (Zerdüşt'ün tohumu bir gölde saklanıyordu ve önceden belirlenmiş bir bakire orada yıkandığında ondan hamile kalacaktı.) Bu kurtarıcı figür, ölümleri diriltecek ve kötülüğün güçlerini ezecekti. Ancak Matta'nın zamanındaki Hristiyanların bu beklentiye bildiklerine dair hiçbir kanıt yoktur. ...5 Ve böylece, Nag Hammadi Kütüphanesi'nin bir parçası olarak saklanan, kökleri hem Yahudi hem de İran fikirlerine dayanan dikkate değer bir belgenin keşfedilmesine kadar durum böyle devam etti, Kodeks V/5.6 Bu 5 R.E. Brown, Mesih'in Doğuşu s. 168-169. 6 Çev. G. MacRae, D.M. Parrott (ed.), Nag Hammadi Kodeksleri V,2-5 ve VI ile Papyrus Berolensis 8502 (Leiden 1979). Bu noktada ApocAd'ın, aynı zamanda etik özdeyişler, felsefi alıntılar, Hermetik söylemler vb. de içeren Nag Hammadi koleksiyonuna dahil edilmiş olması nedeniyle Gnostik olduğu varsayılmamalıdır. ApocAd'ın daha eski ve muhtemelen Yahudi-Filistin kökenli olmasını genel olarak destekleyenler arasında M. Krause, G. MacRae, J.M. Robinson, R. Kasser, H.-M. Schenke ve ark. G.W.E.'nin önemli çalışmalarına da bakın. Nickelsburg, "Adem'in Kıyametinde Bazı İlgili Gelenekler, Adem ve Havva Kitapları ve 1Enoch", B. Layton (ed.), Gnostisizmin Yeniden Keşfi, cilt. 2 (Leiden 1981), s. 515-539; ve P. Perkins, "Apocalyptic Schematisation in the Apocalypse of Adam and Gospel of the Egyptians", McGaughy (ed.), Proceedings of the Society of Biblical Literature 2 (Missoula 1972), s. 591-599. Kıpti belgemizin ardındaki şüphesiz Yunanca dili, böyle bir kökene engel değildir. K. Rudolph, "Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht", TR 34(1969), 121-175 (160-169); ayrıca E. Yamauchi, Hristiyanlık Öncesi Gnostisizm. Önerilen Kanıtlara İlişkin Bir Araştırma (Londra 1973), s. 107-115. G. MacRae, "Adem'in Kıyameti", J.H. Charlesworth (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. 1 (London 1983) s. 707-719, yalnızca Yaratılış metnine bağlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda Yahudi tefsircilerin aracılık ettiği bir metin olması nedeniyle, sahte epigrafa dahil edilmesini çeşitli gerekçelerle haklı çıkarmaktadır.

--- SAYFA 11 ---

4 Giriş asıl ilgileneceğim belge olan Adem'in Kıyameti (ApocAd). Bu belgenin arka planı ve önemi hakkında hâlâ pek çok soru var; yine de en azından bakış açımızı doldurma potansiyeline sahip ve bizi kesinlikle geleneğin önceki aşamasına göre çok daha erken bir aşamaya geri götürüyor. Üstelik burada ima edilen İran-Zerdüştî fikirleri, Messina tarafından kullanılan daha sonraki Hristiyan efsanelerindeki fikirlerle tam olarak aynı değildir. Ancak bunlar bizi Matta İncili'ne ışık tutabilecek belirli geleneklere yaklaşıyor. Bağlantının odak noktası daha çok dikkat çekici Yahudi-Hristiyan peygamberlik döngüsü veya Adem'den Musa ve diğerleri aracılığıyla İsa'ya ulaşan kehanet zinciri kavramına odaklanacaktır. Zincir yalnızca başlatılmakla kalmaz, aynı zamanda kesin bir ilham verici figür olan, dünya çağları dizisinde (bazen on iki kat olarak şematize edilen) vahiy dünyasıyla sürekli bir bağlantı sağlayan Gerçek Peygamber tarafından sürdürülür ve yenilenir. Böyle bir figür, Yahudi-Hristiyanlığın birçok versiyonunda (Yahudi-Hristiyan İncilleri, Ebionitler, Elchasaî, vb.) öne çıkmaktadır.⁷ Aynı zamanda, bizi İshak'ın Ahit'i, II Enoch vb. metinlerin altında yatan kaynaklardaki kıyamet ve ezoterik nitelikteki Yahudi fikirlerine geri göndermesi de giderek daha olası görünmektedir. Adem'in Kıyameti'ne ilişkin fikirlerimi geliştirmeye başladığımda Profesör C. Rowland'ın bana verdiği cesarete teşekkür etmek isterim. Yazmanın ilk aşamalarında Margaret Wilkinson Fonu'nun desteğinden de yararlandım. ⁷ Özellikle bkz. Clementine Homilies III,17-28; XI,19,3 (bölümler genellikle MS 2. yüzyıla ait bir "Kerygmata Petrou" kaynak belgesinin parçası olduğu sanılır); Yahudi-Hristiyan İncil geleneğinden özellikle Jerome, İşaya IV Yorumu'nda alıntılanan pasaja bakın: "Oğlum, bütün peygamberlerde senin gelmeni bekliyordum ve senin içinde dinlenmeliyim. Çünkü sen benim dinlenmemsin, sen benim ilk doğan Oğlumsun...". Patristik gelenekte bu kadar güçlü bir şekilde ileri sürülen bu İncillerin Dağ ile olan ilişkisi hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde çözümlenmemiştir; özellikle İsa'nın vaftizindeki ışık sembolizmi (Epiphanius, Pan. 30,13,7) ve Mt. Öte yandan, Yahudi-Hristiyan fikirlerinin birbiriyle yakından bağlantılı kompleksi, sözde Clementines'te daha sonraki polemik biçiminde korunmuştur, ancak bunun en eski Hristiyanlıkla ilişkisi, özellikle H.J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949); H. Koester, History and Literature of Early Christianity (Berlin ve New York 1987) s. 206-207 aynı şekilde, "Kerygmata'nın, ayırıcı bir "Gnostik" veya mezhepçi görüşü temsil etmekten ziyade, şüphesiz erken dönem Katolik kilisesinin genel geleneğine bağımlı olduğu" yargısına varır ve "bu [belgenin] dünya ve tarih açıklamasında, Kerygmata'nın Yahudi-Hristiyanlığının evrenselci iddialarının açık bir biçimde ortaya çıktığını" belirtir.

--- SAYFA 12 ---

bakireden doğumdan Matta'nın müjdesine5 kadar geç ve Gnostik etkilerin bu gelişmelerde etkili olduğu varsayıldı; daha yakın zamanlarda M. Delcor ve diğerleri, düşüncelerinin arka planını önermek için artık Ölü Deniz Parşömenleri aracılığıyla aşına olunan Yahudi mezhepçiliğine baktılar.8 D. Flusser, takipçileri arasında 8 özellikle M. Delcor'un, İsa'nın zamanında da bazılarının ikna edici bir şekilde Yahudi-Hristiyan olduğunu iddia ettiğini öne sürdü. İshak'ın Vasiyeti, Ölü Deniz Parşömenleri ile bir takım benzerlikler içerir ve tarih ve ortam bakımından İbrahim'in Ahit'ine benzeyen, Essene ile ilişkili olduğundan uzun süredir şüphelenilen bir Yahudi orijinaline kadar uzanır: bkz. Delcor, *Le Testament d'Abraham*. Giriş, Grec metninin çevirisi ve Grecque Longue revizyonunun yorumu, *Testaments d'Abraham*'ın çevirisinden suivie, d'Isaac ve Jacob d'après les version orientales (Leiden 1973), özellikle. P. 83. E.P.'nin yaptığı gibi itiraz etmek kesinlikle yanlıştır. Sanders, "İbrahim'in Ahit'i", J.H. Charlesworth, *Eski Ahit Pseudepigrapha*, cilt. I (Londra 1983) s. 876, bu tür unsurların Yahudilikte oldukça yaygın olduğu temelinde: Parşömenler, Kumran'daki mezhepsel kullanımlarından oldukça farklı olarak, bu tür eğilimlerin, bu tür evrenselleştirici ve kozmik kavramların ortaya çıkabileceği, tam olarak Essene olmasa da Parşömenlere benzer diğer "Ahit" literatüründe ve eserlerinde ifade edilen, o zamanlar Yahudi düşüncesinde geniş bir tabakayı temsil ettiği gerçeğini belgelemektedir. II Enoch için kesin bir arka plan belirlemek hala zor olsa da, ApocAd ile olan bazı yakın bağlantılar aşağıda tartışılacaktır, s. 36-37, 101-104, 114-115. Yahudi kökenli olduğu ve daha geç bir tarihleme yerine daha erken bir tarihleme olduğu artık geniş çapta tahmin edilmektedir: Bir bütün olarak daha kısa versiyonlar ("A" metni gibi) hiçbir Hristiyan unsuru göstermez ve bu formun orijinal olduğu kabul edilir (krş. A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch* (Paris 1952)); dahası, Melkisedek doğum efsanesine karşı tutumda kesin bir değişim yaşandı. M.E. Stone şöyle yorumluyor: "Kitabın bu bölümünün son yıllara kadar İbraniler 7,1-10'dan esinlenerek Hristiyanlara ait bir ekleme olduğu düşünülüyordu". "İki düşünce şu anda buna karşı çıkıyor. Birincisi, Vaillant tarafından en orijinal olarak değerlendirilen versiyondaki Melkisedek hikayesi hiçbir Hristiyan unsuru içermiyor. İkincisi, 11QMelchizedek'in keşfi ve yayınlanması, Melchizedek'e özel bir rolün atfedilmesinin tartışmasız Yahudi metinlerinde gerçekleştiğini gösteriyor": Stone, "Apocalyptic Literatur", M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Assen ve Philadelphia) 1984) s. 408. Arka planın önemli göstergeleri S. Pines tarafından işaret edilen Zerdüşt bağlantılarıdır, R.J.Z. Werblowsky ve C.J. Bleeker, *Types of Redemption* (Leiden 1970), s. 72-87; M. Boyce, *Zerdüştük Tarihi* cilt. I, s. 230, 243 ("neredeyse saf Zerdüşt doktrini"). Göstermeyi umduğum gibi, Melçizedek öyküsünün ve zaman çerçevesinin yorumlanmasına ApocAd'deki benzetmeler yardımcı olabilir. "Ebionit" ve diğer Yahudi-Hristiyan fikirlerine ilişkin bu olası Yahudi prototipleri, yalnızca Elchasai'ye sızan bu tür "Gnostik" anlayışlara ilişkin eski teoriyi takip etmemizi olanaksız hale getiriyor. Ayrıca, ayrıntılı gelişim aşamalarının yeniden inşasını sözde Clementine'lerin edebi analizine dayandırmak akıllıca değildir.

kesin: J.A. Fitzmyer, *Yeni Ahit'in Semitik Arka Planı Üzerine Denemeler* (Londra 1971) s. 452, ayrıca s. 460-462, "Peygamber" in işlevi ve unvanı bakımından Kumran benzetmeleriyle ilgili. Elchasai hakkındaki kanıtlar (özellikle Hippolytus, Ref. IX,13,3) belki de bize bunu ancak M.S. 100'de söyleme hakkı veriyor. Bu fikirler, Mesih'in ortaya çıkışına işaret eden peygamberlik ruhunun tekrarlanan somutlaşması kavramını da içeren yüksek düzeyde bir ayrıntılandırmaya ulaşmıştı (Ref. IX,14,1). G. Strecker'in pek çok kitap ve makalede ısrar ettiği Gnostik arka plan kesin olarak kanıtlanamıyor ve mezhepçi Yahudilikteki bir kaynak artık daha makul.

--- SAYFA 13 ---

6 giriş bölümü, onu böyle bir döngüsel-peygambersel cisimleşme olarak tanımlamış olmalı, Mt. W. Bousset'inki defalarca analiz edildi. Kıyamet fikirleri doğal olarak kurtuluş kavramını zaman içindeki kritik anlarla ilişkilendiriyordu; bu anların modeli kahinlere açıklanabilecekti. Mesih'in rolü de bu tür döngüler ve vahiylerle bağlantılı olmalıdır. J.R. Hinnells, Mesih'in cinleri yenmesi, kıyamet için insanları toplaması, ölüleri diriltmesi, eskatolojik olaylardaki aktif rolü gibi temalarda İran etkisinin açık olduğunu göstermiştir. İran'ın etkisi için uygun bağlamın, "MÖ 2. yüzyılda başlayan, ancak M.Ö. 1. yüzyılın ortasında doruğa ulaşan Yahudi-Part ilişkilerinde" yatabileceğini öne sürüyor.¹⁰ Bu muhtemelen aynı zamanda "döngüsel" bir peygamberlik anlayışının başlangıcı için de ortam olacaktır. Her halükarda, Zerdüşť kaynaklarında bir noktada Zerdüşť'ün Sao'syant'ının orijinal kehanetinin daha sonra dünyanın farklı iklimleri ve çağlarıyla ilgili çeşitli figürlerle mitolojileştirilmiş olması dikkate değerdir.¹¹ 9 Genel olarak Kristolojinin gelişimindeki fikir için bkz. O. Cullmann, *Christology of the New Testament* (London 1959) s. 34-36; 38-42. D. Flusser'in yorumları "Geçmiş ve Gelecek Kurtuluş" adlı eserinde, C.J. Bleeker —R.J.Z. Werblowsky (ed.), *Türlerden Kurtuluş* (Leiden 1978), s. 51. 12,42 Dağı'ndaki lectio difficilior için bkz. aşağıda, s. 158-159. 10 J.R. Hinnells, "İran Etkisi", *Numen* (1969), s. 161. 11 Büyük Bundahisn, üç Saosyants veya Zerdüşť'ün "ölümünden sonra doğan oğulları" ile standart ayrıntılı versiyonunu korur: "Zaradust, karısı Hvovi'ye üç kez yaklaştı. Tohumu her yere düştüğünde. Kutsallık Neryosang, o tohumun tüm ışığını ve gücünü aldı ve... Suların gözetiminde Kayansih Gölü'ne gönderildi... Ve her biri için, kendi zamanı geldiğinde, şöyle olacak: bir bakire yıkanmak için Kayansih Gölü'ne gidecek ve (Zaradu'st'un) ihtişamı onun bedenine girecek ve hamile kalacak", M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zerdüşťlük* (Manchester 1984) s. 90f. Büyük Bundahi'sn'den XXXIII,36-38; XXX,56-60; İran edebiyatında Sao'syant ile ilgili ana pasajlar C. Colpe, "Dünyanın Sethian ve Zerdüşťlük Çağları", B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* cilt. II (Leiden 1980) s. 545. Boyce, döngüsel doktrinin "Büyük Yıl"daki "Babil'in tekrarlanan olaylar teorisinin İran'daki bir uyarlaması" olduğunu gösteriyor; ve Zerdüşť'ü takip eden üç periyodik Sao'syant'ın öğretilerinin Ahameniş zamanlarına tarihlenebileceği: *History of Zerdüşťlük* cilt. II (Leiden ve Köln 1982) s. 242-243. Vahman Ya'st 3'ün Zand'ı daha ileri bir gelişmeyi, dünyanın yaşlarının yedi olduğu bir vizyonu korur, tıpkı daha sonra çağlara ve doğdukları yerlere karşılık gelen yedi Saosyan'ın adını duyduğumuz gibi (*History of Zerdüşťlük* cilt I).

--- SAYFA 14 ---

bakireden doğumdan Matta'nın müjdesine 7 Bunun temeli kısmen Sao'syant-Kurtarıcı ile "ihtişam" (xvarenah) adı verilen karizmatik güç ve ışığa ilişkin eski kraliyet mitolojisi arasındaki yakın ilişkidir. Mitoloji Zerdüşt'ün sunumunu bizzat etkilemiştir. "Die Zarathustra-Legende in Denkart VII" diyor G. Widengren, "trägt viele Züge der iranischen Königslegende."12 Bunların birçoğu mitolojik olarak Sao'syant efsaneleriyle bağlantılıdır. Zerdüştlük, kehanetlerin kraliyet ve dini yönlerinin, dolayısıyla dünyanın çeşitli çağlarının ve krallıklarının doruk noktası olarak görülebilecek Dünya Kurtarıcısı'nda kesin bir şekilde bir araya gelmesini bekliyordu. Bu mitoloji geliştikçe, "şanı taşıdığı" söylenen bir takım eski kahramanların ve aslında Zerdüşt'ün kendisinin de kurtarıcının prototipleri veya ona eşlik eden figürleri olarak tasavvur edilebileceği anlamına geliyordu (Denkart VII, 1,9-43; 11,2-3) ve bazen diğer mitolojilerle senkretizm de kolaylaştırıldı. Sonuçta, Ahamenişlilerin ve daha sonra Partların fetihleri, özellikle Babil ve Helenistik fikirleri de içeren dini genişlemeyi de beraberinde getirmişti ve Dünya Kurtarıcısı efsanesi, doğal olarak, genişleyen ufukların duygusunu yansıtıyordu. Datast'an-ı D'en'ık 36,3-6'da, vahyin merkezi yerini ve bütünün anlamını temsil eden Zerdüşt'e ek olarak diğer "kıtaları" temsil eden altı Sao'syant vardır (krş. Bundahi'sn XXIX,1-6); Başkalaşım'ı, yani dünyanın eskatolojik ruhsallaştırılmasını getiren Son Kurban'a katılacaklar. Kahraman ve dini figürler (Feridun, "İlk İnsan" Gayomart, vb.) model olarak kullanılmış ve kehanetin yerine getirilmesi modelinin içine çizilmiştir. Zerdüşt'ün büyük kehaneti eskatolojik perspektiflerin yolunu açtı ve kraliyet "zafer ışığı" ile bağlantı, "İlk İnsan" zamanından itibaren önceki dünya tarihi boyunca vahiylerin yerine getirilmesi anlamında evrenselciliğe işaret etti, (Leiden 1975), s. 284). Boyce, yedi çağdaki şematizasyonun muhtemelen "İskender'in fethinden sonraki sıkıntılı döneme" kadar uzandığını ve kehanetlerin "Part ve Sasani dönemleri boyunca İslami dönemlere kadar uzatılmış olmasına" rağmen, materyallerin "bir zamanlar Makedon fatihlere ağıtlar olabilecek" şekilde uyarlandığını belirtiyor (Metinsel Kaynaklar, s. 91). Ayrıca bkz. Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran (Bombay 1973) s. 228-235; Helenistik kaynaklardaki bu tür kavramların kanıtlarını Pehlevi kitaplarındaki kıyamet planlarıyla karşılaştırır. Daha sonraları dünya ve zaman arasında on iki kat bölünme sıklaştı ve Suriye efsanelerinde Zerdüşt'ün evrensel öğretilerini yedi ya da on iki dilde vb. vaaz ettiğini duyuyoruz (Bidez-Cumont, cilt II: S6; S9a ve b; S22). 12 Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegrenzung in parthischer Zeit (Köln-Opladen 1960) s. 68; Din ve Krallık için bkz. R.C. Zaehner, Teachings of the Magi (Londra 1975) s. 85-86, 94-96 (metinlerle birlikte).

--- SAYFA 15 ---

8 giriş ve döngüsel yenilenmenin sürekli yenilenen "harikasına". Her mitik çağ, aynı zamanda her yeni döngüde bir Saõsyant tarafından ilk görkemine kavuşturulan orijinal birliğe ve ilkel bilgiye işaret eden yeni bir kahramanlık veya kehanet "harikası" tarafından başlatılır.¹³ Onun bakireden doğuşu bu rolün bir ifadesiydi. Dünya Kurtarıcısı'na ilişkin peygamberlik miti, bu nedenle, esas olarak kehaneti yapan kişiyle bağlantılı olan, hem ilkel krallık, mucize hem de vahyin yenilenmesiyle ilgili çağrışımları beraberinde getirdi. Yaygın Mecusi topluluklar arasında bu, açıkça Dinin yayılmasına ve bazı senkretik gelişmelere dayanan daha ileri ufuklar açtı ve Helenistik çağlarda Zerdüş, kehaneti aracılığıyla, antik dünyanın çeşitli farklı vahiylerinin arkasında yeniden ortaya çıkan bir figür olarak görülebilirdi. Bu anlayış, pagan kültürlerin ardındaki tüm baskın şahsiyetlerin Zerdüş'e asimile edildiği sözde Clementine'lerdeki Yahudi-Hristiyanlık bakış açısında zaten yankılanmış görünüyor. Örneğin onun Pers ateş tarikatının kurucusu olarak "Nemrut"la özdeşleştirilmesi neredeyse kesinlikle Hristiyanlık öncesidir; ve aynı şekilde Zerdüş'e kadar esasen Tufan zamanından bu yana insanlığın tüm dinsel tarihi izlenmektedir. Tufan'dan sonra dünyanın farklı "krallıkları" tarafından çeşitli şekillerde tanımlanan ωστ ρ ("Aydınlatıcı", İran geleneğindeki Zerdüş'ün bir unvanı) ile bu fikirlere garip bir şekilde benzeyen bir kavram buluyoruz (CG V 77,26 – 82,19).¹⁴ Fakat görünen o ki 13 Widengren, "Sakral Krallık", s. 249: "Kral kozmik hükümdardır, yedi iklimin efendisidir"; Kozmik ritimler ve bölgeler ve bunların kurtarıcı modellerle ilişkileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. H. Corbin, Spiritüel Beden ve Göksel Dünya (Princeton 1977), özellikle. s. 17-24. Kraliyet Kurtarıcı figürü bu nedenle özellikle eskatolojik açıdan Gayomart "İlk İnsan" veya dünyevi "Dev" ile bağlantılıdır: S. Hartman, Gayomart'ta tipolojinin ortaya çıkışına ilişkin kapsamlı bir tartışma. Étude sur le sinkrétisme dans l'Iran ancien (Uppsala 1953); Corbin, s. 47-48. S. Mowinckel, O Gelen (Oxford 1956) s. 423 çeşitli figürleri fazlasıyla kapsamlı bir şekilde tanımlamıştır: "Yeni dünya geldiğinde, geri dönen İlkel İnsandır; ve eskatolojik Kurtarıcı Saoshyant, hem dinin kurucusu Zerdüş'ün, hem de İlkel İnsan Gayomart'ın enkarnasyonu olarak kabul edilir." Ancak bu kavramları ilişkilendirmek ve farklılaştırmak için kullanılan mitolojinin gerçek karmaşıklığı artık bizim için ulaşılabilir hale gelebilir. 14 Welburn, "İran Peygamberliği ve Mesih'in Doğuşu", ANRW 25.6 ed. W. Haase ve H. Temporini (Berlin ve New York 1988) s. 4764. PS.- için Clementines, Bidez ve Cumont, ilgili imaları içeren pasajları yeniden üretirler ve bu bağlamda şunu belirtirler: "pour le polémiste... la öğreti de Zoroastre et des Mages était la forme la plus marquante du paganisme. De l'apparition du prophète après le deluge dépend toute l'histoire Religieuse de l'humanité": J. Bidez—F. Cumont, Les mages hellénisés, t.II Les textes (Paris 1938) s. 54n9, halihazırda formüle edilmiş görüşlere atıfta bulunarak-

--- SAYFA 16 ---

bakireden doğumdan Matta 9'un müjdesine kadar on iki "neslin" tümü (Ham ve Japheth'in oğulları olarak adlandırılır) yine de onun hakkında kısmen "hata" içindedir, çünkü figürün tam anlamı yalnızca beklenmedik bir şekilde eklenen "On Üçüncü Krallık"ta ortaya çıkar; bu, belgenin kıyamet yapısı açısından oldukça açık bir şekilde Yahudilerinkidir. ωστ ρ daha sonra kurtarıcı ve Mesihçi bir rol oynar, "güçlere" karşı mücadeleye başkanlık eder ve "sonsuz kadar yaşayacak" olanları "ruhları ölümle ölecek olanlardan" (83,14; 84,3) ayırır, kültü arındırır (özellikle vaftiz ayinlerinde ifade edilir) ve "ebedi Tanrı'yı bilgi bilgeliği ve meleklerin sonsuz kadar öğretilmesiyle bilenler için" gerçek öğretiyi verir (yine) daha çok Kumran'ı anımsatıyor).¹⁵ Yahudi-Hristiyan versiyonlarında, bu tür efsanelerin İran ayrıntıları yine özgün bir şekilde korunuyor: "Auch in diesen Traditionen" diyor Widengren, "findet sich ayrıca dieselbe Verbindung zwischen xvarnah und Feuer, die mit der Feuernatur des Herrschers... übereinstimmen. Das Blitzfeuer in den Ps.Klementinen wird ganz richtig τ τ ζ ασιλε ας π ρ genannt, und der im Text erwähnte Magier Zarathustra heißt γ γ ας = kavi (kai, kav), aynı zamanda König gedacht'tır."¹⁶ Arka plan olarak bize özellikle İshak'ın Vasiyeti hatırlatılabilir. 3,17-18: Ve bundan sonra on iki kudretli [metinlerde kelimenin tam anlamıyla "Devler" (yani Stinespring olarak okunur) okunur] ortaya çıkacak ve İsa Mesih sizin [yani. Yakup'un] adı Miriam olan bir bakirenin tohumu... Bu "Devler" veya "büyük olanlar", D. Flusser'in yorumladığı gibi, "muhtemelen İsa'nın doğumundan önceki on iki enkarnasyondur" ve II Enoch'ta (71,33-35) İsa'dan önce gelen on iki rahibi karşılaştırır.¹⁷ Biraz daha geç, W. Bousset, Hauptprobleme de Gnosis (Göttingen 1907) s. 145ff.; bu bakış açısı zaten temelde ApocAd'in bakış açısıdır. Yunanlıların xvarenah'ın "göksel ateşi"ne olan hayranlığı ve bu ateşe ilişkin anlayışları için, Bidez-Cumont, t. II, s. 52-54. Zaten Recog'da. IV,27 Nemrut'la olan orijinal bağlantı, daha sonraki bir yorum tarihi (nn. 2; 8) ile örtülmüştür (krş. Hom. IX,4). Ayrıca bkz. H.J. Schoeps, "Iranisches in den ps.Klementinen", ZNW 51(1960), 1-10. 15 J. Daniélou başlangıçta "les imales à une maternité virginale" ve "le fait qu'il accomplit dessein et des mucizeler"e dayanarak Aydınlatıcı'nın İsa olduğunu varsaydı: bkz. A. Böhlig ve P. Labib'in revizyonu, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, içinde: RSR 54(1966), 285-934 (292). Ancak ApocAd'in kıyamet şeması güçlü bir şekilde Yahudi kimliğine işaret ediyor ve Yahudi-Hristiyan analojilerini incelerken bile hâlâ Yahudi-mezhepsel fikirlerle uğraşıp ilgilenmediğimiz sorusunun açık tutulması gerekiyor. 16 Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung s. 68 numara 239. 17 D. Flusser, op. alıntı. P. 55. Bkz. W.F. J.H.'deki Stinespring Charlesworth (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha, cilt. 1 s. 907.

--- SAYFA 17 ---

10 giriş Temel fikri benzer görünen mitolojik detaylandırma, Baruch'un çok erken dönem Gnostik Kitabı'nda (Hippolytus, Ref. V,26,1-27,5) görülür; bu, Reitzenstein'in belirttiği gibi, kurtarıcının veya "Kutsanmış Olan"ın (Baruch unvanı verilmiştir) Zerdüşt ile özdeşleştirilmesine dayanır. O, dünyada, dünyayı yöneten zodyak burçlarıyla açıkça ilişkili olan on iki tezahürle ortaya çıkıyor (gerçekte misyonlarından yalnızca beşi anlatılıyor olsa da); Hristiyan katmanı yalnızca bir üst katmandır ve sistemin kökleri bir tür proto-Kabalistik, ezoterik Yahudi düşüncesindedir.¹⁸ Bu nedenle, daha kozmik-astrolojik nitelikteki kıyamet-döngüsel fikirlerin yanı sıra, Hristiyanlık zamanlarından önce ezoterik Yahudilikte Essenelerinkine yakın olan bazı çevrelerin, sürekli yenilenen bir kavramla döngüsel tezahürler fikrini özümsemiş olmaları oldukça muhtemel görünmektedir. zamanların ve "krallıkların" kıyametvari şematizasyonu ve Mesih ile özdeşleştirilen Sao'syant gibi doruğa ulaşan bir figürle birleştirilmiş vahiy; bunlar Yahudi Hristiyanlığının "Gerçek Peygamber" Mesihçiliğinde ve bazen daha alışılmışın dışında biçimlerde yaşamaya devam etti. Açıkçası bunlar, bakireden doğum mitolojisini özünde bunlarla bağlantılı olarak taşımış olabilecek güçlü evrensel fikirlerdi. Peki bu tür fikirlerin Yahudiliğe girmesi nasıl mümkün oldu? Zerdüşt'ün sözleri "Doğruluk cisimleşsin" idi (Yasna 43,16). Astvat-ereta veya "Bedenlenmiş Doğruluk" olarak adlandırılan Sao'syant'ın, insan üremesinden ziyade bir kehanetten doğan bir Kurtarıcı olduğu fikri, Zerdüşt beklentisi ile bunun Yahudi kıyamet arka planında kabulü arasındaki en güçlü olası bağlantı olmayı sürdürüyor - ApocAd'daki (V 82,12-13) şu ifadeyle karşılaştıran: "Hükümdarlarının her doğumu bir kelimedir", Son veya On Üçüncü Krallık, yani Yahudiler, başka bir yerde önerdiğim bir bağlamda, Zerdüşt'le özdeşleşmeye ilişkin "gizli" Hanok geleneğinden fikirleri yeniden üretir; M. Marcoviç'teki "Justin's Baruch: İran-Zerdüşt unsurları: A Showcase of Gnostik Senkretizm", aynı kaynakta, Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism (Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1988), s. 95, 100, 103, 115, vb. Widengren'deki Yahudi unsurları, "Bazı Yahudi-Gnostik Belgelerde Vaftiz ve Tahta Çıkma", S.G.F. Brandon'da (ed.), Kurtarıcı Tanrı (Manchester 1963) s. 205-217; G. Scholem, Kabala ve Sembolizmi Üzerine (New York 1969) s. 164-165; Welburn, "İran Peygamberliği", s. 2004) s. 175-177.

--- SAYFA 18 ---

bakireden doğumundan Matta'nın müjdesine kadar 11 Mesih'in adının Tanrı tarafından bildirilmesi.¹⁹ Ancak bu aynı zamanda Tanrı'nın vahyinin evrensel anlamını tüm zamanların ve ulusların gerçekleşmesi olarak ifade etmek isteyen çevrelerde temanın daha mitolojik bir şekilde detaylandırılmasının yolunu da açmıştır. Bu süreç şüphesiz özellikle Esseneler arasında "çifte vahiy" doktrini tarafından da kolaylaştırılmıştır. Pagan bilgeliği ve kültürü şu şekilde kabul edilmiştir: M. Hengel, "Bu olumsuz 'vahiylerin' güçlerini yok etmek için, Tanrı tarafından Enoch'a, Nuh'a... ve İbrahim'e verildi" diye açıklıyor. Hasidik mirasa rağmen, soteriolojik ve antropolojik düşüncelerinin yanı sıra hâlâ 'ansiklopedik' bir ilgiyi sürdürdüler; 'şeytani' Keldani, Mısır veya Yunan 'bilgeliğine' karşı, kozmosu ve tarihi kapsayan, kendilerine ait daha kapsamlı, gerçek bir bilgelik koymak istediler.²⁰ Senkretik materyallerin nasıl benimsenip benimsenebileceği, ancak yine de "hata", düşmüş melekler vb. ile ve içeriği olarak iddia edilen gerçek anlamla ilişkilendirilmesinin yolunu anlamlandıran şey, her şeyden önce bu teoridir. Yahudi vahiyi - örneğin, ωστ ρ'nin görünüşlerinin On Üçüncü Krallığın Mesih sırrında gerçek anlamlarını bulduğunun nasıl söylenebileceği. Mesih'e işaret etmek için astrolojinin, görünüşte deterministik döngüsel kehanetin vb. kullanılması, bunun dini bir gizemi belirtmek için kullanıldığını ve pagan-determinist biçiminin sadece bir yaklaşıklık olarak görüldüğünü anladığımızda anlamlıdır. Bu aynı zamanda Yahudilik ile mitolojide Sao'syant'la ilişkilendirilen mucizevi doğum, özellikle bakireden doğum vb. arasındaki bir karşılaşma anlamına da gelebilir mi? İshak'ın Vasiyeti 3,19'da Miriam'a yapılan atıf açıkça ikincil bir açıklamadır, ancak II Enoch'ta kehanet, bazılarının damarına çok benzeyen garip bir bakireden doğum efsanesiyle bağlantılıdır (daha sonra ayrıntılı olarak analiz edilecektir). ApocAd. 19 Welburn op. 4783 ve genel olarak 4781-4784; ayrıca s. 4754 n. 7. CG III 64,1'de açıkça bağlantılı olan bir pasajda (cf. 63,10) figür "sözle doğmuş" olan, yaşayan İsa olarak tanımlanır. On üç çağın gücü" - ApocAd'ın on üç kehanet niteliğindeki ifadesini hatırlatıyor. 20 M. Hengel, Judaism and Hellenism cilt I (Londra 1974) s. 243.

--- SAYFA 19 ---

12 giriş Adem'in Kıyameti Kıyamet'te, Adem'in oğlu Seth tarafından kaydedilen, tarihin gelecekteki seyrini hakkında kaydedilen, Mesih'in vücut bulması ile sonuçlanan ancak onu pagan mitlerinden ve gizem dilinden alınan şekillerde anlayan on iki Yahudi olmayan "krallığın" her biri arasında ωστ ρ'nin ilk ortaya çıkışıyla kısmen ortaya çıkan kehanet niteliğinde bir duyurumuz var. Fikirlerini daha sonraki Gnostisizm'den türetenlerin aksine, Lusavoriç mitinin genel arka planı, "Şan"a yapılan atıf ve özellikle yinelenen "ve böylece suya geldi" nakaratı, A. Böhlig tarafından, saf bir bakirenin yıkanmak için göle gelmesiyle peygamberin tohumundan doğan Saosyants'ın sembolizminde bulunmuştur.²¹ Onun hakkında anlatılan hikayelerden özellikle bir blok, öne çıkan motifi içerir: Bakireden doğum: Üçüncü krallık onun bakire bir rahimden geldiğini söylüyor. Kendisi ve annesi, şehrinden kovuldu; ıssız bir yere getirildi. Orada yetiştirildi. O geldi ve yücelik ve güç aldı. Ve böylece suya ulaştı. (78,19-26) [Dördüncü] krallık, onun [bir bakireden geldiğini] söylüyor. ...] [... Solomon] onu [aradı], o, Phersalo, Saue ve gönderilen orduları. Süleyman, bakireyi bulmak için iblis ordusunu bizzat gönderdi. Ve aradıkları kişiyi bulamadılar. Ama onlara verilen bakire, 21 A. Böhlig, "Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi", *Mysterion und Wahrheit* (Leiden 1968), s. 149-161; ayrıca (bazı farklılıklarla) "Die Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi", *Oriens Christianus* 48(1964), 44-49. Suların derinliklerindeki xvarenah efsanesi, Sao'syant'la ilgili fikirlerin temelini oluşturur: bkz. Ya'st 19. Dolayısıyla ayrı hikâyelerin her biri, bu temel "Dünya Kurtarıcı" temasının bir çeşitlemesi olarak sunulur.

--- SAYFA 20 ---

Bakirenin doğumundan Matta'nın müjdesine kadar 13 getirdikleri oydu (ve) Süleyman onu aldı. Fakat bakire hamile kaldı ve çocuğu orada doğurdu. Onu çölün sınırında besledi. Beslendiğinde, doğduğu tohumdan yücelik ve güç aldı. Ve böylece suya ulaştı. (78,27 - 79,19) Bir anda önemli sorular üzerimize baskı yapıyor. Motif, Lactantius ve diğerlerinin düşüncelerinde, Lactantius ve diğerlerinin düşüncelerinde Sao'syant'ın kehanetinin Hristiyan efsanelerinde yer alması gibi Zerdüşt mitolojisinden unsurlardan yararlanmış olabilecek Hristiyan fikirlerini yansıtıyor mu? - yoksa belgenin Hristiyan etkisinden bağımsız olması ve sonuçta İshak'ın Ahit'inde bulduğumuza benzer şekilde, İran fikirlerinin daha eski bir Yahudi tarafından benimsenmesini yansıtması mümkün mü? Enoch ve Ahitlerarası Yahudiliğin diğer yazıları? İncil geleneğini etkilemek için yeterince erken olabilir mi, yoksa pagan ve Yahudi-Hristiyan kavramlarının birbirine kaynaştığı daha sonraki Hristiyan-Gnostik sentezindeki kökenlerine mi bakmalıyız? Olası arka planlardan herhangi biri, Matta İncili efsanelerinin arka planı hakkında çıkarabileceğimiz sonuçlarla örtüşüyor mu? Ve belgenin "bakireden doğum" mitolojisi, çocukluk anlatılarının anlamına nasıl bir ışık tutuyor - yoksa yalnızca İncil'den ve onun yorumlarından - midraş, targum vb. - ayrıntılar arayarak paralellikler arayan Allison, Brown ve diğer yorumcuları mı takip etmeliyiz? Çalışmadaki gelişmeleri Gnostik veya benzer marjinal Hristiyan gruplara atfetmek şüphesiz en az rahatsız edici olacaktır. ApocAd'in köklerinin daha eskiye dayanabileceği ihtimalinden bahsetmiştik; ancak görünüme bakılırsa ApocAd kesinlikle mezhepçi bir Hristiyan-Gnostik belge olarak ele alınmaya davet ediyor gibi görünüyor. Aslında G. Stroumsa konuyu geniş kapsamlı bu bakış açısıyla ele almıştır²² ve Yukarı Mısır'daki bir "Gnostik kütüphanede" bulunması açıkça bu yöne işaret edebilir. Daha fazla destek, bu metin ile bir başka Nag Hammadi metni arasında sıklıkla gözlemlenen ilişkiden gelebilir; kodeks III/2 ve IV/2'deki sözde "Mısırlıların İncili", belki de diğer başlığıyla *The Sacred Book of the Great Invisible* 22 G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden 1984) s. 81-113 olarak anılır.

--- SAYFA 21 ---

14 giriş Ruh. İkincisinde Gnostik bir incelemenin pek çok tanıdık özelliğine sahibiz: Pleroma'nın Gnostik kozmogonisi, dünya öncesi manevi gerçeklikler veya çağlar, karmaşık yayılımlar ve "Büyük Seth" (burada göksel bir varlık), Adamas dahil varlıklar ve İnsan ve İnsan Oğlu'nun yaratıcıya ifşası gibi iyi bilinen Gnostik sahneler (III 58,23 – 59,9): tüm bunlar vaftizden önce daha yüksek bilgiye yönelik mistik talimat olarak. Bunların çoğu, dört Büyük Işık ve arkontik güçler hakkındaki pasajlar ile birlikte, Apocryphon Johannis'ten geliştirilmiş veya basitçe kaldırılmış gibi görünmektedir.²³ Bununla birlikte, artık "Büyük Seth'in giydirdiği" ve "Yaşayan İsa" ve dolayısıyla tipik bir Gnostik kurtarıcı figürü olarak tanımlanan Aydınlatıcı (III 63,4 – 64,9) hakkında bir pasaj vardır. Bundan bir Gnostik "Sethianizm"i yeniden inşa etmek için yeterli olup olmadığı son derece şüphelidir, ancak burada ApocAd ile aynı arka plandan gelen fikirlerin (başka şeylerle birlikte) ele alındığı bir Gnostik geleneğe sahip olduğumuzu inkar etmek güçtür. Gnostik bir arka plan karşısında, bekaret, Mesih'in Dağ'daki doğum hikayelerinden ziyade, genellikle göksel İsa ile yakından ilişkilendirilen, bakire Sophia adı verilen sonsuzluk temasını çağrıştırmalıdır. Bununla birlikte, biraz düşünmek, Kutsal Kitap ile ApocAd'ın karşılaştırılması, en azından ikincisini karakteristik Gnostik fenomenlerle bağlantılandırmak kadar uzaklaştırdığını da hemen ortaya koyacaktır. CG V/5'te karmaşık Gnostik kozmolojinin bulunmaması bir yana (ki bu, giriş niteliğinde veya temel bir çalışma olarak kabul edilirse açıklanabilir)²⁴ aynı zamanda düşünce ve vurguda da önemli farklılıklar vardır. Seth, Kıyamet'te ortaya çıktığında göksel bir varlık ve ilahi Vahiyçi değil, babasının vasiyet niteliğindeki öğütlerini ve kehanet sözlerini alan Adem'in oğludur. Gnostik kurtarıcının çizgisinde, kendisine iletilen bilgi aracılığıyla kendisinin Gnostik bir kurtarıcı figürü olacağını gösteren hiçbir şey yoktur. Her ne kadar bazı akademisyenler bunları bulmak için çok çalışsa da, Hristiyan gizeminin acı çeken bir tanrıya ilişkin paradokslarından herhangi biri, Lusavoriç'e dair hiçbir anlatımda yoktur.²⁵ Perspektif oldukça dışa dönük, tarihsel ve kıyamet odaklıdır. 241–254. 24 Yani örn. B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (London 1987), Kutsal Kitap'tan ve CG VIII/1 Zostrianus'tan bilinen melekler gibi mitolojik figürlerin varlığına dayanarak, "mitin daha karmaşık bir biçiminin varsayıldığını" ileri sürer (s. 52). 25 Welburn, "İran Peygamberliği", s. 4783.

--- SAYFA 22 ---

bakirenin doğumundan Matta'nın müjdesine kadar 15 lyptic, Gnostik aşkınlık ve başka bir dünyaya özgürleşmeden ziyade dünyanın güçleriyle bir mücadeleyi ve dünyevi varoluşun dönüşümünü (83,4ff.) tasavvur ediyor. Düşüşü ele alırken, Havva'nın öfkeli bir Tanrı tarafından Adem'den "ayrıldığı" doğrudur (64,20–22), ancak onun Gnostik mitolojide olduğu gibi Adem'in bölünmüş daha yüksek "imajını" temsil ettiğini öne süren hiçbir şey yoktur; CG II/5 Dünyanın Kökeni (113,30ff.). Dolayısıyla, Havva'nın şunu ilan ettiği ikinci eserde olduğu gibi, Sophia benzeri bakireden doğum motifinin Gnostik paradoksun hizmetinde kullanıldığına dair hiçbir iz yoktur: Ben anneyim, ben karıyım; Ben bakireyim, hamile olan benim. (CG II 114,8–10) Bakire/çocuklu paradoksu burada, insan kategorilerini aşan ve kadınlığın özünü bünyesinde barındıran ilahi bir varlığa işaret etmektedir.²⁶ Bir olaya, bakireden doğuma hiçbir şekilde atıfta bulunulmamakta, bunun yerine aşkın Gnostik içgörünün kazanılmasına atıfta bulunmaktadır. ApocAd'ı tipik Gnostik yazılardan ayırmaya yönelik bir argüman lehine birçok başka faktörden bahsedilebilir. Bu nedenle din tarihindeki yeri sorunu açık tutulmalıdır. ApocAd'ın edebi biçiminin oldukça kesin, Hristiyanlık öncesi Yahudi ezoterik ortamıyla oldukça tutarlı olduğu konusunda aşağıda açıklama yapılması gerekiyor. Bunun, vahiy mitlerinin Gnostik bir ele alınışı olarak değil, Patriklerin Vasiyeti ve Amram'ın Vasiyeti'ni üreten bir ortamdan kaynaklanan bir Yahudi kıyamet vizyonu olarak daha tatmin edici bir anlam ifade ettiğini savunacağım.²⁷ Aynı zamanda, bu aşamada, belgedeki diğer sözde Hristiyan özelliklerle ilgili sık sık yapılan varsayımların (vaftiz imaları gibi) henüz kanıtlanmayı beklediğini de vurgulamak isterim. (aşağıdaki Birinci Bölüme bakınız). Fakat eğer ApocAd'ın Yahudi ve İran motiflerini bir araya getirmesi Hristiyan efsanesini ya da Gnostik senkretizmi yansıtmaya anlamına gelmiyorsa, bu hareketin hangi fikirlerle bağlantılı olabileceğini sormamız gerekir. M. Tardieu, *Codex VI 13,19–21*'deki Gnostik Bronte: Kusursuz Zihin ve Arhontların Hipostazının Sophia'sı (CG II/4) ile güçlü paralelliklere dikkat çekmiştir: bkz. *Trois mythes gnostiques* (Paris 1974) s. 107 n157 ve s. II 89,16–17 Sofya'sıyla paralellikler için 109; bkz. Hippolytus'taki *Peratae*, Ref. V,16,13. Haklı olarak, altta yatan fikrin "l'universalité de la femme, à la fois mère et vierge, enceinte et accoucheuse" olduğunu ve Gnostik tanrıçanın kendi beyanlarının arkasında İsis-aretalojilerine ait desenler bulunduğunu öne sürüyor. 27 Bkz. alıntı yapılan çalışmalar, n. 5 yukarıda.

--- SAYFA 23 ---

16 giriş Aydınlatıcı hikayeleri daha orijinal bir bağlamda ilişkilendirilebilirdi. Daha önceki çalışmalarda ipucunun, ApocAd'ın Lusavoriç hakkındaki tüm hikayelerinin "Zerdüşt apokriflerinde" paralelliklerin olduğu gerçeğinde bulunabileceğini öne sürmüştüm; yani Pers ve Part imparatorluklarının tarihsel yayılmalarının ardından Küçük Asya, Babil ve Orta Doğu'ya dağılmış olan "Mağusalılar" veya Helenleşmiş Magilerden kaynaklandığı klasik ve daha sonraki zamanlardan aktarılan efsaneler ve fikirler yığını. Çoğu, Zerdüştlüğün ana akımıyla yakından ilişkili olmaya devam ederken, aynı zamanda burada hiçbir zaman kendine yer bulamayan veya daha sonraki ortodoksluk tarafından inkar edilen ve reddedilen birçok başka gelişmenin de gerçekleştiğini ortaya koyuyor. Bunlardan bazıları daha sonra tekrarlandı, örneğin Firdevsi'nin Şehname'sindeki (MS onuncu yüzyıl) Pers geleneğinin destansı yeniden anlatımında. Ve Zerdüşt tarihinin uzun dönemlerinin neredeyse karanlık çağlar olarak kaldığı genel olarak kabul edildiğinden, büyük ölçüde geleneğin bütün dönemleri (Ahemenişlerin görkemleri dahil) anılmadan geçmesi nedeniyle, bunlar genellikle Zerdüşt düşüncesinin daha önceki aşamalarına dair değerli ipuçları sağlar. MS dokuzuncu yüzyılda toplanan Pehlevi kitaplarından alınan materyallerle birlikte ele alındığında bu kaynaklar, Helenistik dönemdeki bazı gelişmelerin yeniden inşasına yardımcı olur; Sao'syants'a ilişkin beklenti ve ardından Pehlevi metinlerinde bulduğumuz "Zerdüşt efsanesi"nin son derece gelişmiş, hatta göz kamaştırıcı versiyonlarının oluşumunda. Bakireden doğum motifleri karmaşık ve sıklıkla imalı bir rol oynamaktadır; çünkü Saosyants hakkındaki efsane, dağılıma ilişkin daha geniş bir dünya görüşünün perspektifini ifade eden temalar sağlar; Orta Doğu'nun benzer kahraman figürlerinin özümsemesine olanak tanıyorlar, daha sonra -ya da belki daha doğrusu, aynı anda ortodoksluğun karmaşık bir gerileme hareketi içinde- bir kez daha tek peygamber figürü olan Zerdüşt'ün kendisi üzerinde yoğunlaşmış gibi görünüyorlar. Tarih boyunca krallar, kahramanlar ve din öğretmenleriyle bağlantılı olarak zaman zaman ortaya çıkan doğaüstü "ihtişam", daha sonraki Zerdüşt düşüncesinde bizzat peygamberin ebedi ruhuna benzer bir şey haline gelir.²⁹ O halde genel bir hipotez olarak ²⁸ Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* s. 51ff döngüsü. ²⁹ M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les Ressources pehlevies* (Paris 1967). Xvarenah kavramı hakkında özellikle bkz. R.C. Zaehner, *Zurvan. Bir Zerdüşt İkilemi* (Oxford 1955), s. 370; Corbin, *Spiritüel Beden ve Göksel Dünya*, s. 13-14; W.W. Malandra, *Eski İran Dinine Giriş* (Minneapolis 1983) s. 88-97; Welburn, a.g.e.'de kısaca belirtilen diğer hususlar. alıntı. sayfa 4756, 4763 ve n. 36. MacRae, ApocAd'deki "Glory" hakkında yorum yapıyor

--- SAYFA 24 ---

Bakireden doğumdan Matta'nın müjdesine kadar ApocAd'daki 17 hikayeyi, Hristiyan kökenlerine yakın Yahudi düşünce biçimleri ve kıyamet fikirleriyle bir araya gelmiş ve böylece Gerçek Peygamber'in Yahudi-Hristiyan teolojisini güçlü bir şekilde etkilemiş görünen Zerdüşt efsanesinin bu evriminin daha erken bir aşaması olarak anlarsak anlamlı olacaktır. Hikâyelerin, çeşitli kehanet figürleriyle birlikte evrensel tarihi bir arada tutmak için kullanılması, aynı zamanda görünüşü bütünü özetleyen bir "Mesih"te doruğa çıkan temel birliği açığa çıkarması, aynı zamanda Zerdüşt efsanesinin bu Yahudi-bağdaştırıcı evriminin, özellikle İncil'i Yahudi-mezhepçi bir arka planla birleştirecek, Matta'nın çocukluk bölümlerinin yorumbilgisi için bir prototip sağlayabileceğini de akla getirir: İsa, evrensel kurtarıcı işi gerçekleştirmek için doğmuş biri olarak yoğunlaştırılmış, "sembolik" bir biçimde sunuluyor. Görünen o ki, peygamber Zerdüşt'ün kendisi de evrenselleştirilmiş uyarlamasında, efsanesi ApocAd'daki hikayeleri etkilediğinde zaten bu şekilde muamele görmeye başlamıştı. Zerdüşt, "oğulları" Saosyants'la giderek daha yakından ilişkilendiriliyordu. Bu, onu Yahudi eşdeğer figürü olan Mesih'e ("On Üçüncü Krallık"ta olduğu gibi) asimile eden "Gerçek Peygamber" öğretilerinin gelişimine de yansdı mı? Her şey İncil'in Yahudi-Hristiyan ortamında mevcut olduğu bilinen fikirlerle ayrıntılı bağlantıları ne kadar yakından gösterebileceğimize bağlıdır. Bu perspektifte bakireden doğum motifinin paganizmde tanrısal varlıklara ya da daha sonraki Hristiyan teolojisinde olduğu gibi "Tanrının Oğlu"na değil, peygamberlik eden bir figüre ait olması önemli bir noktadır. Bakireden doğan Tanrı'nın Oğlu değil, üzerine Ruh'un döküldüğü insan kabıdır: Bu, konunun Yahudi-Hristiyan çevrelerinde küfür duygusu olmadan ele alınmasının nasıl mümkün olduğunu göstermeye yardımcı olabilecek bir faktördür. Belki de motifin, peygamberin vahiy çalışmasının daha geniş manevi boyutuna atıfta bulunmanın bir yolu olduğunu ve hiçbir şekilde annesinin ebedi veya başka türlü bekaretini yüceltme olmadığını gözlemlemek de aynı derecede önemlidir. Cennetle ve dolayısıyla mitolojisi kısmen paralellik gösteren İlk İnsan'ın "ihtişamı" ile bir bağlantı olarak, mit daha ziyade bir tür manevi eşitlikçilik imalarına sahiptir: doğumun kendisi, sembolün temelini oluşturan bir yenilenme mucizesidir - "Bazen onur veya haysiyete, bazen de dış ihtişama atıfta bulunabilir": "Apocalypse of Adam", J.H. Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha, cilt. I s. 712-719 (s. 712 n.b.). Gk. δ α normalde bu anlam aralığına sahip değildir ve kullanımın LXX'te pek bir örneği yoktur.

--- SAYFA 25 ---

18 giriş bolizmi, her yeni doğum mucizenin ışığıyla gerçekleşir ve tarihsel geçmişin salt toplamını aşar. Aydınlatıcı'yı gören son nesil, onun ihtişamıyla parlar (83,1-4) ve Zerdüşt'lükte, dünyayı karanlık güçlerden kurtarma mücadelesi tamamlandığında hepimiz Sınırsız Işığa ulaşmaya mahkumuz.³⁰ Cennet Adamı (Gay'omart), Işığın ruhunun (Ohrmazd) ve kızı Dünyanın çocuğuydu. Efsanenin kendisi On Birinci Krallık'ta görülür (81,24 - 82,4).³¹ Biz ölümlüler, onun ölürken yere düşen tohumunun yavrularıyız. Gölde muhafaza edilen peygamber tohumu da aynı mitsel komplekse aitmiş gibi görünse de, hayal gücüyle bu doğum sembolizmini daha yüksek bir düzeye çıkarmak içindir. Fikirlerin temelinde yatan süreklilik açıktır. Bu nedenle, ışığını dünyanın on iki krallığına parlatmış olan Aydınlatıcı, Işığın evrensel uyanışına giden yolu gösteriyor gibi görünüyor. Yahudilik, Adem'le ilgili literatüründe benzer bir şey geliştirmiştir (Adem ve Havva Kitapları, vb.), şimdi daha iyi anlaşılmaya başlamıştır³² ve böyle bir CG V/5 çalışmasının, Yahudi-Mesih görüşünün hizmetine sunulduğu takdirde mitolojinin potansiyelini görmesi akla yatkın görünmektedir. Tekrar eden bir mit yerine, Tanrı'nın Kutsanmış'ının gelecekteki gelişinde kesin bir gerçekleşme ile "tarihi kurtarma" kavramı haline gelebilir. ApocAd'ın bu tür Yahudi ama kıyamet-evrensel bir anlama sahip olması, Argüman Dağı Planı'ndaki Bebeklik Hikayeleri için fikirler ve ayrıntılı anlatı prototipleri sunabileceği yönündeki argümanımın merkezinde yer alacak. Biraz karmaşık, iki yönlü gösterilecek konular programı şekillenmeye başlıyor. ApocAd'ın Mt.'deki bebeklik anlatılarıyla ilgisini göstermek, birkaç şeyi yapabilmemize bağlı olacaktır. Her şeyden önce, Böhlig ve diğerleri tarafından not edilen, ApocAd'daki Yahudi ve İranlı unsurların ortaya çıkabileceği oldukça kesin bir kültürel-tarihsel ortam oluşturabilmemiz gerekecek. Sharpe ve J.R. Hinnells (ed.), İnsan ve Kurtuluşu (Manchester 1973), 125-148. Evrensel kurtuluş için bkz. P. 142; Sao'syant doktrini, s. 143-145. 31 Bkz. aşağıda, s. 32 Özellikle G.A. Anderson, M. Stone ve J. Tromp (ed.), Adem ve Havva Edebiyatı (Leiden, Boston ve Köln 2000).

--- SAYFA 26 ---

bakireden doğumdan Matta 19'un müjdesine kadar bir araya gelerek böylesine tutarlı bir dini ifadeye dönüştürmek ve aynı zamanda onu, gördüğümüz gibi, Gnostik okumanın hiç de ikna edici bir şekilde yapamayacağı bir şekilde edebi bir ürün olarak anlamlandırmak. O halde, Lusavoriç'in hikâyelerindeki bakireden doğuma yapılan imaların, Hristiyan ya da Gnostik imalar olarak değil, ortodoks metinlerden bildiğimizden daha erken bir aşamada Zerdüşt efsanesinden kaynaklanan ve vahiy döngüleri ve yinelenen kehanetlere ilişkin Yahudi kıyamet kavramlarını etkilemiş olan özellikler olarak açıklanabileceğini göstermek gerekecektir. Bakireden doğumun peygamberlik, vahyin yenilenmesi mucizesi ve bizzat yaratılışın mucizesi ile ilişkili mitolojik anlamı - tüm bunların süreç içerisinde daha fazla araştırılması gerekecektir. Ancak bunu Matthaean anlatılarıyla ilişkilendirme fikri, şu ana kadar yalnızca bakire doğuma yapılan birkaç ima temelinde, hâlâ biraz abartılı görünebilir. Her ne kadar bunların sonuçlarının tam olarak çözümlenmesinin daha sonraki bölümlere bırakılması gerekse de, burada belirtilmesi gereken olağanüstü bir dizi korelasyon olmasaydı sanırım öyle olurdu. İnciller arasında yalnızca Matta, Meryem'in "Kutsal Ruh aracılığıyla" hamile olduğunu öğrendiğinde Yusuf'un yaşadığı rahatsızlığı, ailenin Hirodes tarafından zulmünü, Mısır'a kaçışını ve tabii ki Müneccimlerin ziyaretini saklar. Bu hikâyeler, İncil'in başlangıcında, İsa'nın doğumundan itibaren özel bir kaderi gerçekleştirmek için özel olarak işaretlendiğini ortaya koyan gurur verici bir yere sahiptir. Materyal, İncil'in Markos ve Luka ile genel olarak paylaştığı materyalden ("Sinoptik gelenek" olarak adlandırılan) önemli ölçüde farklı olduğu için, kendisi için yazdığı farklı topluluk tarafından zaten onurlandırıldığı için onu dahil ettiğini pekala varsayabiliriz. Son zamanlardaki çalışmalar, bunun bir Yahudi-Hristiyan topluluğu veya hatta belki de daha iyi bir şekilde "Hristiyan Yahudiler" topluluğu olarak tanımlanabileceği görüşüne yöneldi.³³ Üstelik, Mt. 1-2'nin dilbilimsel incelemesi, 33 Bkz. D. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism* (Edinburgh 1998). Bilim adamlarının çoğunluğu artık Mt.'nin Yahudi-Hristiyan ortamından geldiğini düşünüyor. Güçlü bir Yahudi ortamını kabul etmenin genel nedenleri: bkz. W. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Londra 1975) s. 112-116. Akademik sarkaç, Mt.'yi Qumran Parşömenleriyle yakından ilişkilendirme girişimlerinden uzaklaşmış olsa da, H. Burgmann yakın zamanda evanjelist ve Essene doktrinleri arasında bir bağlantı olduğuna dair güçlü argümanlar ileri sürdü: Burgmann, *Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus* (Frankfurt-am-Main 1988), s. 368ff. 2,23'e dayanarak Mt. topluluğunun kendilerini "Nazorenler" veya buna benzer bir şey olarak adlandırdığı varsayılmıştır: D.C. Allison, "Matthew", *The Oxford Bible Commentary* (Oxford 2002), 844-886 (s. 850); Nazoraioi bir isim olarak bilinir

--- SAYFA 27 ---

20 giriş Başka yerlerde Mt.'ye özgü olmayan birçok dil ve sözcük dağarcığı özelliği. O halde edebiyat eleştirisi açısından da genellikle "Mattha öncesi materyaller" olarak kabul edilirler.³⁴ Üstelik anlatının üç kolu da başlangıçta ayrı bir varoluşun ipuçlarını verir. Bu varsayımların daha sonra teste tabi tutulması gerekir, ancak burada temel bir bakış açısı sağlamaya yeterli olacaktır. Kanıtlar genellikle a) bir "doğum ilanı" öyküsünü; bu, J.A. Fitzmyer, G.W.E. Nickelsburg ve diğerleri, "Ölü Deniz Parşömenleri" (1Q ApGen) ve Enoch geleneklerinden (I Enoch 106) bilinen bir anlatıdaki paralelliklere dikkat çekti. Bu hikayenin Eski Ahit'tekine benzer bazı yapısal özellikleri var (özellikle "hikayeleri adlandırma"), ama sadece belli bir dereceye kadar. "Ancak olay örgüsünün ayrıntıları açısından Matta'nın İsa'nın hamile kalması ve doğuşuyla ilgili hikayesine daha yakındır."³⁵ Bu nedenle onu şekillendiren geleneği belirlemek, Mt.'nin arka planına ilişkin de güçlü bir tahmin verecektir. Sonra b) aileye yapılan zulmü, masumların katledilmesini ve Mısır'a kaçıışı içeren rüya vizyonlarını içeren daha farklı bir anlatının işaretleri vardır.³⁶ Son olarak c) Tematik olarak Yahudi ve pagan bilgeliği arasındaki karşılaşmayı ele alan ve özellikle J.E. Bruns tarafından göreceğimiz gibi, Süleyman ile Güney Kraliçesi'nin karşılaşmasını model alan orijinal olarak bağımsız bir hikaye olduğu iddia edilen Magi'nin ziyareti.³⁷ Ya Mt. ya da altta yatan Matta öncesi gelenek, Babalar'da Ebionitlerden daha az alışılmışın dışında olan Yahudi-Hıristiyanlar için tematik olarak farklı hikayeler örmüştür: J.A.'da özet ve değerlendirme. Fitzmyer, Semitik Arka Plan Üzerine Denemeler s. 442-444. Bu grubun (Origen, Eusebius, Jerome, muhtemelen Epiphanius) İsa'nın bakireden doğuşuna inandığı özellikle belirtilir. Mt.'nin menşe yeri olarak en yaygın olarak Suriye'nin (her şeyden önce Antakya) olduğu varsayılmaktadır. ³⁴ Bu ipliğin izole edilmesinde önemli bir husus; R.E.'nin çalışmasında. Brown, bunun Luke ile paylaşılan bir gelenek olması ihtimali vardır: Brown, Birth of the Messiah, s. 34-35, burada Lk'nin paylaştığı neredeyse tüm noktaların altını çizer. ve Mt., bakireden doğum da dahil olmak üzere Matthaean anlatısının bir bölümünde, yani 1,18 - 2,1'de odaklanmıştır; ancak bu bölümün arka planına ilişkin yeni ayrıntı Brown'un sonucunu desteklemiyor (bkz. aşağıda, s. 117ff, 123ff). Bu arada bkz. s. 109ff. Bebeklik Anlatıları üzerine yaptığı edebi analizin sonuçları için (bazı çelişkiler ve farklı sonuçlar için no. 31 ile birlikte); ve aşağıya bakın, s. 112-113. ³⁵ Yorum, Nickelsburg, "The Bible Rewrite and Expanded", M.E. Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period (Assen ve Philadelphia 1984) s. 94; Hikayenin versiyonları arasındaki bağlantı hakkında bkz. J.A. Fitzmyer, Qumran Mağarası 1'in Genesis Apocryphon'u (Roma 1971) s. 16-17. ³⁶ Rüya vahiylerinin merkeziliği dikkat çekicidir ve Matta öncesi versiyonda daha da fazla rüya görüleri olabilir (bkz. aşağıda, s. 121-122). ³⁷ Bkz. J.E. Bruns, "The Magi Episode in Matthew 2", Catholic Biblical Quarterly 23((1961), 51-54; aşağıda, s. 131-159.

--- SAYFA 28 ---

bakireden doğumdan Matta 21'in müjdesine, şimdi bildiğimiz komplekse kadar; ve evanjelist bunu, çok az entegrasyon çabasıyla, İncil'inin önsözü olarak dahil etti. Bu hikayeler ile ApocAd'dekiler arasındaki ilişki hemen belli olmayabilir, ancak bunun nedeni büyük ölçüde ApocAd'ın onları çok ekonomik, şifreli bir şekilde söylememesidir. Dünyanın çeşitli "krallıklarından" gelen her ifade, onu ve ima ettiği efsaneyi tanımlamak için yeterlidir, ancak hikaye anlatma sanatının derleyici için hiçbir çekiciliği olmadığı açıktır. Daha önceki bir çalışmada gösterdiğim gibi, "Zerdüşt uydurması"nın yardımıyla çoğundan oldukça emin olabiliriz.³⁸ Ve çeşitli geleneklerin kahramanlarını tanıdığımızda, onların hikayeleri temeldeki ilişkiler modelini önermeye başlar. Mevcut bağlamımızda, yalnızca ilk dört krallığın bildirilerini bildiren pasajla ilgileniyoruz (77,26 – 79,19). Bunlardan ilki elbette Zerdüşt'ün kendisinin göstergesidir (77,26 – 78,6). Pehlevi kitaplarındaki anlatımlarda olduğu gibi, onun ebedi özü veya ihtişamı "göklerde beslenmiş" ve varlığının diğer önemli yönleriyle birlikte "annesinin koynuna" kabul edilmek üzere inmiştir. Onun anneye gelmesine yapılan vurgu, Zerdüşt efsanelerindeki görkemle ilgili alışlagelmiş vurguyla uyum içindedir ve peygamber ile müstakbel annesi arasındaki manevi ilişkide doğal babanın atlanması nedeniyle belki de zaten bakireden doğumun sembolizmine değinmektedir.³⁹ Her halükarda sahne, rolü önceden belirlenmiş ve cennette hazırlanmış birinin gelişi temasıyla kurulur. İkinci krallık, Avesta dışı gelenekten gelen İranlı bir kahraman olan Zal'in hikayesini anlatıyor. Onun hikayesi, İranlı destan şairi Firdevsi tarafından eski geleneklerden Şehname'de korunmuştur.⁴⁰ Gerçi Kıyamet 38 Aşağıda özetlenmiştir. 39 Böylece Dénkart VII,2,3'te şunu okuyoruz: "Din'in dediği gibi: Ohrmazd, Zardu'st'un yaratılışını yarattığında, o zaman (ilk) onun görkemi vardı. Sonra Zardu'st'un yaratılışı Ohrmazd'ın önünden hızlandı... Frahim-ruvanan Zois'in karısına, o da... Zaradu'st'un annesini doğurduğu sırada" (çev. Meryem'den sonra Avestan metnini geri yüklüyoruz) Boyce, Zerdüştlük Araştırmaları için Metinsel Kaynaklar (Manchester 1984) s. ayrıca Z'atsparam XIII,1'den Seçmeler: "Zaratu'st'un görkemi... Sonsuz Işık [göklerinden] ateş şeklinde indi... [ve] Zaratu'st'un annesiyle karıştı". Onu daha önceki kahramanlarla ilişkilendiren bazı efsanelerde de benzer bir vurgu vardır: "Annesi aracılığıyla Fredûn'un soyundan gelen..." (D'enkart VII,1,29). Özellikle efsanenin tanındığı daha geniş çevrelerde bu, haklı olarak Zerdüşt'ün Ohrmazd'ın oğlu olduğu şeklinde yorumlanabilir: Bidez-Cumont, cilt. II B 10a; D11; cilt I, Giriş, s. 24. Genel olarak bu gelişmeler için Welburn, "Iranian Prophetology" s. 4760–4763. 40 Welburn, a.g.e. alıntı. s. 4765–4766. Bu bölümdeki destansı materyal,

--- SAYFA 29 ---

22 giriş bölümünde onun esas olarak "cennet kuşu", onu besleyen muhteşem Sûmurg ile olan ilişkisinden bahsedilir; tam versiyon hikayede öne çıkan, Zal'in aksine Zerdüşt edebiyatında iyi tanınan başka bir kahraman olan babası Sam'in, yani Şaman Keresasp'ın tepkisidir. İkinci krallık formülü, kasıtlı, şifreli bir şekilde bize yalnızca tanımlamayı mümkün kılmak için gerekli olan minimum miktarı söyler: ama neyse ki babasının, oğlunun tuhaf, doğaüstü (ya da şeytani?) yönleri karşısında yaşadığı şokun anlatılması nedeniyle, daha kapsamlı versiyonun Kıyamet zamanında dolaşımda olduğundan emin olabiliriz. Bu hikayeye, I Enoch 106'da ve onun Kumran muadili için model olarak kullanılan hikayenin açıkça görüldüğü kadar spesifik bazı unsurlar eşlik ediyor. Matthew'un doğum ilanına şaşırtıcı derecede yakın. Bir Eski Ahit figürüne asimilasyon yoluyla benimsenmesine yardımcı olan bir özellik, kuşkusuz, eski Ahit'in yerleşik bir edebi biçimi olan kahramanın (Zal-zar veya "altın Zal") anlamlı isimlendirilmesine gönderme yapmasıydı. Ayrıca Sao'syant'la ilgili efsaneler döngüsünde de çok önemli bir yere sahiptir; üstelik Zerdüşt ilk olarak Kere'sasp'ın hatırı için, onu kötü cadı Knathaiti'den kurtarmak için Sao'syant'ı gelecekte göndereceğine söz vermişti: Görünüşe göre garip, büyülü çocuğu Z'al'in doğumunda mitsel olarak temsil edilen kurtarıcı bir olay. Başka bir deyişle, daha sonra daha ayrıntılı olarak gösterilmesi gerektiği gibi, ApocAd'ın burada döngüsel mitolojiden, Hristiyan kökenleri döneminde Essene ve kıyamet çevrelerinde dolaşan ve İsa'nın doğuşunun çocukluk anlatısına en yakın paralellikleri sağlayan, rahatsız edici bir doğuş hakkındaki hikayelerin geliştirildiği kesin prototipi birleştirmesi mümkün görünüyor.⁴¹ Üçüncü krallığın anlattığı hikaye, kahramanın hikayesidir. Faridun (Av. Thraetaona). ApocAd ona bakire bir doğum atar (78,19-20). Efsanenin Firdevsi'de korunan edebi versiyonunda ve başka yerlerde parçalı formlarda Feridun'un doğuşu "ejderha kralı" Azi-Dahak'ın hükümdarlığı sırasında gerçekleşir. Kötü hükümdar, rüyasında, kraliyet ihtişamını taşıdığı için kral olacak Feridun adında bir çocuğun doğduğunu öğrenir. Sinirlenerek kötü adamlarını çocuğu bulmaya gönderir, R. Levy'nin kısmi çevirisi, The Epic of the Kings (Londra, Henley ve Boston 1967) s. 34ff. 41 Hikâyenin kökeni daha önce belirlenmemiştir; ayrıntılı olarak aşağıya bakınız, s. 92ff. Doğrudan bakireden doğuma gönderme yapmadığı için bu materyal İncil'in yorumlanmasında yeterince kullanılmamıştır: eleştiri daha önce J.A. Fitzmyer, Gezici Bir Arami (Missoula 1979) s. 98.

--- SAYFA 30 ---

bakirenin doğumundan, onun ölümünü arayan Matta 23'ün müjdesine kadar, "onu avlıyor ve her yönde arıyor." Çocuk ve annesi Faranak, çocuğun yetiştirildiği vahşi doğaya kaçarlar. Bu arada ejderha kral, tebaasının çocuklarını avlamaya devam ediyor ve her gün iki tanesinin beynini tüketiyor. Daha sonra Faridun, Azi-Dahak'ı devirmek ve kral olmak için geri döner, ancak onu öldürmek gibi basit bir anlamda değil, çünkü o zamanın sonuna kadar yok edilemez: hikaye daha ziyade döngüsel-ritüel tekrarda önceden haber verilen eskatolojik mücadeledeki bir bölüm fikrine işaret eder. Yalnızca Başkalaşım'dan önceki son mücadelede Azi-Dahak öldürülecek ve ardından dirilen kahraman Keresasp tarafından öldürülecek; bu arada Faridun'un ona karşı kazandığı zafer her yıl ejderhanın ilahi rakibi Mihr (Mithra) gününde ritüel olarak canlandırılır.42 ApocAd anne ve çocuğun şehirlerinden kaçışını, çölde beslenmesini ve kahramanın ihtişam ve güçle dönüşünü yeniden üretir. Matthew'un bölümünün altında yatan ikinci bileşen-anlatı modeliyle yakın ilişki. 2'nin belirtilmesine pek gerek yoktur (bkz. özet diyagram). Kıyamet'in erken tarihlendirilmesi yeterince makul kılınabilirse, Firdevsi'nin yeniden anlatımının gerçekliği doğrulanmış olacaktır, çünkü daha sonraki versiyondan elde edilen ayrıntılar (Azi-Dahak'ın halefi hakkındaki korkusu, çocukların sistemli bir şekilde öldürülmesi, onu öldürmek için kraliyet çocuğunun aranması, geri dönüşün hikayenin sonu değil, eskatolojik mücadelenin bir anı olduğu fikri), daha kapsamlı versiyonların zaten yazılmış olması gerektiğini gösterecektir. O dönemde ortalıkta dolaşan bu sözler, açıkça Herod'un mitolojikleştirilmiş resminin arka planını oluşturmaya yardımcı olmuştur. Bu efsaneyle bağlantılı olarak bakireden doğum sorununun 5. Bölüm'de ayrıntılı olarak tartışılması gerekiyor. Son olarak dördüncü krallık bize Süleyman ve Güney Kraliçesi'nin hikayesinin bir versiyonunu veriyor (78,27 - 79,19). Anlatısı ile Etiyopyalı Kebra Nagast'tan bildiğimiz iyi bilinen efsane (örneğin iki kadın, bakireden doğum) arasındaki farklar çözümlenmeyi beklemektedir ve 6. Bölüm'de ayrıntılı bir analiz gerektirmektedir. Buradaki amaçlarımız açısından, burada bakireden doğum öyküsünü içeren İsraili ve pagan bilgeliği arasındaki karşılaşma öyküsünü CG V 77,26 - 79,19 gelenek bloğuna dahil ettiğini söylemek yeterli olacaktır. alta- 42 Welburn, op. alıntı. sayfa 4766-4767; M. Boyce, "İran Festivalleri", E. Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran cilt. III.2 Seleukos, Part ve Sasani Dönemleri (Cambridge 1983) s. 792ff.; Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung s. 52; Benim görüşüme göre Böhlig tarafından abartılan ApocAd'daki Mitraik unsurlar için bkz. alıntı. s. 4773-4774 ve bkz. aşağıda, s. 71.

--- SAYFA 31 ---

24 Giriş masalının Matta öncesi üçüncü bölüm olan Magi'nin Mt. 2,9-11'deki ziyareti için bir model olarak kabul edilmesi muhtemeldir. Mt. üzerindeki etki doğal olarak doğrudan Eski Ahit anlatımından değil, hikayeyi zaten Mt.'ninkine yakın temalarla ilişkilendiren efsanevi gelişmelerden kaynaklanacaktır. Gerçekten de ilgili tüm hikayelerin CG V/5 77,26 - 79,19'daki tek materyal bloğunda yer alması, bu gelişmelerin sadece Mt. topluluğunda belirli fikirleri oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda hikayeleri zaten birlikte örmüş olan Matta öncesi kaynak materyale ait olduğu fikrini çarpıcı bir şekilde doğrulayacaktır. Konu ve anlatı yapısındaki bu benzerlikler ile ApocAd'daki bakireden doğum temasını anlama olanağı, buna bağlı olarak İncil'i anlama sorununa çok daha yakın hale getirilmektedir. Eğer Kıyamet'in bu tür hikayelerin kıyamet Yahudiliğine aktığı noktada bulunduğunu makul bir şekilde gösterebilirsek ve Zerdüşt efsanesinin önemini o dönemde geliştiği şekliyle yeniden inşa edebilirsek, böylece Bakireden doğumun Kıyamet ortamına geldiğinde ne anlama geldiğini kavrayabilirsek, güçlü bir konumda olacağız: her şeyden önce Mt. bebeklik dönemleri (Şekil 1); ve Mt.'deki hikayelerin altında yatan dini fikirlerin daha net bir şekilde odağa alınacağını umabiliriz. Bakireden doğumun anlaşılmasındaki temel sorun, yani bağlamının ve orijinal sonuçlarının anlaşılması, çözülmeye daha da yaklaşabilir. Bunlar henüz çok sayıda "eğer". Ancak bu potansiyeli aklımızda tutarak, bir kez daha Nag Hammadi'deki belgeye ve onun ruhani tarih içindeki yerine, onun bir Yahudi vahiyi olarak anlamına ve insan zamanının başlangıcından beri korunduğu söylenen bir "vasiyet" niteliğine dönmeliyiz.

--- SAYFA 32 ---

bakireden doğumdan Matta'nın müjdesine 25 Mt. 1-2 Enoch/1QapGen ApocAd ve genişletmeler 1,18 Kutsal Ruh'tan çocuklu Meryem Karısı doğaüstü görünümlü çocuğu olan Karısının doğaüstü görünümlü çocuğu var Z ʿAL 19 Joseph Lamech'i kızdırdı Sʿam'i kızdırdı 20 Joseph reddedilmeyi düşünüyor Sʿam çocuğu reddediyor ama daha sonra gerçeği bulmaya çalışıyor Rüya görü, melek Bildiri dünyanın sonunda Enoch'a bildirilmek üzere gönderilir Melek/kuşun ortaya çıkışı Bildiri 21 Çocuk konusunda güvence verildi Çocuk konusunda güvence verildi Çocuk konusunda güvence verildi Önemli isim Kurtarıcı olarak önemli bir isim ve özel kader ve kurtarıcı olarak onun özel kaderi ve özel kader 22-24 HİKAYE Gerçekleşme cit. Zerdüş'tün babasına kurtarıcı sözünü yerine getirir Bakireden doğum 2,2-3 Bakireden doğum Herod kahinlerden doğacak çocuk hakkında bilgi alır Azi-Dahʿak rüyasında çocuğun kral olacağını öğrenir FARİH ʿUN 4-8 Nerede doğacağını sorar, onu öldürmek için komplo kurar Nerede doğduğunu sorar, onu öldürmek için komplo kurar 9-12 Müneccimlerin bakire anne ve çocuğa ziyareti Süleyman'ın Güney Kraliçesi ile karşılaşma; bakireden doğuş GÜNEY HİKAYESİNİN KRALIÇESİ HİKAYE 13-15 Yusuf annesi ve çocuğuyla birlikte kaçır Anne ve çocuk şehirlerinden kaçır 16 Hirodes çocukları katleder Azi-Dahʿak çocuk arayışında çocukları ve diğerlerini katleder HİKAYE 20-21 Melek tarafından eğitilir, çocuk İsrail'e geri getirilir, krallığı krallığına geri döner Ama mücadele bitmedi (eskatolojik imalar) Ama mücadele bitmedi (eskatolojik imalar). Şekil 1

--- SAYFA 33 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 34 ---**

birinci bölüm Adem'in Kıyameti

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

Birinci Bölüm Adem'in Kıyameti: Vasiyet ve Yahudi Vahiye Olarak CG V/5 Mt.'nin arka planını araştırmak için geçerli bir şekilde kullanılıp kullanılamayacağından daha emin olmamız gerektiğinden, ApocAd (CG V/5) ve hepsinden önemlisi tarihi ve temel karakteri ile ilgili görüşlerin bu kadar çarpıcı bir şekilde farklılık göstermeye devam etmesi talihsiz bir durumdur. Bazı akademisyenler, daha önce de belirttiğimiz gibi, bunun Hristiyan-Gnostik bir uydurma olduğunu, erken tarih yerine geç tarih olduğunu ve gelişmiş Gnostik düşünce sistemlerine bağımlı olduğunu ileri sürüyorlar. Bununla birlikte, belgenin güçlü Yahudi özellikleri, açık Hristiyan imaları oluşturmanın zorluğu ve açıkça ifade edilen Gnostik teologların yokluğu, diğerlerine, Gnostik gelişmeleri ilkel bir aşamada veya hatta "Yahudi kıyametinden Gnostik kıyamete geçişte bir geçiş aşamasında" göstermenin yeterince erken olabileceği ihtimalini başkalarına düşündürmüştür. Onu çevreleyen birçok karışıklığa çözüm, onun iç yapısının daha iyi anlaşılmasına (yani Gnostik mi yoksa kıyametçi mi?) ve temsil ettiği gelişmelerin makul bir şekilde evde olabileceği bir arka planın tanımlanmasına bakmalıdır. Kesin Hristiyan imalarının yokluğunda, bunun geniş bir sözde epigraf kategorisine dahil edilebileceği görüşü, özellikle kıyametle karşılaştırma için bir dizi verimli yol açmıştır; inanıyorum ki, en azından dinler tarihindeki yerinin belirli yönlerini açıklığa kavuşturmak için bu yollardan yararlanılabilir ve genişletilebilir. Nuh ve Hanok geleneklerinin haritasını çıkarmada son zamanlarda kaydedilen ilerlemeler ve hatta kıyametle yakından ilişkili olan Yahudi "Ahitler" edebiyatının doğası üzerine yapılan çalışmalar da onun yapısal özelliklerini ve edebi benzerliklerini daha yakından anlamamıza yardımcı olabilir. 1 G. MacRae, D. Parrott, Nag Hammadi Kodeksleri V,2-5 ve VI vb. (Leiden 1979) s. 152. Stroumsa'nın daha önce tartışılan görüşlerine ek olarak daha geç bir tarihi savunan: R.McL. Wilson ve daha yakın zamanda G.M. Shellrude, W. Beltz vb.; ancak "Hristiyan" yorumunun belirsiz olduğunu düşünenler K. Berger, M. Franzmann; Hristiyanlık öncesi veya erken tarihleme veya Yahudi-kıyamet kökenli bir köken öneren, özellikle A. Böhlig, G.W.E. Nickelsburg ve G. MacRae.

--- SAYFA 37 ---

30 birinci bölüm Adem'in Kıyameti, ona hangi yoldan yaklaştığımıza bağlı olarak farklı görünebilir, ancak tam da bu nedenle, kıyamet dediğimiz dini deneyimdeki gerilimlerin ve çelişkilerin çözümünden Gnostisizm haline gelen şeye geçiş sürecini tanımlamamıza da pekala yardımcı olabilir. İlk etapta eserin "kıyamet"-İncil yorumunun gelişiminde iyi tanımlanmış bir yere işaret eden özelliklere sahip olduğunu, gerçekten kıyametvari bir yapıya sahip olduğunu ve Gnostik teologoumena'ya gönderme yapılmadan anlaşılabilirliğini savunacağım. Aynı zamanda, onun ilgili olduğu kıyamet ve benzeri modeller içindeki normal gerilimlerden bazılarının burada kırılma noktasına kadar yoğunlaştığı da açıktır; bu, bir bakıma Yahudi çerçevesinden daha şiddetli, Gnostik bir ayrılığın başlangıcını akla getirir.² Kıyamet mi, Ahit mi? Başlangıçta, kitabın π κ λυψις (64, 1-6) olarak adlandırılmasıyla birlikte vasiyet çerçevesi dikkate değerdir. J.J. Collins, "Ahitler" için karşılaştırmanın kapsamını oldukça katı terimlerle sınırlandırmıştır. Az sayıda sözde epigrafik çalışmaya işaret ediyor: temel olarak XII Patriklerin Vasiyetnameleri, Musa'nın Vasiyetnamesi, Eyüp'ün Vasiyetnamesi ve Qumran'dan parçalı 4Q Amram'ın Vasiyetnamesi. İbrahim'in Vasiyetini Yahudi bir kökenle ilişkilendirme girişimlerinin, yakın zamanda von Nordheim tarafından daha da ileriye götürüldüğü gibi, kusurlu veya en iyi ihtimalle sonuçsuz kaldığını ve bir veda söyleminin katı özelliklerinden yoksun olduğunu ileri sürüyor; Onunla yakından ilişkili olan İshak ve Yakup'un Ahitleri daha sonraki gelişmelerdir ve mevcut halleriyle açıkça Hristiyanıdır. Diğer adaylar (Süleyman'ın Ahit'i vb. gibi) gereken spesifik özelliklere daha da küçük derecede sahiptir.³ Mevcut metinlerin bu sıkı analizi değerlidir: ancak Kıyamet 2 ile karşılaştırmayı kolaylaştırmak için buraya önceki makalemin perspektifini ekliyorum: ANRW II'deki "İran Peygamberliği ve Mesih'in Doğuşu: Adem'in Kıyameti". 25.6 (Berlin ve New York 1988), 4752-4794, ancak artık odak noktası senkretik materyallerden uzaklaşıp bunları kullanan ve bunlara yanıt veren kıyamet fikirleri çerçevesine kayıyor. 3 Collins, "Ahitler", M.E. Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period, s. 325-329; von Nordheim'a karşı Die Lehre der Alten. 1. Das Ahit (Leiden 1980) s. 136-170.

--- SAYFA 38 ---

Adam'ın kıyameti 31 Adam'ın kıyameti, hem Collins'in hem de von Nordheim'in "Ahit" adında farklı özelliklere sahip bir türün var olduğu varsayımının sorgulanması gerekir.⁴ Örneğin II. Enoch'un patriğin ölümünden önce vahiy niteliğinde bir vasiyet teşkil etmesi, kıyamet edebiyatının gerçek sürekliliğine işaret eder ve bu özellik belki de G.W.E.'ye ağırlık katar. Nickelsburg'un şu anki redaksiyonundan önce I Enoch'un chs gibi bazı kısımlarının olduğu yönündeki spekülasyonu. 1-36 ve 92-105 "bir Hanok vasiyetinin ana kısımlarını oluşturmuş olabilir; 81-82 ve 91. bölümler iki kısım arasında bir anlatı köprüsü görevi görmektedir."⁵ Bu nedenle, ayırt edici özelliklere sahip bir tür kavramından daha değerli olan, M.E. Stone'un, bir patrik-kahinin ölüm döşegindeki konuşması ve edebi vasiyetinin "eskatolojik veya eskatolojik vasiyetlerin aktarılması için özellikle uygun görüldüğü" yönündeki gözlemidir. kozmik sırlar".⁶ Ataerkil bir figürün otoritesinin, bu eserlerin kozmik-kıyamet vahiyleri ile Yahudiliğin tarihi geleneği arasında önemli bir bağlantı sağladığını görmek zor değil. Bu nedenle, bir dizi tanınabilir özelliğe sahip ayırt edici "vasiyetname" belgelerinin ortaya çıkışı, bazı Yahudi çevrelerinde İncil'deki otorite, kıyamet ve ilgili ezoterik bilgi biçimleriyle uzlaşma girişiminde belirli bir aşamaya işaret ediyor gibi görünüyor. Bu girişimin bağlamı, en azından kısmen, birçok kıyamet yazısında olduğu gibi burada da açıkça görülen senkretik eğilimlerin farkındalığına yönelik edebi bir yanıtı (krş. Test. Levi 8, 14; Jubilees 1,9ff.). Yahudiliğin geleneksel çerçevesi, kıyametteki kozmik geleceğin daha geniş modelini tasavvur etme çabasıyla gerildi. Ancak bu daha geniş vizyon aynı zamanda geleneğin daha derin anlamını ve yeni kozmik ortamda İsrail'e verilen özel rolü bulma çabasının da temelini oluşturuyordu. Bununla birlikte, bu tür tarihsel ve geçmişe dönük otorite iddiası, bireysel Gnostik kahinin aşkın ve esas olarak benzeri görülmemiş bir vizyona sahip olduğunu iddia ettiği Gnostisizm atmosferine temel olarak yabancıdır (Irenaeus Adv. Haer. I,18,5; CH I,16; vb.). İsrail'e veya rahip-ezoterik gruplara hitap eden otantik "vasiyetname" yazılarına sahip olma iddiası, bu nedenle, rahip kitaplarının sözde yeniden keşfine ilişkin daha geniş Yahudi konuları olan arkaik 4 Krş. M. de Jonge, JSJ 12(1981) s. 112-117. 5 G.W.E. Nickelsburg, İncil ve Mişna Arasındaki Yahudi Edebiyatı (Philadelphia 1981) s. 150. 6 M.E. Stone "Kıyamet Edebiyatı", İkinci Tapınak Dönemi Yahudi Yazıları s. 418.

--- SAYFA 39 ---

32 birinci bölüm tabletleri, Şit stelleri ve benzeri.7 Adem'in Kıyametinin doruğa ulaşan sırrı, yalnızca melekse ilhamla yorumlanabilen, "bir hakikat kayasının üzerine", bir dağın üzerine yazılmış Tufan öncesi bir vahiy olarak sunulur (85,3-11). Burada Mısır İncili'ndeki türetilmiş Gnostik versiyondan (CG III 68,1-23) daha yakın olan Jübilelerdeki paralelliktir. 8,3: Tufandan önceki Gözcü Meleklerden geldiği söylenen, "kayaya" kazınmış gizli öğretilerin keşfi. İster "gerçek" ataerki vahiy, ister gökse sırların ihanetinden kaynaklanan kötü bilgi olarak adlandırılınsın, kozmik-semavi gizemlere ilişkin kıyamet bilgisi bu nedenle "tarihsel olarak", yani İncil'de adı geçen, eski bir kahinin zamanından bu yana içinde örtülü olan ve "keşfedilmeyi" veya "gerçekleştirilmeyi" bekleyen olayların iç içeriği olarak yorumlanabilir. Ancak içeriğin arkaik zamanlara yansıtılması, onun vizyoner doğasını gizlemeyi pek amaçlamıyor. Hanok, Seth ya da Adem gibi bir ata ya da ilksel figürün kehanetsel vahyinde yeniden keşfedilecek bilgi, genellikle, Test'te açıkça görüldüğü gibi, kıyamet coşkuları ya da hatta ritüel prosedürleri içeren vizyoner durumlardaki gerçek kökenine dair birçok işareti korur. Levi 8.8 Aslında patriğin, gerçek yazarın vizyoner deneyimiyle tamamen veya büyük ölçüde örtüşen bir vahiy deneyimlediği söylenir: içeriği onun şimdiki ve yakın geleceği için geçerlidir. Bir tür vizyoner özdeşleşme ortaya çıkabilir. Adem'in Kıyametini böyle bir yapının yönetip yönetmediğini keşfetmek önemli olacaktır. Adem'in üç gökse adam hakkındaki vizyonu (65,26ff.) ile daha sonraki, "semavi ses" içeren kıyamet bölümleri ve bilginin meleksi temsilcileri arasında açık yazışmalar vardır: Yesseus, Mazareus, Yessedekus (84,4ff.; görünüşe göre biri CG III 64,10-11'de üçlü isme sahiptir). Amram'ın 4. Vasiyetnamesi'nde bu unsur neredeyse programlı bir şekilde sunulmaktadır. Burada İncil'deki figürler kozmik güçlerin temsilcileri haline geldi: temsil ettikleri mücadele, kendisini "ışığın oğlu" olarak tanıyan, yani vaftiz töreninde olan her Essene tarafından hemen deneyimlenen bir mücadeledir (çapraz başvuru 1QS 4:2-16; 23-26). Temel Essene deneyimi açıkça Amram'a atfedilen vizyonun doğrudan içeriğini oluşturur: Onu ilan eden meleksi bir figürle karşılaşma - 7 Hengel, "Excursus", Judaism and Hellenism (London 1974) cilt. 1. sayfa 241-243; ve bkz. zaten 2Macc gibi efsaneler. 2,4-8. 8 Borsch, Efsane ve Tarihte İnsanoğlu (Londra 1967) s. 165; ayrıca Welburn, Gnosis: Gizemler ve Hristiyanlık (Edinburgh 1994) yorumu s. 132.

--- SAYFA 40 ---

Adem'in kıyamet 33 benliğinin üç formda olması ve karanlık bir zıt sayıya sahip olması da Adem'in daha önce bahsettiğimiz vizyonu ile bariz bir paralellik oluşturmaktadır. Paralellik daha da anlamlıdır, çünkü ışık meleğinin dünyevi biçimlerinden birinde "ataerkil" bir figürle (Melchizedek) özdeş olduğu muhtemelen anlaşılacaktır. Buradan doğrudan çıkan, ata-kahin için gerçek anlamı dünyevi yaşamında değil, ölüm döşeğindeki vizyonunda ya da daha da önemlisi işaret ettiği vahiy niteliğindeki gelecekte yatan bir figüre dönüşme yönündeki güçlü eğilimdir. Patrik, meleksi bir temsilci niteliğinde bir şeye, hatta kozmik bir ilkeye vs. dönüşür; tıpkı kıyamet literatüründe, özellikle de Hanok ve Melkisedek'te olduğu gibi: XII Patriklerin Ahitlerinde, Levi ve Yahuda'nın kendileri ahir zamanda ayrıntılı roller oynarlar ve zaten sadece kehanet niteliğinde değil, aynı zamanda açıkça kozmik figürler olarak sunulurlar. Amram'a şöyle denir: "Sen Allah'ın meleği olarak anılacaksın."⁹ Adem'in Kıyametindeki, özellikle 64,10-14'teki fikirler de bu gelişmelerin arka planına göre kolayca açıklanabilir. Bir figürün anlatısal açıklaması geriye doğru yönlendirildiğinde; Patrik'in yaşam öyküsünü yeniden anlatmak için (çapraz başvuru 64,5ff.), esasen verili kabul edilen İncil'deki olayların "gerçeği"ni ortaya koymak pek mümkün değildir (çapraz başvuru Test. Musa 1,5; Test. Levi 2,1), daha derin bir anlam veya kıyamet şeması ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle, geçmişe dönük anlatı bölümleri ve "peygamberlik" içerikleri açısından Ahit'in edebi işlevi de temelde paraleldir; yalnızca kıyametle ilgili olmakla kalmayıp, spektrumun diğer ucunda, İncil'in geniş anlamda vizyoner şematizasyonu ile da paraleldir. Jubilees'de veya Kumran'daki pesharim. Jubileeler gerçekten de "vasiyetleri" (bölüm 21; 36) içerir, Musa'ya bir melek aracılığıyla gönderilen özel bir "ilahî vahiy"e başvurur, Enochik materyaller içerir ve yazarın kendi zamanında yakın bir tersine dönüşe işaret eden açık bir kıyamet yapısına sahiptir (bkz. Bölüm 23).¹⁰ Vizyonsal deneyimin tarihsel gelenekte temellenmesi, dolayısıyla bu eserlerde o tarihin farklı bir algılanmasına yol açar. Bana öyle geliyor ki, farklı dini güçler arasındaki dengeyi tahmin etmek, bu belgelerin yorumlanmasında merkezi bir öneme sahiptir. Nickelsburg'un Ahit'te 9 Kozmik çağrışım: Test'i yerleştirmesine açıkça razı olabiliriz. Naftali 5,3-5. Eskatolojik roller için bkz. referanslar. Charlesworth, OT Pseudepigrapha I s. 799 ve A. Hultgård, L'eschatologie des Testament des douzes Patriarches (Uppsala 1977), II s. ff; Amram'ın Vasiyeti için: I, s. 42. 10 M. Testuz, Les idées religieuses du livre des Jubilés (Cenevre 1960) s. 11ff.; G.L. Davenport, The Eschatology of the Book of Jubilees (Leiden 1971); J. Vanderkam, "Jubileelerde Enoch Gelenekleri", SBL Seminer Makaleleri (Missoula 1978), cilt. 1, s. 228-251.

--- SAYFA 41 ---

34 birinci bölüm, G. Vermes'in Test'i içermesi gibi, "İsrail Kutsal Yazılarının Açıklaması" başlığı altında. Amram, "İncil Yorumu" kapsamında Test sırasında. Eyüp "İncil'in yeniden yazılmasıdır" vs. - yeter ki açıklandığı, yorumlandığı ve başka sözcüklerle ifade edildiği konumu tanımlamaya eşit özen gösterelim! Kutsal Kitap'taki öykünün böylesine "aydınlatılmış", yani ileri görüşlü yeniden yorumlanması, Kumran literatüründe belirli boyutlara taşınacaktı. Adem'in Kıyameti, İncil'deki olayların kapsamlı bir yeniden yorumunu sunuyor; ancak Gnostik bir uydurma için fazlasıyla yakından bağlantılı görünüyor. Hala sıklıkla varsayıldığı gibi, saf kıyamet ile "yetersiz kanıtlanmış" vasiyetname türü arasında ayırım yapmaya çalışmak yerine, özellikle Ahit'i, temelde M.Ö. ikinci ve birinci yüzyıllara tarihlenebilen kıyametle ilgili fikirlerin ve imaların gelişimindeki bir aşamanın ve özellikle kültürel olarak özümsemesinin kanıtı olarak alırsak, Adem'in Kıyameti karşısında daha değerli olur. Bunlarda kıyametle ilgili fikirler geniş ölçüde İncil yorumlarıyla bütünleştiğinden, Jubile'ler ve bazı Essene mezhep eserleri gibi metinlere kadar uzanan farklı bir edebi grubun parçası olarak anlaşılabilirler. Eyüp'ün Ahit'i ve belki de IIEnoch da bu eğilimi örnekleyebilir; kıyametin kolayca orta sahneye dönüşmesi veya İncil metninin yeniden işlenmesi. Kıyamet düşüncesiyle olan yakın bağın da gösterdiği gibi, metinlerin hala dönemin pek çok iç dini gerilimini radikal bir şekilde ele almaya çalıştığı açıktır. Adem'in Kıyametinin kıyamet ve vasiyet olarak yorumlanması için de bu şekilde bir benzetme sunuyorlar ve Nickelsburg'un onun özellikle "Adem" edebiyatıyla olan ilişkisine dair gözlemlerini tamamlıyorlar.¹¹ Buna karşılık, daha sonraki, gerçek anlamda Gnostik literatürde, arkaik yazıtlar veya ataerik vasiyetler üzerindeki tasdikle doğrulanan tüm vahiy modeli parçalanıyor: üzerine yazılan kelimeler Nag Hammadi'nin Üç Seth Stelinin erişilebilir olduğu ilan edilmiştir; bunun nedeni, uygun seçilmiş bir kişi tarafından bulunup hayatta kalmaları değil, yalnızca Gnostik Dositheus tarafından bir vizyonda görülebilmeleridir (CG VII 118,10-12). Vizyonu gelenekle bütünleştirmek yerine, stellerin sayısı olağan ikiden üçe çıkarıldı, bu da gelenekle çelişiyor ve bunun yerine Gnostik kahinin eşsiz otoritesini vurguluyor. ¹¹ Nickelsburg, "Apocalypse of Adam'de Bazı İlgili Gelenekler, Adem ve Havva Kitapları ve IIEnoch", B. Layton (ed.), Gnostisizmin Yeniden Keşfi I (Leiden 1981) s. 515-539.

--- SAYFA 42 ---

Adem'in Kıyameti 35 Yapısal Analogiler Kıyamet ile Yahudi Ahitleri arasındaki analoginin biçimsel noktalarını özetlemek faydalı olacaktır. a) En açık şekilde, ölmekte olan Adem'in oğluna hitap etmesiyle başlar ve patriğin yaşını belirtir (64,1; 68,14-27; yakın benzetmeler, özellikle Test.Reuben 1,1; 2,1ff.; Test.Levi 1,1; Test.Dan 1,1-2; Test. Benjamin 1,1-2); b) daha sonra içeriğin kuşaktan kuşağa aktarılacağına veya aktarıldığına dair tipik bir not içerir (85, 19-22; bkz. Test. Şimeon 7,3; Levi 1,1; Yahuda 26,4; Gad 8,1; Test. Musa 1,16; 10,12; Test. Amram; II Enoch 48,6; Jubileler 1,5). Seth burada geleneğin taşıyıcısı olarak görev yapıyor: Böyle bir bilginin özünde ait olduğu Gnostik "yabancı" tohum kavramını önerecek hiçbir şey yok. G. MacRae'nin başlığın uygunsuz olduğu yönündeki dolambaçlı argümanına rağmen, bu açıklama aslında pnömatik olarak temsil edilen Seth'ten ziyade Adam'a aittir. aslında bu çalışma kendisini daha çok Gnostik bir uydurma gibi sunmalıdır!¹² Bu, Josephus, Antt'ta gelecekteki sel ve yangın felaketlerinin vizyonu ile oldukça kesin bir örtüşmedir. I,70 içeriğinin ("Sethian") Gnostisizm'den kaynaklandığı fikrini desteklemiyor; c) Konuşma tipik olarak geriye dönük, özet bir anlatımla devam ediyor (64,6ff.; bkz. Test. Levi 2,1ff.; Test.Judah 1,3ff.; vb.); d) yine de karakteristik olarak bir görüş ve kehanet niteliğindeki bir pasaja yol açan (65,24; 69,1; bkz. Test. Levi 2,6; Yahuda 24; Zebulun 10; Test. Musa 2ff.; Test. Amram; vb.); e) XII Patriklerin Vasiyetnamelerinin her biri tek bir soyut erdemin övgüsüne adanmışken, Adem'in Kıyameti Tanrı'nın "ebedi bilgisini" övür - bir bakıma Kumran'ı anımsatan terimlerle (83,8-23; krş. 1QH III,3; VII,26-33 vb.); f) İnsanlığın bu erdemlere/bilgilere (83,23-29) sahip olup olmamalarına göre kutuplaşması, onların iki eskatolojik kampa bölünmesine yol açar, g) ışık ve karanlığın sembolizmi açısından tanımlanır (65,23; 66,24; 71,9-10; 75,14-17; 83,7-8;). ¹² G. MacRae, "Gnostik Metinler ve Geleneklerde Seth", Achtemeier (ed.) SBL Seminar Papers 1977 (Montana 1977) s. 17-24 (18).

--- SAYFA 43 ---

36 birinci bölüm h) Vasiyetname literatüründe açık bir "Tesniyeci" ahlak¹³ bulan akademisyenlerle aynı fikirde olmasam da, tarihin önemli İncil'deki kalıplarını eskatolojik-vizyoner bir perspektiften sürgün ve dönüş olarak yeniden yorumlama girişimi kesinlikle öne çıkıyor ve aşağıda, İncil'deki değerlerin Gnostik bir "tersine çevrilmesinden" ziyade bunun, 69'un temelini oluşturduğunu tartışacağım: 1-76,8; i) Vizyonun/peygamberliğin uzak ufkunda, ışık ve karanlığın mücadelesinin kıyamet benzeri çözümü gelir (83,4ff.; bkz. Test. Musa 10,1; Test. Levi 10; 14-15; 16; Test. Yahuda 23; Test. Reuben 6; Test. Şimeon 5; vb.). Adem'in Kıyametinde Işığın kozmik zaferi aslında bilginin açığa çıkışıyla aynı görünüyor (85,8ff.), bu da yine "ışığın oğulları" olarak Essenelerin zaten "gelecek çağda" yaşadıkları Kumran'a benzer bir modeli akla getiriyor; j) Mesih figürleri veya özel veya senkretik özelliklere sahip başka figürler beklenmektedir: Adem'in Kıyametinde belirtilmiştir; ör. yargıda "bilgi aydınlatıcısı geçip gidecektir"; burada "Tanrı'nın ziyaretinin zamanı"na ilişkin Kumran'daki referanslar karşılaştırılabilir (CD vii,9; viii,2ff.); ve "Bilginin Aydınlatıcısı" rolüyle, İnsanoğlu (I Enoch 51,3) veya rahip Mesih (Test. Levi 18,3; 5) ile bağlantılı bilginin yayılması da karşılaştırılabilir. Daha fazla korelasyon aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Dolayısıyla Adem'in Kıyameti, Yahudi vasiyetlerindeki ve ilgili belgelerdeki önemli tarihsel varsayımları ve gerilimleri kıyamet unsuruyla paylaşan bir "vahiy"dir. Bu benzetmelerin çoğu onu ayrıca, daha önce başka bir yerde tartıştığım gibi, II Enoch'a ("J" metni 1,1-10) bağlar.¹⁴ Daha önce bahsedilen, göksel "insanlar"ın, yani meleklerin rüya vizyonu için ortam sağlayan Enoch'un söyleminin ölüm döşesindeki çerçevesi dışında, görücünün tövbesinin, sıkıntısının ve anlayışsızlığının çarpıcı motifi olan isimle çağırma vardır; ve habercilerin doğaüstü ışıltısı. 13 Testte. Simeon 7,2-3'te örneğin emirlere uymanın nedeninin Levi ve Yahuda ile ilgili eskatolojik olaylara katılmak olduğu açıkça açıklanmaktadır; bkz. IQS viii,20 - ix,11; CD xiii,20 - xiv,2. Bu ahlakın determinist olmadığı durumlarda bile, onun amacı "antlaşma nomizminden" ziyade doğru eskatolojik kampa ait olmaktır. 14 sanat. alıntı. ANRW II Bd.25.6 s. 4874 ve not 80.

--- SAYFA 44 ---

Adem'in kıyameti 37 Bunlar gibi unsurlar, ataerkil sahneler hayali bir şekilde yansıtılmalarına rağmen, bu ve benzeri vahiylerin "ebedi bilgisinin" iletildiği gerçek ortamın kesinlikle bir göstergesi olmalıdır. CG V 85,23-29 bize, "Adem'in gizli bilgisinin", "sözden doğanlar ve ebedi aydınlatıcılar" aracılığıyla erişilebilen "kutsal vaftiz" ile aynı olduğunu söyler. Diğerlerinin yanı sıra G. MacRae, Gnostik bilginin vaftizle özdeşleştirilebileceğini belirtmiş olsa da¹⁵ ve burada Hristiyan logos doktrinine de atıfta bulunulsa da, paralellikler için vasiyetname ve kıyamet literatürü üreten Yahudi çevrelerinin ötesine bakmaya gerek yoktur. Amram'ın Vasiyeti doğrudan Essene'nin vizyon deneyiminin vaftiz ortamını önerir; Test'in vizyon anlatımında 66,1-2 rakamlarında isimle hitap edilmesi. Levi 2,6 (CD ii,11; iv,4'teki önemli paralelliklerle). İlk İnsan hakkındaki bir mit ortamında, "uykuyla ağırlaşmış" birine devasa bir melek figürünün ortaya çıkışı, "göksel bir ses" ve isimle çağırılma gibi bu unsurların çoğunun, metanoyayı içeren su ve vaftiz tasvirleri vb. CH I,1ff.'de yer aldığı doğrudur; ben,28; bkz. ayrıca Testi. Gad 5,7; Yahuda 15,4; vesaire.). Ancak bu daha ziyade pagan ortamına rağmen Hermetik arka planın temelde Yahudi olmasından kaynaklanmaktadır. Adem'in gizemli vaftiz koruyucuları, melek isimleriyle birlikte Mısır İncili'nde yeniden ortaya çıktığında, bunlar Metanoia (CG III 59,1-10) adı verilen bir varlıkla ilgili Yahudi irfanıyla ilişkilendirilir: onun kökenleri CH I 12-14'ten doğrudan etkilenmeye de ona yakın bir mitsel bağlamda detaylandırılmıştır.¹⁶ Görünen o ki burada ve Adem'in Kıyametinde sahip olduğumuz şeyler Yahudi fikirleridir. bunun daha sonra uyarlandığına ve Gnostik bir senteze dönüştürüldüğüne tanık olabiliriz. Ancak CG III 63,4ff. materyallerin daha da Gnostikleştirilmesini (ve Hristiyanlaştırılmasını) açıkça göstermektedir; bundan ApocAd'deki orijinal anlamlarını geri yüklemek kesinlikle mümkün değildir. Aksine, onların bu süreçte geçirdikleri Gnostikleştirici değişimin boyutunu fark edebiliriz. 15 MacRae, "Adem'in Kıyameti", Charlesworth, OT Pseudepigrapha I, s. 719 ve not f: Epiphanius, Panarion 40,2,6 ve Şem 30-31'in Açıklamaları'ndan alıntı. MacRae ayrıca Mısır İncili CG III 66, 10'dan "canlı su"ya yapılan son atıfları geri getirmek istiyor. 16 Bkz. CG III 66,1'de Poimael'in (= Poimandres?) ortaya çıkışı; genel olarak B.A. Pearson, "Corpus Hermeticum I'deki Yahudi Unsurları (Poimandres)", R. van den Broek - M. Vermaseren, Gnostisizm ve Helenistik Dinler Üzerine Çalışmalar (Leiden 1981) s. 336-348. Önceden var olan bir varlık olarak "Tövbe" için: Bereshit Rabbah 1,4; Joseph ve Aseneth 15,7; bkz. Test. Gad 5,7.

--- SAYFA 45 ---

38 birinci bölüm Nickelsburg, Musa'nın Vita/Kıyameti'ndeki diğer unsurlarla birlikte Ürdün ve Dicle nehirlerinde duran Adem ile Havva'nın tövbesinde Yahudi vaftiz uygulamalarına bir gönderme görmüştür.17 Düşüşleri, Cennet'te sahip oldukları doğaüstü "ihtişamın" kaybedilmesiyle bağlantılıdır; bu, şerefine Adem'in Kıyameti 64,24-29 ile yakından ilişkili olduğu "ilk bilgi" ile ilişkilidir. içlerinde nefes aldı. "Adem'in gizli bilgisini" ileten vaftiz, aynı zamanda cennetsel ışıltıyı da (82,28-83,4'te vaat edildiği gibi) açıkça geri kazandırır. Dolayısıyla burada Test'inki gibi eskatolojik bir vaftizle açıklanamayacak hiçbir şey yoktur. Levi 8,5—"Gelmekte olan Rab'bin yüceliğinin bir işareti" olan (8,11) inisiyasyonun bir parçası ve gerçekleşmesi aynı unsurların tümünü içerir: Gün güneşle aydınlanırken bilgi ışığını tutuşturmak... ve yücelik tapınağından kutsal kılınma, İbrahim'den İshak'a babacan bir sesle onun üzerine gelecektir. Ve Yüceler Yücesi'nin görkemi onun üzerine parlayacak. Ve anlayış ve kutsanma ruhu suda onun üzerinde olacaktır. Çünkü O, Rab'bin görkemini gerçekte O'nun oğulları olanlara sonsuza dek verecektir.18 "Sudaki" ruhun aktarımı, belgenin Yahudi doğasını kabul edenlerin çoğunu bile bu ifadeyi ve İncillere bir gönderme olarak babacan "sesi"ni hariç tutmaya ikna etmiştir.19 Ancak Kıyametimizdeki benzerlikler çarpıcıdır, örneğin tekrar tekrar "O, yücelik ve güç kazandı ve böylece suya geldi" formülünde. (78,3 vb.). Ayrıca On Üçüncü Krallık 17 Nickelsburg'u ilan eder, md. alıntı. Onların pişmanlıkları için bkz. 29,11-13 (= Vita 6-7) ve mistik metin Merkavah Rabba, I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (Leiden-Köln 1980) s. 102 no. 22. Görkemin kaybı: Musa'nın Kıyameti 20,2 (Havva) ve 21,6 (Adem). 18 Test. Levi 18,3; 6-8. Bkz. Dan. 12,3; Enoch 104,2. Cennet statüsüne kavuşturulmayla bağlantılı, 18,10. 19 Hultgård, cilt. II, s. 249; ve onun cildinde daha fazla tartışma. ben s. 270n1. G.M. Shell-rude, "The Apocalypse of Adam", M. Krause (ed.), Gnosis and Gnosticism (Leiden 1981), s. 82-91, büyük ölçüde 77,27-82,19 pasajındaki suya yapılan atıflara dayanmaktadır ve Hristiyan bir imanın olması gerektiğini varsaymaktadır. M. Black, "The Messiah in the Testament of Levi 18", ET 60(1949), 321-322, "ses"in İshak'ın bağlanmasına yönelik imasından Hristiyan bir müdahaleyi savundu: fakat bu imanin amacı en azından mevcut Yahudi beklentilerine hitap etmek olmalıydı?

--- SAYFA 46 ---

Adem'in kıyamet 39'unda Lusavoriç'in "hükümdarlarının her doğuşu bir kelimedir ve bu kelime bir vekâlet almıştır" onda. Başka bir yerde gösterdiğim gibi, On Üçüncü Krallığın "söz" hakkındaki bu açıklaması, Mesih'in gizli ismine ilişkin Enochik teolojinin bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır20 ve kesinlikle Hristiyanların Johannine Logos'una atıfta bulunmasını gerektirmez. Test'teki "ses" ve suya yapılan atıf. Levi'nin de aynı şekilde senkretik ve eskatolojik fikirlerde aynı arka planı paylaşması muhtemeldir. Eskatoloji öğretmeni veya Hultgård'ın adlandırdığı şekliyle "prêtre-sauveur", Adem'in Kıyametinde ωστ ρ, Aydınlatıcı unvanıyla karşımıza çıkar. Göreceğimiz gibi, senkretik olasılıklar açısından zengin (ve burada şüphesiz onun için seçilmiş) olmasına rağmen, vasiyet literatüründe bu başlığa zaten rastlanmaktadır. Testte. Levi 4,3 Yahuda ve Levi "İsrail'in ωστ ρεç'si olacaklar" ve bu fikir onların Test yıldızı tarafından eskatolojik olarak yeniden ortaya çıkmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Levi 18; Hultgård ayrıca Kumran'daki rahibin kutsamasındaki kozmik ve ışık sembolizmine de dikkat çeker: "(Seni) [ebedi] bir ışık yapsın vs...." (1 QSb iv,27). Şimdi, eğer On Üçüncü Krallığın beyanı, Enoch çağrışımlarına sahip bir mesih kehaneti olarak anlaşılabilirse, "kralsız ırktan" (82,19-83,4) gelen beklenmedik ek beyan, kesinlikle "prêtre-sauveur" ile bağlantılı geleneksel Yahudi beklentisinin daha da dönüşümünü önerebilir. On Üçüncü Krallığın Mesih'inin kraliyet çağrışımlarının aksine, ωστ ρ ile ilgili on dördüncü ifadedekiler ağırlıklı olarak kozmiktir: "Tanrı onu tüm çağlardan, yani sonsuzluktan ve sonsuza dek seçti, tıpkı Ps.'deki Melçizedekçi rahip gibi. 110,3; bu anlayış aynı zamanda Levi'nin yüceltilmesinden de doğrudan etkilenmiş ve özümsemiştir (Jub. 32,1). Metnimizde onun ana özelliği ilahi vahiy sözleri söylemesidir, yine Ahit'te Levi için öngörülen rol: "Tanrı'ya yakın olacak ve insanlara (Tanrı'nın) gizemlerini duyuracak" (Test. Levi 2,10). Rahip Mesih'in, önem bakımından geleneksel kraliyet meshedilmişlerini bile aşan ikinci bir şahsiyet mi olacağı, yoksa tek bir şahsın yerine getireceği daha yüksek bir rol mü olacağı konusunda görüşler bölünmüştü. Kapalı mezhep örgütüyle Kumran'da bile karşıt görüşleri veya tartışmanın farklı aşamalarını temsil eden belgeler buluyoruz. 77,27-82,19 numaralı uzun pasajdaki doğum efsanelerinin anlatılmasının ardındaki gelenekler, açıkça 20 Welburn sanatının daha sonraki anlayışıyla bağlantılıdır. alıntı. s. 4781-4783.

--- SAYFA 47 ---

40 birinci bölüm, Yahudi Hristiyanlığında çok önemli bir doktrin olacak olan "gerçek peygamber" in art arda ortaya çıkışı.²¹ Bununla birlikte, on dördüncü kehanet başka bir dünyevi "krallık" la ya da başka bir dünyevi menşe yeri ile ilişkilendirilmediğinden, büyük olasılıkla bunun, Lusafer'in son ortaya çıkışıyla ilgili tamamlayıcı bir teolojik ifade olarak anlaşılması gerektiği görülmektedir. Bu durumda fikir, örneğin CD xii,²³ te bulunan doktrine yakın olacaktır; xiv,¹⁹ krallık ve rahiplik rollerini yerine getiren tek bir Mesih'in vücut bulmuş hali. Bu, elbette, "kralızsız ırkın", mevcut tüm geleneklerden farklı olarak, kökten uhrevi Gnostik kurtuluş öğretisini temsil ettiği yönündeki yaygın varsayım ile çelişmektedir. Ancak böyle bir varsayım tamamen yersizdir. Terimin kavramı ve çeşitleri Gnostik düşünce dünyasının dışında mevcuttur ve aslında buradaki kullanımının orijinal anlamının radikalleşmesini ve genişletilmesini temsil ettiği açıktır.²² A. Böhlig, İşıya'nın Yahudi-Hristiyan Yükselişinde kutsanmış dürüstlerin, alt kürelerde olduğu gibi sakinler üzerinde tahtın bulunmadığı yüksek göklerde yaşadığını belirtir (8,7 vb.). Mısırlı Sophe'nin simyasal Gerçek Kitabı da kavramın hayatta kaldığını gösteriyor. Mısırlıların yanı sıra, İbranilerin ve güçlerin Tanrısı Sabaoth'a atfedilen bir Yahudi bilgeliğini de ileri sürer: Onun taraftarları, kralızsız (γενν ... ας λευτς), özerk ve maddiyatın üstünde bir nesildir.²³ İskenderiyeli Clement'in "gerçek İsrailoğulları" dediği şey tam olarak böyle bir "filozoflar" ırkıdır (Stromateis VI,108,1). Her ne kadar kıyamet yoluyla aktarılsa da bu fikir açıkça tarihsel köklerden geliyor. Hatta 1Sam'da İncil'e dayanan bir temeli bile var. 8,7ff.; ancak çekiciliğinin gerçekliği belki de Emet ve-emunah (Şema'nın kutsamalarından biri) duasında daha doğrudan ifade edilmektedir: "O bizi kralların elinden kurtaran, [tek] Kralımız, bizi tüm zorbarların gücünden kurtarandır..."; bkz. Josephus, Eski Eserler 3,322; Apionem 2,165'e karşı. Jub. 15,32, Kıyametimizle özellikle yakın bir paralellik sunuyor: İsrail'in üzerinde hiçbir meleksele güç ya da yönetici ruh bulunmuyor, çünkü İsrail, tıpkı ApocAd'ın "krallıklarının" açıkça on iki "güç" tarafından yönetilmesi gibi, ulusların üzerindedir. "Kralızsız ırk" fikri, kendilerinin ve bu bağlamda özellikle İshak'ın Vasiyeti 3,17-19 olduğuna inanan ezoterik gruplar arasında hiç şüphesiz önemli hale geldi. 22 Kavramın Gnostik kullanımı için bkz. M. Tardieu, Trois mythes gnostiques (Paris 1974) s. 81-82 ve n. 236. Özellikle bkz. Hippolytus, Ref. V,8,2: ... ας λευτς γ γενε . 23 Böhlig, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II (Berlin 1962) s. 102. M.P.E.'de Mısırlı Sophe. Berthelot – M.C.E. Ruelle, Collection des anciens alchimistes grecs (Londra 1963), t. III s. 213.

--- SAYFA 48 ---

Adem'in kıyameti 41 "gerçek İsrail" henüz kendilerini Hasmonalılar ve Kudüs tarikatı karşısında hayal kırıklığına uğramış halde buldu. Josephus, Esseniler'in herhangi bir insana "Rab" demeyi reddettiklerini ve Herod'a itaat yemininden muaf tutulmaları gerektiğini belirtir. Mesih'e rahiplik rolünün eklenmesi, değişen siyasi gerçekleri yansıtanın yanı sıra, geleneksel umudun yanı sıra ezoterik Yahudiliğin de önem kazanması sürecinin bir parçasıdır. Aydınlatıcı'nın ortaya çıkış sırası, on iki kralısal enkarnasyondaki daha geniş dini gerçekliklerin tanındığını göstermektedir (Aydınlatıcı'nın ortaya çıkışıyla ilgili bu malzeme bloğu, öyle sanıyorum ki, Adem'e yansıtılan vizyon tarafından İncil'e asimile edilmesi gereken ezoterik içerikti). Ayrıca bu evrensel öğretinin Mesih'in gelişinde doyuma ulaşacağı iddiasını ileri sürmektedir. Böylece, Mesih'le ilgili kehanetlerin ilk zamanlardan beri korunduğu, kozmik güçlerin her birine tapan uluslar arasında kısmen anlaşıldığı, sonunda yerine getirileceği ve bunların anlaşılmasının, Mesih'in daha derin, yani rahiplik-ezoterik rolüne ilişkin Ademsel bilgiyi koruyan "gerçek İsrail"e ulaşacağı gösterilmektedir. M. Hengel, Jub'da tufan öncesi sırların keşfedildiğine dikkat çekiyor. 8,1'in muhtemelen "Keldani yıldız kültünün, kehanet ve büyü uygulamalarının temelini attığı" düşünülmüyordu. Essenelere göre pagan bilgeliğinin tamamı, ilahi sırların bu etkili ihanetinden kaynaklandı; tıpkı her "krallık"ın, Adem'in peygamberlik bilgisinin bir kısmını bütünden çekip alması gibi, Adem'in vahyinin Kıyametinin tam anlamını yeniden kazandığı bütünlük.²⁴ Dolayısıyla Essene teorisi, sırları güçlere ihanet eden koruyuculara yönelik suçlamayla aynıdır. (84,14-21). Bu görüşün, fikirleri Yahudi olmayan(?) ve Hristiyan bir ortamda sürdüren CG III 64,14-16'nın İskenderiyeli-Gnostik kullanıcıları tarafından paylaşılmadığını belirtmek ilginçtir. O halde, belgemiz ile kıyamet-vasiyet edebiyatı arasındaki biçimsel benzerliklerin gerçek yapısal benzerlikler olduğu son derece muhtemel görünüyor. Başka bir deyişle belge gerçekten de Sethian'ın kıyameti değil, Adem'in kıyameti olarak inşa edilmişti. Amacı, Aydınlatıcı'nın yaklaşan bir tezahürü aracılığıyla, ulusların ve gerçek İsrail'in dağıntı bilgeliğinin yakında yeniden canlanacağını duyurmaktı. Kaynak materyaldeki on iki görünüm: 24 M. Hengel, "Excursus" s. 241-243 (yukarıda, sayı 7).

--- SAYFA 49 ---

42 birinci bölüm çoktan geçti, ancak on üçüncü, yani Mesih'in ortaya çıkışı Yahudiliğin ayrıcalıklı rolünü ortaya çıkaracak ve aynı zamanda "kralsız ırk" hakkındaki bilginin doğruluğunu kanıtlayacak. Bu görünüm yazar için gelecekte yatmaktadır. Tipik bir eskatolojik pasaja götürür (83,4ff.). Üstelik, yalnızca on üçüncü kehanet için tanıtılan finalist terminolojiyle ("bu güçlerin arzuları yerine getirilebilsin diye": 82,18-19), midraştaki bu tür pasajlar Ber ile karşılaştırılabilir. Rabbah 3,9: "Evrenin yaratılışının başlangıcından itibaren Tanrı, yaratıkları arasında yaşamayı arzuladı ve bu arzu, çadır yaratıldığında yerine getirildi...". P. Perkins'in, belge boyunca yazarın "Yahudi vasiyetler arası yazılarda geliştirilen edebi modellere başvurduğu" ama "onları asıl amaçlarına aykırı olarak kullandığı" yönündeki iki yönlü düşüncesine kapılmamız için aslında hiçbir neden yok.²⁵ Bu gerçek Yahudi tatmin dilidir ve belgenin yapısı Gnostik beklenti değil, gerçek kıyamettir. O halde özetle, gelecekte "gerçekleşme" beklentisiyle birlikte kıyamet yapısı, "Ahitler" literatüründeki yakın benzerliklerle birlikte, tüm Yahudi kıyamet özelliklerinin hala bütünleyici ve anlamlı olduğu Hristiyan olmayan bir belgeye işaret etmektedir. Özellikle Amram'ın Vasiyeti'ne yakınlık, bu vasiyetler arası literatürün tarihinde oldukça geç bir noktaya işaret eder; Kumran teolojisi, orijinali Yunanca olan metin ve XII. Patriklerin Vasiyetnamesi'ne yakınlığı, muhtemelen Suriye kökenli olduğunu göstermektedir. H.M. Diğerlerinin yanı sıra Schenke, kanıtlara göre, Böhlig'in aynı zamanda Hristiyanlık öncesi olduğu yönündeki iddiasına ilk itirazlarını geri çekmekte haklıdır.²⁶ İçeriği ve yapısı göz önüne alındığında, Hristiyanlık çağına gelindiğinde zaten var olmaması için hiçbir neden yoktur. ²⁵ Perkins, "The Apocalypse of Adam", CBQ 39(1977) 391. Belirli biçimlerin bu şekilde ele alınması, edebi kullanımı genel olarak beceriksiz ve geçici olan Gnostiklerin kesinlikle karakteristik olmayan bir ustalık örneği olacaktır. Edebi biçimler gerçekten de Gnostisizm'de sıklıkla tamamen çöker ve bir kez daha irfanın benzeri görülmemiş doğasını, onun "çığır açan" doğasını veya önceki söylemden farklılığını ifade eder. ²⁶ H.-M. Schenke, "Gnostik Sethianizmin Olgusu ve Önemi", Layton (ed.), op. alıntı. cilt II, s. 588-616 (s. 607).

--- SAYFA 50 ---

İKİNCİ BÖLÜM KUTSAL MALZEMELER: SÜRGÜN VE GERİ DÖNÜŞ Önceki bölümde ApocAd'ı onun gerçek vizyoner durumu diyebileceğimiz bir bakış açısıyla ele almıştık: Birinin, içeriğini ölmekte olan Adem'e atfettiği bir eseri yazıp oğlu Şit'e devredebileceği ortamı sorduk ve bunu Esseneler veya benzeri ezoterik mezhepler gibi Yahudi çevrelerinde bulduk. Bunlar arasında vizyoner bilgi, kabul edilen Kutsal Kitap geleneğine meydan okumak yerine, tarihsel geleneğin yalnızca gerçekleşme zamanında genel olarak bilinecek olan daha derin, gizli önemi olarak anlaşılır. Aynı zamanda, geleneğe uygulanan ileri görüşlü "baskı", tarihsel olarak yeni bir bakış açısına ve daha geniş bir anlayışa acil ihtiyaç olduğunu açıkça göstermektedir. Yahudi bakış açısını evrensel tarihin daha geniş bir çerçevesi içinde yeniden onaylamaya yönelik deneyimlenen ihtiyaç, yalnızca siyasi özerkliğin Helenistik ve daha sonra Roma dünyası tarafından emilme tehdidiyle değil, aynı zamanda insanlar genel tarih ve Helenistik fikirler hakkında bilgi sahibi oldukça Yahudiliğin özel içeriğine olan bağlılığın aşınması duygusuyla da ilişkilendirilmelidir. Kıyametle ilgili bir "vasiyet" olarak kullandığı edebi çerçeve, aynı şekilde, vasiyetler arası dönemde bu tür grupların tarihinin belirli bir aşamasında anlamlıdır. Bu araştırmalardan yola çıkarak önümüzdeki iki bölümde tabiri caizse madalyonun diğer yüzüne dönüyoruz. İlk olarak ApocAd'ın, Adam'ın çerçeve hikayesinde öngördüğü tufan sonrası tarih açıklamasını oluşturmak için kullandığı İncil materyallerini inceliyoruz. Yaratılış'taki Gnostik yaklaşımlarla benzerliklerden ziyade zıtlıklara tekrar tekrar dikkat çekilmelidir. ApocAd'ın fikirlerini geliştirdiği İncil çerçevesini belirttikten sonra, bu Gnostik olmayan bağlamda, onu tasarlayan yazar-kahin üzerindeki bu "senkretik" baskıların doğasına ilişkin biraz karmaşık soruya dönebiliriz: Onu, başlangıcından, Adem'den bu yana tarihin iç anlamını yeniden formüle etmeye iten zorluk neydi? En azından anlama sürecinde arayış içinde olan ileri görüşlü bir Yahudi'nin gözünde, kendi içinde hatırı sayılır bir güce ve manevi kapsama sahip bir şey olmalı.

--- SAYFA 51 ---

44 ikinci bölüm, tarihlerinin ve onun kayıtları olan İncil'in tanımladığı şekliyle, Tanrı'nın halkı için özel anlamları kavramaktır. İncil Materyalleri: Sürgün ve Geri Dönüş Geleneğe sadık kalmanın bir yönü, ApocAd'ın yazarının Adem'den kendi zamanına ve geleceğe kadar olan tarihin anlamını ortaya çıkarmak için tasarladığı çerçeveyi oluştururken İncil'deki doğrusal zamana sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır. Tufan öyküsünü ve ardından "ilk bilginin" daha ileri, daha belirsiz bir yangın felaketi yoluyla sürekli korunmasını içeren anlatının bu doğrusallığıyla, CG V/5'in edebi yapısı, aşkın anlamın tarihsel zamanın kırılması veya parçalanması yoluyla ima edildiği Gnostik mitlerin karakteristik tezahürlerinden bir kez daha kendini hemen ayırır. (Örneğin, Arhontların Nag Hammadi Hipostazı'ndaki ilgili materyallerin Gnostik ele alınışıyla, özellikle de CG II 94,2'deki tipik Gnostik, şiddetli anlatı kaymasıyla karşılaştırın.). Adem'in tarihin anlamına ilişkin vizyoner tanımı Gnostisizme benzememektedir ancak ayrıntılarında bile Jubile'lerinki gibi midraşa veya ilgili tekniklere yakındır. Adem'in tarihin tamamını gördüğü ve Josephus'un Antt. 1.67-71 tarafından da doğrulandığı fikri, erken dönem Midrashim'e ait çok benzer anlatımlarda anlatılmaktadır (bkz. özellikle Midrash Tanhuma, Mas'e §4; Bereshit Rabbah (ed. Theodor) s. 445). Üstelik ApocAd'ın pek çok noktasında İncil metniyle güçlü bir etkileşimin işaretleri vardır, böylece Burada karşılaşılan ezoterizm bana, Gnostik Apokrif Johannis gibi bir belgenin geleneğin üzerinden mitsel faktörlere başvurması, böylece geçmiş yapılardan kaçacak şekilde şeylerin anlamını yeniden tasavvur etme özgürlüğünü bulması ve sadece bazı önemli noktalarda İncil metniyle "Musa'nın söylediği gibi değil..." (CG II 13,19-20) ile yüzleşmek zorunda kalmasından oldukça farklı görünüyor. Buna karşılık, AAd, İncil geleneğinden gelen ayrıntılarla oldukça sıkı bir şekilde ilgilenir ve onu mitosa uzanarak eritmek yerine açıkça midraşik yorumun parametreleri içinde kalmayı amaçlamaktadır. Bunu, İncil metnindeki bir temeli ortaya çıkaran birçok ayrıntıda görebiliriz. Dolayısıyla, örneğin Tufan'dan sonra Tanrı'nın "gazabından dinleneceği" ve Nuh'un tohumuyla bir antlaşma yapacağı şeklindeki başlangıçtaki garip ifadenin (70,7), pekala Yahudi tefsir geleneğinden geldiği açıklanabilir. Yaratılış 5,29'a rağmen Nuh'un adını sıklıkla "dinlenme" olarak yorumladı: birçok kişi tarafından desteklenen bir görüş

--- SAYFA 52 ---

İncil materyalleri: 45 haham otoritesini sürgüne gönderin ve geri gönderin (Bereshit Rabbah 25,2; ps.Philo, Bib. Antt. 1,20). Ayrıca Tanrı'nın hayvanlarla ilgili özel ilgisi vardır (70,12-16) ve korunanların "kendisinin memnun ettiği" hayvanlar olduğu gerçeği de midraşik temalarla örtüşür (Yalkut Shimeoni, Gen.#57; Ber. Rabbah 33,3). Üstelik bu bağlamda Nuh'a "hakimiyet" verildiği fikri (71,1-4), Shimeon ben Lakish'in, düşüşün doğanın bir tür evrensel isyanı olduğu, böylece hayvanların insana düşman olduğu vb. şeklindeki görüşüyle karşılaştırılabilir. Ancak Tanrı, Nuh'a doğa ve başlangıçta ilk insana ait olan tüm yaratıklar üzerindeki hakimiyeti verdi. "Nuh geldiğinde, insana olan eski itaat ve yardımseverliklerine geri döndüler; huzur içindeydiler" (Ber. Rabbah 25,2). Haham geleneklerinin eskiliğini ölçmek herkesin bildiği gibi zordur, ancak bu kavramların hiçbirinin Yahudi geleneği üzerindeki Gnostik etkinin sonucu olması muhtemel değildir. Belgemiz için Yahudi düşüncesinin arka planı çok daha basit bir açıklamadır. Ayrıca midrashim'de Nuh hakkında sık sık yaşanan kararsızlık da dikkate değerdir (Yalkut Shimeoni, Gen. §44; Ber. Rabbah 26,6; 28,9) - bu nedenle aynı şekilde Gnostik "tersine çevirme"den türetilmesi gerekmeyen bir temadır. Nuh hakkındaki daha merak uyandıran Yahudi fikirlerinin en azından çoğu, Ahitlerarası dönemin "Nuh" literatüründe geliştirildi; bu, İncil'in özellikle kıyamet fikirlerinin, özellikle de Hanok geleneğinden gelen fikirlerin ışığında nasıl yeniden yorumlandığını bir kez daha gösterdi. IEnoch açıkça bu literatürün bir kısmını somut olarak devralmıştır, ancak başlangıçta bağımsız varlığı artık Kumran'daki keşiflerle kanıtlanmıştır (1Q19). Adem ile Havva'nın (64,14-15) melek benzeri statüsüne özellikle yakın bir paralellik, 4Q535'in 8. satırındaki ataerik figürlerin durumuyla sağlanır: "O, en yüksek melekler gibi gizemleri açığa çıkaracaktır" (eğer bu Nuh'a atıfta bulunuyorsa): veya krş. 1QApGen ii, Nuh'un doğumu bağlamında Hanok'a atıfta bulunarak, "ona her şeyi öğreten [meleklerin] kaderini paylaştı". IEnoch da Tanrı'nın Yaratıcı olarak Tufan öncesi "evrensel" vahyine odaklanıyor ve bu ve benzer bölümler hakkındaki genişletilmiş midraşında senkretik efsaneleri birleştiriyor. ApocAd, Jübilelerde bulunanlara benzer şekilde, "Nuh'un Ahitini" (72,15ff.) bir yan kuruluş içerir. Lusavoriç'in doğum efsaneleri ile Nuh (1QApGen ii; IEnoch 106) ve Melchizedek'in (IEnoch 71) doğum efsaneleri dizisinin ayrıntılı içeriğinin yanı sıra genel üslup arasındaki paralellikler özellikle dikkat çekicidir. En doğrudan karşılaştırılabilir pasaj olan IEnoch 71,34-37'nin dikkatli kullanılması gerektiği ve yalnızca bir elyazmasında (ms.R) bulunacağı kabul edilmektedir. İlginç bir şekilde, buradaki araştırmalarımız bağlamında şunu gösteriyor:

--- SAYFA 53 ---

46 ikinci bölüm Adem efsaneleriyle (v. 36) arka plandaki açık bağlantı, bunun Kıyamet'tekilere benzer fikirlerle ortak bir matrisi paylaştığını öne sürüyor. Hristiyan olması gerekme de (yukarıda, s. 4-5 ve n. 8) açıkça Hristiyan bir aşamada ortaya çıkmıştır (ayet 34); ancak IIEnoch bu nedenle burada fikirlerin Hristiyanlık öncesi formdaki doğuşunu açıklamaya yardımcı olmak için kullanılamasa da, Nuh edebiyatının en azından senkretik-efsanevi fikirlerin dönüşümüne ve asimilasyonuna özel olarak açık bir alan olduğunu göstermektedir. Bu benzerlikler ve her şeyden önce Yahudi Nuh edebiyatının ayrıntılarını sürdüren efsane ve mitlerle olan güçlü ilişki, ApocAd'daki Tufan bölümünün kullanımının zaman dışı bir Gnostik vizyona tesadüfi olmadığını, daha ziyade bu geleneklerin evriminin arka planının içsel bir parçası olduğunu öne sürüyor. Bir sonraki bölümde daha bağdaştırıcı Yahudi materyallerine baktığımızda, enkarnasyon hikayeleri ile Yahudi materyalleri arasındaki kaynaşmanın muhtemelen Nuh'un anlayışlarında başladığını göreceğiz; ve vizyonun Adam'a geri itilmesi daha sonraki bir gelişme olmalı, aslında CG V/5'e yol açan sürecin en son aşaması olmalı. B. Layton'ın Tufan'ı ele alışında "hikayenin Yaratılış'tan çok [Gnostik] mite dayandığı görülüyor"1 iddiasının aksine, belgedeki fikirlerin İncil metninin bu "Nuh" versiyonlarından ve detaylandırmalarından açıklanması gerektiği ve bunların İncil'deki Heilsgeschichte'nin orta dönem çizgileri boyunca bir yorum olarak geliştikleri oldukça tartışılabilir. Her şeyden önce, Kıyamet'in tematik çizgileri, Tufan'ın, Gözcülerin düşmüş bilgisini takip eden insanlığı cezalandırmak için gönderildiği şeklindeki Enochik düşünceden türetilbilir (IIEnoch 8,1-3; 10,7-8; 65,6). Ayrıca Jübileler 23,8ff'e göre Tufan'dan sonra, erkekler "çabuk yaşlanacak ve bilgileri onları terk edecek", tıpkı 67,4-14'teki belgemizde Adem ve Havva'nın başına geldiği gibi. Tufan efsanesinin formülasyonları 69,2ff'de. Dünyanın bundan böyle "ölümün otoritesi" altına gireceği fikri ile IIEnoch 70,8'de özellikle yakın bir paralellik vardır: "Göklerin sularının büyük depoları yeryüzüne inecek... Ve dünyanın tüm yapısı yok olacak ve tüm dünya... o günden itibaren gücünden yoksun kalacak." Dahası, meleklerin doğru tohumu alıp "yaşam ruhunun ikamet ettiği yere" (= Cennet?) götürdüğüne ilişkin açıklama 1 Layton, The Gnostic Scriptures (London 1987) s. 52.

--- SAYFA 54 ---

Kutsal Kitap'taki materyaller: sürgün ve geri dönüş 47 hayatta kalma ve tufan öncesi bilgiyi koruma (69,19-23), IIEnoch 72,1'de Melchizedek'e uygulandığını bulduğumuz efsanenin tamamen aynıdır. Bütün bunlarda, yabancı bir tohumla ilgili özel bir "Gnostik" efsaneye başvurmaya gerek yok. Bu gizli bilginin uluslar arasında dağılmış biçimiyle "yeniden keşfedilmesi"nin temeli, İncil'deki vahyin (yukarıda, Giriş) "ansiklopedik" doğasına ilişkin Hasidik teori ve onun pagan benzerlerine dayanmaktadır. Ayrıca ApocAd'da yine de İncil'de yer alan bir temanın kıyametvari bir varyasyonunu oluşturduğu görülebilir: sürgün ve dönüş. Bunun sonuçları, ruhun özel bir Gnostik kaderi değil, gerçekleşmeye ulaşan tarihsel ve Mesihsel bir dramadır. Jub. 1,15-16 zaten Tesniye'de yer alan vaadi veriyor. 5,27 eskatolojik, hatta "dürüst bitki"ye atıfta bulunarak örtülü olarak Mesihçi bir anlam taşır. İsrail'in "uluslardan" toplanması, Kumran'da, eskatolojik Tapınağın avlusunda pusulanın noktalarının etrafına yazılan on iki kabilenin isimleriyle temsil edilir (11QT xxxix,12-13). On İki Patrik'in Ahitleri'nin "sinoptik" bir koleksiyonu fikrinin temelinde böyle bir restorasyon anlayışının yattığını tahmin edebiliriz. Başka bir yerde, on iki kabilenin sembolizminin ve uluslar arasındaki dağılımının, başlangıçta Lusavoriç'in çoklu görünümleri doktrini ile senkretizmi kolaylaştırdığını ileri sürmüştüm. Bunun bizi yine Nuh temalarına geri götüren önemli bir yönü, altta yatan fikir dizisine verilen coğrafi yorumdur. 3. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, dünyanın Nuh'un oğulları arasında paylaştırılmasına ilişkin anlatımlarda, İsrail kozmik merkez olarak ele alınır (Jub. 8,12; 1QAP-Gen xxi,15-19) - gerçi İncil'de tabii ki İsrail, merkezi kozmik konuma sahip olarak değil, dünya tarihinin merkezi kolu olması nedeniyle önemlidir!2 Ayrıca, Tesniye'nin metni de görünmektedir. Bazıları tarafından 32,8-9, En Yüce Olan'ın yalnızca "İsrailoğullarının sayısına göre" değil, aynı zamanda LXX'te olduğu gibi "Tanrı'nın oğulları"nın, yani göksel güçlerin sayısına göre ulusların "sınırlarını belirlediği" anlamına gelecek şekilde okundu. ApocAd, Nuh'un torunlarını on iki Krallığın kurucuları olan on iki (Yaratılış 10,6'nın LXX'inde olduğu gibi) yaparken bu yorumu açıkça takip ediyor; on üçüncüsü, yani Şem/İsrail, doğrudan Tanrı tarafından yönetilmedikçe yönetimden muaf tutuluyor. Biz 2 M. Hengel ve A.-M. Schwemer, Şam ve Antakya arasında Paul (Londra 1997) s. 174ff. bu coğrafi-Mesihî anlayışın Pavlus'u da etkilemiş olabileceğini tahmin etmişlerdir.

--- SAYFA 55 ---

48 ikinci bölümde hiç şüphesiz burada, İncil düşüncesinin kozmik fikirler ve büyük olasılıkla coğrafi olduğu kadar eskatolojik de önemi olan İran'ın "kıtalar" (keşvarlar) anlayışı tarafından güçlü bir şekilde değiştirildiği bir alan görülmelidir. Bununla birlikte, Kumran'da, LXX'te olduğu gibi, dünyevi ulusların "Tanrı'nın oğullarının sayısına göre" numaralandırıldığı İbranice Tesniye 32,8-9 metninin keşfi, bu gelişmenin mutlaka Kutsal Kitap dışı radikal gelişmelerin işareti olmadığını ve kesinlikle Gnostik kökene işaret etmesine gerek olmadığını gösterir.³ İlginçtir ki, İsrail'in ve Nuh'un üç oğlunun her ikisi de aynı şekildedir. "yetmiş" olarak hesaplanmıştır (Çık. 1,5; Yaratılış 10), böylece bu daha alışlagelmiş Kutsal Kitap hesaplamasında, diğer ulusların düzeni ile İsrail'in düzeni arasındaki yazışmanın zaten bir temeli vardır. R.H. Charles, IEnoch 89,59ff'da yetmiş "çoban" meleğin olduğuna dair güçlü bir iddia ortaya koyuyor. İsrail üzerinde otorite verilen kişiler aynı şekilde, göksel melek benzerleri tarafından ortaya konan ulusların gücünü de temsil ederler.⁴ Olayların bu kıyamet yorumunda İsrail, dünya tarihinin anlamının anahtarı haline gelir, ancak günahkarlığı nedeniyle başarısız olduğu ve Tanrı ile ilişkisinde yetersiz kaldığı için, bu anahtar yalnızca ulusların veya onların temsilcisi olan göksel güçlerin katılımıyla kurtarılabilir. Bizim Kıyametimiz de fikirlerini temelde benzer bir tavırla geliştirir: Çünkü On Üçüncü Krallık (Şem) bile Adem'in vahyinin tam çözümünü veya "gerçekleşmesini" temsil etmemesi anlamında burada yetersizdir. Bu, on dördüncü ifadeyi veya bütünü görüşünün ışığında ezoterik genişlemeyi gerektirir; bu, dünyanın on iki krallığı arasında korunan ve bütünlüğü içinde yalnızca Adem'de bilinen kısmi bilgelik içinde dağılmış halde bırakıldığı için fark edilebilir. Efsanenin her iki versiyonunda da İsrail, ilk vahyinde hepsinden önce gelen, ancak bütünüyle benzersiz bir şekilde İsrail'e ait olan gerçek bilgeliği veya "ilk bilgiyi" uluslardan geri alıyor. Bilginin ωστ ρ'sinin çoklu görünüşleri böylece, kayıp bilginin taşıyıcılarının Sürgün ve geri dönüşlerine karşılık gelen bir dağılma ve yeniden merkezlenme dramasını sahneye koyar. Sonunda Mesih olacak. Mekansal açıdan süreç, "kutsal dağa" vahyedilmesiyle doruğa ulaşacak. Bununla birlikte, mekansal ve zamansal modeller arasındaki ya da kozmik ve tarihsel gerçekleşmeler arasındaki eşitsizlik şu şekildedir: 3 M. Burrows, The Dead Sea Scrolls (London 1956) s. 319; Bu fikirler hakkında daha fazla bilgi aşağıdadır, s. 4 R.H. Charles, The Book of Enoch (Oxford 1912) s. 200.

--- SAYFA 56 ---

Kutsal Kitap'taki materyaller: sürgün ve geri dönüş 49 ApocAd'da tarih ve vizyonun çok kolay bir şekilde özümsemesiyle çözümlenemez. Aksine, Onikiler'in görünüşte tamamlanmış kozmik döngüsüne bir ekleme oluşturan On Üçüncü Krallığın rolü, kıyamet gizemi olarak ele alınır ve bunu ancak ApocAd tarafından ifşa edilen "gizli tarihi" bildiğimizde çıkarabiliriz: dolayısıyla bu, belgenin açığa çıkarmak istediği sırrın temel bir yönüdür. İsrail rolünü salt var oluşuyla değil, On Dördüncü kehanette vb. elde edilen daha derin anlayış yoluyla oynuyor. Buna senkretizm diyebiliriz; ancak Yahudi ve pagan fikirlerin burada karşılaşması, bu ihtilafli konulara dair bir bulanıklık değil, daha ziyade çok kesin bir farkındalık yaratıyor ve İsrail'in "senkretik" bir bütün bağlamına benzersiz bir tarihsel-eskatolojik anlam ekleme yönündeki özel iddiasının net bir şekilde ilerlemesiyle sonuçlanıyor. Sam'ın mirasından, Nuh'un dünyayı bölmesi aşamasında, tipik olarak kıyamet ve bilmece gibi terimlerle, "başka bir halkın krallığı" olarak söz ediliyor (73,29). Benzer şekilde "başka bir ülke"ye ve onlarla birlikte oraya girecek olanlara yapılan atıflarda da imalı, kıyametvari bir dil kullanılıyor; Tufan'dan önce korunan ilk bilgileri edinecekler (73,16-17). Metnin bizden bu bilmeceyi nasıl çözmemizi beklediğini görmek istiyorsak, bu bilginin sadece Tufan'dan değil, başka bir felaket saldırısı olan Ateş tarafından yok edilmesinden (75,9 – 76,7) korunmasına ilişkin daha sonra ima edilen olayları tanımlamamız gerekir. Burada, imaların doğasını tespit etmek için bazen benzer geniş bir olay örgüsünü şekillendiren iki felaket şemasının (Tufan ve Yangın) diğer paralel versiyonlarından yardım istemek doğaldır. Ancak bu doğal arzunun, G.A.G.'nin analizinde kabul edilen gerçekle yumuşatılması gerekir. Stroumsa'ya göre bu şema, Josephus'un çalışmaları da dahil olmak üzere farklı yazarlar tarafından farklı ve hatta oldukça çelişkili şekillerde kullanılmıştı (Antt. I,70-71; cf. Vita Adae et Evae 49). Özellikle daha sonraki Yahudi geleneğinde, ikinci felaket eskatolojik olarak ele alınabilir, bu da etkili ekpyrosis teorilerini akla getirir veya Sürgün ve Tapınağın yıkılması gibi tarihi olaylarla özdeşleştirilebilir veya tamamen göz ardı edilebilir.⁵ Stroumsa'nın vardığı sonuç yine de 75,9 – 76,7 arasındaki pasajın Sodom ve Gomora'nın hikayesini 5. yüzyıldan itibaren yeniden yazdığı yönündedir. Stroumsa, Başka Bir Tohum: Gnostik Mitolojide Çalışmalar (Leiden 1984) s. 106-107 ve n. 111. Bkz. A.F.J. Klijn, Seth in Jewish, Christian and Gnostik Literatürde (Leiden 1977) s. 121-124.

--- SAYFA 57 ---

50 ikinci bölüm Gnostik duruş. Ancak bu bölümün işlevinin sadece Kutsal Kitap normlarının Gnostik bir ihlali olduğunu varsaymaya kararlı olmadığımız sürece bu pek olası görünmüyor. Aslında bunu destekleyecek çok az kanıt var. Kesinlikle hiçbir şekilde CG III 60,9'dan kaynaklanmıyor: burada şehirlerden bahsediliyor, ancak İncil'deki "Sodom ve Gomorrha" tahminini tersine çevirerek onlara olumlu, "Gnostik" bir değerlendirme kazandırmak yerine, bu pasaj aslında birinin diğerine karşı rakip iddialarını oynuyor ve önceki iddiaya rağmen Seth'in "bitkisinin" nihayet bulunabileceği yer olarak Sodom'un lehine görünüyor. Gomorrha'nın. Bu pasajın, bu bölgelerde yaşadığı bilinen (örneğin Cyrene'li Synesius'tan) gruplar arasındaki rekabetle ilgili olduğu daha iyi anlaşılır ve her halükarda bunların İncil'deki ilişkileriyle hiçbir ilgisi yoktur.6 Bunun ötesinde, metnin kendi içindeki tek kanıt, 75,10'da geçen "kükürt ve asfalt"tır. Ve Sodom ve Gomorrha hikayesinde, melekler tarafından cennete götürülmek, çağların açığa çıkması, "ebedi bir meleğin büyük emri", ışık bulutları, güneş ve ayın kararması vb. (74,26 - 76,7) gibi, Sodom ve Gomorrha hikayesinde ApocAd'da anlatılan tüm diğer canlı olayların yokluğu da bu özdeşleştirmenin karşısında değerlendirilmelidir (74,26 - 76,7). Bu durumlarda çok fazla çabalamamalıyız. Kıyametle ilgili sözlerin esasen, dikkatimizi vizyondaki kolayca tanınabilen bileşenlere, kolayca tanımlayabildiğimiz ve böylece yazarın gerçekten belirtmek istediği karanlık veya mistik-eskatolojik unsurlara kefil olan bileşenlere çekme işlevi vardır. Tufan'dan sonra bu kadar belirgin bir şekilde öne çıkan "başka bir ülke", çok daha "açıkça" Mısır için alınabilir (Yaratılış 15,13: okuma için !v γ" λλ τρ #α bkz. Göttingen LXX ad loc.), kesinlikle dağınık bilginin bir parçası olan bilgelik ve büyü geleneğinin evi. Burada da gerçek İsrail'in bir kalıntısı, gizli doktrini, anahtarı gösterecek özel bir biçimde alıyor. Düşman güçlerin gerçek İsrail'in bu bilgiyle kaçmasını engellemeye çalıştığı felaketler de çok daha açık bir şekilde J. Doresse'nin orijinal önerisini takip etmektedir. Acil amaçlar için, buradaki asıl mesele, alanların spesifik olarak tanımlanmasından ziyade, doğru yorum türünün tanınmasıdır. P. Perkins'in bahsettiği Ahitlerarası edebiyatta bir "örüntü"nün parçası olarak Sodom'a yapılan atıflar, md. alıntı. P. 387 ve n. 20, gerçekten zayıf. Öte yandan bu bölümün "son günlere" gönderme yapmadığı, bu öğretinin daha sonra CG III 63,4-8'deki yansımasından haklı olarak çıkarılabilir. Eskatolojik mücadele açıkça daha ileri bir aşamadır (= Apocalypse V 83,4ff.).

--- SAYFA 58 ---

İncil'deki materyaller: sürgün ve geri dönüş 51", Mısır'dan Çıkış'taki volkanik fenomeni ve Sina'daki vahiyleri hatırlatıyor, özellikle de bunları özellikle Jubile'lerde midrashic ve haggadic anlatımlarda bulduğumuz gibi. Ex.14,19-20, "bulut ve karanlıkla" birlikte hareket eden ve aynı zamanda "geceleri ışık veren" "Tanrı'nın meleğinin" hayaletini zaten tanımlıyor. Jubilee 48,5 şunu ekliyor: Mısır'a gelen karanlığa ilişkin, Rab'bin putları ateşle yok ederek intikamını aldığından söz eden bu tür fikirler, ilahi kavodun yargıda görüldüğü Num. 16,19 gibi pasajlardan gelişmiş olabilir ve Tanrı'nın Kanun'un verilmesindeki sesini ateşle ilişkilendirmiştir. "Şan... bulut... ve RAB'bin izzetinin görünüşü, dağın tepesinde yanan ateş gibiydi." Ve Mısır'dan Çıkış'la ilgili anlatımında da, tıpkı "güçlerin" burada yapmaya çalıştığı gibi, Prens Mastema ve meleklerinin seçilmiş insanlara zarar verme çabalarının temasını zaten buluyoruz (48,9-15). Bununla birlikte, bunun yerine gelecekteki rollerinin ezoterik vahiylerini, yani Jübilelerin kendisinde yer aldığı şekliyle almaktan kurtulurlar. Benzer şekilde, bu kader, Ademsal vahiy içerisinde ApocAd tarafından "öngörülmektedir"; bu, yine, ahitlerarası literatürdeki tedavilerden bildiklerimizin ötesine geçmeyen terimlerdir. Yasanın bir melek aracılığıyla verilmesi, Yubil'de vahyin, aslında açıkça "İsrail'in ordugâhının önüne giden" buluttaki melek ile özdeşleştirilen Varlık Meleği tarafından verildiği gerçeğini hatırlatır (1,27-29; krş. Örn. 14,19). O zaman Kıyamet'in tarih yapısı CD ii,14 - iii,12'de bulunan vurgulara yakından uyacaktır: Gözcüler, Tufan, Nuh ve oğulları; Sözleşme; İsrail'in Mısır'daki ve çöldeki sıkıntıları. Göze çarpan fark, Kıyamet'te, Misak'a milliyetçi bir odaklanma yerine, meleksele kurtarma operasyonlarına ve ilksel bilginin parçalarının bir araya getirilmesine sahip olmamızdır; bunların mekanizması, ωστ p'nin çoklu görünümüleriyle ilgili açıklamaya ulaştığımızda kısa süre sonra ortaya çıkacaktır. Benzer bir değişim, daha sonraki Yahudi-Hıristiyanların, "başlangıçtan beri ve her zaman, tüm nesiller boyunca gizli de olsa, Dindarların yanında yer alan; özellikle kendisini bekleyen ve sık sık kendisine görüldüğü kişilerle" (ps.-Clementine Rec. I,52). Bu ikame, bazılarının peygamberlerin ve Eski Ahit'in en azından kısmen reddedilmesine yol açtı (krş. Epiphanius, Pan. 30,17-18). "Görünüşler" önemli noktalarda yapıldığından (Adem, Musa, vb.):

--- SAYFA 59 ---

52 ikinci bölüm Hom. 3,21; Rec. 1,34) kurtuluş tarihinde. J.A. Fitzmyer haklı olarak PS.-Clementines'te bu bağlantıların muhtemelen "Mesih'e değil, onu Gerçek Peygamber yapan ruha" atıfta bulunduğunu belirtir.⁷ Bunların, yeniden ortaya çıkan peygamberin enkarnasyonları değil, İsrail'in özel kaderi ve dolayısıyla eskaton için önemine dair "kıyametvari" bir vizyonun ortaya çıktığı vahiy müdahaleleriyle eşdeğer anlardır. Kıyamet'te, gerçek İsrail'in uluslar arasındaki tutkusu, ωστ ρ tarafından uluslara getirilen parçalanmış "bilgi" ile temaslara yol açar; bu bilginin tam olarak ortaya çıkışı gerçekten de Mesih'in gelişi olacaktır. Bunu kullanan mezhep muhtemelen kendisini tarihi İsrail'in çekirdeği olarak görüyordu, ancak artık bu bilgiyi tam olarak almış olan kısımdı. İlişkilendirildiği ruh, burada, Adem ve Havva ile bağlantılı olarak gördüğümüz ve orijinal Ademsel vahyin inisiyasyonunu alabilenler arasında (belki de ezoterik vaftiz yoluyla) aktarılan ilk "ihtişam" olarak senkretik olarak renklendirilmiş terimlerle anlatılmaktadır. Bu ruhla temas kurma fikri başka bir olayı açıklamaya yardımcı olabilir. Zira, Kıyamet'in vahiy tarihinde (on iki enkarnasyonun kehaneti ile meydana gelen) tam modelin (yeniden) ortaya çıkışının hazırlık aşamasında, üçüncü bir dönem daha var. Harikalar ve işaretler yaratan bir işçi ortaya çıkar ve Lusavoriç'in "geçişine" tanıklık eder. Ne görünüşü ne de "geçmesi" kolaylıkla Mesih olarak yorumlanamaz. Ve elbette, Kumran'daki "Tanrı'nın ziyaret zamanı" şeklindeki paralel ifadede olduğu gibi, Hristiyan Tanrı'nın vücut bulmuş halinin de ima edilmesine gerek yoktur, daha ziyade Ahir Zaman'ın yaklaştığını gösteren olaylara atıfta bulunulması gerekir. Aydınlatıcı'nın doruğa ulaşan tezahürü On Üçüncü Krallık'ta anılacaktır ancak belgenin yazarı için hala gelecekte yer almaktadır. Bu nedenle, Lusavoriç'in peygamberlik tanıklığı çok yakın geçmişe, yazarın kendi mezhebi tarihine ait olmalıdır. Karizmatik'in kaderi hakkında, G.W.E. tarafından uzun uzadıya analiz edildiği gibi, acı çeken Yahudi zaddik tipinin ötesine geçen hiçbir şey yoktur. Nickelsburg.⁸ Belgemiz- 7 J.A. Fitzmyer, Yeni Ahit'in Semitik Arka Planı Üzerine Denemeler (Londra 1971) s. 465. 8 Bkz. G.W.E. Nickelsburg, Intertestamental Judaism'de Diriliş, Ölümsüzlük ve Ebedi Yaşam (Harvard 1972) s. 48ff. Bu nedenle D.M. ile aynı fikirde olabiliriz. Parrott, Apocalypse'teki harikalar yaratan kişiyle ilgili olarak şöyle diyor: "Bu figürü İsa'yla özdeşleştirmek için herhangi bir zorlayıcı neden görmek zor": J.M. Robinson (ed.), The Nag Hammadi Library in English (Leiden 1988) s. 278.

--- SAYFA 60 ---

İncil'deki materyaller: sürgün ve geri dönüş 53, G. MacRae'nin ilk baştaki bulma çabalarına rağmen, zaferden önce "acı çeken bir Mesih"e dair herhangi bir farkındalık göstermez.⁹ Peygamber figürü, "üzerine Kutsal Ruh'un geldiği bir adamdır" (77,17-18) ve onun statüsü, Adem'inkiyle aynı terimlerle tanımlanır (77,5-7; krş. 64,16-17), aslında açıkça ondan ayrı tutulduğu Aydınlatıcı'dan ziyade (77,14-15).¹⁰ Bu nedenle onun, metnimizin geri getirmeyi iddia ettiği vahyi alabilecek konumda olan grubun kurucusunu veya merkezi figürünü temsil ettiğini düşünüyorum. "Büyük ihtişamla" işaretler ve tezahürler, Mesih'in yaklaştığının duyurulması ile bağlantılı karizmalardır. O (ve takipçileri) güncel tarihin anlamının bu şekilde yerine geldiğini görebilecek konumda oldukları için Adem, Nuh vb. figürler arasında yer alırlar (76,11-15) ve "onu beklerler". Bazı bariz bağdaştırıcı mirasa rağmen, grup açıkça gerçek İsrail ile özdeşleştirilmektedir (76,24-27, 75,8-9'u tekrarlamaktadır). Pliny'nin Esseneler hakkındaki bilgi kaynağı, onların birçok kuşaktan beri var olduğuna dair daha efsanevi bir düşüncüyü doğruluyor ve Philo, onların Musa'nın zamanında zaten var olduğunu düşünüyor. Muhtemelen burada, müminlerin çekirdeği olarak her zaman var olduğu varsayılan mezhebin efsanevi bir "tarihi"ne atıfta bulunulduğunu görmeliyiz. Dünyevi güçler artık adamı kendi bedeniyle cezalandırıyor (MacRae, Qumran'daki dili karşılaştırıyor), ancak "ihtişamı" göremiyorlar ve Aydınlatıcı'yı tanıyamıyorlar. Özellikle adamın gerçekleştirdiği söylenen dış işaretler ve harikalar göz önüne alındığında, burada Gnostik'in "ruhsal görünmezliğine" bir gönderme görmemiz pek olası değildir. Aksine, misyonunu doğrulayan işaretlere rağmen yetkililer tarafından inatla reddedilen mezhepçi görüş açısından Yahudilik içindeki ezoterik bir öğreti makul bir ortam oluşturur. Adil Öğretmen yönetimindeki Mesih yönelimli Kumran mezheplerinin durumuyla benzerlik, yine Adem'in Kıyametinin ele alındığı grupta tipini akla getiriyor, ancak daha yakın bir özdeşleşmeye izin vermiyor. Ayrıca, "ihtişamın" özel olarak seçilmiş bazı yerlere çekilmesinin, karizmatik figürden ve onun öğretilerinden bir kopuşu mu temsil ettiği, yoksa belki de bunun, sonunda Mesih olarak Aydınlatıcı'nın gelişi mesajını almak üzere seçilen takipçilerine aktarılmasını mı temsil ettiği belirsizliğini koruyor. ⁹ G. MacRae, "Adem'in Kıpti-Gnostik Kıyameti", HJ 6(1965), 27-35. ¹⁰ W. Beltz, "Bemerkungen zur Adamapokalypse", P. Nagel (ed.), Studia Coptica (Berlin 1974), 159-163 (s. 162). Ancak peygamberin İsa olduğunu varsaymak için hiçbir neden göremiyorum.

--- SAYFA 61 ---

54 ikinci bölüm 77'nin başında Seth'ten bahsetmenin anlamı, 76'nın altındaki metindeki önceki dört satırlık boşluk nedeniyle oldukça belirsizdir. Bu nedenle pasaj, burada Seth'in bir "kurtarıcı-figür" olarak bir tür enkarnasyonuna sahip olduğumuz "Sethian" teorilerinin ağırlığını taşımayacaktır. Görebildiğim kadarıyla, belgede bizi Yahudi ve Samiriye geleneklerinde Seth'e atfedildiğini bildiğimiz onurun ötesine götürmesi ve ona aşkın ya da özellikle "Gnostik" bir anlam yüklemesi gereken başka bir şey de yok. Sonuç Bu gözlemler bir kez daha bilim adamlarının ApocAd'de en sevdikleri "Sethian" Gnostisizm teorileri için kanıt bulma konusunda, belgenin esas olarak Yahudi anlamını yeterince dikkatli bir şekilde ele alma konusunda fazlasıyla kaygılı oldukları sonucuna götürüyor; yine de bunun çok sayıda güçlü göstergesi var. Özellikle bilginin $\omega\sigma\tau$ p'sinin çok yönlü görünüşleriyle ilgili materyallerde senkretizm unsurları da kesinlikle mevcuttur; ama bunlar Gnostik fikirler değil. Örneğin; Hermetik gelişmeler, çalışma daha ziyade Yahudi-pagan Mısır karşılaşmasına zaten girmiş olduğunu varsaymamız gereken (CH I, CH IV, vb.'den) bu tür senkretikleştirici Yahudiliği temsil ediyor gibi görünüyor, belki de daha sonra Gnostik yorumlara yol açıyor. Ancak hiçbir yerde kesin olarak Gnostik gelişmelerin zaten gerçekleştiğini varsaymamıza gerek yok.¹¹ Giriş bölümünde açıklandığı gibi, olası Yahudi-kıyamet anlam ve yapısını göstermek amacıyla, Mısır İncili'ndeki ilgili fakat kesinlikle Gnostik fikirlerle başlamakten kaçındım. Ayrıca İncil'in açık bir şekilde bileşik ve ikincil bir yazı olduğuna da dikkat edin, dolayısıyla buna ve diğer Nag Hammadi metinlerine dayanan organize bir Seth mitolojisinin Gnostisizmin birincil biçimi olduğu varsayımı giderek daha fazla şüpheli kabul edilmektedir. Burada konuya ayrıntılı olarak dönmek yerine şunu söyleyebiliriz: Eğer mevcut metni anlamak için bunlar gerçekten gerekli değilse, o zaman metodolojik olarak sorumluluk, Kıyamet'in yorumlanmasının gerekliliğini göstermek için daha sonraki Gnostik mitolojiden materyaller kullanmak isteyenlerin sorumluluğundadır. Örneğin J.D. Turner, 85, 27-28'de "sözden doğanlar" ile birlikte adı geçen "yok olmaz aydınlatıcıların" Apocryphon Johannis CG II 7,32ff'de adı geçen Gnostik göksel varlıklar olduğunu iddia eder. ("Dört Işık"); ancak bu kavramları tanıtmanın gerçek bir nedeni yoktur ve bunların geldiği "kutsal tohumun" "göksel Sethianlar" olduğunu ilan etmek için de kesinlikle hiçbir neden yoktur: bkz. onun "Sethian Gnostisizm: Bir Edebiyat Tarihi", C.W. Hedrick ve diğerleri, Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (Massachusetts 1986), s. 55-86 (s. 71). Aslında bu oldukça gereksiz bir kafa karışıklığı yaratıyor, çünkü

--- SAYFA 62 ---

İncil'deki materyaller: sürgün ve dönüş 55 ApocAd'ın doğuşuna dair alternatif bir taslak oluşturmaya çalışalım. Bunun oluşumu için gerekli bir ön varsayımın kesinlikle ωστ ρ tarafından evrensel vahiy ile ilgili efsanelerin toplanması olduğunu düşünüyorum: bunun temeli doğuya ve (sanırım) astrolojik anlayışlara dayanmaktadır. Ancak şu anda elimizde bulunan belgenin yazarı, bu belgenin içerimlerine temelde Yahudi bir yaklaşımla, kıyametvari bir vizyonla ve doğal olarak kendi çağdaş dini ortamından alınan bir tür edebi yapıyla (ataerkil bir "vasiyet") yanıt verdi. O, vahyin evrensel anlamını, İsrail'in özel kaderi (ve hepsinden önemlisi eskatolojik rolü aracılığıyla) aracılığıyla "gerçekleştirilecek" bir şey olarak gördü ve vizyonun bütünlüğünü, daha sonra uluslar arasında parçalanmış olsa da, İncil geleneğinin kurucu figüründe zaten mevcut olması gereken bir şey olarak gördü; böylece İsrail üzerindeki tüm görünür etkiye ve aslında yabancı egemenliğinde, İsrail daha derin bir düzeyde kendi egemenliğini geri alıyor ve aslında onun perdesini kaldırıyor. benzersiz, kıyamet benzeri bir anlam.¹² Belgenin hayali dünyasında mekansal-bütünsel ve tarihsel-vizyoner diyebileceğimiz yönler arasındaki bu etkileşim, bana göre belgenin en ilginç ve önemli özelliklerinden biridir; erken Hristiyanlığın bu farklı boyutların kendi zor ve dinamik çözümüne, en azından Gnostisizm'in habercisi olduğu kadar işaret etmektedir. Tıpkı Kumran'da olduğu gibi, "evrensel" gerçekleşme umudu, doğal olmayan bir şekilde, Yahudiliğin ezoterik yorumlarının çoğunun temelini oluşturan (örneğin On İki Patrik'in Vasiyetnameleri'nde) rahip-Masih figürüne odaklanmıştı; buna rağmen bu, Hanok formundaki kraliyet Mesih beklentisiyle birleşmişti ve çalışma açıkça her iki rolü de bir biçimde bulmaya benziyordu. Yazar için gelişi yakın gelecekte olan tek figür. Burada kıyamet öğrencilerinin aşına olduğu pek çok şey var. Yazar, "vasiyet" in edebi biçimini ele alırken, M.Ö. ikinci ve birinci yüzyıllarda geliştirilenleri uyarlar. aslında Seth, Cennetsel Işıklardan birine ve onun tohumu (takipçileri, yavruları) diğerine yerleştirilmiştir: CG II 12,11-16! 12 Yahudi entelektüellerin Helenizm'e karşı geniş tepkisi, örneğin Aristobulos'un (fr. 3) Yunan filozoflarının Musa'ya bağımlı ancak ondan aşağı olduğu, dolayısıyla felsefesinin ileri Helenistik düşünce açısından yeniden ifade edilebileceği şeklindeki teorisinde olduğu gibi, özünde benzerdir. Burada açıkça kullanılan ilahi sırların çifte tezahürüne ilişkin özel Essene teorisi, dini bilgiyle ilgili olarak, bu tutumun dayandığı temelde manevi sezgiyi daha da açık bir şekilde göstermektedir.

--- SAYFA 63 ---

56 ikinci bölüm ApocAd'ın tarihi de muhtemelen aynı parametreler dahilindedir. Ayrıca, kullanılan kurtuluş tarihi formülasyonunun genellikle sanıldığı kadar yabancı ya da Gnostik açıdan sapkın olmadığını öne sürdüm. Ancak bu belge örneğinde, altta yatan gerilimlerin özellikle güçlü olduğu ve yazarın ortaya çıkardığı dini ve manevi gerginliklerin bazen tüm eseri "kıyamet" atmosferinin ötesine, daha radikal ve keskin bir şeye itme tehdidi oluşturduğu kabul edilebilir. Ancak başka yerlerde bu güçler paralel Yahudi literatürünün bazılarında da fark edilebilir: Amram'ın Ahit'i, Amram'a geri dönerek, özel Essene deneyiminin, oğulları Harun ve Musa tarafından temsil edilen "ana akım" Yahudilik üzerindeki önceliğini ileri sürme girişimini bir düzeyde açıkça ortaya koyar; On İki Patrik'in Ahitleri'nde Levi'nin yüceltilmesine, Harun ve geleneksel rahiplik konusunda üzerinde çalışılmış bir sessizlik eşlik ediyor. Kumran Esseniler de dahil olmak üzere bu tür "ezoterik" Yahudilik, Kudüs otoriteleriyle giderek daha fazla anlaşmazlığa düştü ve benzer bir durum büyük olasılıkla Kıyamet'te karizmatik kutsal adama yönelik zulümle yansıtılacak. Bu çevrelerden çıkan bazı çalışmalarda geleneksel Yahudi Tanrısı ve ona tapınma konusundaki belirsizlik veya onun bazı eylemlerini daha alt seviyedeki ajanlara ve hatta Mastema'ya devretme ihtiyacı bu nedenle tamamen şaşırtıcı değildir. Demiurgos, arkonlar vb. gibi Gnostik terminolojinin yokluğunda, güçlerin hükümdarına basitçe "Tanrı" olarak atıfta bulunulması, genellikle ve haklı olarak erken tarihlmeyi desteklemek için alınır. B. Layton da belgenin en yüksek Tanrı ve (varsayılan) yaratıcı için aynı terimi kullandığını kabul ediyor, ancak yine de kendi "Gnostik" yorumunu sürdürüyor. G.A.G. Stroumsa, bunu desteklemek amacıyla, Marcion'da "Tanrı'nın "İyi" ya da en yüksek Tanrı'dan daha az bir varlık, yani "Adil" Tanrı için geç kullanımını öne sürmüştür; ancak burada böyle bir ayırım yapılmamıştır ve metin aslında Tanrı'nın İncil'deki isim ve unvanlarının kullanıldığına dair çok daha fazla işaret gösterirken, başlıkları yapay olarak kutuplaştırmak muhtemelen bir hatadır. Dolayısıyla belge, Tanrı'nın Adem ve Havva'yı "güçlerin Tanrısı" (64,20-22) olarak şekillendirdiği teorisini somutlaştırıyor gibi görünüyor; Tufanı gönderdiği Yüce Allah (69,3-4) olarak; ve Sakla, "onların Tanrısı" (74,3) olarak kendisini yalnızca Mısır'dan Çıkış'ta ve sonrasında ateş ve duman içinde gösterir. Bu nedenle argüman Gnostik düalizmden daha modüle edilmiştir. Bunlardan bazıları Tanrı'nın uzun süredir Yahudiliğin merkezinde yer alan yönleridir; ancak ApocAd açıkça onları yalnızca Yahudiliğin ezoterik olarak ortaya konan evrensel rolüne ek olarak önemli görmektedir.

--- SAYFA 64 ---

İncil materyalleri: sürgün ve geri dönüş 57 Adem'e ait vahiy. Başlıklar, “tarihsel” Yahudiliğin Lusavoriç'in faaliyet alanına dokunduğu anlar olarak bu vahiy ile ilgili Tanrı görüşlerini ifade etmektedir. Her biri şüphesiz “Ebedi Tanrı”yı anlamaya yönelik bir adım olarak geçerlidir. Ancak yazarımız, İsrail benzersiz bir tarihsel konumu korusa da, genele hakim olacak şekilde “evrenselleştirici” ve bir dereceye kadar senkretik bir bakış açısını benimsemiştir. Yahudiliğin yeni ezoterik yorumunu benimsemeyenler, geleneksel antlaşmaların Tanrısına (65,20-21; 72,21-22) “korku ve kölelik” içinde hizmet edenler, kısacası geçmişe takılıp kalmış kişiler olarak sunulmaktadır. Tanrı'nın İncil'de vahyedilen isimleri aracılığıyla değişen vahiyleri ve O'nun en yüksek yönünü belirtmek için “Ebedi Tanrı”nın kullanılmasıyla ilgili bu tür teoriler zaten fazlasıyla kanıttır; Jubilees'de.13 Dahası, karizmatiklerin dünyevi güçlerle olan çatışması, tam da Yahudilerin “adını yanlışlıkla kullanmaları” (77,21-22) meselesine yöneliyor: belki de geleneksel antlaşmalara meydan okuyan mezheplerin Tanrı'nın iradesini açıkladığı yönündeki iddialara ilişkin tartışmaların bir yansıması. Ne var ki, Mısır'dan Çıkış antlaşmasının ana isminin Sakla olarak deformasyonu, aslında ruhsal “ayırt etme” iddiasını, şimdi ezoterik yorum olmadan, daha ziyade insan “çılgınlığının” Tanrısı olarak ilan edilen şeyle karşılaştıran bir kelime oyunu, yazarı açıkça Yahudiliğin tam sınırına getiriyor. Yeni veya yaklaşımakta olan bir sentezin öğelerinin izini Eski Ahit'teki önemli bir figüre kadar sürmeye yönelik kıyamet tekniği, böylece onu teorik olarak Heilsgeschichte'ye dayandırmak, vizyonerin mümkün olan en eski figür olan Adem'le özdeşleşmesiyle, ötesine olmasa da sınırlarına kadar itilir. Aslında geleneğin yeniden yorumlanması ab initio olmalıdır: Kutsal Kitap'taki tarih doğrudur, ancak yalnızca her yönüne yeni ezoterik yönelim verildiği ölçüde! Kumran Esseneler, yazılarında aynı derecede belirgin olan Gizem ve ezoterik etkileri (örneğin İran'dan gelen) merkezi Yahudi yapısına özümsemeyi başarmışken, bu evrensel Adamsel mesaj kesinlikle Yahudiliği daha da görecelileştirme eğilimindedir. Adem edebiyatı Kumran keşiflerinde bariz bir şekilde yok; Öte yandan Şam Sözleşmesi ve Hodayot'un, “Ahit”i ve kişisel vahiy biçimini tam tersi yönde, kendi toplumu için gerçek bir tarihsel özelliğe doğru, kişisel bir dini deneyime dayalı olarak geliştirdiği görülebilir. 8,20 (O.S. Wintermute'un okumasının ardından).

--- SAYFA 65 ---

58 ikinci bölüm yakın geçmiş ve özellikle de bir patrikle kıyametçi-vizyoner özdeşleşmeden yoksundur. Mandaean'lar gibi bazı gruplar, kanıtları sadece biraz sonraya ait olan, İlk İnsan hakkındaki fikirlerin tarihsel beklentileri tamamen aşan fikirler üretebileceğini ve bunların Gnostisizm'e doğru akmasına açıkça yardımcı olduğunu gösteriyor. Belgemizin geçiş niteliğine ilişkin MacRae'nin formülü bu anlamda yararlı olabilir (yukarıda alıntılanmıştır, s. 29). Ancak değişimin güçlerini de belirleyemediğimiz sürece, hem bir biçimi korumak için çabalayanları hem de değişimi meydana getirenleri belirtmediğimiz sürece, bir şeyin başka bir şeye dönüştüğünü gördüğümüzü söylemek pek de yararlı olmaz. Bunları, Yahudiliğin umutlarına ve (ezoterik) Tanrısına bağlılık içinde evrensel bir bilgeliği birleştirme çabasıyla ApocAd için önermeye çalıştım. ApocAd Gnostik bir vahiy değildir. Bununla birlikte, yeniden inşa ettiğimiz çevredeki mevcut gerilimler, benim de inandığım gibi, çağımızın ilk yüzyıllarında Gnostisizm'i doğuran gerilimler olabilir: Daha sonra bazı çevrelerde Yahudiliğin özel iddialarıyla rencide edici bir ayrılığa yol açan bir dini görecelik krizi. Ancak başka bir yerde, bu Gnostik gidişatı daha ziyade, Yahudiliğin güçlü bir iddiada bulunmasına rağmen, sonuçta daha da güçlü Yahudi dışı fikirlerin varlığını bulduğumuz kültürel bir alanda kavramamız gerektiğini göstermeye çalıştım. ApocAd, Yahudilik içinde sonucun tam olarak Gnostik bir vizyon olmadığını gösteriyor. ApocAd'da, evrensel bilgeliğin iddiaları ile onun Yahudilikte benzersiz derecede değerli bir tarihsel biçimde bulunabilmesi olasılığı arasındaki ve onun yaklaşan gelecek zamanda hayati bir rol oynamasını sağlayan geçici denge, dar da olsa korunmaktadır. Bu çalışma, bazılarının Yahudi Tanrısının zulmüne karşı inatla görünmez olan, içeriden isyana dair hiçbir kanıt sunmuyor, ancak bu isyan bildiğimiz hiçbir kaynakta ikna edici bir ortam veya motivasyondan yoksun olmaya devam ediyor.14 Ve şunu belirtmeliyiz ki, Hristiyanlıkta çok benzer güçler ve gerilimler parçalanmayı değil, Gnostik gelişmelerle yalnızca kısmen örtüşen evrenselleştirici kurtuluş tarihi modelinin dramatik bir şekilde daha da genişlemesini üretti. ApocAd, Hristiyanlıktaki ilk gelişmelerin anlaşılması açısından burada da daha büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.15 14 Krş. G. Quispel, “Gnosis”, M. Vermaseren (ed.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (Leiden 1981), s. 413-435. 15 Erken dönem Hristiyanlıkla bağlantılı olarak ApocAd hakkındaki tartışmaya ilişkin bazı ilginç güncel görüşler; K. Berger, “Gnosis/Gnostizismus, I. Vor- und ausserchristlich”,

--- SAYFA 66 ---

İncil'deki materyaller: sürgün ve dönüş 59 Ek Eğer Yaratılış 15,13'ten gerçekten 73,16-17'de bahsediliyorsa, bağlamının Kıyamet'te bulduğumuz gelişmeyle ilgili diğer bazı unsurları da içerdiğini belirtmekte fayda var. Neredeyse tüm İncil yorumcuları, hem Abram'ın üzerine düşen "derin uyku"ya (15,12), hem de Adem'in üzerine gelen uyku (Yaratılış 2,21) ve kurbanların arasından geçen dumanlı ateş ve yanan meşaledeki Çıkış'ın habercisi olduğuna dikkat çekmişlerdir (15,17). Ne yazık ki, Yaratılış metninin bu kısmı (henüz) Kumran'da tasdik edilmemiştir, dolayısıyla yoruma hangi gelişmelerin (eğer varsa) dahil olduğunu bilmiyoruz; ancak bu sembolizmin detaylandırılmasının, Jübile'deki Mısır'dan Çıkış'taki ateşli teofanilere yapılan vurguları açıklamaya yardımcı olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla her iki özellik de, yani Adem uykusu ile Mısır ve Çıkış'ın yorumlanması, aynı şekilde CG V/5'in bazı kısımları için bir prototip oluşturabilir; Nuh ve kıyamet materyallerinin orada Adem geleneklerine bağlanmasıyla aynı şekilde örülmüştür. Olasılık şu ki, diğer "parousialarda" olduğu gibi bu bölümde de ApocAd'da daha geniş kullanıma sunulan, Yahudi kökenli bir gelişmeyle karşı karşıyayız. TRE 13(1984), 519-535 (526); C. Evans, "Jesus in Gnostic Literatürde", Biblica 62(1981), 406-412'de Yeni Ahit'i etkileyen paradigmlar içermeye olasılığı üzerine; ayrıca bkz. A. Böhlig ve C. Marksches, Gnosis und Manichäismus (Berlin 1994) s. 180.

--- SAYFA 67 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 68 ---

üçüncü bölüm "SENKRETİK" MALZEMELER Zerdüş Efsanesi ve Kıyamet Tarihi ApocAd 77,26 – 82,10'daki öyküler dizisi edebi karakter açısından metnin geri kalanından çok farklıdır. Tekrarlanan bir "nakaratın" olduğu bölümler halinde düzenlenmiştir ve "Şan" gibi belirli anahtar terimlerin tekrar tekrar anılması ve çocuğun doğumu ve yetiştirilmesiyle tekrar tekrar ilgilenilmesi gibi başka kalıplar da vardır. Bu özellikler o kadar ayırt edicidir ki, bunun bağımsız olarak ve belgenin geri kalanından önce var olduğu yargısına varılması makuldür.¹ Bu, onun ApocAd metninin geri kalanına yalnızca bir ek olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, büyük ihtimalle belgenin amacının anahtarıdır. Daha geniş antik dünyanın mitlerine ve Gizemlerine yaptığı göndermelerle, açıkça Kıyametimizin yazarına tam olarak arzu ettiği evrenselci bakış açısını kazandırdı. Eğer önceki değerlendirmem doğruysa, bu onun Yahudiliğine "çifte vahiy" ilkesinin dünya çapında önem taşıyan bir mesaj haline gelmesine meydan okuyordu; ve merkezi figürü olan Aydınlatıcı'yı Mesih'e (13. Krallık) benzeterek, evrensel tarih ve eskatoloji konusunda özellikle Yahudi bir bakış açısının gelişmesine olanak sağladı. Bütün bunlar onun kıyametle ilgili vahiyinin büyük temalarını güçlendiren terimlerle ifade edilmişti: "kehanetin vücut bulmuş hali", ışık ve karanlık, paganizmin tapındığı kozmik güçlere karşı mücadele, vb. Aydınlatıcı (Zerdüş) tüm bunların ne anlama geldiğinin anahtarıydı, geç antik çağ düşüncesinde yükselen bir figürdü - ama yine de Mesih daha büyük bir şey olurdu. Tabii ki tamamen orijinal değildi, çünkü İran'ın etkileri zaten Yahudi kıyametçiliğini belirgin biçimde etkilemişti. Böylece, Zerdüş'ün kozmik düşüncesinde birleştirici bir faktöre sahip olan Yahudilik öncesi kozmik-pagan din döngüsü kavramı böylece ortaya çıkmıştır. C. Hedrick, Adem'in Kıyameti. A Literary and Source Analysis (Chico California 1980), V 65,24'ten itibaren orijinal olarak ayrı bir kaynaktan gelen materyalin eklendiği metnin daha kapsamlı bir dökümünü sunmuştur; ancak farklı kaynakları karakterize eden farklı bakış açıları yönündeki argüman çok güçlü değildir.

--- SAYFA 69 ---

62 üçüncü bölüm mikrofon vizyonu, yine de Yahudi kıyameti vahiyiyle doruğa ulaştı, bazı dini temellerden yoksun değildi. Yukarıda öne sürülen yoruma göre, Aydınlatıcı serisinin malzemesi, ApocAd yazarının karşılaştığı zorluktur. Adem'in peygamberlik görüşünün tüm kapsamı, Aydınlatıcı pasajının orijinal olarak mitsel bir biçimde getirdiği evrensel vahiyi "tarihsel olarak" ve kutsal kitap açısından açıklamak için gereklidir. Kozmik güçlerin bildiği Gizemler, "Adem" in daha geniş bakış açısında kapsamakta ve aşılmaktadır. Dolayısıyla bu dikkate değer gelenek bloğunun içeriğini ve iç yapısını daha fazla incelememiz gerekiyor. ApocAd'ın yazarının bunu önceden var olan bir doğum efsaneleri döngüsü olarak karşılamış olması muhtemel görünüyor - gerçi yine de edebi düzlemde onun materyalini kendisinin mi kısaltıp özetlediğini ya da zaten bu kadar yoğun ve imalı bir biçimde mi bulunduğunu bilecek durumda değiliz.² Döngünün mitolojik temelleri, A. Böhlig'in gösterdiği gibi, sulara saklanan tohumdan doğan Sao'syant fikrinde yatmaktadır.³ kaçınma bu fikri ima ediyor. Motifin ilham kaynağı Hint-İran sembolizminde yatmaktadır. Ancak mitoloji geliştikçe, gelecek olan Sao'syant'ın peygamberi de ilham verdiği fikir kompleksinin içine çekildi.⁴ Büyük bir Restoratörün gelişine duyulan özlem, İskender'in fetihlerinden sonraki dönemde yoğunlaştı. Efsaneler giderek daha ayrıntılı hale geldikçe hikayeleri bir araya getirdi ve "Şan'ı taşıyan" antik kahramanların hikayelerine tamamen yeni bir dini derinlik kazandırdı; aynı zamanda en ayrıntılı doğum efsanesi için sembolizmi de sağladı: Orta Çağ Zerdüşt Pehlevi kitaplarında peygamberin insani, ilahi, kozmik ve eskatolojik düzeylerdeki öneminin göz kamaştırıcı bir göstergesi olan Zerdüşt efsanesi.⁵² Göreceğimiz gibi, hikayelerin Krallıkların özet açıklamalarında aslında korunmayan yönleri yine de Yahudi kaynaklarını nasıl etkilediklerini anlamak için önemlidir; aşağıda, s. 65-67. 3 Böhlig, "Jüdisches und iranisches", *Mysterion und Wahrheit* (Leiden 1968) s. 149-161'de; Welburn, "İran Peygamberliği", s. 4756-4758. 4 R. Reitzenstein - H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig ve Berlin 1926) s. 230 ve n. 1. Xvarenah neredeyse bizzat peygamberin ruhu olarak anlaşılmaya başlandı. Bkz. Önceden var olan peygamber için Z'atsparam XIII'den seçmeler. 5 M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les Ressources péhlevs* (Paris 1967). Ana kaynaklar D'enkart VII ve Z'atsparam XIII-XVII'nin Seçkileri'dir. Ek'teki ayrıntılı analize bakınız (aşağıda, s. 181-207).

--- SAYFA 70 ---

Kıyamet'te, gelecek Dünya Kurtarıcısı ya da Kurtarıcı mitolojisinin zaten peygamber figürü etrafında örgütlenmeye başladığı gerçeğine işaret ederek, Zerdüşt'ün çekirdek efsanesini ilan eden İlk Krallık'ın işaretini bir kez daha not ediyoruz: Şimdi Birinci Krallık onun hakkında onun... bir Ruh'tan... cennetten geldiğini söylüyor. O, göklerde yetiştirildi. O'nun şanını ve kudretini aldı. Annesinin kucağına geldi. (77,26 - 78,5) Din'de söylendiği gibi: Ohrmazd, Zardu'st'un özünü yarattığında, ilk önce onun ihtişamı vardı. Sonra Zardu'st'un maddesi, Ohrmaz'ın huzurunda Sınırsız Işığın (en yüksek cennetine) doğru hızla indi, sonra... Güneş'e... Ay'a... Yıldızlara... sonra ateşe. ... Böylece İhtişam Puru'sasp'ın evine geldi. Böylece... Ohrmazd mucizevi bir şekilde Zardu'st'un fravahr'ının Zardu'st'un ebeveynlerine geçmesine neden oldu. (Denkart VII,2,3; 13-14 çev. M. Boyce) Efsane, Lusavoriç-Zerdüşt'ün göksel "beslenmesini" ve dünyevi ("annesinin koynunda") doğuşunu anlatır; en sonunda Sao'syant(lar)'da da ortaya çıkacak olan Şan'ı taşıması; ve belgenin bağlamında, on iki krallığın aşağıdaki diğer bildirimleri, onu Tufan'dan sonraki tüm pagan öğretilerinin temel kaynağı olarak gösterecek şekilde açıkça yerleştirilmiştir - sözde Clementines'te korunan Yahudi-Hristiyan öğretisinde olduğu gibi kozmik güçlere tapınma olarak nitelendirilmiştir (temel olarak benzer kültürel "eğilimli Yahudi paralellikleri, Sibylline'in III. Kitabı'ndan ve "sözde- Eupolemus" aşağıda tartışılacaktır).⁶ Dolayısıyla doğum efsanelerinin bir döngü halinde bir araya getirilmesinin gerçekten de ApocAd'ın yazılmasından önce kesin bir anlamı olabilirdi: Sao'syant'ın gelişi, ilkinde, arketipik peygamber Zerdüşt'e kadar uzanan manevi tarihin tüm akışını anlamlandıracaktı. Onda ve öğretisinde bu anlam örtülü olarak mevcuttu. ApocAd'ın Yahudi yazarı da bunu çok iyi anlamış görünüyor. Kıyamet görüşünün kapsamını sadece bir patriğe değil, Enoch'a kadar genişleterek bunu kendi tarzında söylüyor. 6 Bkz. Aşağı, s. 78-82.

--- SAYFA 71 ---

64 üçüncü bölüm veya İlyas, ama Adem'in kendisine. Sadece Yahudilerin değil, tüm insanlığın tarihi onun ortaya koyacağı anlatıyla açıklanacak. Dolayısıyla Zerdüşt'ün evrensel bir peygamberlik döngüsünün kurucusu olarak anlaşılabilmesine ve bu fikrin ApocAd'ın yazarı tarafından bilinçli olarak benimsendiğine dair işaretler vardır. Her şeyden önce, döngüde bir araya getirilen öykülerin, daha sonra Denkart'taki vb. doğum efsanelerinde Zerdüşt çevresinde odaklanacak olan motifler ve sembolizmle birleştirilmiş olması dikkat çekicidir. İkinci Krallık efsanesinin doğasına Giriş bölümünde zaten kısaca değinilmişti. Üstelik 4. Bölüm'de tam bir analiz bizi beklediğinden, buradaki yorum Zerdüşt efsanesine dahil edilen son derece spesifik, önemli bir özelliklerle sınırlı kalacaktır. Buradaki kanıtların aynı zamanda ApocAd'ın olası tarihi üzerinde de özel bir etkisi var. Efsane, Firdevsi'de romantikleştirilmiş bir biçimde korunan ve ana hatlarıyla ApocAd'da açıkça tanınabilen Zal'in doğum hikayesidir. Firdevsi'ye göre 7 kahraman Sam'in (Keresasp) bir çocuğu vardır ve bu çocuk onu şok eder çünkü babası onu doğumdan hemen sonra gördüğünde beyaz saçları vardır. Onun kökeninde doğaüstü bir hile olduğundan şüphelenen kahraman, onu şiddetle reddeder ve onu ülkeden kovar. Mucizevi kuş Sûmurg, çocuğun bir gün Şan (farr, xvarenah) kazanacağını ve kral olacağını bilerek onu ulaşılmaz Elburz dağlarında alıp besler. Sonunda pişman olan babası oğlunu aramaya gelir ve Simurg, kaderini gerçekleştirebilmesi için onu geri getirir; ama bundan sonra sihirli kuş onu gözetliyor. ApocAd'da: Ve İkinci Krallık onun hakkında onun büyük bir peygamberden geldiğini söylüyor. Ve bir kuş gelip, doğan çocuğu alıp yüksek bir dağa çıkardı. Ve o, cennet kuşu tarafından beslendi. Oradan bir melek çıktı. Ona, 'Kalk! Tanrı sana Yüceliği verdi.' (78,6 – 16) Başka bir yerde, "öne çıkan" (yani kendisini bir görüntüde tezahür ettiren) meleğin (ilahi varlığın) büyük olasılıkla daha yaşlı ve 7 ayrıntılar için Welburn, "Iranian Prophetology", s. 4766-4767'yi koruduğunu yorumlamıştım.

--- SAYFA 72 ---

"Senkretik" materyaller Firdevsi tarafından pagan unsurların yumuşatıldığı masalın 65 orijinal formu daha. İlahi tezahürü ve konuşmayı Sûmurg'a atfeder.⁸ Bu hikayenin bir versiyonunun, I Enoch'un şu anda 106. bölümü olan Nuh'un doğuşuyla ilgili kısmını yazan Yahudi yazarlar tarafından bilindiğini belirtmiştik; aynı hikaye Qumran Genesis Apocryphon'da (1QApGen ii) da yer alıyor. Hikâyenin asıl önemi, tüm modelin Matta'nın doğuşuyla karşılaştırılmasında görülecektir. Ancak burada önemli olan acil hususlar ApocAd'de yer almayan hususlardır. Yahudilerin Ahitlerarası yeniden anlatımları, tıpkı Firdevsi gibi, sihirli kuştan ya da kaderin göksel olarak duyurulmasından çok şüphe duyan babanın acı çeken ruhuna odaklanır (burada bu görevi yerine getirebilen Enoch, "meleklerin kaderini paylaşan" ve çocuğu dünyanın ucundaki "Cennet Dağı"ndan gözetken bir tür büyümlü varlık haline geldiği için bunu yerine getirebilmektedir). Ancak şu anda bizi ilgilendiren özellik, çocuğun beyaz saçlarla doğmasının yanı sıra özel bir doğaüstü ısıltıya da sahip olmasıdır: "Ve saçları yün gibi beyazdı... ve gözlerini açtığı anda tüm ev güneş gibi, hatta daha da fazlasıyla parlıyordu." (106,2). Lemek "ondan korktu ve kaçtı ve... şöyle dedi: Garip bir oğul edindim; kararmış ruhu kıvranıyor, o bir insan gibi değil, meleklerin çocukları gibi." (I Enoch 106,4-5) "Çocuk annesinden ayrıldığında yüzü güneş kadar güzeldi ama saçları bembeyazdı." "Oğlunu beyaz saçlı görünce, Sam büyük bir korku içinde... yoldan çıktı" ve şöyle dedi: "Ehriman'ın çocuğuna benzeyen bu çocuktan dolayı utanıyorum." Firdausi, Shahnameh (çev. Levy s. 35) Firdevsi, seküler destanı için çoğu zaman doğaüstünü küçümsemiş gibi görünüyor. Ama sihirli ısıltı hiç şüphesiz İran mitinin bir parçası ve Zerdüşt efsanesinde sentezlenmiş bir parça: Müstakbel annesi zaten evi aydınlatan çocuğun Görkeminin ısıltısıyla çevrelenmiş durumda (Denkart VII,2,4; 8).⁹ Bizim açımızdan bu malzeme üzerinde birkaç önemli gözlem yapılması gerekiyor. İlk olarak 8 Welburn'ün sözde epigrafik versiyonları, op. cit., s. 4767. 9 Molé, La légende de Zoroastre, s. 15ff.

--- SAYFA 73 ---

66 üçüncü bölüm Z'al hikayeleri, mitin Kıyamet'teki özet özetinde yer almayan yönlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir: a) babanın acı çeken ruhu; b) onun doğumuna eşlik eden Yüceliğin ışık sembolizmi. Onun zamanında bunlar dolaşımda olduğundan, ApocAd'ın yazarının hikayelerin daha kapsamlı versiyonlarını bilmesi muhtemeldir ve hatta dahil etmeyi seçtiği özet formülasyonlardan bile sorumlu olabilir. Ve eğer daha kapsamlı bir sembolizmi bilseydi, muhtemelen hikâyelerin imalarını oldukça kapsamlı bir şekilde anlayabilirdi; başka bir deyişle, yalnızca izole edilmiş, parçalı motifleri devralmak yerine, fikirlerin genel dini arka planından etkilenmiş olacaktı. İkinci olarak, ApocAd'ın bu hikayelere olan aşinalığı ve bunların Zerdüşt döngüsü halinde düzenlenmesi, Pehlevi kitaplarından aşına olduğumuz, peygamberin doğumuyla ilgili efsanelerin yazıldığı sırada hâlâ şekillenmekte olduğunu akla getiriyor. Zerdüşt efsanesinin olağanüstü karmaşıklığı, onu, Şan'ı taşıyan kahramanlar hakkındaki çok çeşitli mitolojiden daha sonra damıtılan, Sao'syant(lar)ın beklentisiyle bağlantılı olarak yeni bir dini-Zerdüşt amacına yönelik ve daha sonra Zerdüşt'ün ve onun vahyinin mutlak üstünlüğünü ileri sürmek için kullanılan bir ürün olarak görürsek gerçekten anlamlı olur. ApocAd 77,26 – 82,10'da korunan bağlantılı gelenek “bloku”, mitin biçimlendirici aşamalarına dair bazı şeylere tanıklık etmemizi sağlar. Aşağıdaki diğer yorumlarda, zaten ApocAd'ın döngüsünde yer alan Zerdüşt efsanesinin bir parçası haline gelen bir dizi başka motiften bahsedeceğim. Üçüncüsü ve belki de en heyecan verici olanı, ApocAd V 78,6-16 ve I Enoch 106 = 1QApGen ii'de ortak olan efsanevi malzemenin tanımlanması, ApocAd'ın Hristiyanlık öncesi olduğuna dair ilk kez güçlü kanıtlar sağlıyor. Sözde epigrafik versiyonlar M.Ö. 2. ve 1. yüzyıla aittir. Daha kesin bir ifadeyle, ApocAd'daki bazı fikirlerin Hristiyanlık öncesi dönemlerde bulunabileceğini, yalnızca öyle olma ihtimalini açık tutmak yerine, ilk kez kanıtlayabiliriz. En azından ApocAd'da bulduğumuz hikayelerin Yahudi çevrelerinde kısmen bilindiğini ve Hristiyan kökenlerinden bir veya iki yüzyıl önce Yahudi edebiyatını etkilediğini göstermemize olanak sağlıyorlar. Her ne kadar Zal hikâyesinin kullanımı başlangıçta çok farklı görünse de aslında daha birçok benzetme olduğunu göreceğiz (Bölüm 4). Belli ki Zal, Tufan'ın hemen sonrasındaki dönemden kalma, Nuh'un benzeri bir figür olarak anlaşılıyordu. ApocAd'ın bu Nuh edebi ortamındaki geleneğinin kökenleri, önceki gözlemlerimizin çoğunu doğrulamaktadır. Bu literatürün parçaları daha sonra parça parça Esseniler ve Yahudi gruplar tarafından kullanılan Enoch geleneğinde sona erdi.

--- SAYFA 74 ---

Bu çevrelerin bazılarında fikirleri görünüşe göre “ataerkil” ve Adem edebiyatına doğru genişletilmiş ve bu da bazı açılardan İncil tarihinin tamamını ezoterik-evrenselci bir bakış açısıyla yeniden yorumlamıştır.¹⁰ Bu minimumun ötesinde, içeriğin geri kalanının Hristiyanlık öncesi/Gnostik olmayan düşüncede geliştiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Her ne kadar tüm hikayelerin Hristiyanlık öncesi Yahudilikte bilindiğini göstermek henüz mümkün olmasa da, Kıyamet'teki senkretik materyalin bağlamı, ayrı hikayelerin halihazırda Sao'syant ve Zerdüşt efsanelerinde sentezlenen fikirlerle bir araya geldiğini göstermektedir. Daha sonra, kalıba ait diğer unsurların (her bir “kıta”ya bir Sao'syant tahsis eden sembolik-eskatolojik coğrafya vb.) benzer şekilde oraya zaten ulaşmış olduğunu göstermeye çalışacağım (Jübileler, vb.). Üçüncü ve dördüncü öykülerin (78,18 – 79,19) her ikisi de bakireden doğumdan açıkça söz etmektedir. Ancak bu noktadaki anlamlarının incelenmesi ertelendi: Burada göstermemiz gereken şey, bu fikrin aktarıldığı bağlamdır. Eğer ortaya çıkan Zerdüşt efsanesi olsaydı ve eğer sonradan Matta'nın bebeklik anlatılarındaki ana unsurları ApocAd'daki efsanelerden çıkarabilirsek, geleneğin mitolojik arka planında bakireden doğumun anlamını kurma yolunda çok ileri gitmiş olacağız. Üçüncü Krallık'ın anlatısı, şiddetli reddedilme, şehirden kovulma ve özellikle de zulme ortak olan annenin anılması temaları açısından daha ilgi çekicidir. Dénkart VII,2,6-9'da Zerdüşt'ün xvarenah'ıyla şimdiden parlayan annesi, geliştiricilerin ilham verdiği iftiralara ve yalanların kurbanı olur ve ona bir “cadı” diye zulmedilir; sonunda toplum ona tamamen karşı çıkar ve babası onu göndermek zorunda kalır.¹¹ Hikâyedeki asıl kişi bir zamanlar Feridun olacaktır (aşağıda, s. 201-204); ama bir kez daha bunlar, daha sonraki Zerdüşt efsanesinde bulacağımız mitsel anlatıların bu bileşik, hatta kontrpuanlı işlenmesi için geniş ölçüde ödünç alınacak olanlardır. Genç Avestan edebiyatında Zerdüşt, özellikle Yücelik'in taşıyıcıları olarak, tam da bu kahramanlar Faridun ve Keresasp ile tekrar tekrar ilişkilendirilir (Yast 9,36-44; 53; Yasna 9,7; 9-15; vb.). 10 CG V/5 ile bu literatür arasındaki bağlantılar G.W.E. Nickelsburg, “Adem'in Kıyametinde Bazı İlgili Gelenekler, Adem ve Havva Kitapları ve IEnoch”, B. Layton (ed.), Gnostisizmin Yeniden Keşfi cilt. 2 (Leiden 1981). 11 Aşağıda, Ek s. 119-121.

--- SAYFA 75 ---

68 üçüncü bölüm Böylece CG V 76,26 – 78,26 neredeyse kesin olarak döngünün geri kalanının tamamlanmasından önce bir birlik oluşturdu; yani, peygamber efsanesinin Zerdüştcü temel gelişimi açısından zaten bir birlik. Dördüncü Krallık, IKGs'deki bölümün yeniden işlenmesinin bir parçası olarak, bakireden doğum motifiyle Süleyman ve bir "bakire" hakkında bir hikaye anlatıyor. 10,1–13. Herhangi bir değerlendirme, ApocAd'de alışılmadık bir sürümün ortaya çıkmasına neden olan etkilerin belirlenmesine bağlıdır. Bakireden doğumun yanı sıra İncil'deki hikayeye yabancı olan özellikler arasında şunlar yer alır: "kendisinden doğduğu tohumdan" (79,16-17) kaynaklanan özel bir kader fikri - Süleyman'ın tohumu değil (bakire ondan kaçtığı için) ama onun doğumunun ardındaki Şan ve krallık ile ilişkili mistik güç. Sao'syant efsanelerindeki Görkem, daha sonra Zerdüş'tün ruhuyla hemen hemen aynı olduğu düşünülen gizli derinliklerdeki mistik "tohumdur" (Ya'st 19,51-52; 92-93). Dualistik temalar aynı zamanda ApocAd'da sahip olduğumuz hikayenin Zerdüş't ortamından etkilenmeye maruz kaldığını da gösterecektir (aşağıda, s. 143-147). Eğer onun versiyonu, Mt. 2,1-12'deki Magi bölümünün altında yatan hikayelere yakınsa, o zaman onun bakireden doğum fikrinin arka planını bir kez daha oluşturmuş olacağız. Krallıklarla ilgili bizi doğrudan ilgilendirmeyen geri kalan hikayeler daha özet olarak ele alınabilir: Beşinci Krallık (79,19-27): Vahagn Efsanesi, Verethraghna'nın Ermeni formu, İran'ın Zafer dehası. O bir güneş figürüdür (gökten gelen bir ateş "damlası" olarak güneş veya gökten, yerden (uçurumdan) ve denizden doğan güneş). Onun mitolojisindeki sularda saklı ateş temaları, Saosyants'ın hikayelerinde ve Zerdüş't efsanesinin karmaşık versiyonlarında yer alan mitsel kompleksin bir parçasıdır. G. MacRae ve G.R. Cardona, CG V/5 ile Ermenistan arasındaki bağlantılara işaret etmiştir.¹² Horeneli Musa'da, Vahagn denizdeki bir kamıştan doğmuştur (krş. Feridun, Zerdüş't efsanesi) ve M. Ananikian'a göre "şimşek şeklinde gökten fırlayan ateş tanrısının" kahramanca bir çeşididir; bu mitolojide "eski Aryan topraklarında" olduğumuzu ve "bunu Zerdüş'tün ruhunun bir haoma bitkisinin sapına gönderildiğine dair aynı eski efsanenin çok ilginç bir yankısı olarak görmeliyiz" diye belirtiyor. Ancak bizim versiyonumuz güneş yönlerine öncelik veriyor gibi görünüyor.¹³ 12 G. MacRae, J.H. Charlesworth, (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha I (Londra 1983) s. 708; G.R. Cardona, "Sur le gnosticisme en Arménie," U. Bianchi (ed.), Le Origini dello gnosticismo — Colloquio di Messina (SHR 12) (Leiden 1967) s. 645-648; ve ayrıca Welburn, "Iranian Prophetology", ANRW cilt. 25.6 (Berlin ve New York 1988) s. 4769-4771. 13 M. Ananikian, Ermeni Mitolojisi (Londra 1925) s. 44, 45.

--- SAYFA 76 ---

"senkretik" materyaller 69 Altıncı Krallık (79,28 – 80.9): Siva'nın ateşli tohumundan sulara düştüğünde ortaya çıkan ve P'arvati'nin ve bazı versiyonlarda onun vekil annelerinin (K.rttikalar veya Pleiades perileri) nilüfer çiçekleriyle dolu devasa bir göl oluşturan doğal olmayan oğlu Skanda'nın Hint efsanesi. Hindistan'dan gelen benzer temalar böylece Saosyants'ın hikayeleriyle bağlantı kurar. Vahagn'la ve Şiva döngüsünden bir kahramanla özdeşleşme, hikâyelerin yayılmasında ve sentezlenmesinde önemli bir katkı sağlayan faktöre, yani Doğu'daki son derece geniş kapsamlı Herakles kültüne asimilasyona işaret eder. "Ermenistan'da ulusal kahraman Vahagn, İran'ın Verethraghna'sı ile özdeşleştirildi" diyor R.N. Frye. "Baktriya'da, en azından oradaki bazı ibadetçiler tarafından Şiva ile özdeşleştirilmiş gibi görünüyor."¹⁵ Dolayısıyla, astrolojiye ve on iki işin yorumlanmasına bazı referanslarla birlikte, on iki katlı döngünün son modeli muhtemelen bu daha senkretik bağlamda gerçekleşti. Yunan kökenli Herakles'in bir kahramanın yanı sıra arketipsel bir inisiye olarak da görülebileceğini hatırlamak önemlidir.¹⁶ Doğu'daki gelişmelerinde çoğu zaman biraz ezoterik bir karaktere sahiptir. Bu tür fikirler, Baruch Kitabı'ndaki, kitaba adını veren meleksi varlığın temsilcisi olarak Yahudi olmayanlara gönderilen "peygamber Herakles" ile birlikte Justin'in ilk Gnostik sisteminin bir yönünün temelini açıkça oluşturmaktadır. "Kutsanmış Kişi" (Baruh), R. Reitzenstein tarafından haklı olarak Zerdüşt olarak tanınmıştır ve modern zamanlarda Marcovich gibi akademisyenler, Justin'in gücünün kozmik üstü ışığı "İyi" gibi temel İran kavramlarına defalarca dikkat çekmiş, ancak bazen "Priapus", yani fallik "Siva" gibi şaşırtıcı bir kılığa bürünmüştür.¹⁷ Zerdüşt Vahman Ya'st'ta (1. yüzyıl) M.Ö.?) beklenti- 14 W.D. O'Flaherty, 'Siva. Erotik Ascetic (Londra ve New York 1981) s. 90ff.; Welburn, "İran Peygamberliği" s. 4771-4773. 15 R.N. Frye, The Heritage of Persia (Londra 1976) s. 170-171; M. Boyce, Zerdüştler. Onların Dini İnançları ve Uygulamaları (Londra 1979), s. 82,89. Zerdüşt ile asimilasyon veya bağlantı için: Ammianus Marcellinus XXIII,6,32-36'da bir "Baktriyalı" Zerdüşt'ün Brahmanların gizemlerini öğrettiğine itibar edilir; Zerdüşt apokrifindeki diğer Hint imaları, Welburn, "İran Peygamberliği", s. 4772 ve n. 53. 16 Bkz. W. Burkert, Ancient Mystery Cults (Londra 1987) s. 55, 76. 17 Nihayet, "kral Hirodes'in günlerinde" "insanın oğlu İsa"ya ilham veren kişi Baruch'tur (Hippolytus, Ref. V,26,27-30). Ayrıca bkz. Welburn, "İran Peygamberliği", s. 4787-4788; Baruch'un Zarathustra ile temel özdeşleştirilmesi için, R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (Leipzig-Berlin 1920) s. 80. Justin'in üstü kapalı olarak "İyi" Ohrmazd'ı Priapus'la özdeşleştirilmesi (V,26,32), M. Mar-'ı şok etmişti.

--- SAYFA 77 ---

Yıldız prens Vahram'ın (Verethraghna, Herakles) tasviri, Sao'syant'ın (III, 14ff.) yanında duruyor, daha doğrusu ona üstünlük için meydan okuyor gibi görünüyor ve bu iki figürün daha sonra asimile olduğunu bulmak şaşırtıcı değil. Ayrıca astrolojik olarak yorumlanan, kadının gücüne tabi olduğu hikayesi de vardır (örneğin Justin'in Edem-Omphale'i): "Jüpiter yıldızı doruk noktasına ulaştığında ve Venüs'ü aşağı attığında, egemenlik prene gelir."18 Hint Herkül'ü de dahil olmak üzere çeşitli benzer Doğulu kahraman figürlerinden Cicero, de natura deorum olarak söz eder. İkincisi garip bir şekilde Babil tanrısı Bel (Marduk) ile aynı kabul edilir: Yedinci Krallık (80,9-20): apsu'nun "tatlı suyundan" veya ilkel uçurumdan doğan, ejderhalar Ti'amat ve yavrularıyla olan mücadelesinde ilk başta onun saltanatını tehdit eden ve belki de onu geçici olarak yeraltı dağına hapseden Marduk'a dair Babil miti; Daha sonra ona göksel zaferinde eşlik eden Nabu. Bu rol, her yıl düzenlenen yaratılış festivalinde canlandırılmıştır, dolayısıyla bu aslında kraliyet mitolojisidir.19 Daha sonraki efsaneler covich, şüphesiz fallik 'Siva olarak açıklanmalıdır: cf. Marcovich, s. 115-119, on iki burcun astrolojik arka planı ve bunların dünyayı çevreleyen "yönetimi" veya satraplığı: Hippolytus V,26,11. 18 Bkz. G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, parthischer Zeit (Köln-Opladen 1960) s. 67; J. Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran (Bombay 1973) s. 230-232'de Vahman Yast'ta gezegensel ve astral sisteme vurgu; 19 Bu yeniden yapılanmanın iyi bir eleştirel açıklaması H.A. Eaton, Kingship and the Psalms (Sheffield 1986), s. 87-96'da bulunabilir. W. von Soden tarafından yapılan yeniden incelemeden bu yana, "Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an der Wiederauferstehung Marduks. geglaubt haben?" ZA (NF) 17(1955), 130-166'da "ölen ve dirilen" Marduk kavramı haklı olarak sorgulanmıştır. Bu konu bizi burada çok fazla etkilemiyor. Açık ki a) kral esasen Yeni Yıldı Marduk rolünü oynadı ve kral-tanrı'nın Ti'amat'a karşı kazandığı zaferi kutlayarak Babil'in başka bir döngü için yenilenmesini sağladı ve "ritüelin sonucunun kendisi için neşeli bir yaşam, düşmanların fethi ve ebedi bir kader olacağını" umuyordu (Eaton, s. 93); b) ayinler sırasında kral küçük düşürülür, kraliyet nişanı çıkarılır, kulaklarından sürüklenir ve baş rahip tarafından tanrının önünde eğilmeye zorlanır, hatta başrahip ona vurur, gözyaşları akıtır - bu iyi bir alamettir ve tanrı olumlu bir gelecek vaat eder (Eaton, s. 92 ve bkz. devam eden umutlu ciddiyet havası, s. 94); Ayin, Nabu'nun "başı kesilen ve bir şekilde kirleri kendi üzerine çekmesi için yapılan" bir koçun kurban edilmesiyle şehrin özgürleştirilmesi veya arındırılmasıyla ilgili olan Nabu imgesinin Borsippa'dan gelişinde göze çarpan bir özelliği içeriyor (Eaton, s. 92). Bunun sonucunda şehre yapılan kutsama, mitolojik olarak Marduk'un, ejderhayı öldürdükten sonra tekrar göğe yükseldiğinde tanrılar tarafından alkışlanmasında ifade edilir ve dünyevi düzeyde "tüm topluluğun sevinci de bu resme uymaktadır"; bu, "Marduk krallığında düzenli bir yaşam beklentisi" (Eaton, s. 94) için kaderleri belirlemek üzere tanrıların Babil'deki ikinci toplantısına karşılık gelir.

--- SAYFA 78 ---

"Senkretik" materyaller⁷¹, aslında kaçınılmaz olduğu üzere, Babil-İran senkretizminin, bizim tamamıyla ilgili yönler de dahil olmak üzere, Pers egemenliği altında yaygın olduğunu gösteriyor: Bidez-Cumont, Zerdüşt-Nemrut özdeşliğinin Hristiyanlık öncesi olduğunu ve sonuçta bu tür efsanelere dayandığını, peygamberi Babil'deki kral olarak tanımladığını ve aynı zamanda onu Perslerin ateşe tapınmasında olduğu gibi ilişkilendirdiğini çıkarmıştı. Hazine Mağarası Kitabı.²⁰ Sekizinci Krallık (80,20-29): A. Böhlig'in tanımladığı şekliyle Mithra'nın kayadan doğuşu. Aynı zamanda dağlardaki Mithra'nın göksel manna ile beslendiği bir halk geleneğinden de söz eder.²¹ Buluttan düşen besleyici madde, Zerdüşt'ün Dénkart VII,2,37'deki maddesini yağdıran bulutların efsanesini hatırlatır; görünüşe göre haoma ile aynıdır, belki de Batı anıtlarındaki Mithra'nın doğum sahnelerinde geleneksel olarak gösterilen üzümlerle bir bağlantı oluşturur. Duchesne-Guillemine, Ortodoks Zerdüşt geleneği tarafından kontrol edilmeyen Mağusa kıyamet materyallerinde ve hatta Ortodoksluğun Saosyant'ta yoğunlaştırdığı işlevlerin en azından bazılarını hâlâ üstlendiği Vahman Ya'st VII'de³⁴ Mithra'nın çok daha büyük bir öneme sahip olduğuna dikkat çeker.²² Bu rolde, Mitra'nın "büyük kralı"nın (rex magnus de caelo) temeli olabilir. Hystaspes'in temelde Zerdüşt Oracle'ı olmasına rağmen Helenistik unsurlarla kaplanmıştır. Bu nedenle Mithra'nın, her ne kadar doruk noktası olmasa da, burada döngünün bir parçası olarak görülmesi oldukça uygundur. (Böhlig genellikle AA'deki materyallerin Mitra ile olan akrabalığını abartır.) Dokuzuncu Krallık: Orfik-Pisagor geleneğiyle ilişkilendirilen Yunan veya Prokonnesyen Zerdüşt (Pliny, Naturalis Historia XXX,8), bkz. Herodot IV,13'te Proconnesus'un Aristeas'ı; 16.²³ Porphyry, vita Pythagorae 12 ve diğer birçok tanınmış kaynağa göre Pisagor'un Babil'de Zaratas'ın (= Zaradu'st, Zerdüşt) ayaklarının dibinde oturduğu söylenmektedir. Pythagorasçıların Zerdüşt'e olan ilgisi çok genişti ve açıkça tek yönlü bir olgu değildi. Bir Yunan Zerdüştüne dair iddia ayrıca Mecusilerin Yunan düşüncesiyle temas kurduğunu ve bunun sonucunda Yunan düşüncesine ilgi duyulduğunu da belirtmelidir. Referansların bağlamı (Platon'un Alcibiades 122a'sındaki Scholiast gibi), bu kılıktaki peygamberin felsefi bilgi öğrettiğinin kabul edildiğini gösterir. ²⁰ Bidez-Cumont, t. II s. 121-125; bkz. T. 42-44. sayfalar. İran-Babil (Sami) senkretizmi Widengren'in defalarca alıntı yapılan çalışmasının konusudur; ve bkz. R.N. Frye, Pers Mirası s. 64ff. ²¹ Böhlig, "Jüdisches und iranisches", s. 155-156. ²² Duchesne-Guillemine, Din s. 232-233. ²³ Aslında J.D.P. fikrini destekleyecek hiçbir şey yok. Ancak Bolton, Prokonnesian Zerdüşt'ün bu Aristeas'ın reenkarnasyonu olduğunun varsayıldığını söyledi. Kuşkusuz Bolton'un araştırdığı Pisagorcuyu veya neo-Pisagorcuyu geleneğe aittir: bkz. Aristeas (Oxford 1962) s. 142ff. ("Aristeas Pythagoricus"); ve Zerdüşt için: s. 160.

--- SAYFA 79 ---

72 üçüncü bölüm Onuncu Krallık (81,14-23): Firavunların enkarnasyonu. G. MacRae şöyle açıklıyor: "Altta yatan efsane, diğer varlıkların tanrı Atum tarafından yaratılışının ortak bir açıklamasıdır."24 İlahi olarak doğmuş biri olarak Firavun, "Atum'un tahtında oturur", yani onun oğludur ve ilkel gücüyle yönetir. Bahsedilen figürün neredeyse kesinlikle "Firavunların sonuncusu", geç dönem Mısır edebiyatında bir büyücü olarak ünlenen ve ör. İskender efsanesi ile. Darius'un zamanından bu yana, Firavunların efsanevi dili Mısır'da Ahameniş derebeyleri tarafından benimsenmişti. Bu nedenle efsanenin oluşumu için Magian yörüngesinin dışında olmamızın gerekmediği, M. Boyce tarafından Heliopolis'teki Atum tapınağına dikilen Darius heykeli gibi örnekler verirken belirtiliyor: Yazıtında "onun şahsının babası Atum'un yanında... sonsuza kadar anılması gerektiği" emrediliyor.25 Onbirinci Krallık (CG V 81,24 - 82,4): "In 11 haben wir die Erzeugung des Mithra durch Ahura Mazdah mit Spenta Armaiti (> Spandarmat), seiner Tochter, vor uns," diye yazmıştır A. Böhlig.26 Ancak Dénkart IX,36,5-6'da onların ilk enest ilişkisinden doğan Mithra değil, gerektiği gibi tapınan insanlarda mevcut olan "iyi akıl" Vohumanah'tır ve krş. DATAST`AN-I D`EN`İK III,13 burada referans yine Gay`omart'adır. Metnimizde ortaya çıkan figür görünüşe göre çöle ölü olarak atıldığı için (yani arketipik Zerdüşt tarzında teşhir edildiği için), o daha çok Ahriman'ın saldırısıyla yere yığılan mitteki İlk İnsan'a benziyor ve ben ikinci yorumu tercih ettim. Geç ve senkretik bir figür olarak Gayomart, Sao'syant döngüsünde kullanılan mitlerin detaylandırılmasına aittir. Efsanede ölmekte olan Gayomart hayat getiren kişi haline gelir; ölürken tohumu yeryüzüne girer ve ilk insan çiftini üretir (Sao'syant'ın ve sulardaki tohumun mitsel varyasyonu: Harcamat'tan bu anlamda, Zerdüşt'ün tohumunu sularda koruyan Anahita'nın yanı sıra gölde yıkanan bakire-anne insanla birlikte bir "iş arkadaşı" olarak anılır). Dolayısıyla ölümlülüğe yapılan yüzeysel vurgu hikayenin tamamı olmayabilir. Mevcut döngü bağlamında, Gayomart figürünün mitolojide yer aldığı eskatolojik kullanımı daha özel olarak düşünmeliyiz: ölen ilk insan olarak, aynı zamanda Sao'syant tarafından diriltelen ilk insan olacaktır (Büyük Bundahi'sn XXXIV,6-9). Görünüşe göre peygamber tam da Gayomart gibi geçmiş ve geleceği, ölüm ve yaşamı, doğal insanlığı ve ruhsal vahyi birleştiriyor ve onun serinin orijinal doruk noktasını temsil ettiği düşünülebilir. "Zerdüşt'ün dini Gayomart'ın doğasıdır ve Gayomart'ın doğasıdır 24 G. MacRae, J.H. Charlesworth (ed.), Old Testament Pseudepigrapha I, s. 717 n.M. 25 Boyce, History of Zerdüştülük cilt II (Leiden ve Köln 1982) s. 125. 26 Böhlig, "Jüdisches und iranisches" s. 156; bağlama ilişkin ipucu, Ohrmazd'ın cennetsel babası olduğu, her müridini Harcama'nın çocuğu yapan Zerdüşt ilmi halinde verilmektedir: bkz. H. Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth (Mazdean İran'dan Şii İran'a) (Princeton 1977) s.

--- SAYFA 80 ---

"Senkretik" materyaller 73 Zerdüşt'ün dinidir" (Büyük Bundahi'sn XXXV,1). Onun ilginç "yaşamı" ve ölümü, efsanevi olarak dünyanın merkezinde yer alan Aryan vatanı Eran Vej'de gerçekleşir. Onikinci Krallık (CG V 82,4-10): Mısır'ın "iki ışık kaynağından" doğum efsanesi—Güneş ve ay için Mısır terminolojisi. Açıkça kozmik bir doğum Önceki görünümü bile aşan gizemler. "İki yıldızın bilgisi", G. Fowden'ın belirttiği gibi, bilgelik tanrısı Thoth-Hermes'e atfedilen ve örneğin Edfu'daki Horus tapınağında saklanan gizli bilgidir.²⁷ Helenistik kaynaklar da Osiris ve İsis'i güneş ve ay olarak alegorileştirir ve onların çocukları, yani Horus, yine bir kraliyet figürünü gösterir. Nechepso ve onun rahip uydusu Petosiris (her ikisi de muhtemelen M.Ö. 2. yüzyıl), otorite olarak kabul ettikleri geç dönem Mısır irfanının sentezinde sürekli olarak güneş ve ayı vurgulamaktadır.²⁸ Muhtemelen burada Mısırlı bir Zerdüşt'ün efsanevi göstergeleri eksik değildir, örneğin Clementine Recognitions IV'te²⁷ ve tabii ki yukarıda Sekizinci Krallık'ın emsali vardır. Benim görüşüme göre, Urmensch'e ve onun döngüsel kurtuluşuna²⁹ ilişkin Gnostik düşünceye benzeyen hiçbir şey olmadığını vurgulamakla birlikte, "şanı taşıyan" ve eskatolojik kahraman Sao'syant'ın türleri olarak görülen çeşitli kahramanlarla ilgili eski İran ve Zerdüşt efsanelerinin detaylandırılmasından başka bir şey olmadığını vurgulamak isterim. Krallıklar 1, 2, 3, 5, 6, 8 ve 11, İran efsanelerinden hikayeler aktarır. Krallık 4 için verilen hikayeye Zerdüştlerin ilgisini göstereceğim. Krallık 7, Babil fikirlerinin daha geniş bir resmin gelişimi için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor; Herakles tipi, astrolojik bir döngünün bağlantısını ve muhtemelen sembolizmini sağlıyor. 10. ve 12. Krallıklar da benzer şekilde Herakles kavramının şemsiyesi altına girmiş olabilir, çünkü "Mısır Herkül'ü" de bunlardan biridir. Mısır'ın Atum mitiyle Pers gücünün Mısır'daki temsilinin eşdeğerliği, Ahamenişlilerin yazıtlarında zaten belirtilmişti ve hiç şüphesiz, ²⁷ Fowden, The Egypt Hermes (Cambridge 1986) s. 57'de daha ileri bir mitolojik yaşama sahipti. s. 184-190; Fowden, materyalin tarihlendirilmesindeki zorluklara dikkat çekiyor, ancak buna MS 1. yüzyılın başlarındaki astrologlar tarafından aşına bir şekilde değiniliyor (Fowden, a.g.e. s. 3 n. 11) ve şüphesiz, Kıyamet zamanımızda geçerli olan "Mısır bilgeliği" fikirlerini yansıtıyor. 150B.C., Nechepso'nun (fr. 1 Riess) vizyonu ile Daniel'in bazı bölümleri arasındaki çarpıcı benzetmeye dayanmaktadır: M. Hengel, Judaism and Hellenism cilt I s. 29 Duchesne-Guillemin, Din s. 146.

--- SAYFA 81 ---

74 üçüncü bölüm İmparatorluğun topraklarında ve sonrasında Batılı Büyücüler. Justin'in Baruch'unda "peygamber Herakles" in misyonu, her şeyden önce Baruch-Zerdüşt'ün mesajının uluslara iletilme biçimidir. Daha senkretik doğum hikayelerinin kapsadığı bölgeler, bir bütün olarak bakıldığında, Zerdüşt'lüğün İskender'in felaketinden önceki imparatorluk fetihleri yoluyla yayılmasıyla tam olarak örtüşmektedir: Ermenistan, Babil, Mısır, Etiyopya, İyonya Yunanistanı ve hatta Hindistan'a kadar uzanması. Giderek yaygınlaşan Mecusiler arasında Zerdüşt vahyi ve peygamberin şahsı, bilinen tüm dünyaya iletilecek bir mesaj haline geldi. Bu bağlamda ve hikayesi görkemin aktarımı ve kehanet niteliğindeki "tohum" temalarının ayrılmaz bir parçası gibi görüldüğünden, Gayomart'ın sıklıkla sonradan gelen bir mitolojik figür olarak algılanması anlamlıdır. S. Hartman, kendisinin bileşik bir figür, bir yandan evrensel dini ilginin odağı, diğer yandan ise daha milliyetçi olarak tasarlanmış bir "ilk kral" olduğunu, dünyanın merkezindeki menşe yerinin Zerdüşt dünyası büyüdükçe kaçınılmaz olan senkretik olasılıkların genişleme/gelişme ve merkezileşmenin karşıt etkisine tekabül eden eş zamanlı eğilimlere karşılık geldiğini biraz makul bir şekilde savundu.³⁰ Bizim için önemli olan şey Genel anlamda Aydınlatıcı'nın on iki efsanesinin birleşik bir gelişme olarak anlaşılması en iyisidir. Zerdüşt'lük'ün ilk ilkelerinden (xvarenah ve onu taşıyanlar, Sao'syant(lar) efsanesi, Zerdüşt'ün kehaneti ve bunun gerçekleştirilme yolları) başlayarak Helenistik çağlarda "Herakleus" ya da bir dizi gevşek ilişkili kültün doğulu kahraman figürleriyle kaynaşarak doruğa ulaşan daha kapsamlı bir mitoloji yaratma ihtiyacını ifade ederler. Evrenselleştirici eğilimler bazen çerçeveyi biraz daha genişletiyor gibi görünür: Bizim dizimizde, özellikle On İkinci Krallık, görünüşü Başkalaşım zamanını işaret eden Gayomart'ın görünürdeki zirvesinden sonra neredeyse darbeyi indiriyor: Temeldeki yaklaşım özel odağını mı koruyor yoksa birincil geleneğin artık özel bir yeri olmadığı bir tür "Evrensel aydınlanmanın Gizemi"ne mi dönüşüyor? Gayomart gibi Gnostisizmin Antropos-mitleri içindeki eskatolojik figürün başlangıçlarından biri belki de buradadır - Yahudilik ve onun karmaşık savunmasıyla daha keskin çatışması olsa da ³⁰ S. Hartman, Gayomart. Étude sur le sinkrétisme dans l'ancien Iran (Uppsala 1953). 31 Bkz. "İran Peygamberliği"ndeki görüşlerim, s. 4779.

--- SAYFA 82 ---

Böyle bir radikal dönüşüm için "senkretik" malzemelerin tepkimesi de gerekliydi. Mithra'nın yüceltilmesi gibi diğer güçlü eğilimler de, Batı'nın Mitraizmi'nde olduğu gibi, açıkça dış etki altında bağımsız gelişmelere dönüşebilir; ancak döngümüzü bu tekil eğilimle ilişkilendirmek için hiçbir neden yoktur (Böhlig'in yinelenen iddiasının aksine). On İki Katlı Döngü: Sembolik Coğrafya (Jübileler, Sibyllines) Zerdüşt'ü dünyanın dinsel hakikatinin ve onun içsel anlamının kaynağı olarak iddia eden ezoterik eğilim, ortodoksluk gelenekleri içinde tam olarak kapsanamasa da, Zerdüştlüğün ana akımının efsanelerde dramatize edilen eğilimlerin birçoğundan veya tümünden etkilendiğine ve bunları kendi yöntemiyle çözdüğüne dair birçok işaret vardır. Böylece Datast'an-ı D'en'ik 36,3-6, Zerdüştlükteki kutsal coğrafyanın diğer altı keşvar'ına veya kıtasına karşılık gelen altı Sao'syant'ın resmini sunar. Bu kıtalar, merkezi dünya dağının etrafında bir daire şeklinde düzenlenmiştir ve her birinin kendi manevi şefine sahip olduğu söylenir. Coğrafyacılar, ampirik dünyaya ilişkin bilgiler genişledikçe bu gizemli diğer topraklara ilişkin anlayışlarını sürekli olarak güncellediler; H. Corbin, el-Biruni'de ve daha sonraki diğer yazarlarda şemanın hala kullanıldığına işaret etmektedir.³² Zerdüşt, bizim merkezi keşvar'ımızın ve tüm dünyanın ruhani şefidir. Zamanın sonunda, diğer kıtaların altı Sao'syant'ı, dünyanın Başkalaşımını getiren fedakarlığı gerçekleştirmek için Zerdüşt'ün ve kendi kıtamızın geleneğini temsil eden Sao'syant figürü etrafında bir araya gelecek. Burada, Zerdüşt'ün "manevi oğullarının" birbirini takip eden doğumları fikri, çok açık bir şekilde, evrensel bir kurtarıcı eylemle sonuçlanacak şekilde, farklı yerlerdeki bir görünüm modeline tercüme edilmiştir. Dahası, Zerdüşt'ün ve onun geleneğinin üstünlüğü (Ohrmazd'ın Yedili'den biri ve aynı zamanda onun bütünlüğü olarak analojisi üzerine) esas olarak bizim on ikilik döngümüzle uyumlu bir bakış açısını ima eder: Zerdüşt döngüden biridir ve aynı zamanda Saosyant rolüyle bütünün anlamı ve aktif "ruhsal şefi"dir.³³ 32 H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*. s. 17-24. 33 M. Boyce, göksel desene karşılık gelme fikrinin ve bunun sonucunda birçok dünya kurtarıcısının beklentisinin Babil etkisinin, Zerdüştlere etkisinin sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Dini İnançları ve Uygulamaları s. 74-75. Dünyevi tarih

--- SAYFA 83 ---

76 üçüncü bölüm H. Jonas'ın da tahmin ettiği gibi, İran'da on iki katlı bir döngünün kabul edilip edilmediği hala belirsizliğini koruyor.³⁴ Yedi katlı döngüler Mazdaizm'le daha uyumludur ve Batılı Magi'ler arasında bunlar astrolojinin yedi gezegeniyle ilişkilendirilebilir.³⁵ Edessa'lı Bardaisan'ın Ülkelerin Kanunları Kitabı'na göre, böyle bir bilgide dünyanın bölgeleri karşılık gelecek şekilde bölünebilir: Astrologlar dünyanın ikiye bölündüğünü söylüyorlar bölgeler adı verilen yedi kısım vardır ve her kısım üzerinde yedi yıldızdan birinin yetkisi vardır; Bahsedilen bölümlerin her birinde hükümdarın iradesi hakimdir ve buna Kanun denir. Dünyanın "burç burçlarına göre" on iki bölgeye bölündüğü de bilinmektedir.³⁶ Diğer Suriyeli yazarlar, Zerdüşt'ün Avesta'yı yazdığı rivayetleri yedi dilde yeniden yayımladıklarında, Zerdüşt'ün misyonunun dünyanın her bölgesine ne kadar önemli olduğunu kesinlikle anlamışlardır. Daha sonraki Süryani yazarlar (Merv'li İsoad, Basralı Süleyman) onu Baruh olarak tanımlıyorlar - ama şimdi karışık bir şekilde Yeremya'nın katibi olan Baruh olarak - ve onun on iki dil öğrenmesi görünüşe göre peygamberin on iki Yahudi olmayan ulusa yaptığı misyon efsanesinin bir versiyonunu yansıtıyor. Öte yandan, gerçek Zerdüşt kaynaklarında dünya zamanının zodyaksal bölümlerini yalnızca ara sıra duyarız ve on iki Saosyant'ı asla duymayız; öyle ki, on iki katlı dizilim, evrenselciliğe doğru bir adım olmuş olabilir ve bu adım, gelişimini kolaylaştıran fikirlerin (diğer keşvarların Saosyants'ları, dünya zamanının on iki katlı burçlara bölünmesi) mevcut olmasına rağmen, Ortodoks Zerdüştlük'te hiçbir zaman uzlaştırılmamış olabilir.³⁷ Belki de döngülerin işlenmesinin kozmik bir "büyük"ün yansımasının merkezinde yer aldığı Zervanit sapkınlığına çok fazla benziyorlardı. yıl", başlangıçta altı bin yıl, sonunda on iki kozmik "ay" a yükseldi; Başlangıçta birleşik olan Dünya'nın kıtalara bölünmesi ve bunların Mazdeizm'deki göklerle karşılıkları için, Corbin, a.g.e. alıntı. sayfa 17; 20. 34 H. Jonas, Gnostik Din (Boston 1958) s. 306 doktrinin aslen İran'dan gelebileceğini bile düşündü, ancak bu pek olası görünmüyor. 35 Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran s. 230-231, Vahman Yast'ın "dört çağ mitini, bir gezegen sisteminin etkisi altında yapılmış olması gereken bir genişletme olan, yedi metalik çağ mitine dönüştürdüğünü" belirtir; Benzer şekilde Hystaspes'in Kahini'nde "orijinal metinde mesele gezegenlerin çağlarıydı". 36 Bardaisan, İznik Öncesi Babalarda Ülkelerin Kanunları Kitapları cilt. 8, s. 732 sütun. 2. Ayrıca bkz. Welburn, "İran Peygamberliği" s. 4758-4760. 37 Bidez-Cumont, t.I s. 40 ve n. 2; P. 49 ve n. 4. Ayrıca ben, s. Zerdüşt kaynaklarında zamanın gezegensel ve zodyaksal bölümleri için 237. Bundahi'sn XXXIV, dünya varoluşunun on iki bin yıllık dönemini burçlara bağlar; Ulema-ı İslam'ın "chacun dessignes du zodiaque est regent du temps pendant mille ans" (s. 237 n. 3) görüşünden alıntılanmıştır.

--- SAYFA 84 ---

"Senkretik" materyaller 77 Zerdüştlük mesajının merkezinde yer alan Işık ve Karanlığın kararlı mücadelesinden ziyade tanrısallık özelliğini taşıyor. Ancak Mecusi dağılımda bu tür döngüsel eğilimlerin tam olarak ifade edildiğini düşünmek için her türlü neden vardır. O halde bu, Mağusalılar arasında Zerdüşť fikirlerinin detaylandırılması ve ilgili kültlerin (Herakles-Verethraghna, Mithra, vb.) yayılması hakkında bildiklerimizle yeterince uyumludur; ApocAd'ın yazarı, Aydınlatıcı'nın on iki, yani "evrensel" görünümüne ilişkin bir efsaneyle zaten karşılaşmış olabilir. Gördüğümüz gibi, mitolojinin ima edilen mesajına fazlasıyla Yahudi tarzıyla yanıt verdi. İlk olarak, peygamberlik döngüsünün son, kesin bir görünüm, Mesih'in Yahudi kıyamet versiyonu olan yeni bir tezahürü eklenmeden eksik olarak yorumladı (82,10-19). Metin, başlangıçta Tanrı tarafından söylenen sözler arasında, burada dünyevi gerçekliğe doğum yoluyla "biçim verilen" ya da belki doğrudan Tanrı'dan ilahi otoritenin "görevini alan" Mesih'in adının da (I Enoch 48,2; vb.) bulunduğu bazı sözlerin gelecekte uygun bir zamana kadar hayata geçirilemeyeceği fikrini ima etmektedir.³⁸ Burada içerik ikna edici bir şekilde Yahudi ve açık bir şekilde kıyametle ilgili ve burada buluyorum Böhlig, MacRae ve diğerlerinin Hristiyan imalarıyla birlikte "acı çeken Mesih" ile ilgili olarak ithal ettiği fikirden hiçbir iz yok. Gördüğümüz gibi Yahudilik de önceki efsanelerin hiçbirinde bulunmayan "gerçekleşmeye" (82,18-19) gönderme yapmaktadır. On üçüncü kehanetin bu farklı yapısal rolü, yalnızca evrensel bir misyona katkıda bulunmak ya da onu tamamlamak değil, aynı zamanda onu eskatolojik bir gerçekleştirmeye taşımak, bunun yazara on ikilerin efsanevi döngüsüyle gelmediğini doğrular. Daha ziyade yazar için gerçek gelecekte yatıyor ve belgenin mesajının kıyametvari doğasını gösteriyor. Tipik bir tarzda, çerçeve anlatımda Tufan'ı ve oğlu Şit'e verilen sonraki kehanetleri önceden haber veren sözde epigrafik geçmiş figürü Adem, nihai anlamı henüz açıklanmayan (aslında geçmiş) tarihin ilahi modelini, tüm büyük tasarımı ve gerçek yazar için hala gelecek bir biçimde gösterir. Yazarın bakış açısına göre on iki katlı döngü, açıkça Tufan'dan bu yana dünyaya hakim olan pagan bilgeliğini temsil ediyor. Üstelik On Üçüncü Krallık'tan gelen rapora ilk baktığımızda 38 Welburn, "Iranian Prophetology" s. Hahamlarla ilgili ve diğer paralellikler için 4783 ve Kipti metninin olası anlamına ilişkin değerlendirmeler için ("bir yetki almak" veya "şekil verilmek"), G. MacRae.

--- SAYFA 85 ---

78 üçüncü bölüm bunu karşılıyor, beklenmedik bir şey. Metinde şu ana kadar Ham ve Japheth'in oğullarından yalnızca on iki krallıktan bahsedilmiştir (V 73,25-27). Sonraki kehanet, kıyametle ilgili bir "sır"dır ve bunun anlamını ancak on iki katlı döngüyü AAd'ın hikaye çerçevesine yerleştirme adımıyla attığımız zaman çıkarabiliriz. Bu gizemli raporun Nuh'un diğer oğlu Şem'in krallığına bir gönderme olması gerektiğini çözmek bizim görevimizdir; yani vizyonun evrenselliğini tamamlayan ve dönüştüren, özellikle Yahudi anlamı taşıyan Samilerle ilgili kehanettir. "Onların hükümdarı" olan Tanrı'ya yapılan atıf, görünüşe göre her biri nihai gerçek Tanrı yerine kendi bölgelerine hakim olan ve onlara kanunlarını veren burç yıldızlarından (= takımyıldızlarından) birine veya diğerine tapan ulusların farklı krallıklarıyla, "nesillerle" veya Yahudi olmayanlarla (70,19) tezat oluşturuyor. Onların kısmi bilgeliği, Mesih anahtarının gelişle bir anlam ifade etmektir (evrensel vahiy arka planı olmadan Yahudiliğin de aynı şekilde kölelik olduğunu unutmamalıyız (65,20; 72,20-22; 73,10-12)). Bu, bir düzeyde, On Üçüncü Krallığın kehanetinin, "kralsız nesil"den, yani Gnostik bir "ruhani ırktan" ziyade gerçek İsrail'den gelen On Dördüncü Bildiri (82,19 - 83,3) tarafından desteklenmesi ve açıklığa kavuşturulmasının nedenidir.³⁹ Nakaratın yokluğu, biçim ve içerikteki farklılık, metnin daha ileri bir tezahürden değil, daha yüksek bir Tanrı görüşünden söz ettiğini göstermektedir. Yahudi Mesihçiliğinden daha derin bir gerçekleşme. Bunda başka bir olay değil, tüm eserin anlamı aranmalıdır. ApocAd'ın yazarı ve Mt. için 14 sayısının önemi başka bir araştırma konusu olacaktır. Benzer arka plan fikirleri, kıyametçiliğin İncil'deki-evrensel tarihin yeniden yorumlanmasında uygulandığı Yahudilerle ilgili çeşitli Ahitlerarası yazılarda zaten bulunmaktadır. Kumran'ın Mesihler hakkındaki fikirleri zaten araştırılmıştı (yukarıda, s. 38-40). Burada Jubilees, Sibylline Oracles ve eğer gerçek Eupolemus değilse "anonim Samiriyeli"nin parça parça kalıntılarındaki gelişmelere dönmeliyiz; hepsi analogiler gösteriyor. ApocAd, İncil'in yorumlanmasıyla ilgili fikirlerin yanı sıra, yazıldığı dönemde önemli olan İncil'e ait ve diğer yarı İncille ilgili kavramlara yanıt olarak gelişen Tufan'dan sonraki dünya hakkında gelişen mit-tarihi geleneğine de yerleştirilebilir. 39 Yukarıda s. 40-41.

--- SAYFA 86 ---

“senkretik” materyaller 79 Kıyamet'te olduğu gibi Jübilelerde de dünyanın Nuh'un oğulları arasında paylaştırılması önemli bir temadır (8,10ff.). Ancak Nuh'un ölümünden sonra ve Babil Kulesi'nin devrilmesinin ardından ortaya çıkan dil karmaşasında, onların çocukları birbirleriyle savaşıma ve toprakları ele geçirmeye başlar, bu da asıl mirası karıştırır (11,1ff.). İlki Keldanilerin Ur şehri olan müstahkem şehirler inşa ediyorlar. Aynı zamanda, “imgeler” yapmaya başlarlar (11,1) ve her biri kendi yaptığına tapar; torunları “cennet burçlarına göre kehanet ve astroloji uygulamak için Keldanilerin araştırmalarını” sürdürdüklerinde bunun anlamı açıklığa kavuşturulur (11,8). Abram ise putlara tapınmaya karşı çıkıyor ve “Göklerin Tanrısı”na tapınılmasını tavsiye ediyor (12,2-4). Bu nedenle, MÖ 2. yüzyıla gelindiğinde, en azından ezoterik Yahudi mahallelerinde astroloji, putperestlik (burç burçlarına tapınma), Orta Doğu'nun birbiriyle savaşan büyük krallıkları (Ham ve Japheth'in oğulları), Babil Kulesi ve dünyanın uygun şekilde bölünmesinin ihlali temaları, erken insanlık tarihinin bir destanı halinde bir araya getirilerek örülmüştür. Günümüzde Eusebius, Praeparatio Evangelica IX,17-18 tarafından korunan tarihi materyalle ilgili çeşitli teoriler mevcuttur. Büyük olasılıkla bu materyal, senkretik çevrelere veya Samiriyeli bir tarih yazarına değil, en azından kısmen Filistin geleneğine aittir. Önemli ölçüde farklı bir eğilimle Jübileler çizgisi boyunca diğer gelişmelere tanıklık ediyor. İbrahim artık pagan uluslar için bir kültür kahramanı ve astroloji öğretmeni olarak ortaya çıkmıştır; hem Fenike hem de Mısır bunu seyahatleri sonucunda edinmiştir. Bu rolün onun tektanrıcılığa bağlılığıyla tamamen çatışması gerekmez. R. Doran şunu belirtiyor: “Josephus [Ant. I, 155; 167-168] ve Philo [de Abr. 69-71] için”, “İbrahim'in astrolojisi, gerçek Tanrı'yı bilmenin bir yoluydu ve Keldani astrologlarla, bilimlerinin ötesine geçerek Tanrı bilgisine geçemedikleri için çatışma çıktı.”⁴¹ Ancak Eupolemus, senkretizmi bir adım daha ileri götürüyor; Yahudi patrikler, pagan inancının efsanevi kurucularıyla özdeşleştirilir: “Yunanlılar, Atlas'ın astrolojiyi keşfettiğini söylüyor; nasıl - 40 Hengel, Yahudilik ve Helenizm cilt I s. 88-93; J. Freudenthal, Hellenistische Studien cilt I (Breslau 1875) s. 82-103. 41 Doran, Charlesworth'ta. Pseudepigrapha cilt II s. 877. Krş. Eusebius IX,17,3. Bu pasaj, bağlam açısından anlamlı olmayan ancak Doran'ın metinle çok bağlantılı olduğunu öne sürdüğü bir yorum olan, on iki krallığa “güçlerin nesilleri” olarak atıfta bulunan ApocAd'a benzer bir şemaya gönderme yapıyor olabilir mi? (77,20) ve onüçüncüyü de biliyor mu?

--- SAYFA 87 ---

80 üçüncü bölüm, Atlas, Enoch'la aynıdır” (apud Eusebius IX,17,9; bkz. çok benzer düzeydeki benzeşme, CG V 70,17-19: “Nuh - nesillerin Deucalion adını vereceği kişi”). Hengel ve Freudenthal'in ayrıntılı senkretizm bulma çabaları muhtemelen yanlış yönlendirilmiştir: eğilim tarihselleştirmedir ve Helenistik-doğulu tarih evreni yorumunda özenle Yahudi yanlısı bir yaklaşım benimsenmiştir, ancak Tufan'dan kaçan ve Babil'i inşa eden devlerle ilgili gelenekler gibi, kule yıkıldığında devler dünyaya dağılmıştır ve devler astrolojiyle bağlantılı olabileceğinden, bazıları burada titanomachy'nin bir hatırasını görmüştür (krş. Eusebius IX, 18,2). fikirler - Tufan'dan sonra karşılık gelen dünyevi krallıklar arasındaki mücadeleler olarak bir araya getirilen kozmik-mitsel savaşlar; Yahudiliğin ilkel kültür kahramanlarından (Hanok, İbrahim) türeyen Yunan, Fenike, Babil ve Mısır kültürü: burada Mesihsel dürtünün eksik olması dışında, CG V/5'te geliştirilen aynı dünya resminin temellerine sahibiz. Kültür-kahramanı (Genesis Apocryphon'da da bilinir), tüm büyük antik kültürlerin ilham kaynağı olarak selamlanarak, neredeyse tek başına Aydınlatıcı'nın başarısına rakip olur. Ona olan bu ilgi ve aslında çeşitli kaynaklardan (Philo, Josephus, Eupolemus) gelen kanıtlarla, ilksel tarih olarak yorumlanan astrolojik şemalarla güçlü bir şekilde ilgilenen Yahudi çevrelerinin olduğunu görebiliriz. 8,1-4), yerini dünya olaylarının dönemselleştirilmesi için güçlü ama İncil'den türetilmiş başka bir araç almıştır. Jübilelerdeki versiyon coğrafi açıdan da ilginçtir, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Tufan'dan sonraki ilksel savaşlar, Nuh'un oğullarına miras bıraktığı dünya bölgelerinin uygun mirasını ihlal etmektedir (çapraz başvuru CG V 73,25-29: “Ham ve Yafet'in tohumu on iki krallık oluşturacaktır” ve şunu not edin: Anlamlı bir yorum “başka bir halkın krallığına girecekler”). Özellikle düşman uluslar, dünyanın merkezinde Cennet etrafındaki merkezi ılıman bölgenin tamamı (“ne sıcak ne soğuk”: 8,50) olarak şematikleştirilen Şem'in mirasına el koymuşlardır. Şem'in oğulları arasında dağıttığı (9,2ff.), Hindistan'a kadar (9,3) ve Elam dahil “tüm topraklar”. Ashur ve Ninova”, “Fırat'ın doğusuna doğru Keldani”, “Mezopotamya'nın tüm ülkesi” ve Arara(t) kadar kuzeyde (9,5); daha önce bize daha fiziksel terimlerle onun bölümünün kuzeyde Don Nehri ile sınırlandırıldığı ve Mısır'ı bile kapsayacak şekilde uzandığı söylenmişti (Mısır'a kadar).

--- SAYFA 88 ---

“senkretik” materyaller 81 Nil = Gihon: 8,12–15). Bu “merkezi” alan, dış bölgeleriyle birlikte ApocAd'daki döngüsel görünümünün alanıyla oldukça yakından örtüşür ve Gayomart'ın (Krallık 11) dünyanın merkezindeki resmi, zodyak işaretleri altında bir daire içinde yer alan diğer görünümle birlikte, farklı olmayan bir coğrafi model üretir. Bu alandaki tüm krallıkların gerçek, yani Yahudi anlamını bulma fikri Jubile'lerde farklı şekilde ele alınır, ancak Nuh'un en sevdiği oğluna yaptığı yarı vasiyetle ortaya çıkan Tanrı'nın niyetlerine ilişkin bilgi, temelde CG V/5'teki kıyamet versiyonuyla aynı şeyi söylemenin başka bir yoludur. Jubilelerde, Nuh'a geri gidilerek keşfedilen tarihin ezoterik anlamını açıklığa kavuşturan, midraşik bir yorum olarak geriye dönük olarak temsil edilir. En azından, Yahudi kültürüne öncelik vermeye çalışan bu tür tarihler, Apocalypse'in yazarına, Yahudilerin örtülü meydan okumasını ve kendi kendini öne sürmesini doruğa çıkaracak Mesihsel ve kıyametvari bir versiyon vermesi için bir temel sağlayabilirdi. Yahudilikteki astrolojik fikirler başka yerlerde esas olarak Kumran burçları ve şifreli metinlerle kanıtlanmıştır, ancak J.H. Charlesworth, Shem İncelemesi ile bağlantılı olarak bunların yine de “Kumranlı veya mezhepsel bir sapkınlıktan daha fazlası” olduğunu göstermiştir.⁴² Genel olarak astrolojinin M.Ö. pek çok varyasyonla birlikte oldukça önemliydi ama çoğunlukla bir kurtarıcının ve barışı tesis edecek kişinin gelişine işaret ediyordu. Mısır-Yahudi Sibylline Oracles Kitabı III, birçok açıdan CG V/5'e en yakın olanıdır. Tufan sonrası tarihin bir versiyonu var, Babil Kulesi, titanomachy, eğer gelecek krallığı da dahil edersek zamanın “döngüsel seyri” içinde Sibylline on'u olarak şematize edilmiş krallıkların bir listesi vb. (III, 97-161); mitolojik referanslarında (ps.-)Eupolemus'a bağlı olabilir (veya basitçe Hesiod'u daha fazla kullanabilir): daha sonra evrensel bir “güneşten gelen kral” (652-656) kehaneti ile sonuçlanır ve buna Çömlekçinin Kahini'nde (sütun 2) yakın bir paralellik vardır. Shem İncelemesi (eğer Charlesworth haklıysa) Augustus'un evrensel barışı getiren kişi olduğuna işaret eder ve o, Virgil'in Dördüncü Eklog'undaki Sibylline'deki bariz paralelliğe işaret eder. Duchesne-Guillemin, Celsus'a göre Mitraik tasvirlerin eskatolojik fikirlerini ekler (Origen'de, c.Celsus VI,22), Vahman 42 Charlesworth'ta (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha I, s. 473-486 (s. 477); ayrıca “Yahudi Astrolojisi”, Harvard Theological Revue 70(1977),183-200; J. Carmignac, “Les Horoscopes de Qumran,” Revue de Qumran 5(1965), 199-217.

--- SAYFA 89 ---

82 üçüncü bölüm Yast ve Lactantius'un Hystaspes Kahini'ndeki rex magnus de caelo hakkındaki açıklaması: “Hiç şüphe yok ama Celsus ve Virgil'in bahsettiği Apollon'un hükümdarlığıdır.”⁴³ Öyle görünüyor ki pek çok astrolojik (zodyak veya gezegensel) şematizasyon, ilksel düzenin restorasyonu ve özellikleri bir araya getiren ilahi bir kralın müdahalesi ile ilgili kehanetler için bir model sağlıyordu. İran ve Yahudi eskatolojisinin yanı sıra. AAd'ın “On Dördüncü Açıklamasını” (V 82,19 – 83,4) tam olarak bu tür fikirlerle ilişkilendirebiliriz. Bu, Daniel 12,3'ü hatırlatan Mesih dilini, G. MacRae'nin bu noktada güneş dili olabileceğine işaret ettiği “Büyük Işık” olarak nihai peygamberin geliştirilmiş anlayışıyla birleştirir. O, “sonsuzluktan” ya da “aşkın bir alemden” gelmektedir (krş. Sib. Or. III'teki “güneşten gelen kral”).⁴⁴ Eğer ApocAd bu fikirlerin bir detaylandırmasını temsil ediyorsa, onun on iki katlı peygamberlik döngüsüne tepkisi, M.Ö. Kullandığı fikirlere dayalı olarak o zamanlara ait bir tarih, kıyametle ilgili bir Ahit olarak edebi karakteriyle pekala uyum içinde olacaktır. 1-3. Bölümlerimizde yaptığımız çalışmalardan, belgenin niteliği hâlâ tartışmalı olsa da, kesin Hristiyan etkisinin kanıtlanmadığı yönündeki sonucumuzu kısaca özetleyebiliriz; belge, kendisi bir “Gnostik” yazı olmaktan çok, Mısırlıların Nag Hammadi İncili'nde bulunan, benzer temaların açıkça Gnostik olarak ele alındığı türden daha erken bir aşamaya veya hatta basit bir kaynağa benziyor. Bu arada, ApocAd'ın köklerinin bazen öne sürülen daha sonraki Gnostisizm'de değil, fakat Ahitlerarası dönemin kıyamet Yahudiliğinde yattığı yönünde, bazı bilim adamları tarafından geçici olarak ileri sürülen iddiayı destekleyen çok sayıda kanıt bulunmaktadır. Apokrif Adem literatürüyle önemli bağlantılar vardır ve merkezi figürü için belirtilen on iki görünüş döngüsü, bilginin ωστ ρ'si (V 76,9-10), “gerçek Peygamber”in Yahudi ve Yahudi-Hristiyan teolojisiyle yakından ilişkili görünmektedir (krş. II. Enoch 71,33-35'te belirtilen on iki peygamberlik tezahürü; Test. İshak 3,17-19 vb.). Justin'in 43 Duchesne-Guillemin, Eski İran Dini s. 231. Hinnells, İnsan ve Kurtuluşu'nda “Hystaspes'in Kahini”. 44 MacRae, Charlesworth (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. ben s. 715 bilgi yok; Welburn, “İran Peygamberliği” s. 4790-4791.

--- SAYFA 90 ---

“senkretik” malzemeler 83 Baruch (Hippolytus, Ref. V,26,1 – 27,5). Kesin olarak Hristiyan unsurların yokluğunda, vahiy döngüsünün anlamını ve özellikle de On Üçüncü Krallık'tan Lusavoriç'in son "Mesihî" görünümüne yapılan göndermeyi belirlememize yardımcı olabilecek şeyler büyük ihtimalle Yahudi materyalleridir. Ancak efsanelerin birçoğunun orijinal arka planı, ilk olarak Böhlig tarafından işaret edildiği ve daha sonraki araştırmalarla fazlasıyla doğrulandığı üzere, İran dininde ve Saosyant(lar)a veya kehanet edilen Dünya Kurtarıcılara odaklanan kahramanlık destanında yatmaktadır. Her şeyden önce, çoğunlukla "Zerdüşť apokriflerinde" mevcut olan, temayla ilgili mitolojik olarak daha genişletilmiş ve senkretik versiyonlar konuyla ilgilidir. Helenistik zamanların Zerdüşť eskatolojisinin başka yerlerinde görülen astrolojik etkiler, bu tür "evrensel" beklentilere yeni bir anlam kazandırdı. Daha sonra bir hikaye döngüsü devralındı ve Adem'in kehanetinin İncil ve kıyamet temalı çerçeve hikayesine dahil edilerek yeniden yorumlandı ve bu hikaye, Tufan'dan sonraki insanlığın tarihi ve coğrafyasının M.Ö. 2. birinci yüzyılda bulunana yakın bir versiyonuyla ilişkilendirildi. Sibyllines ve Jubilees gibi Yahudi eserleri. Daha ileri araştırmalar, efsanelerin başlangıçta bir araya getirilerek gelişen Zerdüşť efsanesinin erken bir aşamasını oluşturduğunu ve muhtemelen ApocAd'ın yaratıcısını bu biçimde etkilediklerini öne sürüyor. Efsanelerin birçoğu, Zerdüşť ve onun "ölümünden sonra oğulları" Saosyantlar'ın öykülerindeki ana motif olan bakireden doğumdan bahseder; ancak bu, eski düzenin yıkılmasını ve yeni bir döngünün başlangıcını ifade eden, yıkıcı veya paradoksal doğum şeklindeki daha geniş mitolojik temanın yalnızca bir versiyonudur. Efsaneler bir döngü halinde toplandığında, bakireden doğum fikri, bütünü birbirine bağlayan merkezi bağlantı olarak muhtemelen daha önemli hale geldi. Eski Ahit'in doğaüstü veya olağanüstü bir şekilde doğacak bir Mesih'in beklenmesine ilişkin hiçbir temel sunmadığı iyi bilinmektedir. Bu nedenle CG V/5, bakireden doğumun ve bir dizi ilişkili veya mitolojik açıdan eşdeğer temanın Mesih efsanelerinin detaylandırılmasında nasıl yer aldığına dair değerli bilgiler sunmaktadır. ApocAd'ın arka planında, Eski Ahit materyalleri, başka yerlerde ezoterik ve Essene Yahudi kaynaklarını etkileyenlere benzer dış etkilere maruz kalıyordu. Mitolojinin kısmen ifade etmek için tasarladığı, ancak ilgiyi tamamen Yahudilerin merkezi kaygılarından uzaklaştırmayan, kesinlikle yıkıcı eğilimler vardı; ve muhtemelen (şimdi göstermeyi umduğum gibi) ilk Hristiyanlığın beklentilerinin ve özellikle Matta İncili'nin arka planına bir bakış sağlayabilir.

--- SAYFA 91 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 92 ---**

İKİNCİ BÖLÜM BEBEKLİK ANLATILARI VE BAKİRİN DOĞUMU

--- SAYFA 93 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 94 ---**

dördüncü bölüm DOĞAL OLMAYAN BİR DOĞUM (MT. 1,18-21 VE CG V 78,6-17) Rahatsız Edici Bir Doğuş Bu zenginleştirilmiş arka plana karşı, bu nedenle başladığımız gözleme dönebiliriz: ilk dört “Krallık”ın (CG V 78,7 – 79,19) hikayeleri ile Mt.’yi ele alışımda görünüşe göre şekillendiren kaynaklar arasındaki yakın anlatı benzerlikleri. İsa’nın bebekliği. ApocAd’da göründükleri şekliyle bunlardan herhangi birinin İncillerdeki ilgili Hristiyan anlayışlarından etkilendiğini varsaymak için hiçbir neden bulamadık. Aslına bakılırsa, bu belirli hikayelerin orijinal efsanevi-efsanevi biçimi büyük bir kesinlikle tanımlanabilir: Bunlar Zal, Feridun ve Süleyman’ın Güney Kraliçesi’nden olan çocuğunun doğum hikayeleridir. Böylece, Kıyamet’te ortaya çıkmalarıyla, onların kaynakları ve hatta bir dereceye kadar, pagan orijinallerinden İncil’i etkileyen Yahudi-Mesih efsanelerine dönüşmelerine kadar gelişim tarihleri, nispeten keskin bir odağa getirilebilir ve bunların İncil bağlamındaki anlamları, umut verici bir şekilde, yeni arka plana göre yeniden değerlendirilebilir. İncil’in edebi-eleştirel analizi Matta öncesi farklı materyallere işaret ettiğinden, ayrıca bunların ApocAd’da ortaya çıkış biçimi, mevcut sonuçları test etmek ve değiştirmek için tarihsel ve metinsel amaçlarla kullanılabilir. Aslına bakılırsa, bunlar gibi olay örgüsüne sahip ve "Mesih" imaları taşıyan öykülerin varlığı, daha önce başlangıç bölümlerinde yapılan edebi analizlerin birçok önemli sonucunu en güçlü şekilde doğrulamaktadır. Ve hikayeler, Matthean hikayelerinin arkasında sıklıkla öne sürülen hikayelere tür olarak çok benzediğinden, onların arka planını açığa çıkararak Matthean hikayelerinin de bakireden doğumun, İsa’nın ailesine yapılan zulmün veya Mecusilerin ziyaretinin ardındaki temel dini fikirlerle ilişkili olarak daha iyi görülebileceğini varsayabiliriz. Burada da önemli olan, Nag Hammadi metninde zaten bir araya getirilmiş yoğunlaştırılmış malzeme bloğunda paralelliklerin bir arada ortaya çıkmasıdır. Efsanelerin (yukarıda) haklı olarak tartışıldığı takdirde

--- SAYFA 95 ---

88 dördüncü bölüm, ApocAd’a dahil edilmeden önce zaten bir döngü halinde düzenlenmiş olsa da, bu anlatı olay örgüleri de muhtemelen müjdeciyeye ulaştıkları biçimde birbiriyle bağlantılıydı. ApocAd gibi çalışmalarda, tüm döngünün gelecekte Mesih tarafından gerçekleştirileceğine dair işaretler olarak hizmet etmek üzere kullanılmışlardı. Aynı olmasa da benzer anlatı temalarının ortaya çıkan yoğunlaşması Mt. 1-2’de bir araya getirilmiş, sadece rastlantısal mıdır? İncil araştırmaları açısından, "Matthea öncesi materyallerin" varlığına ilişkin bir analiz geleneğinin W.L.’ye kadar uzanan en ikna edici sonuçlarından başlayacağım. Knox, C.T. Davis, R.E. Brown ve diğerleri. Diğer olası görüş, yani müjdecinin kendi üslubunun birçok özelliğini sergileyen (örneğin J.C. Fenton) çocukluk öykülerini basitçe oluşturduğu yönündeki görüş, çok daha az inandırıcı bir alternatif gibi görünüyor.¹ Ne de olsa, çocukluk anlatıları İncil’in geri kalanına kolayca uymuyor. Bebeklik öyküleri ile İsa’nın hizmetinin sunumu arasındaki eşitsizlikten, İsa’nın doğaüstü kökenlerinin, Magi’nin övgüsünün vb. belirtilmediği durumlarda, müjdecinin, yazdığı topluluk tarafından oldukça değer verilmiş olması gereken özel kaynaklar içerdiğini varsaymamız daha doğru olacaktır. Önceki analizin en iyi sonuçlarını sentezleyen Brown, "ana anlatının" (bundan böyle A olarak adlandıracağım) Joseph’in bir meleğin doğacak çocukla ilgili rüya talimatlarıyla ilgili olduğu sonucuna varıyor; Hirodes’in (başlangıçta bir rüyada) çocuğu nasıl öğrendiğini ve bebekleri nasıl katlettiğini; Bir meleğin rüyasında Yusuf’a Mısır’da saklanmasını nasıl söylediğini ve benzer şekilde kendisine daha sonra geri dönmesi talimatının verildiğini. Magi’nin "bölümü" farklı bir kaynaktan geliyor (bu nedenle buna B diyorum); Çocuğun meşruiyetine ilişkin şüpheler ve Meryem’in çocuğunun Kutsal Ruh’tan olduğuna dair meleğin verdiği güvence üçüncü bir kaynaktan gelir (ben buna C derim). Kaynak C’nin bakire doğumdan söz ettiği ve Brown 1 W.L. Knox, Sinoptik İncillerin Kaynakları (Cambridge 1957) II, s. 121-128; C.T Davis, "Matta 1:18 – 2,23’te Gelenek ve Redaksiyon" JBL 90(1971), 404-421; TEKRAR. Brown, Mesih’in Doğuşu (Londra 1978), s. 104-121. Evangelistin şu bölümlerdeki üslubunun ayırt edici özelliklerine dayanan zıt görüş: Fenton. Matta’ya göre İncil (Harmondsworth 1963) s. 34-35; 44. Ancak sorun ilk bölümlerle sınırlı değil. Evangelistin redaksiyonunu İncil’in tamamındaki M-materyalinden ayırmakta şu anda sahip olduğumuz aynı zorluk var, bkz. B. Hubbard, İlkel Apostolik Görevlendirmenin Matthean Redaksiyonu. Matta 28:16-20 (Missoula, Mont. 1974) ve J.P. Meier’in diğer yorumları, "Two Disputed Questions in Matt. 28:16-20", JBL 96(1977), 407-424. Kaynak materyalin hem müjdecinin üslubuna hem de İncil’in fikirlerine göre filtrelendiğini kolaylıkla kabul etmeliyiz.

--- SAYFA 96 ---

doğal olmayan bir doğum 89 Luka'nın doğuş kaynağına benzetilebilir. Brown şunu ekliyor: Başlangıçta ayrı hikayelerin tanınması, "bunların Matta öncesi aşamada zaten birleştirilmiş olabileceği ihtimaline halel getirmez."² Aynı zamanda, analistlerin kaynakları yeniden yapılandırmayı önerme şekli çoğu zaman tatmin edici görünmüyor; özellikle örneğin Brown'ın 1,20-21'in arkasında bir "duyuru kaynağının" etkisini bulma isteği; İçerik olarak Lukan'ın doğuşla ilgili anlatımına benzeyen 24-25, gergin görünüyor. Bunun tersine, Brown, Adem'in Kıyameti de dahil olmak üzere, Doğu ya da Helenistik metinlerde gerçekte var olan paralelliklerle ısrarla ilgilenir.³ Kitabında çocukluk anlatılarının "orta dönem" yorumunu reddetse de, daha sonraki bir makalede Matta ve diğer evanjelistlerin kendi yakın İncil ve Hristiyan çevrelerinin dışından herhangi bir hikaye bilmelerine gerek olmadığı ve "bu tür hikayeleri okumadan da çocukluk anlatılarını yazabilecekleri" sonucuna bağlı kaldı. [literatür] ... Patriklerin hikâyelerinin LXX formları... artı bazı İsa geleneği ve teolojik yansımalar bu yönelimi vermiş olabilir".⁴ İshak, Samuel, Musa veya Yusuf ile bunların haggadik gelişmeleriyle ilgili Eski Ahit anlatılarında, en azından ayrı motiflerle ilgili olarak, bir dizi uygun imanın kolaylıkla bulunabileceğini kimse inkar etmez; ve göreceğimiz gibi J.E. Bruns, Müneccimler olayı ile Süleyman ve Güney Kraliçesi olayı arasındaki ilişkiye dair özellikle anlayışlı bir iddia ortaya koymuştur.⁵ Ancak temelde ve haggadah'taki bilinen gelişmeleri hesaba kattığımızda bile, "bebeklik anlatılarının" Eski Ahit'teki arka planı önemli ölçüde sınırlıdır. Üstelik, yerine getirme alıntılarının kaynakları belirtmekten ziyade ikincil ve yansıtıcı olarak değerlendirilmesi gerektiği yaygın olarak kabul edilmektedir, böylece öyküleri Eski Ahit'le ilişkilendirmek, başlangıçtaki biçimlendirici aşamadan farklı olarak öyküleri yorumlamanın bir yolu gibi görünmektedir. Açık Eski Antlaşma özelliklerinin Matthaean metninin en son özellikleri arasında yer aldığı ve "müjdecinin teolojisi" ile en iyi şekilde ilişkilendirildiği şeklindeki giderek yerleşen görüşü ne kadar çok takip edersek, "Matthaean öncesi" metnin doğası ve kökeni o kadar fazla anlaşılır ² Brown, op. alıntı. P. 110. "Ana" anlatı yeniden inşa ediliyor, s. 109. ³ Brown, a.g.e. alıntı. sayfa 116-117; s. 522-523 ve özellikle. P. 524n21. ⁴ Brown, "Gospel Infancy Narrative Research 1976-1986", CBQ 48(1986), 477. ⁵ J.E. Bruns, "The Magi Episode in Matthew 2" CBQ 23(1961), 51-54. ⁶ W. Rothfuchs, Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums (Stuttgart 1969); ve R.S. McConnell, Matta'nın İncilinde Hukuk ve Kehanet (Basel 1969). Brown, The Birth of the Messiah (Londra 1978), s. 559ff.

--- SAYFA 97 ---

Bunları barındıran anlatılar bir kez daha esrarengiz hale geliyor ve bunların yeniden inşası için önsel kriterlerin kullanılması çoğu zaman şüpheli görünüyor. En azından, Matta'nın çocukluk hikayelerine döndüğümüzde, İncil yazarının yapısının bir parçası olarak haklı olarak bir "bebeklik müjdesi" diyebileceğimiz şekilde, yeni amaçlara hizmet etmek üzere yapılmadan önce, Eski Ahit bölümlerine yapılan göndermelerin zaten hem dönüştürülmesi, hem de yeniden değerlendirilmesi gerektiğini hissetmemek zor. Hikayeler, doğan çocuğun doğasını duyurur. D.C. Allison son zamanlarda örneğin Musa efsanelerinden gelen belirli ayrıntılardaki yankıları bir kez daha vurguladı, ancak yapısal veya anlatısal prototiplerin eksikliği, ona nasıl bakarsak bakalım, bizi belirgin bir yorumbilgisel boşlukla karşı karşıya bırakıyor. Yeni Ahit ile bir "paralellik" oluşturmak için oldukça farklı iki Firavun hakkındaki hikayelerin kesişmesi gerekir. Bu bizi yalnızca Eski Antlaşma motiflerinin seçimini ve yeniden düzenlenmesini hangi faktörün belirlediği sorusuna geri getirir.⁷ "Midraşik" ve ilgili yorumların eksiklikleri, İsa'nın doğum hikayeleriyle ilgili İncil dışı çarpıcı analogileri bir kez daha gün yüzüne çıkarır. Ve yine de, yakın zamanda Z.P. Thundy, ne yazık ki bizi mucizevi bir şekilde doğmuş bir bilgeye ilişkin motiflerin müjdeciye ulaştığı tarihi yollar ve daha da önemlisi bunların onun için taşıyabileceği anlam konusunda karanlıkta bırakıyor. Thundy, materyalin ikna edici bir açıklamasına acil ihtiyaç olduğunu belirtmekte haklıdır, ancak onun Gnostik edebiyat yoluyla doğuya ait bir bağlantı olduğuna dair "ikazı" bir açıklama yapmak için yeterli değildir.⁸ CG V 78,7 – 79,19, zaten kısmen İncil'le ilgili bir arka plana uyum sağlayan bir grup İncil dışı hikaye sunar: Belgenin içindeki yerlerine göre Mesihsel olarak yorumlanmıştır. kıyamet planı gibi görünüyorlar. ⁷ Bu özel örnek için Brown, a.g.e. P. 112: üstelik bu yorumsal prosedüre itiraz edenlerden, Musa'nın burada rüya gören Yusuf'la kesiştiği bahanesini de kabul etmeleri isteniyor - İsa'nın babası Yusuf'un İncil geleneğinde çok az tanındığı ve dolayısıyla onun öneminin Yaratılış'tan itibaren doldurulduğu gerekçesiyle (s. 111)! Asıl sorun bunun sadece bir boşluğa çekici gelmesi, dolayısıyla hikayenin hiçbir kısıtlamaya sahip olmaması, sadece bir boşlukta var olması değil; buradaki yorumun tamamı son ürünü varsayar, yani efsanenin yaratıcılarına sanki Mısır'a inmekle ilgili bir hikaye bulmaları gerektiğini zaten biliyorlarmış gibi davranılır, ama aynı zamanda baskıcı bir tiran bulmaları gerektiğini de biliyorlar. Ama ne bulmaları gerektiğini nasıl biliyorlardı? ⁸ Z.P. Thundy, Buda ve İsa. Doğu Hikayeleri ve Hint Gelenekleri (Leiden 1993), özellikle. s. 79ff.

--- SAYFA 98 ---

Matthaean çocukluk masallarının kaynağı veya yakın kaynağı olarak değerlendirilmeye son derece uygun, bana göre doğal olmayan bir doğum. Zal efsanesi temelde rahatsız edici bir doğuş efsanesidir ve çocuğun babasına bir tanrı ya da büyülü koruyucu figüründen gelen güven verici bir mesaj içerir; Faridun'un hikayesi, bakireden doğmuş bir çocuğun, canını almaya çalışan bir hükümdarın pençesinden kaçmasının, annesiyle birlikte çöle kaçıp daha sonra kahraman ve kral olarak geri dönmesinin hikayesidir; Güney Kraliçesi'nin hikayesi aynı zamanda mucizevi bir bakireden doğumun prototipi olarak hizmet edebilecek efsanevi bir hikayeye dönüştürüldü ve bu hikayenin, Mesih'in doğuşunun doğulu Magi tarafından kabul edilmesi için temel olarak alınması gerektiği olasılığını güçlendirdi. Anlatı benzerlikleri ve Mt. 1-2 ile genel bağlantı tesadüfi olamayacak kadar büyük görünüyor. Ve bu hikayelerin uyarlanmış (kıyamet-Mesih) bağlamlarında keşfedilmesi, hermenötik ayrımı aşmak için gerçek bir şans sunuyor. Göreceğimiz gibi, kaynakların tahmin edilen özelliklerine o kadar yakınlar ki, analitik prototipler ilk kez karşılaştırılıp tarihsel olarak var olan anlatılara uyarlanabiliyor. Benzer şekilde, mitolojilerin kıyamet beklentilerine uyarlandıkça anlamlarının nasıl geliştiğine ve değiştiğine dair bir şeyler görmeyi umabiliriz. İlk olarak, çocukluk anlatılarındaki öykülerle yakın ilişki içerisinde olduğu bilinen sözde epigrafik malzeme üzerindeki etkisi yoluyla izleri detaylı bir şekilde izlenebilen Zal mitini ele alacağız. Zal efsanesi ya da miti (CG V 78,6-17), garip görünüşü şok olmuş ve kararsız bir baba tarafından reddedilmesine neden olan harika bir çocukla ilgilidir. ApocAd, belgenin doğum efsaneleriyle ilgili her zamanki kısa ve öz tarzıyla, kısa ve net bir özet veriyor.⁹ Bununla birlikte, anlatı ayrıntılarını ve fikirlerin arka planını ne kadar eski haline getirirsek, o kadar ilginç hale geliyor. Avestan kaynaklarında bulunmayan ancak esasları Firdevsi tarafından Şehname'de korunan orijinal hikaye, insanlık tarafından reddedilen çocuğun uzak Elburz dağlarında nasıl gözetlendiğini ve aslında daha sonra Sımurg adı verilen muhteşem kuş tarafından mucizevi bir şekilde gözetlendiğini anlatır. Ancak masalın asıl draması daha çok baba Sam (= Şama Keresasp) ve onun ıstırap çeken ruhuna odaklanıyor; onunla ilgili hikayelerde daha geniş bir tema. Rahatlayan baba, oğlunu bir kez daha arar ve onu kabul etmeye karar verir ve Sımurgh'un (ya da muhtemelen başlangıçta efsanenin ilahi bir kimliğiyle) güvencesini alır, bkz. Welburn, "Iranian Prophetology", s. 4766-4767.

--- SAYFA 99 ---

92 bölüm dört haberci-tanrı) çocuğun gerçekten doğduğunu ve büyük bir hükümdar olarak manevi gerçeğin ve ilahi olarak emredilen egemenliğin işareti olan "İztibatı" taşımaya mahkum olduğunu söyler. Ayrıca bu ileri görüşlü duyuru sırasında ona anlamlı Zal adı verilir. Xvarenah efsanesi, hikayenin gelişmiş versiyonuna, Sao'syants'ın mitolojik döngüsüne çekilmesini mümkün kılacaktı; Hikaye muhtemelen ana Zerdüş geleneğine ait olmasa da ve yalnızca destansı versiyonda hayatta kalabilmiş olsa da, bunu ApocAd'da görüyoruz. ApocAd'da kullanılması aynı zamanda hikâyenin, ikinci yazarın Yahudi kıyametçi dünya tarihi vizyonu ile bağlantılı olarak zaten anlaşıldığını ve kahramanının, Lusafer'in çeşitli vahiylere yolu boyunca, yani Mesih'in gelişine giden yolda bir tezahür olduğunu gösterir. Bir Masalın Versiyonları Bu hikayenin bize nasıl yardımcı olabileceğini anlamak için, Matta İncili'nde İsa'nın doğumuyla ilgili hikayedeki birçok farklı unsuru birbirinden ayıran analize geri dönmeliyiz. Bir sonraki bölümde "ana kaynak" olarak Üçüncü Krallık hikayesinin çarpıcı benzetmeler sunduğunu öne süreceğim. Ancak Brown'un 1,20-21 Dağı'nın arkasında öne sürdüğü ek kaynak (benim C olarak adlandırdığım); 24-25, Yusuf'un doğuşunun rahatsız edici yönlerine daha çok odaklanan bir doğum efsanesi olacaktır; buna meleksele bir haberci tarafından kendisine verilen güvence de dahildir ve: hikayenin zaten içerdiğine inandığı "Kutsal Ruh motifi yoluyla doğumda bakireden bir dölleme açıkça ima edilmiştir".¹⁰ Aynı bilim adamı, oldukça açık bir şekilde taraflı nedenlerle, altta yatan kaynağı Lukan'a mümkün olduğu kadar yaklaştırmayı arzulamaktadır. doğuş hesabı. Bununla birlikte, varsayımlarımızı Matthaean anlatımından önce gerçekten var olduğunu bildiğimiz belgelere ve bunların da bir kaynak olabileceği ihtimaline yönelik desteğin olduğu yerde kullanılabilen ApocAd gibi belgelere göre modellersek, oldukça farklı ancak ilgili sonuçlar elde ederiz. Aslında Nuh'un doğuşuyla ilgili dikkate değer bir hikaye vardır; Brown bunu tamamen görmezden gelir, ancak genel olarak Matthaean sahnesine Lukan'ın doğuşundan çok daha yakın analogiler içerir. 10 Brown, Mesih'in Doğuşu s. 118; ve "duyuru" kaynağı için: s. 154-161.

--- SAYFA 100 ---

doğal olmayan bir doğum 93 1QApGen ii (muhtemelen MÖ 2. yüzyıl), Yaratılış'a dayalı bir Aramice eser olup, bazı kısa ve uzun parçaları hayatta kalmıştır.11 Mevcut durumda, bunun doğrudan bir kaynak olduğunu düşünmek için çok az neden vardı, ancak Adem'in Kıyameti aracılığıyla mümkün kılınan gelişiminin daha ileri analizi, İncil hikayesine paralel bir evrimin -ve belki de daha fazlasının- olduğunu gösteriyor. Özellikle Lamek'in zihnindeki şüpheleri vurguluyor: Çocuğun insan dışı bir kökene sahip olduğu şüphesi ve karısına sitemler ve burada "meleklerin kaderini paylaşan" kahin olarak anılan ve her şeyi -bu durumda çocuğun gerçek babalığını ve ona verilecek ismin anlamını- dürüstçe açıklayacak olan Hanok'tan alacağı güvenceyi öngörüyor. Bütünün taslağını yeniden oluşturma konusunda kendimize güvenebiliriz çünkü oldukça zarar görmüş metnin bazı kısımları, IEnoch 106-107 noachic parçasında bulunan tam ama daha özet versiyona neredeyse kelimesi kelimesine karşılık gelir. Bu, Lamek ile Bathenosh arasındaki dramatik sahneden yoksundur ancak bunun dışında büyük ölçüde aynıdır ve birçok ayrıntıyı doldurur; Çocuğun rahatsız edici görünümü. Hikaye, diyor G.W.E. Nickelsburg, "İncil tarihindeki diğer önemli şahsiyetlerin, İshak, Samson ve Samuel'in ana rahmine düşmesi, doğuşu ve isimlendirilmesiyle ilgili benzer hikayeler geleneğini sürdürür. Bununla birlikte olay örgüsünün ayrıntılarında, Matta'nın İsa'nın hamile kalması ve doğuşuyla ilgili hikayesine daha yakındır."12 Nickelsburg'un İncil'deki arka planla ilgili sözleri, Eski Ahit'in düşünce dünyasından atıfta bulunduğu hikaye türü ile hala muazzam bir uçurum olarak algılanması gereken şeyi gelişigüzel bir şekilde örtbas ediyor. Mucizevi ya da insanüstü bir nesil fikrini pek kabul etmeyen bir görüş. Orada patriklerin doğumu ve isimlendirilmesiyle ilgili anlatılan hikayelerin, muhtemelen ahitlerarası zamanlarda, 1QApGen'de bulduğumuz şeye dönüşmeden önce uzaylı etkilerden etkilendiğini bir kez daha hissediyoruz. O. Betz, Nuh'un çarpıcı görünümüyle ilgili bir dizi paralelliği inceledi;13 ama aslında hikaye açıkça Zal'inki olarak tanınabilir; olay örgüsünün yalnızca ana hatları yerine karakter ve motivasyon yönlerini dahil etmeye başladığımızda bunu hemen görebiliriz. Bu amaçla tam 11 J.A.'ya dönmeliyiz. Fitzmyer (ed.), The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I (Roma 1971). 12 Nickelsburg, "The Bible Rewrite and Expanded", M.E. Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period (Assen ve Philadelphia) s. 89-156 (94). 13 Betz, "Die geistliche Schönheit", Die Leibhaftigkeit des Wortes (Hamburg 1958) s. 76ff. (s. 81).

--- SAYFA 101 ---

94 dördüncü bölüm, daha sonraki İranlı şair Firdevsi'nin Şehname'sinde destanın geleneksel biçimiyle anlatılması. (İlgili özelliklerin hikâyenin daha eski parçalarında da belirtildiğini ve bu durumun Kumran'da bulunan metnin yazarı için mevcut olabileceğini daha sonra göstereceğiz). İki hikayenin kimliğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ödünç alınan olay örgüsünün ayrıntıları, örneğin çocuğun beyaz saçları: 1Enoch 106-107 Lamek'in karısı ona garip görünüşlü bir oğul taşıyor: (106,1) "Ve saçları yün gibi beyazdı... ve gözlerini açtığında bütün ev güneş gibi, hatta daha da fazlasıyla parlıyordu." (106,2). Lemek "ondan korktu ve kaçtı ve... şöyle dedi: Garip bir oğul edindim; o bir insana değil, meleklerin çocuklarına benziyor." (106,4-5) (1QApGen: "Kalbimden hamileliğin Gözcülere ve... nefilimlere ait olduğunu düşündüm"; ardından Lamek'in karısını azarladığı ve onun masumiyetini protesto ettiği bir diyalog ekler.) Çocuğu reddeder (106,6) ve Methuselah'ı dünyanın öbür ucundaki Cennet dağında bulunan Hanok'u ziyaret etmesi için gönderir, "çünkü onun yaşadığı yer melekler." (106,7) Orada "yüksek sesle bağırdı ve ben [Enoch] ona geldim." (106,8) Ona, Lemek'in "çocuğun kendisine ait olduğuna değil, meleklerin suretine inandığını" söyler. (106,12) Z'al (Shahnameh çev. R. Levy s. 35-39) Sam (Kere'sasp) tuhaf görünüşlü bir oğul babasıdır: "Çocuk annesinden ayrıldığında yüzü güneş gibi güzeldi ama saçları bembeyazdı." "Oğlunu beyaz saçlı görünce, Sam büyük bir korku içinde... yoldan çıktı" ve şöyle dedi: "Kararmış ruhum, Ahriman'ın çocuğuna benzeyen bu çocuk yüzünden utançla kıvranıyor." Elburz'da Sûmurg'un büyüttüğü çocuğu dışarı atar. Daha sonra S'am dağa gelir. Şöyle dua ediyor: "Eğer bu çocuk kötü ruhlu Ehriman'ın tohumundan değil de gerçekten benim sulbümünden geliyorsa, o zaman kulunun buraya yükselmesine yardım et..."

--- SAYFA 102 ---

doğal olmayan bir doğum 95 Enok, bir görüntüde (106,13) gördüğünü ona temin eder: "Doğmuş olan oğul gerçekten salihdir... ve onun adını Nuh koyacaksın" (106,18) "ve o... tüm günahlardan ve baskılardan kurtulacaktır... ve bu, onun günlerinde yeryüzünde gerçekleşecektir. Ve bundan sonra daha da büyük bir baskı meydana gelecektir... (106,18-19) "Ve her nesil Doğru bir nesil yetişinceye kadar, birbirinizden daha kötü olun. O zaman günah yeryüzünden kaybolacaktır. ..." (107,1) Sûmurgh çocuğu iyileştirir ve çağırılırsa "Fırtına bulutu gibi hızla geleceğim" diye söz verir. Sûmurg (Adem'in Kıyameti'nde: "öne çıkan", yani bir görünümde ortaya çıkan bir melek) kendisinin büyük bir dünya hükümdarı olacağını vaat eder. S'am çocuğa Z'al adını verir. (Kötü Azidah'ak'ın dünya hakimiyetine karşı savaşıdır. Azidah'ak, dünyanın "Başkalaşımı" sırasında Sam'in onu yok etmek için yeniden ayağa kalkacağı son zamana kadar nihai olarak mağlup edilemez.) Birkaç gözlem yapılabilir. Efsanenin şaşırtıcı bir şekilde benimsenmesi ve her şeyden önce Nuh'a uygulanması hiç kimsenin tahmin edemeyeceği bir şeydi! Bu, Z'al hikayesinin, İncil tarihinin kıyamet dönemlerine (Sonbahar, Tufan, vb.) göre şematize edildiği Kıyamet'tekine benzer bir bağlamda geldiğini öne sürüyor. Zal bu ortamda Tufan'ın hemen sonrasında itibaren, örneğin Kıyamet'te, hatta Tufan zamanında Nuh olarak bir kahraman figürü olarak görülüyordu. Ve bunun sonucunda, Eski Ahit hikaye tiplerinin unsurlarını içermesine rağmen, Nuh hikayesinin tamamı temelden değişti, çünkü genel çerçeve artık kıyameti andırıyor. Yaratılış'tan farklı olarak hikaye, çocuğun gelecekteki kaderinin açığa çıkmasıyla ve daha da önemlisi son günlerdeki mücadeleye yayılmasıyla doruğa ulaşır. Nickelsburg, çocuk Nuh'un "Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetindeki ikili rolüne" dikkat çekiyor. Kurtarılan kişidir... Aynı zamanda dünyayı yolsuzluktan temizleyecek ve yok edildikten sonra ona neşe getirecek bir kurtarıcı figürüdür."14 Ancak dünyanın günahattan nihai temizliği hemen gerçekleştirilemez. Aslında mücadele, doğruluğun nihai ve tam zaferine kadar yoğunlaştırılacaktır. Aynı şekilde 14 Nickelsburg, loc. cit.

--- SAYFA 103 ---

96 dördüncü bölüm İran efsanesinde, söz konusu karakterler, Başkalaşım'da kesin bir şekilde sahnelenen olayların öncülleri olarak tasvir ediliyor. Hikâyeler arasındaki benzetme bu nedenle yalnızca ayrıntılara ilişkin değil aynı zamanda temel yönelime ilişkindir; ve Nuh'un, Yaratılış'ta olduğu gibi, Tufan'dan kurtarılan bir kişi yerine kurtarıcı figürü olarak yeni rolü, muhtemelen doğrudan bu değişen çerçeveden, yani Eski Ahit hikayesinin İran mitiyle dönüştürülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, "halkını günahlarından kurtaracak olan" (1,21) Mt.'deki İsa ile paralelliklerin fazla abartılmasına gerek yoktur. Şimdilik, 1QApGen'in bakış açısını radikal bir şekilde değiştirebilen mitolojik rezonansları, çeşitli açıklamalarımızda da yer aldığı gibi, biraz daha ayrıntılı olarak incelemek en iyisi olacaktır. Sam, antik kaynaklarda kişisel adı Kere'sasp veya lakabıyla Neriman (Eski İran nairy'o-manah, "erkek düşünceli") ile anılır. O, Avesta'ya kadar uzanan mitolojik hikâyelerde garip bir şekilde kararsız bir figürdür (Yasna 9,30-39). Dénkart VII'ye1,32 göre o, Şan'a (xvarr) ve özellikle de savaşçı kastının şerefine sahiptir. Görkem'in, ilk kral Yima'yı (ya da Cemşid'i) terk edip Keresasp'a (Yast 19,35-38) geldiğinde kuş şeklini aldığını da duyduğumuza göre, daha sonraki hikayedeki sihirli kuş Simurg'un arkaik mitolojik işleviyle bir bağlantısı olduğu ya da en azından Görkem ile yakın bir bağlantısı olduğu anlaşılıyor. Kahramanın mitolojisi belki de başlangıçta Hint-Avrupa toplumunda savaşçının erdemlerine olan ihtiyaç ile yerleşik topluma (din vb.) duyulan ihtiyaç arasındaki gerilimleri ifade ediyordu. Bu tür gerilimler, Zerdüştlük hakim olmaya başladığında yeni biçimler aldı; Din ile iktidar ideolojisi ve krallık arasındaki gerilimler. Sam'in kahramanca eylemleri tekrar tekrar Zerdüş çerçevesinde bariz çelişkilere yol açmaktadır. Onun soyundan gelen ve Pers destanında rol oynayan Zal ve Rostam, görünüşte Zerdüş geleneğine yabancı olan unsurları temsil etmeye devam ediyor ve bunların dini literatürde neredeyse bulunmaması, çoğu zaman bunların Ortodoks Zerdüştlük tarafından bastırıldığına işaret ediyor. Bu onların İran geleneğine yabancı oldukları anlamına gelmez; oldukça önemli oldukları ve hatta mitolojiye içkin oldukları, yani tam olarak "öteki"ni, çelişkili olanı temsil etme işlevine sahip oldukları makul bir şekilde ileri sürülmüştür.15 Zerdüştlüğün kendisi de 15 O.M.'nin mücadelesi üzerine kurulmuştur. Davidson, Farsça Krallar Kitabı'nda Şair ve Kahraman (Cornell 1994) s. 101ff. Açık

--- SAYFA 104 ---

karşıtların doğal olmayan bir doğumu ve marjinal olanın, eşik olanın bu şekilde sürekli olarak değerlendirilmesi Gizemler, vecd veya ezoterik hareketler için alışılmadık bir durum olmayacaktır. Kere'sasp'ın kayıp mitolojik anlatımları aynı zamanda özet olarak D'enkart'tan ya da hayatta kalan bazı elyazmalarında Datast'an-ı D'en'k'ten önce gelen Pehlevi Rivayat'ında kısmen korunmuş olarak bilinmektedir. Birçok efsanede kanıtlanan ve onun bu çalışmadaki rolüyle ilgili olan bir özellik, onun acı çeken ruhudur; görünüşe göre Zerdüştlarin onun yıkıcı eylemlerinden duyduğu dehşeti ifade eder, ancak yine de mitolojisinin yorumunda bunlar desteklenir - aslında Ohrmazd'ın yaratılışının hayatta kalması için gerekli olduğu gösterilmiştir.¹⁶ Kendisi, yaratıklara ve özellikle de kutsal ateş unsuruna karşı işlediği suçların fazlasıyla farkında olarak gösterilir. Yangını söndürmek gibi bir günah işledi; ancak bu ateşle, aksi takdirde tüm insanları ve hayvanları yutacak olan deniz canavarını boğarak yok ettiği ortaya çıkar (Yasna 9,34-39; Zamyad Yast 40). Bu paradoks, Ormazd'ın zar zor haklı görüldüğü ve başlangıçta Zerdüşst cennetinde bir yerinin reddedildiği yürek parçalayıcı bir yargılama sahnesinde tasvir edilmiştir. Ancak sonunda Ohrmazd ona yalnızca kurtuluş vaat etmekle kalmaz, aynı zamanda son günlerde yeniden dirileceğini ve daha önce tüm dünyayı yok etmeden öldüremeyeceği kötülüğün vücut bulmuş hali olan Azidahak'ı öldüreceğini de bahşeder. Böylece önemli bir genel model ortaya çıkar ve onun mitolojisinin, yargı sahnesinde kısaca hatırlanan pek çok detayında tekrarlanır: Görünüşte günahkâr ya da ahlaki açıdan tiksindirici bir eylemin bir iyilik kaynağı olduğu ortaya çıkar ya da eskatolojik bir ortamda iyilik için çözümlenir. Efsanedeki pek çok unsur, Hristiyanlıkta hala duyulan yankıları uyandırır: kurtarıcının/kahramanın "Düşme" ve günahla bağlantısı (Yima'nın, Keresasp'a gelebilmesi için yalan yoluyla Yüceliği kaybetmesi); bir kurtuluş kaynağı olarak dışsal olarak marjinal veya dışlanmış olanlar; ve daha kesin olarak, bir ruhun kendi görünür günahından duyduğu ıstırap, ancak bunun Tanrı tarafından kefarete veya nihayetinde iyiliğin eskatolojik zaferine yol açığının onaylanması; bir mucize olarak rahatsız edici bir doğuş, yerleşik değerleri veya fikirleri alt üst eden bir görkemin açığa çıkışı - bu motifler, Keresasp'ın "işlevsel" savaşçı rolünde hala tanınabilen bir karşılaştırmaların temelini oluşturur, G. Dumezil, *Mythe et épopée II* (Paris 1971) s. 282-289 (= *The Destiny of a King* (Chicago ve London 1973) ile karşılaştırır. sayfa 40-42); "kararsız" güneş kahramanı için id. III (Paris 1973) s. 76. 16 bkz. J. de Menasce'deki paralel davaya ilişkin yorumlar, "La Promotion de Varhan", *RHR* 133(?) (1947) s. 5ff.; S. Wikander, *Vayu* (Lund 1941) s. 133.

--- SAYFA 105 ---

98 dördüncü bölüm İncillerin çocukluk dönemi anlatılarında Yahudi kaynaklarının aracılık ettiği temel bir anlamdır. Keresasp ve soyunun bu gelişmelerin temelini oluşturmuş gibi görünen eskatolojik kurtuluşla bağlantısı aynı zamanda onun belirsizliğinin başka bir yönü ile de iç içe geçmiştir - ne yazık ki çok az belgelenmiştir - yani kadınla veya "cadı" Knathaiti ile olan ilişkisi. Vendidad I,36 kötü etkilerinin ayrıntılarına sahip olmasak da kendisini kahramana nasıl bağladığını anlatıyor; XIX,18 ayrıca Zerdüşt'ün, bundan sonra doğacak olan Sao'syant'a söz vermesinin özellikle kendi nüfuzunu yok etmek olduğunu belirten olağanüstü ifadeyi de ekliyor! Gelecekteki Kurtarıcı'nın gelişinde Tanrı'nın kurtarıcı eylemini öne çıkaran tipik Zerdüşt etkisini yaratan, dıştan kötü bir figürle olumsuz bir ilişki, hâlâ Keresasp'ın mitolojisinin genel kalıbına uyan çarpıcı bir örnektir. Efsanesinin bu kısmı I Enoch 106'da yok ama bu, Lamech'in 1QApGen'de karısına sitem ettiği sahnenin aynı zamanda orijinal hikayenin bazı bölümlerinin doğrudan etkisini de yansıtabileceğini öne sürüyor. Orijinal mitin kabul edilmesi, artık bu bölümün I Enoch'taki yazılı versiyondan yola çıkan salt edebi bir detaylandırma olduğunu veya Esseniler'in uzmanlaşmış tutumlarından kaynaklandığını varsaymayı mantıksız hale getiriyor.17 Kesinlikle şu anda mevcut olan metinlerin ilişkilerini kurmaya yetecek kadar bilgimiz yok. Rahatsız edici kadın figürü bir zamanlar çocuğun mitolojik annesi miydi? Knathaiti bir "cadı" olarak tanımlandığından, Kere'sasp'ın kötü ruhlara karıştığına dair şüphelerini konu alan bir hikaye, hikayenin bariz bir parçası olacaktır. Her halükarda, dünyayı kurtaracak olan gelecekteki bir çocukla bağlantılı olarak ve (doğru ya da yanlış) kötü ruhlara bulaşmakla suçlanan bir kadına yapılan azarlamanın ardından gelen ilahi ya da kehanetsel güvence teması, böylece mitin temel bir verisi olarak ortaya çıkıyor.18 Mitolojideki birçok kahraman figürünün niteliklerinin Zo-17 Z.W. Doeve, "1Q Genesis Apokryphon'da Lamech'in achterdocht'u", NTT 15 (1960-1961), 401-415 (411-414). Bu yönün orijinal efsanede bir temele sahip olması, belki de G. Vermes'in 1QApGen'i Jubilees Kitabı (Vermes, The Dead Sea Scrolls in English (Harmondsworth 1987) s. 252) gibi açıkça bağlantılı olduğu literatürden daha eski sayma eğilimini desteklemektedir. 18 Ortodoks gelenekte yalnızca Zerdüşt'e odaklanan versiyonda Zerdüşt'ün annesinin de benzer şekilde büyücülükle suçlandığına dikkat edin; fakat bu aslında kendisine izzetin indirilmesinde kendisine gösterilen ilahi lütfun bir işaretiydi (Denkart VII,2,6).

--- SAYFA 106 ---

Doğal olmayan bir doğuş 99, gördüğümüz gibi, Dünya Kurtarıcısı mitinin gelişmesi yoluyla gerçekleşti. J. Duchesne-Guillemin, Zerdüşt teolojik düşüncesinin "efsanevi motiflerle zenginleştirildiğine işaret eder. Dolayısıyla Saoshyant Astvat-ereta, yani Adaletin Enkarnesi, soyut ismine rağmen efsanevi kahramanların güzrüzle silahlanmıştı." mitolojik bölümler burada dikkate değer bir fikir kaynağıydı ve öyle görünüyor ki Keresasp'ın gizemli ve rahatsız edici çocuğu Zal'in mitsel hikayesi, ortodoks gelenekte bastırıldığında yerini Zerdüşt kurtarıcısının vaadine bırakmıştı - dolayısıyla onun önemli bir prototipini oluşturacaktı. Bununla birlikte, daha sonra bu umutların nihai tarihsel gerçekleşmesini öngören ve böylece "gerçekleşme"ye ilişkin imayla yönelimlerini değiştiren kişi neredeyse kesin olarak ApocAd'ın kıyametçi-yazarıydı (V 82,18-19). Zerdüşt'lüğün vurgusunu çeşitli figürlerin ortaya çıktığı ve yeniden ortaya çıktığı mitolojik ve döngüsel bir kehanetten kesin bir kıyamet olayına kaydırması pek akla yatkın değildir.20 Bununla birlikte rahatsız edici bir gerçek -ve hatta bütünün yorumunu tehlikeye atıyor gibi görünen bir gerçek- efsanevi kuş olan 1QApGen ve I Enoch'un yokluğudur. Sımurgh. Bununla birlikte, Nuh'un Yaratılış 8,6-12'deki haberci kuşlarla olan ilişkisinin, ilahi vaadi almasıyla birlikte, iki efsane arasındaki başlangıçtaki çekici gücün bir parçası olduğunu tahmin etmek cazip gelebilir. Adem'in Kıyametinde de aynı ifadeyle bunlardan "cennetin kuşları" anılmaktadır (CG V 70,14; ve 78,13). Tufan ya da ilkel sularla (bkz. Görkem'in kaçtığı sular) insanın günahı ve cezasıyla olan bağlantılar ve Nuh edebiyatındaki kıyamet-eskatolojik fikirleri akla getiren mevcut özellikler, tematik bağlantıyı kolaylıkla pekiştirebilirdi. Tipik bir Zerdüşt etkisinde bir tarzda, bu temaların bir doğum hikâyesinde detaylandırılması, daha sonraki yaşamının önemli özelliklerinin, onun ilk ortaya çıkış hikâyesinde zaten kehanetsel-efsanevi bir biçimde özetlenmiş olarak görünmesi anlamına geliyordu. Talihsiz- 19 J. Duchesne-Guillemin, Eski İran'ın Dini (Bombay 1973) s. 150. 20 Bahman Yasht adı verilen Pehlevi "kıyameti", eskatolojik figürlerin tipik çeşitliliğini ve tekrarını gösterir. Duchesne-Guillemin, bunun Hystaspes'in Kahini (M.Ö. 1. yüzyıl) ile "çok kesin paralelliklerine" dikkat çekiyor; ikincisinin farklılık gösterdiği yerler büyük olasılıkla ayrıntılardaki uzaylı etkilerini yansıtmamasından kaynaklanmaktadır: Eski İran Dini s. 231.

--- SAYFA 107 ---

100 dördüncü bölüm Ne yazık ki hikayenin sonraki kısmının, Yaratılış Apocryphon'daki Nuh hikayesinin doğuşunu sütun 2'de Abram'la yeniden başlamasından ayıran geniş boşlukta nasıl ele alındığına dair hiçbir şey bilmiyoruz. xix. Ancak elimizdeki metinlerde Sûmurg'un hem büyüğü bir koruyucu hem de vekil ebeveyn ve göksel vahiy olarak ana rolleri Hanok tarafından üstlenilmiştir. Buna karşılık Hanok, Cennet'te yaşayan, "melekleri meleklerde olan" bulunması zor bir varlık haline geldi (çapraz başvuru I Enoch 12, 1-2). Methuselah onu bulmak için yola çıktığında haykırır ve Enoch ona yardım etmek için orada bulunur; Zal hikayesinde tam olarak bu rol Sûmurg'a atfedilir (yukarıdaki tabloya bakınız). Daha genel olarak Enoch, kahramanı gözetken ve onun hakkında bilgi sahibi olan, onun kaderini gören vb. koruyucu ruhani-melek figürü rolünü oynar. Belki de Sûmurg'un kendisi de ikincil bir gelişmeyle bu rolü üstlenmiştir. Adem'in Kıyameti (CG V 78,13-16), hikayenin Şehname'den neredeyse kesinlikle daha orijinal ve özgün bir versiyonunu verir: Bir "meleğin" (= haberci tanrı?) çocuğun görkemli geleceğini duyurmak için bir ruh tezahürü veya vizyoner görünüm için kullanılan terim olan "ortaya çıktığı" söylenir. Bu, Enoch'un vizyonuna tam olarak karşılık gelir (106,13). Orijinal hikayede Sûmurg'un birincil işlevi, yani kahramanı kutsal Elburz dağı ya da dünyanın ucundaki sihirli diyarla ilişkilendirmek, figürlerin Eski Ahit karakterleriyle özdeşleştirilmesiyle de karmaşık hale geldi. Öncelikle, Nuh hikayesinde çok fazla baba figürü var ve Z'al mitinin yeniden yazılmış versiyonu açıkça, elinden geldiğince bunların hepsini kullanmak zorunda kaldı. Doğrusunu söylemek gerekirse, Lamek'in danışacağı sırada Hanok değil Methuselah var ve onu öylece görmezden gelemeyeceği için, açıkça babanın oğluyla ilgili haberleri bulmaya gitme rolünün bir parçası ona verilmiş. Ayrıca 106,1'de çocuğun doğuş anına oldukça yapay bir şekilde dahil olmuştur. Elbette bu versiyonlarda, reddedilen ya da şüphelenilen çocuk kelimenin tam anlamıyla dünyanın kenarında bulunmaz, yalnızca onun ve onun anlamının kehanetsel bilgisi vardır - ki bu dini amaçlar için hemen hemen aynı şeydir. Belki bunları daha basit bir şekilde dahil etme çabalarının kalıntılarını I Enoch 65-67 ve 83-84'ün yakından ilişkili pasajlarında görebiliriz. Nickelsburg zaten bunların "Nuh'un doğum hikayesiyle önemli paralellikler" içerdiğini belirtmişti.²¹ 65-67'de merkezde duran kişi Nuh'tur, 21 Nickelsburg loc. alıntı.

--- SAYFA 108 ---

doğal olmayan bir doğum 101 ve gizemli bir şekilde "dünyanın uçlarına" götürülen kişi: Etiyopyaca metin kelimenin tam anlamıyla "ayaklarını oradan kaldırdı ve gitti..." diyor (sanki havada uçuyormuş gibi?) Oraya vardığında üçlü bir yakarıyla Enoch'u çağırır ve ondan kehanetsel güvence alır (Gözcü meleklerin "sırlarına" karanlık bir göndermeyle). Daha sonra Nuh'un kendisi, içinde kendisinin ve insanlığı kurtaracağı gemiyi yapan melekler hakkında Tanrı'dan bir vahiy alır. 83-84'te Hanok'un Mahalalel'e anlattığı vizyonları ve bunlarla ilgili kaygıları, içerik bakımından Nuh'un gerçek deneyimleriyle büyük ölçüde örtüşüyor, öyle ki bunlar muhtemelen aynı orijinal malzeme matrisinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla bu eserlerin karmaşıklıkları ve mantıksızlıkları, daha güçlü bir anlatının veya mitsel orijinalin uyarlamaları olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılır. Fakat bu benzetmelerin Mt. 1-2'nin anlaşılmasına doğrudan uygulanmasının önünde duran Sûmurg'dan daha ciddi bir engel, görünüşe göre "rahatsız edici doğuş" hikâyesinin Yahudi geleneğine uyarlanması için gerekli matrisi sağlayan Tufan ve Nuh'a yapılan göndermenin tamamen eksik olmasıdır.²² Dolayısıyla, eğer bu argüman çizgisini devam ettireceksek, modelin bu arada genişletildiğini varsaymamız gerekir. orijinal bağlamının ötesinde. Burada Gerçek Peygamber'in eskatolojik figürünün Adem, Nuh, Melçizedek, İshak, Yakup ve Musa vb. ile ilişkilendirildiği süreç söz konusudur. Peygamberlik döngüsüne ilişkin yabancı kavram Yahudi kıyametçiliğine aktarılmıştır ve her aşama tipik olarak tıpkı takma adlı kıyametlerde olduğu gibi ataerkil bir figürün perspektifiyle ilişkilendirilir - bunların artık zincirle birbirine bağlanmış olması ek faktörle birlikte. Gerçek Peygamber'in. Bu tür gelişmelerin kanıtı II Enoch 70-72 tarafından sağlanmaktadır. F.I. Anderson, buradaki Melkisedek efsanesi ile kanonik ve apokrif İncillerdeki bebek İsa'nın ebeveynliği, doğumu ve olağanüstü eylemleri arasındaki bağlantıları belirten bir dizi editörün yalnızca sonuncusudur.²³ Başka türlü doğrulanmamış olan bu hikayede, Nuh'un 22 Brown, Birth of the Messiah adında bir "küçük erkek kardeşinin" icadıyla daha fazla tedavi özgürlüğü elde edildi, ancak burada kullanılan ifadenin yerleşiminde daha fazla özgürlük elde edildi. Matta 1,1(ι λ ς γεν\$σεως) İncil'de bir emsal içerir: "Matta'da soykütüğü İsa'nın öyküsünü başlatır, bu yerelleştirme, Nuh'un öyküsünün başında bir soykütüğünün yer aldığı Yaratılış 5-9'daki diziye benzer" (s. 66 ve bkz. s. 67 ve sayı 8). 23 Notlarına geniş anlamda bakınız: J.H. Charlesworth (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. I (Londra 1983) s. 204-211.

--- SAYFA 109 ---

102 dördüncü bölüm Nir (70,4), onun aracılığıyla hikayenin bir versiyonu, İncil'deki paralelliğin kısıtlamaları olmadan detaylandırılabilirken, muhtemelen yazarın zihninde ilk asimilasyona yol açan Nuh efsanesinin özellikleri korunuyordu. Bu kez Nir'in yaşlı ve kısır karısında (71,5) aynı rahatsız edici çocuk anlayışını, babanın onu hatalı ve şiddetli bir şekilde azarlamasını (71,6-11), burada Noe'nun (Nuh) kendisi için aynı yolculuk ve danışma modelini ve güven verici sözleri (71,12-14) buluyoruz. Doğuş gibi olağanüstü bir olay, ölen annenin cesedinden doğumla daha da öne çıkıyor. Burada vaktinden önce gelişen çocuğun vücudunun “tamamen şekillenmiş” olduğu ve anlaşılır sözcükleri anında konuşabildiği söylenmektedir (71,17-18); Noe, gelecek kuşakların giderek daha hain olacağı kehanetinde bulunmaz, ancak çocuğun özel kaderinden söz eder (71,23-26) ve çocuk önce gizlice saklanır, ardından bir melek tarafından (farklı metinlerde Mikail veya Cebrail olarak anılır) “Edem Cenneti”ne götürülür. Melek uçar ve bir rüya görümde (71,27) Nir'e görünür ve ardından çocuğu “kanatlarına” alır (72,9), böylece o, günahkâr insanlığın Tufan nedeniyle cezalandırılmasından kaçınır. Daha sonra melek onu büyük bir “kâhinlerin başı” (“A”—metin 72,2) olduğunda dünyaya geri döndürecektir. Çocuğa Melkisedek adı verilecek. Anlatının aynı öğelerinin burada daha özgürce ele alındığı, ancak yine de ortak prototiplerinin ortaya çıktığı açıktır. Çocuğun Kurtarıcı yönünün gelişimi, onu Tufan'ın tehlikelerinden Nuh'tan çok daha temel bir biçimde uzaklaştırarak ilerletilir: artık kurtarılmaya ihtiyacı olmayan çocuk, gelecek nesilleri kurtaracağı umulan bir geri dönüşün nesnesidir ve karakteristik olarak tufan öncesi çağlardan korunması gereken rahiplik-ezoterik bilginin koruyucusudur. Hikayenin kökeni, Z'al-mitinin aynı senkretik özümsemesiyle daha da doğrulanmış olup, üstelik ApocAd'da çok benzer fikirlerin bir kez daha varlığıyla doğrulanmıştır. Bu versiyonda mitolojinin tematik çekirdeği (“düşüşüne” ve Tufan gibi düşmüş tarihin süreksizliklerine rağmen ayrıcalıklıların cennet bilgisine ve “Şan” a sürekli erişimi) hala sabit kalır. Bu örnekte, gerçek İsrail'in veya “kralsız ırkın” temsilcilerinin, Tufan'dan melekler tarafından “yaşam ruhunun ikamet ettiği yere” (yani Cennete) götürüldüklerinde “bilginin” korunduğunu duyuyoruz (CG V 69,20–24). Daha sonra geri dönecekler ve tekrar “gökten yere gelecekler” (70,3–4). II Enoch'taki Melkisedek rolünü tam olarak oynuyorlar: ezoterik bilgeliği korumak; ve CG V 69,2 – 70,6'daki Tufan'ın tüm anlatısı yakın paralelliklere sahiptir

--- SAYFA 110 ---

Yahudi kıyametinde, Nuh literatüründe ve özellikle II. Hanok'ta doğal olmayan bir doğum 103.24 Paralellikler daha da genişletilebilir, çünkü II. Hanok'un bir elyazmasında (R) Melkisedek ile ilgili iyi bilinen kehanet, onu on iki rahipten oluşan bir döngünün başında yer alan "on üçüncü" yapar. Ondan sonra, gelecek döngünün on üçüncüsü veya başı olan "büyük başrahip, Tanrının Sözü ve Gücü" tarafından tamamlanacak bir on iki kişi daha gelecek (71,33-34). Burada sadece İshak'ın Vasiyeti 3,17-18'de yer alan on iki "Büyük Olan" kehaneti veya Mesih'ten önceki kehanet enkarnasyonları ile yakından ilgili fikirlere sahip değiliz, aynı zamanda Aydınlatıcı'nın on üç Krallık dizisine ardışık olarak ortaya çıkışıyla da daha yakından paralel olan fikirlere sahibiz; bunların sonuncusu onun CG V 77,27 – 82,19'daki Mesih olarak enkarnasyonudur. Anderson, II. Enoch'un bu noktada Adem-efsaneleriyle doğrudan bağlantılar gösterdiğine dikkat çekiyor.25 Bütün bunlar aynı zamanda II. Enoch'un rahatsız edici doğuş hikâyesinin aslında Zal efsanesinden, aynı etki altında Adem-maddesi ve Yaratılış'taki Tufan mitini ApocAd olarak bildiğimiz ezoterik bilgeliğe tarihin dönüştüren ortama çok benzer bir ortamda evrimleştiğini doğrulama eğiliminde. Belki "R" kehaneti malzemenin özel bir gelişimiydi: ya da belki de daha büyük ihtimalle "J" metnindeki daha az tutarlı ama daha az zorlayıcı versiyona uygun olarak gelenek bu yönden uzaklaştırılmıştı 72,6: Bu, Nuh'un gemisinin durduğu dağda nasıl farklı bir Melkisedek'in (!) bulunacağını, İbrahim vb. ile tanışacak ve "bu şekilde [yani. tufan öncesi] Melkisedek". Ezoterik-rahip bilgisinin temsilcisi artık Tufan'dan önce mucizevi bir şekilde doğar doğmaz, hemen gereksiz hale getirilir: ve Tufan'dan sağ kurtulan daha olağan kişi olan Nuh'un gemisinin ardından onun yerine geçen ve onunla ilişkilendirilen "öteki" Melkisedek'i yaparak, hikaye sonuçta gerçek İsrail'i ApocAd'ın iddia ettiği gizemli melek bilgeliğinin taşıyıcıları değil, dışsal olarak anlatılan soyun torunlarıyla özdeşleştirmede ısrar ediyor gibi görünüyor. Ancak bu, hikayenin tüm anlamını etkili bir şekilde yok ettiğinden, bunun asıl nokta olması pek olası değildir ve daha ziyade çok radikal çıkarımlardan bir geri çekilmeye işaret ediyor gibi görünmektedir - ancak bu çıkarımlar, Adem'in Kıyameti'nde uzun uzadıya detaylandırılmıştır ve bu nedenle orijinal mite daha yakındır. O halde özet olarak: Yahudi edebiyatına uzaylı etkisi altında ikinciden ilkinen kadar tanıtılan rahatsız edici doğuş hikayeleri. 24 Yukarıda, s. 45-48. 25 Anderson a.g.e. sayfa 208-209.

--- SAYFA 111 ---

104 bölüm dört yüzyıl M.Ö. (IEnoch, 1Q ApGen) özünde, kahraman Sam'in (yani Keresasp) garip bir oğlu Z'al'in doğumunu anlatan İran mitinin yeniden işlenmesi gibi görünüyor. Ayrıntılı tematik yazışmalar bunu desteklemektedir ve hikayenin daha sonraki destansı biçimine son derece yakın bir biçimde varlığı, artık ApocAd'ın Mesihsel "Bilgi Aydınlatıcısı"nın ortaya çıkışıyla ilgili efsanevi döngüde ortaya çıkmasıyla kanıtlanmıştır. Hikayenin Ahitlerarası edebiyattaki gelişimi (IEnoch dahil), Yahudilikte çeşitli patriklerle (Nuh, Melkisedek vb.) özdeşleştirilebilecek, hikayenin senkretik etkileri ve mitolojik imalarıyla renklenmiş ezoterik bir kurtarıcı figürünün ortaya çıkışını kanıtlar. Kanıtlar, Yahudi dini düşüncesinin o dönemde bu tür çıkarımlara açık olduğunu gösterse de, aynı zamanda bu gelişmeler ile Eski Ahit tarihinin ana temaları arasında, Yahudi halkının (ya da "gerçek İsrail" olduğu iddiasında olan, dolayısıyla ezoterik bir toplulukla özdeşleştirilen daha küçük bir grubun) özel kaderine dayanan bir bağlantı geliştirme konusunda güçlü bir dürtü olduğunu da doğruluyor. Bebeklik anlatılarının Matta öncesi kaynaklarında uzun süre ayrı bir şerit olarak kabul edilen "rahatsız edici doğuş" bileşeni, Hristiyanların benzer Mesih doğum hikayelerinin gelişimi için bir başlangıç noktası sağlayan şeyin kesinlikle bu tür fikirler olduğunu göstermektedir. CG V 78,6-17'de yeniden üretilen hikaye, öne sürülen Matte öncesi "duyuru" hikayesi için ihtiyacımız olan her şeyi sağlıyor. Bir babanın ıstırap çeken ruhu, sahte şüpheler, aynı şekilde babaya gönderilen meleksel bir güvence mesajı ve eskatolojik rolü olan bir kurtarıcı-çocuk, bunların hepsi prototipten, Zal mitinden türeyen özelliklerdir. Her halükarda, Matta'nın yazıldığı dönemde, sözde epigrafik incelemeler onları zaten Eski Ahit figürlerinin yeni bir yorumuyla ilişkilendirmişti: Öyle görünüyor ki artık kimler önemli, çünkü kıyamet tarihinin belirleyici (kurtarıcı) anlarında rol oynuyorlar. CG V 78,6-17, hikayenin zaten Hristiyan kökenlerinden pek de uzak olmayan çevrelerde Mesih'in ortaya çıkışına yol açan kıyametsel olarak yorumlanmış bir hikayeler döngüsünün içine çekildiğini gösteriyor. 1QApGen ve I Enoch'tan, Lemek, Nuh ve Hanok'un meleksi-rüya sahibi figürünü Mt. Bunun aslında Zal hikayesinin bir versiyonu olduğu sonucuna vardım.

--- SAYFA 112 ---

doğal olmayan bir doğum 105 Dağ 1,18-25 ile ilişki a. Acı Çeken Bir Ruh (1,18-19) Brown'ın, esas olarak Matta 2'de temsil edilen "ana" kaynakta çok belirgin olan Yusuf'a rüya vahiyleri modelinin, Meryem'in hamileliği ve meleğin mesajıyla ilgili haberle ilgili kısmındaki bazı ek faktörler veya anlatılar tarafından kesintiye uğradığı şeklindeki analizine kolaylıkla katılabiliriz. 26 1QApGen ve benim hikayemi karşılaştırmak büyük bir sıçrama olurdu. Enoch, eğer hikayenin Mesih'e giden zincirin bir halkası olarak görülebileceği peygamberlik çerçevesine sahip olmasaydı. Ayrıca Brown'ın ana anlatıya atadığı malzemenin bir kısmını yeniden dağıtmamız gerekiyor - ve en önemlisi, göreceğimiz gibi "ana" anlatının (A) arkasındaki hikayeye ait olduğu için bu malzemedeki bakireden doğumu bulma arzusunu bir kenara bırakmamız gerekiyor. Bununla birlikte, ana kaynak, Zal öyküsünün başka bir özet versiyonu olarak kabul edilebilecek bir şeyle kesinlikle desteklenmektedir. Bir babanın ıstıraplı ruhu; yanlış şüpheler; aynı şekilde babaya da melek gibi bir güvence mesajı; ve önemli bir ad verilen, eskatolojik rolü olan bir kurtarıcı çocuk, çeşitli versiyonlarda bulduğumuz özelliklerdir ve hepsi doğrudan mitik prototipten türetilmiştir. Efsanenin aynı zamanda anneye kötü ruhlarla iletişim kurma suçlamasını da içerebileceğini gördük. Her halükarda, Mt.'nin yazıldığı dönemde, sözde epigrafik incelemeler bu temaları Eski Ahit figürlerinin yeni bir yorumuyla zaten ilişkilendirmişti: Görünüşe göre artık kimler önemli, çünkü dünyevi kıyamet tarihinde belirleyici (kurtarıcı) anlarda rol oynuyorlar. CG V 78,6-17, hikayenin zaten Hristiyan kökenlerinden pek de uzak olmayan çevrelerde Mesih'in ortaya çıkışına yol açan kıyametsel olarak yorumlanmış bir hikayeler döngüsünün içine çekildiğini göstermektedir. Zal (ya da Nuh) öyküsü, İsa'nın, hem kurtarılması gereken bir kişi olarak (insan günahı ve yanlış anlamadan ilahi müdahale yoluyla) hem de insan ırkını gelecek için koruyan bir kurtarıcı olarak, tüm kapsamını Mesih'in kıyamet versiyonlarında alan bir rol olarak, Tufan'la karşılaştırılabilir bir krize ya da dönüm noktasına gelen biri gibi doğduğu "anlamına gelir". Daha çok Vögtle, Messias und Gottessohn'u kabul edersek. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheits-geschichte (Düsseldorf 1971) s. 85, Evangelist'in, Mt. 1'den ziyade, meleksele görünüm motifini kendi terimleriyle detaylandırmasını önermektedir.

--- SAYFA 113 ---

106 dördüncü bölüm temel imalarla birlikte, aynı zamanda ApocAd'da açıklandığı gibi insanlığın tüm sonraki tarihi ve restorasyonu, sürgünü ve dönüşüne ilişkin perspektifi içeren, "Tufan öncesinden" korunmuş Adem bilgisinin yerine getirilmesini de ima eder. 1,18 Dağı, Meryem'in kocasıyla birlikte yaşamaya gitmeden önce hamile olduğuna dair rahatsız edici haberi bildiriyor. Evangelistin anlatımla ilgilenmemesine ve her şeyin "Kutsal Ruh aracılığıyla" olduğuna dair müdahaleci yorumuyla her türlü belirsizliği ortadan kaldırmaya çalışmasına rağmen, özet hikaye tanıdık temaları çağırıyor. Keresasp'ın ıstırap verici belirsizliği, bu tür yanlış anlamalardan oluşan bir mitolojiye aitti ve şimdi Lamek'in de benzer şekilde sorunlu olduğu Kumran versiyonunda da görülüyor. Tüm öykülerin ortak özelliği, görünürde günahkâr olan durumun, yerleşik düzendeki ilahi "bozulmanın" bir parçası olduğunun ilahi güvenceyle ortaya çıkarılmasıdır. Mt., Şecere'de rahatsız edici kadınlara tekrar tekrar atıfta bulunarak, Tanrı'nın Mesih mirasını meydana getirmek için nasıl özel bir şekilde müdahale ettiğini göstermeye hizmet ederek bunu daha da yansıtır: "eşleriyle olan birleşmelerinde olağanüstü veya düzensiz bir şey var - bu, yabancılar için skandal gibi görünse de, Mesih'in kutsanmış soyunu sürdüren bir birliktelik." 27 Daha yüksek, ilahi bir amacın zorla içeri girmesi, mitolojik olarak temsil edilir. İnsanlığa Tanrı'nın müdahalesine dair bir farkındalık kazandırmak veya yeniden kurmak için yerleşik düzeni ortadan kaldıran bir doğumla sonuçlanan "doğal olmayan" durum. Skandal, Joseph'i mitolojik prototipleri gibi etkiliyor. Zal'in annesi, babanın çocuk hakkındaki şüpheleri ve utancı nedeniyle Sam'e gidemeyecek kadar korkuyor; Zerdüşt efsanesinde baba çocuktan korkar ve şüphelenir, aslında Durasrab'ın ve karapların görüşlerine kapılır ve çocuk ancak ilahi müdahaleyle kurtarılır (Denkart VII,3,8-12). Lamek'in şüpheleri, Methuselah'ın Hanok'tan gerçeği öğrenmesi için gönderilmesiyle giderilir; tıpkı Zal hikayesinde Sam'in Sûmurg'a gitmesi gibi. Sadece II Enoch versiyonunda (71,9) utandırılan kocanın skandalı ve onun azarlaması aslında anne Sopanim'in ölümünü hızlandıracak kadar ileri gitmektedir. "Doğal olmayan" ve skandal niteliğindeki doğum motifi belki de burada mümkün olan en yüksek seviyeye çıkarılmıştır: ama aynı zamanda Nir'in kamuya açık bir skandaldan kaçınmak ve tüm olayı gizli tutmak arzusundaki 1,19 Dağı'na en yakın versiyondur (71,14). II Enoch'un hikayesi de burada geçerlidir, çünkü 27 Brown, op. alıntı. P. 73. Daha sonra Soykütüğü'nün ApocAd'ın düşünce dünyasını veya onun bakış açısıyla yakın ilişkilerini de yansıttığını tartışacağım.

--- SAYFA 114 ---

doğal olmayan bir doğumun 107 farklı versiyonu kolaylıkla bulanıklaşabilir. Örneğin, İran mitinin ve onun 1QApGen/I Enoch'taki en yakın yansımasının, doğduğunda babasını şok eden bir çocukla ilgili olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Ancak Mt.'de çocuk henüz doğmadı; rahatsız eden şey onun anlayışının gerçeğidir. Bununla birlikte, II Enoch versiyonunda, utandırılan babanın, azarlanan annenin tüm dramasının ve meseleyi gizli tutma arzusunun tümünün, 71,17'de çocuk doğmadan önce gerçekleştiğini belirtmek gerekir; Nir'e çocuk hakkında güven veren açıklayıcı vahiy 71,27'ye kadar gelmez ve onun meleklerin koruması altında olacağını açıklar. Zerdüşt efsanesinde de halkın düşmanlığı ve anneyle ilgili skandal, aynı şekilde peygamberin doğumundan önceki, hatta Puru'sasp'la yaşamaya gelmesinden önceki dönemi de ilgilendirmektedir (D'enkart VII,2,12). Mt. 1, 18-19'da anlatılan hikaye, mitolojik kalıpları yeniden üretiyor, tıpkı ApocAd'da Yahudi kıyameti ve Mesihçilik perspektifinde yer aldığını gördüğümüz gibi. Hikaye, insanın şüpheleri, günahkarlığı ve normal kategorileri aşan ilahi amaçların büyüklüğünü anlama konusundaki başarısızlığıyla ilgilidir ve İsa'nın bu tasarımların bir aracısı olarak rolünü kehanet eder. Bu hikayelerle Eski Ahit paralellikleri büyük ölçüde yoktur; temalar burada Zal'inki gibi hikayelerin özümsemesinden kaynaklanmış olup, M.Ö. son yüzyıllarda Yahudiliği dönüştüren eskatolojik ve "kurtuluş" anlayışlarıyla zaten birleşmiştir. Esseniler ve diğer ezoterik gruplar arasında. Hikaye açıkça bize "gerçek hayattaki" Yusuf ve Meryem'in psikolojisi, tutumları veya eylemleri hakkında hiçbir bilgiye erişim vermiyor; dolayısıyla Yusuf'un niyetleri hakkında spekülasyon yapmak anlamsız olacaktır; İsa'nın zamanındaki boşanma uygulaması açısından Meryem'den boşanmanın sonuçlarına ilişkin. Eylemler, fikirler ve duygular tamamen bu özel mitleri benimseyen ve Mesih'in gelişinde bunların gerçekleştiğini bulmayı ümit eden Yahudi mezhepçilerin düşünce dünyasındaki figürlere aittir. Herhangi bir "tarihsel" sonuca varmak istersek, bu hikaye aracılığıyla Meryem ve Yusuf'un, yalnızca fikirlerinin, duygularının ve olay örgüsünün anlam taşıdığı böyle bir mezhebe mensup oldukları açıkça tanınabilir. Bu bağlamda, evanjelistin 1,23'te "Nazorlu" mezhebi ile ilgili başka türlü bilinmeyen bir kehanetten yaptığı alıntıyı karşılaştırm. Böyle bir bağlamın dışında, bir çocuğun doğumunun "doğal olmayan" olup olmadığını merak etmenin ya da bu düşüncede olası bir dini anlam görmenin hiçbir anlamı yoktur. Aslında II Hanok'ta çocuk, "on üçüncü" olarak gelecekteki kaderini beklemek üzere Cennet'e götürülene kadar tamamen gizlice yetiştirilir (71,23): tüm olayın dışsal bir anlamı yoktur.

--- SAYFA 115 ---

108 dördüncü bölüm "günahkar" dünyayla ilgili bir ayrıntıdır, ancak yalnızca içerdekiler tarafından Enoch'un vahiy kitabı aracılığıyla bilinmektedir. Doğumun doğal olmaması aynı şekilde ifade edilmese de, orada ve Mt.'de hikayenin anlamı sonuçta aynıdır, dolayısıyla 1QApGen'dekiyle aynıdır. Joseph, halka açık bir "skandal" ile bir meleğin vahiy sesi arasında, geçici olarak anlayışsız dünyayla paylaştığı körlük ile ilahi ifşaatin kabulü arasında bir seçim yapmak zorundadır. Yusuf ve Meryem'in şüphelerinin, korkularının ve umutlarının anlamı, Tanrı'nın kıyamet planını paylaşmaları yoluyla ortaya çıktığını görebilecekleri manevi gerçeklikle ilgilidir. Evangelistin bu araya giren sözleriyle bize aniden hatırlattığı gibi, mesele kısaca Ruh'u tanımaktır. B. Bir Ruh—Kötü ya da Kutsal (1,20) Çocuğun babalığı söz konusu değildir: Sam ve Lemek bu noktada güvence altındadır, ancak onların şeytani ya da günahkar bir anlam taşımaktan ziyade ilahi bir anlam taşıdığını anlamaları gereken şey, çocuğun tuhaflığıdır. Yusuf da aynı şekilde Meryem'i karısı olarak alabileceğinden emindir ve Yusuf'un soy kütüğüne sahip olduğumuz gerçeğinden, Samilerin meşruiyet kazandıran kabul ilkesine göre İsa'nın onun oğlu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. II Enoch'ta doğal olmama, (cinsel ilişkiler çağından sonra) normal doğum ve gelişimin yanı sıra tuhaf bir kavram haline gelmiştir; Dağ'da hikaye bakireden doğumla ilişkilendiriliyor; ancak tüm bunlar, bu çerçevede, şu ya da bu şekilde olayın doğal olmadığını gösteriyor. Elbette modern biyolojik babalık kavramının tamamen konuyla alakası yok. Yahudi düşüncesine göre her başarılı evlilik birliğinin babayı, anneyi ve Tanrı'yı içerdiği iyi bilinmektedir; "Resmin" aktarımı, genetiğe dayalı biyolojik bir süreçten ziyade, Tanrı'nın Yaratılış 1,26'da beyan ettiği amacın doğrudan gerçekleşmesidir. Bu nedenle efsanedeki doğumun "doğal olmayan" yönü, benzersiz olmaktan çok, Tanrı'nın insanlar arasındaki faaliyetlerine dikkat çekmesi açısından özeldir. Doğum efsanelerinin hepsinin etkisi, yeni bir başlangıç, eski bir döngünün sona ermesi ve yeni bir başlangıç getirmesi olarak doğumun özel niteliğine dikkat çekmektir. Sopanim'in ölümü ve çocuğun cesedinden çıkması bunu söylemenin çarpıcı bir yoludur. Mitlerin tüm harika yönlerinin gerçekten şaşırtıcı bir şekilde bir araya toplandığı Zerdüş efsanesi de öyledir - yine de kendisi ve hatta Saosyants da insan tarafından yaratılmıştır (Denkart VII,2,48; Bundahisn XXXII,5,8).

--- SAYFA 116 ---

doğal olmayan bir doğum 109 Ancak doğumun rahatsız edici yönleri aynı zamanda yıkıcı ve korkutucu görüntüleri de çağrıştıracaktır. Zerdüşt'ün annesi, geleceğin peygamberinin xvarnah'ını taşıdığı için haksız yere büyücülükle suçlanıyor; Bu belirsizlikleri dramatize etmedeki önemli rolüne uygun olarak, S'am bir "cadı" ile ilişkilendirilir, aynı zamanda Sao'syant'a da söz verilir ve çocuğunun şeytani Ahrimanik ruhlardan gelip gelmediğini merak eder. Lamek, oğlunun Gözcü Meleklerden mi, yoksa Nefilim'den mi olduğunu merak ediyor ve İran efsaneleri, bu malzemenin sadece bir Essene detaylandırması olmaktan ziyade hikayenin orijinal biçiminde bir temele sahip olduğunu varsaymak için bir temel sağlıyor. Aynı zamanda melek figürleri hem iyi hem de kötü biçimlerde bolca bulunur. Kanatlı doğaüstü bir varlık Z'al'i korur ve Yahudi geleneğinde, Cennet'te "kaderi meleklerde olan", doğaüstü bir şekilde tercüme edilen Enoch'a eşdeğer olarak anlaşılmıştır: O, harika çocuğun kaderini kollar ve önceden bildirir. Melkisedek bir melek tarafından Cennete götürülür; Mt.'nin çocuğu ve ailesi melekler tarafından özenle gözetiliyor ve yönlendiriliyor. Mt.'de doğrudan belirsiz hiçbir çıkarımla karşılaşmamaktadır; ancak bunun nedeni, tıpkı 1,18'de hikayeyi "açıklama" şeklindeki güçlü yorumuyla her türlü skandal imasını bastırdığı gibi, evanjelistin bunları bastırmış olması olabilir. Modern yorumcuların meleğin Yusuf'a neden korkmamasını söylediğini söylemekte zorlandıkları Mt. 1,20'deki tefsirde bir sorun vardır. Kısalttığı hikayede hâlâ bir sır mı gizleniyor? Kanıtı nerede arayabiliriz? Eğer Evangelist tarafından kullanılan hikayeler, İsa'nın Mesihlik statüsüne atıfta bulunarak, Evangelist topluluğu tarafından zaten birleştirilmiş olsaydı, onların etkilerinin izlerini uydurma başlangıç İncillerinde bulmayı bekleyebilirdik. Ve gerçekten de, Protevangelium 14,1'de perişan haldeki Joseph'in "onda olanın meleklerden kaynaklanmış olabileceği" korkusunu ifade ettiğini görüyoruz (metin I Enoch 106,6'ya en yakın olanıdır: "görünüşe göre... o benden değil meleklerden çıkmış"). Anlam yine herhangi bir skandaldan uzak olacak şekilde değiştirilmiştir - kanonik Mt. 27,4'teki "masum kan"a yapılan çapraz referansla doğrulanmıştır. Ancak pasajın bu metne dayanılarak ortaya çıkması pek mümkün olmadığından, yazarın hala kendisi tarafından bilinen ve henüz "kanon" olmasa bile, hızla Matta ve Luka'nın son derece prestijli edebi versiyonları haline gelenlerin kontrolü altına almaya çalıştığı anlatılardan yararlandığı varsayılabilir. Pek çok bilim adamı sözlü geleneğin devam eden etkisine dikkat çekmiştir; Justin'in de tanıdığı, İsa'nın bir mağarada doğuşu Dial. 78,5; ve Protevangelium'un yazarı için kanonun henüz kesinleşmemiş olduğuna dair güçlü bir his var. Bu gerçekler

--- SAYFA 117 ---

110 dördüncü bölüm, kanonik çocukluk kayıtları hakkında "bağımsız olarak hayatta kalan herhangi bir kıyamet müjdesinde daha eski bir hikaye yok gibi görünüyor" yorumunu yapan H. Koester'inkinden farklı bir sonuca varmak üzere bir araya geliyor.28 Aksine: İsa'nın melek bir çocuk olduğu düşünülen hikayenin I Enoch, 1QApGen ve onun İranlı prototipleri tarafından orijinal bir hikayenin parçası olarak gösterildiğini söyleyebilirim. Kanonik anlatımda bastırılmış ve yeniden yorumlanmış olsa da kıyamet biçimi. Protevangelium 14,1, Mt. 1,20'nin yorum sorununu doğru bir şekilde çözdü mü? En azından anlamın bir kısmını koruyabilir. Meleklerin verdiği güvence mesajının geri kalanını düşünün: Meryem'i eşiniz olarak almaktan korkmayın. Onda doğan şey kutsal bir ruhtandır (!κ πνε%ματ ς !στιν &γ υ). Bir oğlu olacak... Bir ruha yapılan atıf, çevirilerde genellikle eklenen büyük harflerin ağırlığını taşıyabilir mi? Büyük ihtimalle melek başlangıçta doğrudan Yusuf'un belirsizliğine tepki vermişti; tıpkı Lemek ve onun prototipleri gibi, doğal olmayan çocuğun kutsal bir ruhtan ziyade günahkar bir ruhtan geldiğine dair korkusu. Referans zaten (Kutsal) Ruh'a yapılmış olsa veya Matta öncesi Yahudi-Hıristiyan bağlamında ele alınsa bile, Hıristiyan teolojisindeki pasajla ilişkilendirilen Tanrı'nın Oğlu'nun doğuşunun anlamını taşıması hâlâ pek mümkün değildir. Daha ziyade, müjdeci veya onun kaynakları için, insanlığın kaderlerine anlaşılmaz bir şekilde rehberlik eden ve garip yollarla bir kurtarıcı çocuğun doğumunu sağlayan Ruh olacaktır; doğumu aracılığıyla Tanrı'nın tarihin bir dönüm noktasındaki belirleyici eyleminin harikulade bir şekilde insanlığın dikkatine sunulduğu 1QApGen'deki Nuh figürü gibi. Daha da kesin olarak, onu Gerçek Peygamber yapan, şimdi tüm eski tezahürlerinin Mesihvari bir özetiyle ortaya çıkan Ruh'tur. Çünkü tüm bunlarda, doğal bir çocuğun doğumu kadar, vahyin yenilenmesiyle de uğraşıyoruz. Bazen basitçe yeni bir bilgi kaynağı olarak tasvir edilir. Jubilees 8,1-2'de Nuh'un torunu bir kaya yazıtı keşfeder (bunu daha önce ApocAd 85,3-11 ile karşılaştırmıştık): 28 Koester, Ancient Christian Gospels (Londra ve Philadelphia 1990) s. 308. Kıyamet versiyonunun buraya yabancı bir motif katması elbette mümkündür: ama neden, kanonik hikayeyi desteklemeye devam ediyor? Protevangelium 13-14'teki perişan haldeki Joseph'in yer aldığı pasajın tamamı, evanjelistin 1,18'de altını çizdiği belirsizlik dramının dizginlerini tamamen veriyor. Bu nedenle daha önceki versiyonları yansıtmaması daha olası görünüyor. Mt.'deki yeniden yorumlama, evanjelistin redaksiyonuna aittir ve

--- SAYFA 118 ---

doğal olmayan bir doğum 111 Ve o, bunun Gözcülerin öğretisini içerdiğini gördü... Ve onu yazdı ve onunla ilgili hiçbir şey söylemedi. Çünkü Nuh'a kızmasın diye bu konuyu onunla konuşmaktan korkuyordu. Gözcülerin gizli bilgisi, M. Hengel'in dediği gibi, "paganların tüm bilgeliğini ve Helenistik dönemin incelikli kültürünü" içeriyordu. Biz "çifte vahiy" teorisinin merkezindeyiz. Helenistik-Roma zamanının Essene ve benzeri literatüründe, mevcut olan daha geniş bilginin yorumlanmasında sorun ortaya çıkar: Bunun nasıl orijinal vahyin (örneğin İbrahim'den gelen) bir parçası haline getirilebileceğini veya ApocAd'da olduğu gibi tüm resmi birleştirecek olan gelecekteki "melek" bilgeliğindeki yerini nihai olarak açığa vuran bir şey olarak görülebileceğini gördük. Ama her iki durumda da onun yabancı, pagan ya da kısmi biçimini açıklamak gerekir. Jübileler ve Essene geleneği, tıpkı Kıyamet'teki on iki krallığın her birinin kozmik güçlerin bir parçasına tapınması gibi, Gözcü meleklerden gelen kısmi formları "ilahi sırların ihanetinden kaynaklanan şeytani bilgelik"²⁹ olarak görür. Yahudi ezoterizminde ve özellikle de II Enoch'un Melkisedek'inde ele alınan Z'al efsanesi, burada, gerçek bilgiye sahip olanların, günahkar insanlık ve Tufan dönemi boyunca melekse gerçek vahiylerini koruyanların anlatımıyla paralellik gösterir (Enok geleneğinde Gözcülerin (IEnoch) öğretisi nedeniyle ortaya çıkan).³⁰ Essene veya benzer birinden olan herkese ezoterik arka plana bakıldığında, Yusuf'un korkusunun anlamı kesinlikle manevi bir ikilemi akla getirir. Bu çocuğun doğal olmayan görünümü/doğumuyla vaat edilen yeni vahiy, "şeytani" bir ihanet, Gözcüler tarafından çalınan ve haksız yere insanlara verilen bir gizem mi, yoksa Tanrı'nın Nuh'a, Hanok'a, İbrahim'e ve Essenelerin kendilerine bir parçası olduğu orijinal bilgeliği açıkladığı gerçek "karşı vahiylerden" (Hengel) biri mi? Dağ'daki hikaye, İsa'nın kıyametlerdeki atalardan biri gibi, artık bir tür kurtarıcı figürü ve ilk zamanlardan beri korudukları gerçek bilgeliğin temsilcisi olan ve dünyanın tüm bilgeliğinin nihai vahiyde birleşeceği gerçek bilgeliğin temsilcisi gibi bir doğumunu anlatır. O, Gerçek Peygamber'dir; ancak Yahudi-Hristiyan dini için bizzat sorun teşkil eden de budur. Bu tür evrenselleştirici fikirler paganizme verilen bir taviz midir, yoksa bunlar paganizmin bir disteoloji olduğu ilkel, ataerkil hakikat midir? Brown'un belirttiği gibi, buradaki bebeklik müjdesi, Kutsal Ruh'un 3,16-17'deki çalışmasını sabırsızlıkla bekleyerek "oğulluk" temasını öngörüyor: Brown, s. 135 ve n. 9. 29 Hengel, Yahudilik ve Helenizm (Londra 1974), I, s. 243. 30 Bkz. yukarıda sayfa 103ff.

--- SAYFA 119 ---

112 bölüm dört işkence ve ihanete uğramış biçim? Zerdüşt ve onun kehaneti ya Tufan'dan bu yana tüm yabancı bilgeliğin kaynağı olabilir - sözde Clementines'te haline geldiği ilahi karşıtı ilham; ya da ApocAd'da olduğu gibi, yaklaşan Mesihsel beden "karşı-vahiyi" için bir model olarak alınabilir. Joseph gerçekten de büyük sorunlarla boğuşuyordu. C. Anlamli Bir İsim (1,21) Brown'ın "doğum ilanı" anlatısına ilişkin iddiasının en güçlü kısmı, 1,18-25'te "temel anlatıyı" değiştirerek bulduğunu iddia ettiği ortak kalıba dayanmaktadır. "Kutsal Ruh aracılığıyla doğma" gibi bazı yönleri zaten ele aldık ve bunların en azından müjdecinin ele aldığı hikayede daha az kristolojik bir anlama sahip olabileceğini öne sürdük. Ancak Brown'un argümanı için önemli olan bir diğer husus da, önerdiği Eski Ahit modelinin ayrılmaz bir parçası olan, İncil'deki "beş adımlı" müjdeleme modelinin ayrılmaz bir parçası olan isimlendirme emridir.³¹ Buna göre Brown, isimlendirme emrini "A" anlatısından çıkarır, ancak ana anlatıdaki "halkını günahlarından kurtaracağı için" ifadesini korur. Her ne kadar öyle söylemese ve savunma amaçlı bir dipnotta pasajı aynı anda iki şekilde kullanmaya çalışsa da, burada Lk ile bulacağı benzerliği bozduğu açıktır. 1,30-31.³² Ancak hem "halkını günahlarından kurtaracak" ifadesinin, hem de isimlendirmenin temel anlatıyı değiştiren Zal/Nuh hikâyesinin bir parçasını oluşturduğunu düşünüyorum. Brown zaten "Matta'nın beş adım modelini Luka kadar iyi karşılamadığını" kabul etmek zorunda ve "Matthew'da 2,4 ve 5. adımların yokluğunu" genel "deformasyon" açısından açıklamak zorunda. Vahiy ortamının dışında geriye kalan, temelde 3. adımdır; çeşitli alt bölümleriyle birlikte adlandırma. Elimizde olan şeyin bir doğumu önceden haber veren bir isimlendirme hikayesi modeli olduğunu varsaymak daha kolay olacaktır.³³ Z'al hikayesi ve türevlerinde isimlendirme bir doğumun müjdesi değildir. Ancak masalın tüm versiyonlarında, özellikle ayrıntılı adlandırma prosedürleri açıkça görülmektedir. Doğduktan sonra babası tarafından geçici olarak reddedildikten sonra Zal'e, yarı meleksi koruyucu figürü Simurg tarafından bir isim verilir: Dastân. Bu isim babası için bir sitemdir, çünkü 31 Brown, a.g.e. alıntı. s. 155-159 (157). 32 Op. alıntı. s. 109,154. Lk. ile paralellik için, s. 158 ve n. 71. 33 Brown, s. 157.

--- SAYFA 120 ---

doğal olmayan bir doğum 113 aldatma veya hile anlamına gelir. Sam, hilekarlık ve "büyü"den şüpheleniyordu ama Sûmurg'a göre, sana destan ve büyü uygulayan oydu. Kendi yerinize döndüğünüzde danışmanınız olacak savaşçıya size bu isimle hitap etmesini emredin. Ahlaki belirsizlikler Sam'in (Kere'sasp) tipik bir örneğidir: onun iyi işleri düzenli olarak günahkar eylemler niteliğindedir, günahları Ohrmazd'ın yaratıklarını kurtarmak için ortaya çıkar. Ancak oğluyla barışınca ona kendi oğlu ve mirasçısı olarak Zal veya Zal-zar ("altın Zal") adını verir.³⁴ Tematik olarak, Yusuf Dağı'nda zaten ilginç paralellikler vardır. Ne de olsa o, yani "dürüst", Meryem'in günah işlediğinden şüphelenmiştir ve prototip anlatıda onun "aldatmacası" hakkındaki şüphesi, müjdecinin izin verdiğinden daha fazla olmalıdır (krş. 1,18). Meleğin tam tersine, "halkını günahlarından kurtaracağını" iddiasında, efsanevi masalda olduğu gibi keskin bir tersine dönüş vardır. Çocuğun Yusuf'un oğlu olmasıyla ilgili karmaşık bir konu da var; dahası da var. Zal gerçekten de babasının çocuğu olmasına rağmen, görünüşünde hala bir anormallik var ve onun kaderinin ilahi olduğunu (şeytani bir şekilde doğmasa da) ve mücadele eden babası tarafından kabul edilmesi gerektiğini gösteriyor. Meleğin Yusuf'a "Davut'un oğlu" diye hitap etmesi, onun, çocuğu kendi kaderi olarak kabul ederek, onun Mesih kaderinin gerçekleşmesinde bir payı olması gerektiğini vurguluyor. Nuh hikayesinde isimlendirme yine çocuğun doğumundan sonra, yarı melek Hanok'a danışıldığında yapılır. Çocuğun kaderine ilişkin vizyoner deneyimini anlatıyor. Eğer J.T. Milik haklıdır, I Enoch 106,18'in orijinal metni, Lamek'e çocuğuna vermesinin söylenmesi gereken Nuh'un isminin ayrıntılı üç katlı bir açıklamasını içeriyordu - ApocAd 70,8'de ima edilen "dinlenme"ye dayalı yorum da dahil. Burası 1,21 Dağı'na oldukça yakın ve Nuh'un kurtarılmakla birlikte bir nevi kurtarıcı olduğunu da gördük. Bir kez daha, 1,21'deki ifadenin muhtemelen teolojik açıdan, müjdecinin şu anda bize ima ettiği şekillendirmeden daha az "yüksek" olan prototip hikayesinde bir temeli vardı. İsa'yı "kurtarmak" ile ilişkilendiren popüler etimoloji muhtemelen hâlâ 34 Shahnameh (ed. Levy) s. 38-39'un ezoterik yönünün ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. 35 J.T. Milik, Enoch'un Kitapları. Qumran Mağarası'ndan Aramice Parçalar 4 (Oxford 1976) s. 213-216. Nuh'un "dinlenme" olarak yorumlanması için bkz. yukarıda, s. 44-45.

--- SAYFA 121 ---

ancak başlangıçta bunun "ataerkil" kurtarıcı figürlerden biriyle karşılaştırılabilecek bir statüden daha fazlasını ima etmesi pek olası değildir. II Enoch 71 vakası öyküler arasında istisnai bir durumdur, ancak yakın analizde bu durum daha azdır. Durum, sadece bazı metinlerde Nir'e bir mesaj getiren melek Cebrael'in beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmasıyla biraz daha karmaşık hale geliyor. 11 ve 12. Ancak bu, gerçek bir doğum duyurusu değil, yerinden edilmiş bir melek güvencesidir: "Onun içinde doğacak olan çocuk, erdemli bir meyvedir..." (Belki de bir yazıcı, orijinal metnin kendi son versiyonunu bu hikayeyi tartışırken daha önce belirttiğimiz gibi 72,5'e kadar bu kadar geciktirmesi konusunda zorlanmıştı.) Çocuğa isim verme konusunda herhangi bir talimat yoktur, bu nedenle mevcut bağlamımızda pasajın göz ardı edilmesi en iyisidir.³⁶ Ancak doğar doğmaz çocuğa Melkisedek adı verilir. Neredeyse tuhaf bir şekilde, Melçizedek isminin Yahudi geleneğine duyduğu muazzam hayranlık göz önüne alındığında, ismin belirgin bir yorumu verilmemiştir³⁷ fakat onu 71,29'da tanımlayan ifade neredeyse kelimesi kelimesine I Enoch 106,18'i yansıtmaktadır. Belki de "anlamli isimlendirmenin" yokluğu, erken gelişen çocuğun doğumdan hemen sonra Rab'be şükretmek için konuşmasıyla açıklanabilir (71,19; krş. I Enoch 106,3). Onun şaşırtıcı görünümüyle birlikte ("rahiplik rozeti" olarak yorumlanır), bu onun bir rahip olarak yeterliliğini kanıtlıyor ve rolünü önceden bildiren herhangi bir kehanet cümlesini gereksiz kılıyor. Belki de yorumlayıcı beyan artık melek figüründen doğrudan çocuğun kendisine geçmiştir. Hikâyenin yapısı da bir bakıma tersine dönmüş gibi görünüyor; çocuk diğer versiyonlarda olduğu gibi babasına iade edilmek yerine babasından tamamen ayrılıyor (Cennete götürülüyor). Ancak muhtemelen burada tüm motiflerin olağanüstü yoğunlaşmasının ürettiği başka bir özellik var (azarlanan Sopanim'in ölümü; ölümden doğum; çocuğun ve annenin kaderinin tamamen gizlenmesi; vb.). Ancak sonuçta baba, ilahi olarak takdir edilmiş benzersizliğini kabul ettiği çocuğuyla barışmıştır; ve çocuk, ayrılığının ardından dünyanın sihirli bir ucundaki bölgeye (Elburz/Cennet) geri dönecektir; ancak bu çok uzak bir gelecekte olacaktır. Ayırma motifinin rolü aynıdır, yalnızca daha yoğundur. 36 Editör F.I. Anderson bunu "[metinler] A U'da açıkça ikincil olarak değerlendiriyor; B Rum R'de değil": J.H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha (Londra 1986) s. 206 n.j. 37 -zedek'in isimdeki yorumuna dayanan dualistik gelişmeler için

--- SAYFA 122 ---

doğal olmayan bir doğum 115 Görünüşe göre çift isim teması da tam tersidir, çünkü Melkisedek tüm etki ve amaçlar açısından burada ve şimdi bir kişi olmayan ve yalnızca bir isimle bağlanan gelecekte başka bir kişidir; "J" versiyonunda gerçekten iki farklı kişidir. Ancak temel modeli, çocuğun baba tarafından normal şekilde verilen ismin yanı sıra (veya onun yerini alan) özel, kehanet niteliğinde bir isme sahip olması olarak görürsek, Melkisedek'i yine istisnai bir durum yerine aşırı bir durum olarak görebiliriz. Diğer durumlarda çocuk, babasının oğlu olarak bir insan ismine sahiptir (ya da onun oğlu olarak bilinecek şekilde kabul edilir), fakat aynı zamanda ve daha da önemlisi, zamanla yerine getireceği, meleksele ya da ilahi bir şekilde bahşedilmiş bir isme (rahip ismi) sahiptir. Melkisedek'in anlamlı adı, doğum koşulları ve babasının evindeki tamamen gizli varlığı göz önüne alındığında, herhangi bir sıradan insan tarafından kendisine hitap edilmesini neredeyse hiç gerektirmeyen, baba tarafından verilen ismin her türlü izini sildi: Onun önemli adı hala bir "rahiplerin başı" olarak önceden bildirilen geleceğine dair bir işarettir, ama aynı zamanda doğumundan hemen sonra rahip olarak kehanette bulunduğu andan itibaren yeryüzündeki mevcut varoluşunun boşluğunu da doldurur. aynı anda kutsamasını söyleyerek bunu yerine getirir. Ek Pseudo-Matthew 14 hayatta kalan motiflere mucize çocuğun annesinden parlayan ışık motifini de ekliyor: Bu, Protevangelium'daki İncil'den etkilenen "ışık bulutu"ndan çok, İran prototipine çarpıcı biçimde daha yakın bir paralelliktir. Aynı açıklama Dénkart VII,2,8'de Zerdüş'tün annesi için de verilmektedir. Hristiyan geleneğinin bu kadar marjinal bir özelliğinin Zerdüş't metinlerinde benimsenmiş olması kesinlikle pek mümkün değildir (her ne kadar bazen varsayılmış olsa da). Dahası, Adem'in Kıyameti 64,7-12 vb.'den, cennetsel parlaklık olarak yorumlanan ve kraliyet ve manevi bilgiyle ilişkilendirilen xvarenah'ın "Görkem" aktarımının orada zaten ezoterik öğretilerle ve Mesih anlayışlarıyla (On Üçüncü Krallık) bağlantılı olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, Hristiyan formuna bürünmüş efsanevi fikirlerden ve sözlü gelenek yoluyla Yeni Antlaşma apokriflerine kadar hayatta kalmamış daha olasıdır. Kumran'da "doğruluk" ve daha sonraki kaynaklar için bkz: J.T. Milik, "Milkî-Sedeq et Milkî-re'sa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens", Journal of Jewish Studies 23 (1972), 95-144.

--- SAYFA 123 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 124 ---

BEŞİNCİ BÖLÜM BAKİR DOĞUM VE ZULÜM GÖRMÜŞ BİR ÇOCUK (MT. 1-2 VE CG V 78,18-26) Bakire Doğum ve Zulüm Görmüş Bir Çocuk Editörü J.A. Fitzmyer, "bebeklik anlatılarına bakıldığında, Genesis Apocryphon'un ilk bölümünün orada bulunan edebiyat türü açısından bu kadar az kullanılmasının şaşırtıcı olduğunu" belirtti. Bunun nedeni, kendisinin de belirttiği gibi, elbette şu: "Bu Kumran paralelliği, bakire İsa anlayışının kökeni veya onun dinsel geschichtliche arka planı hakkındaki sorunu çözmemiş."1 Bununla birlikte, hikayenin Mt. 1,18-25'i şekillendirmedeki rolünün kabul edilmesi, Brown ve diğerlerinin bakireden doğumun Matta öncesi kaynak materyale ait olduğu yönündeki beklentilerinin bu noktada yanlış yerleştirildiğini gösteriyor. Öte yandan bu, muhtemelen evanjelistin bakireden doğum temasını bizzat ortaya attığı anlamına gelmez; teolojik bir düşünce olarak ya da Eski Ahit'ten tamamen farklı malzeme ve fikirleri bir araya getirerek bu sonuca vardığı söylenemez. Aslında, daha önce de belirttiğimiz gibi, alıntıların (1,22-23'teki ünlü Is. 7,14 gibi) orijinal belirleyicilerinden ziyade, müjdecinin kullandığı gelenekler üzerine ikincil yorumlar olarak anlaşılması gerektiği konusunda yaygın bir kabul vardır. Bu nedenle yine de fikrin kökenlerinin çocukluk anlatılarının altında yatan kaynaklarda bulunması beklenebilir. Aslında, 1QApGen hikayesinin dahil edilmesi, yalnızca Brown'ın "ana anlatı" hikayesine karşılık gelen materyalle zaten birleştirilmişse, bebeklik anlatısını açıklamakla alakalı hale gelir. Aksi takdirde, sonuçta, Kumran metnindeki şüpheler ve güvenceler kesinlikle Mt.'nin arkasında yatanlar olacak kadar spesifik değildir. Eğer Mt.'nin kaynağı ApocAd'daki hikaye döngüsüne az çok benziyorsa, doğal olmayan veya paradoksal 1 J.A. ile ilgili mitolojik temaların özel bir durumu olarak bakireden doğumun olduğunu düşünmek için nedenler gördük. Fitzmyer, Gezici Bir Arami (Londra 1979) s. 98.

--- SAYFA 125 ---

Doğum, ilk etapta efsanevi hikayeleri bir araya getiren temel fikirlerden biriydi (yani bakireden doğan Saosyants efsanesi, zaten Mesih'e işaret etmek için benimsenmişti). İkinci Krallık ile bağlantılı olarak görünmese de, hemen takip eden materyalde, özellikle de Üçüncü ve Dördüncü Krallık hikayelerinde birkaç kez yer alır. Ben bunların, müjdeciye ulaştıklarında zaten ApocAd'da olduğu gibi bir araya getirilerek bir birim oluşturduklarını savundum. İkinci Krallığın "doğal olmayan" doğum motifinin, daha sonraki iki birleştirilmiş hikayede açıkça ortaya konan, döngünün ana temasına ait bakire motifine işaret ettiği zaten anlaşılmıştı. Şimdi bunlardan ilkinde dönmemiz gerekiyor. "Üçüncü Krallık" öyküsünün, İncil öyküsündeki bazı anlatım özelliklerine çarpıcı bir şekilde dayandığını daha önce belirtmiştik: Üçüncü krallık onun bakire bir rahimden geldiğini söylüyor. Kendisi ve annesi, şehirden kovuldu; ıssız bir yere getirildi. Orada kendini besledi. O geldi ve yücelik ve güç aldı. (CG V 78,18-25) İlk gözlemlerimizde öykünün, Brown'ın Mt.'nin "ana" çocukluk öyküsü olarak adlandırdığı (bu nedenle "A" olarak adlandırdığım) materyallerle genel benzerliğine dikkat çektik; edebi analizde genellikle bir zamanlar bağımsız olarak var olduğu varsayılan materyaller.² ApocAd şimdi, Hristiyan kökenlerine yakın Yahudi senkretik bir ortamda aynı olmasa da çok benzer bir hikayenin varlığını doğruluyor ve büyük olasılıkla ApocAd'deki versiyon erken dönemlere ait olabilir. İncil'den önceye yetecek kadar. Karşılaştırma noktaları kısaca aşağıdaki gibi ele alınabilir. 2 Böylece Brown, a.g.e. alıntı. P. 109: Mt. 1,20-21'e dayanmaktadır; 2,1a; 2,2-3; 2,13-14; 2,16b; 2,19-21. CT Davis, "Tradition and Redaction in Matthew 1:18 - 2:23", JBL 90(1971), 404-421, biraz daha az ikna edici bir analiz sunar; burada "çocukların katliamı" bölümü bu özel bloğa ait değildir, ancak "Magi'nin ziyareti" bu bloğa aittir. Aşağıda, Üçüncü Krallık hikayesinin ardındaki hikayede Magi'lerle ilgili olay örgüsüne ilişkin bir önerinin zaten yer alması nedeniyle burada bir miktar doğruluk payı olabileceğini öne süreceğim. Ancak Magi bölümünün ayrı bir hikayeden etkilendiği iddiası aslında güçlü (bkz. bir sonraki bölüm) ve katliam başka yakınlıkların bariz işaretlerini göstermediğinden onu Brown'un yaptığı gibi "Herod" hikayesinin içeriğiyle gruplandırmak çok doğal görünüyor. Söylemeye gerek yok, katliam hikâyesini bu bloktan uzaklaştırmak hata olur, çünkü olaya dair tarihsel kanıtlar ortaya çıkmıyor.

--- SAYFA 126 ---

bakireden doğum ve zulüm gören bir çocuk 119 a. Bakire Doğum Eğer tema Matta öncesi malzemenin bu kısmıyla birlikte ortaya çıktıysa, Mt.'nin Luka ile ortak olduğu (Brown s. 106; 116-117; ayrıca 34-35) ve "şok edici doğuş" hikayesiyle birleştirdiği varsayımsal bir "doğumun duyurulması" hikayesini varsaymaya gerek yoktur. Ancak kendi hikayemizi daha yakından tanımlayıp arka planını belirlemediğimiz sürece, salt taslak, bakireden doğumun anlamı konusunda bize pek yardımcı olamaz. Bu sadece Lukan materyaline çok az benzerlik gösterdiğini ve Mt.'nin oluşumunda kullanılan hikayelerin arka plan döngüsüne ait olduğunu öne sürebilir. Ancak böylece modelin karmaşıklığını azaltabiliyor ve hikayelerin önemli unsurlarını zaten ilgili materyalin daha dar bir aralığından çıkarabiliyoruz. B. Anne ve Çocuğa Yapılan Zulüm Bu tema aynı zamanda bu efsanevi tiplerin Zerdüşt'ün ve halihazırda annesinin çocukluğunun anlatılarına dönüşmesinde de merkezi bir öneme sahiptir (Denkart VII,3,8ff.; VII,2,3; vb.). C. Aile Yabancı Topraklara Gitmek İçin Evlerini Terk Eder Bu da yine Zerdüşt efsanesinde önemli bir rol oynayan bir temadır. Annenin zulme uğraması ve başka bir yere zorla götürülmesi, çünkü Kaderinde Görkem zaten belirmiş olan çocuğu doğurması vardır, görünüşte devlerin ve karapların kötü niyetliliği tarafından uydurulur ama sonuçta iyi yazataların "mucizevi gücü" aracılığıyla gerçekleştirilir (Denkart VII,2,10). Hikaye döngüsü Evangelist'e ApocAd'a benzer bir bağlamda gelmişse, Mt.'de bölgenin Mısır olarak belirtilmesi şaşırtıcı değildir. Adem'in öngördüğü tarihin gidişatı Yahudi İncilindeki sürgün ve dönüş kategorilerine dayanmaktadır (yukarıda, s. 43-52). Musa ile paralellik kurmaya zorlanmamak gerekir. Onuncu ve on ikinci krallıklar tarafından Lusavoriç'e uygulanan daha sonraki efsaneler, peygamberlik döngüsünün bir parçası olarak Mısır'a olan bağımsız ilgiyi ortaya koymaktadır.³ Bebeklik öyküsünün bir gelişimi 3 Yukarıya bakınız, s. 72-74. G. MacRae'nin "üçüncü krallık" efsanesinin Rev. 12,1-6'daki Mesih'in doğumuyla ilgili ünlü efsanevi sahneyle ilgili olduğu yönündeki iddiasını kabul edebilseydik, Mısır bağlantısı iddiası elbette güçlenirdi (Charlesworth, Old Testament Pseudepigrapha I (London 1983) s. 716 marg).

--- SAYFA 127 ---

120 Mısır bağlantılarını içeren beşinci bölüm bu nedenle İncil metninden önceki Kıyamet'ten de tahmin edilebilir. Brown, her biri Mısır ve Firavun'u kapsayan Yusuf ve Musa hikayelerini uyarlayarak midrashim'in etkisini kapsamlı bir şekilde tartıştı. Ancak bunların hiçbiri İncil'in mitolojik hale getirilmiş Herod'u veya kaynakları için ikna edici bir prototip sunmuyor; ve Kumran'da 1QApGen'in keşfinden önce, "şok edici doğuş" hikayesiyle bağlantılı olarak Nuh veya Melçizedek'in kullanılmasını öngörmemizin pek olası olmadığını hatırlamakta fayda var. Evangeliste gelmeden önce hikayenin Eski Ahit'ten bir bölümle benzeştirilmiş olması çok muhtemeldir, ancak bize İkinci Krallık anlatısının Kumran uyarlamasını getiren başarısız keşifler nedeniyle, A. Yarbro-Collins tarafından Mısır etkilerini dahil etmek için hangi arka planın gösterildiğinden emin olamayız: *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula 1976), s. 56–71; 245–270. Ancak yakından incelendiğinde benzerliklerin buharlaştığını düşünüyorum: Welburn'deki tartışmama bakın, "Iranian Prophetology" s. 4767-4768. Rev. 12,1-6'nın, Hirodes'in İsa'ya yaptığı zulme ilişkin Matthaean anlatımının tarihselliğine destek olarak kullanılması Brown, s. 226-227 tarafından haklı olarak reddedilmiştir. 4 İncil'deki motifler ve efsaneler yığını aslında İncil hikayelerinin anlamını ve önemini belirlemek için en az istikrarlı zemindir. Brown'ın Herod/Mısır'a kaçış hikayesini İncil'deki ve İncil sonrası orta dönem materyallerinden türetmesi, tekniğinin cesurca bir gösteresidir ve sonuçta bu, aynı zamanda onun sınırlarını da gösterir. Yusuf/hayırsever Firavun destanı ve Musa/kötü Firavun destanı diyebileceğimiz, Mısır'dan Çıkış tipolojisi ve Eski Ahit ile Yeni Ahit Yusuf arasında sözde bir paralellik aracılığıyla Matta bağlamıyla biraz zayıf bir şekilde bağlantılı olan paralellikleri birleştirerek başlıyor. Josephus, Antt'tan materyaller eklerken G. Strecker ve G.Erdmann'ı takip ediyor. II, ix (205–237) ve Philo, de vita Mosis'e dayanmaktadır ve bu sayede Matta öncesi anlatının bu bölümündeki hemen hemen her motifi ayrı ayrı açıklayabilmektedir. Buradaki zorluk, paralel senaryolarından hiçbirinin olay örgüsünü bir bütün olarak belirleyen bir anlatı şemasına dönüştürülememesidir. Burada ApocAd tarafından önerilen kaynakların avantajı budur. Brown'a karşı çıkmamıza gerek yok ama onun çekiciliğini salt motiflerle tamamlamamız gerekiyor. Örnek gratia: Joseph destanındaki Firavun, Herod'un prototipi olan kötü tirana benzetilemez çünkü onun karakteri buna uymaz; dolayısıyla benzer bir hikaye oluşturmak için Örn.1,8'deki oldukça farklı Firavun ile kesişmesi gerekiyor. Veya yine: Talmud (d.Sanh. 101a) ve Exodus Rabbah I,18'deki daha sonraki Yahudi efsaneleri ek paralel motifler sağlar, ancak yine de bunları tutarlı bir şekilde benzer bir anlatı yapısı içinde geliştirmezler: Firavun'un hizmetinde olan bu hikayelerdeki Mısırlı "büyücüler" çocuğa düşmandır. Her ne kadar ikincisinin "İsrail'in kurtarıcısı" olduğu öngörülse de (b.Sotah 12b), bu Mısır ortamında bu, Mt. 2,3'te açıklanması gereken, hükümdarın kendi tacına yönelik zımni bir tehdit anlamına gelmiyor. Brown, Mesih'in Doğuşu s. 111–116 ve özellikle nn. 43–44. Aynı sorunlar Yahudi efsanelerindeki, özellikle Musa ve targumlar hakkındaki diğer paralellikler için de geçerlidir: bunlar G.Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums* tarafından vurgulanmıştır.

(Goettingen 1932) s. 58ff.; ve G.Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Goettingen 1966)

--- SAYFA 128 ---

bakireden doğum ve zulüm gören bir çocuk 121 d. Şan ve Güçle Geri Dönüşe Hazırlık Efsane, "sürgün edilmiş" çocuğa ilahi yardım ve/veya kraliyet hakkı telkinini verir ve hem İncil'de hem de onun kaynağında buna eskatolojik ve hatta kozmik bir önem verilir. Hikayenin taslağının detaylı olarak Matta öncesi ana çocukluk anlatısına ya da "rüya" kaynağına (A) yakın olduğu duygusu, eğer hikayeyi "İhtişam taşıyan" başka bir İranlı kahraman olan Faridun'un (Fredun, Fredon, vb.: kahraman Thraetaona'nın Avestan adının daha yeni biçimleri) hikayesi olarak tanımlarsak büyük ölçüde artar.5 daha sonra destansı gelenekten yola çıkarak hikayeye daha kapsamlı ayrıntılar kazandırabiliyoruz. Karşılaştırmayı güçlendiren önemli ayrıntılar şu şekilde ortaya çıkıyor. e. Rüya Vizyonları Brown, A-kaynağının yeniden inşasında, Hirodes'in büyük olasılıkla İsa'nın doğumunu bir rüyada öğrendiğini öne sürer (metindeki diğer rüya vahiylerinin yanı sıra daha sonra gelen bazı ilgili efsanelerle yapılan analojiye dayanarak). Kendisi, rüya kehanetlerinin yinelenen modelinin ancak daha sonra "Magi'nin gelişi"nin eklenmesiyle bozulduğu sonucuna varmıştır.6 s. 51-55. Daha sonra doğrulanan Yahudi efsaneleri için bkz. R. Bloch, "La naissance de Moïse dans la gelenek aggadique", Moïse, l'Homme de l'Alliance (Paris 1955) s. 102-118, özellikle. Musa'ya uygulanan yıldız efsanesi için 115-116. H. Koester haklı olarak buradaki metodolojik sorunlara dikkat çekiyor: Brown'un çocukluk öyküleri üzerine çalışması, asıl temelden ziyade "bu anlatıların biçimleri, temaları ve dili" repertuarını ortaya koymakla sınırlıdır. Kendisi de bunların kullanımındaki belirleyici faktörler için Mısır'daki dini kalıplara bakma eğiliminde: "Maalesef Brown bu anlatıları Mısır taht dilinin devam eden etkisi ve Helenistik ve Roma dünyasındaki siyasi ve dini beklenti dilinde yeniden canlanması şeklindeki daha geniş bağlama yerleştirmiyor" (Ancient Christian Gospels (London and Philadelphia 1990) s. 305n. 2). Bununla birlikte, onun doğum sahnesinin Mısır kökenlerine ilişkin kanıtı (E. Norden'i takip ederek), esas olarak hayvanların dahil edilmesi ve yeryüzündeki barış mesajı, daha ziyade Lk. 2, 6-14, kendisini bir peygamberliğe dayandıran Mt.'den ziyade. Her halükarda, Mt.'nin Mısır'ı, Filistin'deki olgunluğu ve misyonu öncesinde çocuk İsa'nın sığınacağı yer olarak sunmasına etki eden şeyin, Luka üzerinde etkili olan bu tür (sonuçta) Mısır etkisi olması pek olası değildir. 5 Kralların Destanı'nı seçin. ve trans. Levy (Londra 1967) s. 16-28; M. Boyce'deki mitin ritüel ortamının yeniden inşası, E. Yarshater'deki "İran Festivalleri" (ed.), Cambridge History of Iran (Cambridge 1983) III.2 s. 792ff.; Welburn, "İran Peygamberliği" s. 4768-4769. 6 Brown, a.g.e. alıntı. s. 114-115.

--- SAYFA 129 ---

122 beşinci bölüm Böyle bir yeniden yapılanma, eğer ApocAd materyali İran geleneğinden genişletilirse, onu destekleyecek çok şey bulur. Burada çocuğun okuldan atılmasına neden olan zulmün ejder kral veya Azidahak olduğunu anlıyoruz. Destansı anlatıma göre, kahraman-çocuğun varlığını bir rüyada öğrenmiş ve gelecekte tahtı ele geçirmesini önlemek umuduyla güçlerini onu aramaya göndermiştir.7 Rüya keskinlikle Mt. 1-2'nin "A" kaynağında ilahi iletişimin önemli bir şeklidir ve Magi hikayesine ait rakip astrolojik kehanet fikri açıkça başka bir çizgiye aittir. Bunların kaynağın bir özelliği olması B.T.D.'nin teklifinden daha muhtemeldir. Smith, bunların doğrudan evangelist tarafından tanıtıldığını söyledi.8 Öte yandan, evanjelist açıkça bu fikri destekledi ve kutsal aile hakkındaki anlatımında dengenin rüya vahiy yönünde bu kadar güçlü bir şekilde değişmesinden kendisi sorumlu olabilir. F. "Masumların Katliamı" motifi oldukça dramatik bir biçimde mevcuttur, çünkü İran mitinde ejderha-kral tebaasının çocuklarını avlar, onların beyinlerini yer. Biraz farklı olsa da bu motif aynı zamanda öngörülen kraliyet çocuğunu arayışının koşullarıyla da doğrudan bağlantılıdır. Destanda Azidahak, on sekiz çocuğunu ejderha kralın açgözlülüğü yüzünden kaybeden yalvaran demirci Kava'dan çocuğun nerede olduğunu öğrenmeye çalışır. İncil'i hatırlatan vurgulanan temalardan biri, kralın acımasız zulmüne karşı mütevazı zanaatkarın masumiyeti ve dürüstlüğüdür. Bu bölümde aynı zamanda Brown'ın 7 Levy, s. 17-18 ile ilgili olarak anormallik olarak gördüğü anlatı özelliği için de bir temel bulabiliriz. Ancak İran tarafında kutsal aileye yardım edecek herhangi bir "iyi rüya" yok. Tam tersi: Destan'da güvenli bir yere taşınma, Faridun'un annesi Faranak'ın uyanıklığına ve zekasına atfedilir. Zerdüşt'ün doğuşu ve Durusrob ile karaps'ın zulmüne rağmen hayatta kalması, vahyedilen ilahi rehberlikten ziyade, benzer şekilde doğrudan mucizelerin ve ailenin durumu akıllıca ele almasının bir karışımı tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla Matta anlatısının bu ayırt edici özelliğinin, Eski Ahit hikayesine göre şematize edildiğinde ortaya çıktığını varsaymalıyız. 8 Smith, S. Matthew'a göre İncil (Cambridge 1927) s. 77. Smith, Mt. 27,19'daki Matthean bölümünü desteklemek için alıntı yapıyor. Brown bile, evanjelistin hem orada hem de bölümde kendine özgü κατ' ὅρα ifadesini kullandığını kabul etmek zorundadır. 1 (Mt. 1,20'ye ilişkin notuna bakınız).

--- SAYFA 130 ---

bakireden doğum ve zulüm gören bir çocuk 123 çocuğun nerede olduğunu keşfetmenin farklı yolları. 2,1-3'te "iç gerilimler" buluyor; ve 9: yıldızın ve Kutsal Yazıların, İsa'nın nerede bulunabileceğine dair birbiriyle yarışan ilahi göstergeler oluşturduğu ve büyücüler yolu göstermiş olmasına rağmen inanılmaz bir şekilde kralın İsa'yı bulamadığı yer.9 Ancak belirsizlik prototipte olabilir. Münecimlerin Müjde'de oynadığı role benzer bir şekilde, masum haberci, Azidahāk'ı umduğu gibi çocuğa karşı zafere götürmez, daha sonra ailenin yanında yer alır ve genç kahramanın hayatta kalması için yardım düzenler ve onun nihai zaferle geri dönüşünü sağlar. Dolayısıyla Feridun hikâyesinin etkisi, Mecusi bölümün, yabancı bir hikâyenin içeri sokulduğu ve kabaca eklendiği bir müdahale olduğunu daha az açıklayacaktır: daha çok, onu mevcut temalar temelinde örmek gibi bir durum söz konusu olabilir. Efsanedeki Kavava'nın mistik, kraliyet ve inisiyasyon çağrışımlarına sahip olduğuna da dikkat edin, çünkü o ve takipçileri sembolik "Kaviani sancağını" taşıyorlar.10 Hikayedeki böyle bir grupla olan ilişkisi, orijinal bir erkek dini toplumu temsil etseler de etmeseler de, önemi başka bir hikayenin temalarıyla büyük ölçüde artan Magi'nin yolunu açmış olabilir (sonraki bölüme bakın). G. Bakireden Doğum İran bağlamında bakireden doğum, genel olarak xvarenah'ın varlığıyla eşitlenir. Ancak daha fazla çalışma gerektiren tam da bu fikrin rolüdür. Matta öncesi "ana" anlatı ile Faridun efsanesi arasındaki bağlantının kanıtı inandırıcıysa, kahramanın bakireden doğumunun sadece onun mitinin ApocAd versiyonunda açıkça belirtilmesi belirgin bir şekilde sorunlu olmaya devam ediyor. Feridun ve Bakireden Doğum Üçüncü Krallığın hikayesi "O, bakire bir rahimden geldi" diyor. Ancak İran geleneklerinde Feridun hakkında böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Yine de ApocAd'daki versiyonun açık imalarda bulunmaktan başka bir şey yapmadığını öne süren çok şey var. 9 Brown, s. 111 numara 31. 10 Şehname çev. Vergi s. 34-35.

--- SAYFA 131 ---

124 beşinci bölüm daha önce - en azından Sao'syant mitolojisinin özel yankısı bunun gibi daha eski mitlerden detaylandırıldığında - anlaşılmıştı. Feridun mitinin gelişimine dair en önemli delillerden biri Keyânî hanedanının ırkı ve soyağacıyla ilgili Bundahisn XXXI'de muhafaza edilmektedir. XXXI,323, bariz bir kafa karışıklığı içinde, ama esas olarak kahramanın annesi Faranak'la ilgili olan mitolojik bir parçadan alıntı yapıyor: Bu da [Din] Fredun'un ihtişamının geniş biçimli okyanustaki bir kamışın köküne yerleştiğini söylüyor; ve Noktarga büyücülük yoluyla toprak işlemek için bir inek oluşturdu ve orada çocuklar doğurdu; Üç yıl boyunca kamışları orada taşıdı ve Şan ineğe geçene kadar onları ineğe verdi; ineği getirdi, sütünü sağdı ve üç oğluna verdi; nallar üzerinde yürüdüklerinden, Zafer oğullara değil Faranak'a gitti. Noktarga, Faranak'ı yaralamak istedi ancak Faranak, Glory ile birlikte şiddetli babanın yanından uzaklaştı ve şöyle bir yemin etti: "İlk oğlumu Aushbaum'a vereceğim."11 Karanlık anlatı çizgisine ve yarı hayvan oğullarıyla başka türlü bilinmeyen büyücü Noktarga'ya rağmen, hikayenin imgeleri ve genel önemini yorumlamak nispeten kolaydır. Tüm motifler Saosyantların ve Şan'ı taşıyan kahramanların mitolojisinden tanındıktır ve sonunda Zerdüş efsanesinde örülmüş oldukları haliyle burada karşımıza çıkarlar. Bu daha temel mit açıkça Faranak'ın "ilk doğan oğlu"yla, yani Feridun'la ilgilidir ve Zerdüş efsanesinde bizzat peygamber için yapıldığı gibi, Yüceliğin ona nasıl geldiğini anlatır. Tüm gelişimin altında yatan orijinal mitolojik fikirlere yakın duruyoruz. Şan, okyanusun derinliklerinde saklanmıştı; "Düşüşü" anında Yalan söylediğinde ve ilahi aurasını kaybettiğinde Jam'sid'den ("parlayan Yima") kaçmıştı: Sonra yalan söyleyen gerçek olmayan sözü aklına getirdiğinde, Xvarenah'nın ondan ayrıldığı görüldü... Sonra üç başlı Ejderha (Dahāk) şöyle düşünerek ileri atıldı: "Bu Xvarenah'ı tutacağım..." Sonra Ateş yükseldi arkadan yüksek sesle şöyle dedi: "Geri! Bunu öğren, ey üç başlı Ejderha! Eğer bu Xvarenah'a uzanırsan... çenene alevler saçarım. 11 E.W. West, Pahlavi Texts, cilt 5 (Oxford 1880; repr. Delhi 1977) s. 138-139; ve bkz. s. 138nn. 2 ve 5, s. 139 n. 1, anne adının okunması ve alternatif kimlikler konusundaki kafa karışıklığı için (Farhang, Freni).

--- SAYFA 132 ---

bakire bir doğum ve zulüm gören bir çocuk 125 Bundan sonra asla asha'nın [doğruluk] yaratıklarını yok etmek için Ahura'nın yarattığı dünyaya hücum etmeyeceksiniz." Sonra Ejderha, hayatının tehlikede olacağını öngörerek ön patilerini tekrar geri çekti çünkü Ateş çok korkutucuydu. Xvarenah, Vourukasha Denizi'ne doğru yola çıktı. Hemen Ap'am Nap'at [Suların Oğlu] hızlı atlara sahip olarak onu ele geçirdi. Ve hızlı atlara sahip olan Ap'am Nap'at bunu arzuluyor: "Derin denizin dibinde, derin uçurumlarının dibinde bu Xvarenah'ı tutacağım."¹² Görkem'in koruyucu, ateşli enerjiyle yakın bağlantısı ve Suların derinliklerinde saklanması, Zerdüş'tün xvarenah'ını içeren ateşli tohumun Hamun Gölü'nün derinliklerinde saklandığı Saosyants mitinde yeniden üretilir. bakireler önceden belirlenen zamanda gelene kadar. Ateşin sazlık gibi sulu bir bitkinin sapıyla ilişkilendirilmesi bir başka ilkel mitolojik özelliktir. Sopaların ateş üretme yeteneği, şimşek çakmasına ya da gizli bir gücün açığa çıkmasına benzetilir. Zerdüş'te efsanesinde peygamberin ruhani formu veya fravahr'ı bir haoma bitkisinde anne ve babasına geçer (Denkart VII,2,22). Mevcut efsaneye daha da yakın bir şekilde, Zerdüş'tün göksel "maddesi" ilk önce bulutlara gönderilir ve mucizevi bir yağmurla etli ot sapsarı üretmek için " Pourusasp'ın sığır merasında diğer otların bükülüp kurduğu bir mevsimde" düşer (VII, 2,38). Sonra: Ve işte! büyük bir mucize gerçekleşti. Din diyor ki: Bu ineklerden henüz buzağı doğurmamış iki tanesi sütlü oldu. Ve Zardust'un bedensel "maddesi" otlardan o ineklere geçti ve ineklerin sütüne karıştı. Ve Puru'sasp inekleri geri sürdü; ve Puru'sasp Dugdov'a şöyle dedi: "Dugdov! Buzağı doğurmayan bu iki inek sütle doğmuştur. Bu iki ineği sağ." Sonra Dugdov...onları sağdı. Ve Zaradusht'un "maddesi" sütün içindeydi. Puru'sasp'ın daha sonra Dugdov'dan evi istediği ortaya çıktı. Ve onu döktü ve içine Zardu'st "maddesinin" girdiği inek sütüyle karıştırdı... Ve ortaya çıktı ki, hom ve süt birbirine karıştırılıp Ohrmazd'a adandıktan sonra Puru'sasp ve Dugdov bunları içti. Ve böylece Zardusht'un Görkemi, fravahr'ı ve "özü" ebeveynlerinde birleşmişti.¹³ Hatırlanacağı gibi, Görkem Dugdov'a Pourusasp'la evlenmeden önce gelmişti ve onun evini terk etmek zorunda kalmasına neden olan zulmün nedeniydi. 12 Yast 19,34-35; 49-51 (M. Boyce, Textual Sources for the Study of Zerdüştlük (Manchester 1984) s. 30'un ardından. Bu metnin daha ayrıntılı analizi ve Boyce'nin yeniden yapılandırılması için bkz. Ek, aşağıdaki s. 181-207. 13 Dénkart VII,2,40-47 (M. Boyce'nin ardından, Textual Sources s. 73-74).

--- SAYFA 133 ---

126 Beşinci Bölüm Buradan Zerdüşt efsanesinin Yücelik mitinin detaylandırılmış hali olduğu açıkça anlaşılıyor. Ruhsal bir kahraman figürünün doğuşunu sağlamadaki orijinal rolünün unsurları, onu sıradan ölümlülerden ayıran fravahr'a ve/veya göksel "maddeye" atanır. Hayvanlar tarafından beslenmek aynı zamanda, görünüşe göre Yüceliğin gizemiyle yakından bağlantılı olan kahramanca bir motiftir. Zerdüşt efsanesi bunu bakireden doğum kavramına benzetme yoluyla dikkat çekmek için kullanır: Gelecekteki çocuğunda tezahür edecek olan Yüceliği besleyen kadın, hiçbir insan babasından gelmeyen gizemli bir madde veya enerji taşır. Efsanevi anlamda, inekler henüz düve olmalarına rağmen süt üretirler, bu da onların kahramanın benzersiz niteliklerinin doğaüstü aktarımında bir aşama olduklarını gösterir. Feridun fragmanının daha ilkel versiyonunda tüm bunlar xvarenah hakkında anlatılır: Yücelik kamışlara yerleşir, kamışlardan ineğe iletilir, süte ve oradan da anne Faranak'a geçer. Pouru'sasp'ın ayrıntılı hikayedeki rolü oldukça gereksiz kalıyor, çünkü Dugdov'un dikkatini ineklerin mucizevi sütte çekmekten fazlasını yapmıyor. Mucizevi bakire hayvanları sağarak onlarla yakından asimile olan, sembolik olarak anne sütü üretimine katkıda bulunan kişi odur. Feridun fragmanı daha sonraki çalışmalardan alınan başka bir ana temaya ilişkin daha tutarlı ve üniter bir görüş sunar: büyücüler (karaplar) ve onların çocuğu yok etme çabaları. Fragmanda amaç özellikle ilahi Görkemi ele geçirmektir; bu, Yast 19'daki efsanevi prototiple uyumludur; burada Ejderha (Dah'ak), Görkem okyanusun derinliklerine kaçarken tam da bunu yapmaya çalışır. Büyücü Noktarga, bu konudaki başarısız girişiminde, az önce incelediğimiz mitin tuhaf bir şekilde tersine çevrilmesini gerçekleştirir. Çocukları, insanileştiren ve geliştiren Şan rolünün sembolik bir tersine dönüşüdür: burada onun çocukları hayvaniliğe dönüşü temsil eder (Denkart VII,2,40-47 - M. Boyce'nin ardından, Metinsel Kaynaklar s. 73-74). Burada tipik mitolojik dönüşümlerle karşı karşıyayız. Zerdüşt efsanesinde, anneliğin hayvani yönleri (emzirme gibi), gerçek anlamda bekaretini öne sürmeye yönelik hiçbir girişim olmamasına rağmen, süt içen Dugdov figüründe sembolik olarak bakire saflığına yükseltilir. Noktarga örneğinde insan üremesi "ayakta durma" düzeyine geriliyor. Büyücünün Ejderha Dah'ak'la efsanevi eşdeğerliği, Feridun destanının daha önce tartışılan sonraki bölümleri göz önüne alındığında anlamlıdır; burada büyücü, başka bir aşağılanmış yarı insan yarı hayvan kötü avatar olan Ejderha-kral tarafından zulme uğrar. Noktarga'nın Faranak'a oğulları adına tehdit oluşturmaya zorlanmasıyla zulüm çoktan başladı.

--- SAYFA 134 ---

bakire bir doğum ve zulüm gören bir çocuğu 127 kraliyet gücüne tercih etmek istiyor ve aynı zamanda gelecekteki "ilk doğan oğlu"nın simgesi olarak şu anda içinde taşıdığı Zafere yönelik bir tehdit. Hassas ilişkiler, ör. Faranak'tan Noktarga'ya kadar olan karakterleri anlamak zordur ve ne yazık ki Bundahilerin karakterlerin kimliği konusundaki kafa karışıklığı da duruma yardımcı olmamaktadır. Efsanenin alternatif versiyonları, doğa mitolojisindeki Ferid' hikâyelerinin arka planını yansıtır. Feridun, çiftçiliğin her şeyden önce işlevsel kahramanıdır. Ejderha Kral, temel düzeyde, yılın kaçınılmaz döngüsünde toprağı ele geçiren ve hayırsever ruhani güçleri sürgüne gönderen yıkıcı kuraklıktır. Döngünün bir parçası olarak öldürülemez, ancak Feridun'un Mithra gününde (2 Ekim) festivalde gerçekleştirdiği yenilenme ritüelinde tekrar tekrar üstesinden gelinir. Zerdüştlük bu tür bakış açılarını tamamen ortadan kaldıramadı, ancak bunları nihai zafere ilişkin eskatolojik vizyonu açısından yeniden yorumlayabildi. Z'al'in babası kahraman Kere'sasp'ın kaderi, Sao'syant tarafından büyütülen ilk kişilerden biri olmaktır. Sonunda Ejderhayı yok edecek; Bu arada mitolojik resim dilinde Faridun onu yalnızca geri itebilir, deyim yerindeyse "Ahura'nın yarattığı dünyanın uçlarında" dizginleyebilir, böylece asha'nın yaratıklarını yok edemez. Dahhak ondan etkilendi... Xvaniras bölgesinden yıkım ve fesat uzaklaştırıldı ve Xvaniras bölgesi üç oğlu için korundu.¹⁴ Bununla birlikte, temel düzeyde bu kahramanlık mitolojisi yalnızca doğal yaşamın mevsimlerle yeniden canlandığı, ancak henüz vahşi doğanın, xrafstraların vb. geciktirici gücünü kesin olarak yenemediği kaçınılmaz gerçeğine işaret eder; ve dolayısıyla dini tarih açısından bu, Zerdüştlüğün tamamlanmamış zaferi, nihai zafer vizyonu ile eski İran doğa perspektifini yerinden etmedeki geçici başarısızlığı anlamına gelir. Benzer bir görüş, Justin'in Doğa veya Edem dediği kadın gücünün kurbanı olan Vahagn-Herakles'in Beşinci Krallık hikayesinde de ifade ediliyor gibi görünüyor.¹⁵ Zerdüştlüğün doğal döngüde ifade edilen mücadeleyi yüceltme ve onu nihai, belirleyici mücadelenin bir öngörüsüne dönüştürme girişimi, onun bizzat Zerdüşt tarafından başlatılan eski İran dininden unsurları ruhsallaştırma ve dönüştürme yönündeki çok daha geniş girişiminin bir parçasıdır. ¹⁴ Dénkart VII,1,25. ¹⁵ Bkz. Welburn, "İran Peygamberliği"; Justin'deki Zerdüşt unsurları (Hippolytus, Ref. V,26-27), bkz. M. Marcovich, yukarıda adı geçen, s. 70.

--- SAYFA 135 ---

128 beşinci bölüm hem rahip hem de reformcuydu. Kahramanların ve doğa güçlerinin hikayelerini, Gelecek Dünya için kendi umudunu ifade edebilecek figürlere dönüştürmek için güçlü yaratıcı araçlar kullandı; Feridun mitinin, insanlığın büyük mücadeleye doğrudan katılmasını sağlayacak önemli vahyin taşıyıcısı olan Zerdüşt efsanesi içindeki tek bir komplekse dönüşmesinde görebildiğimiz gibi. Pers gücünün dünyevi genişlemesinin ardından daha büyük bir senkretizm döneminde, yalnızca pagan İran geçmişine ait figürler değil, aynı zamanda diğer kültürlerle ait figürler de evrensel vahiy sürecinin aşamaları olarak düşünülebilir. Gayomart, Evrensel İnsan, aynı mitolojik fikirlerin çoğuna dayanan merkezi bir kavramdı (bkz. yukarıda, s. 72-73). ApocAd'ın benimsediği peygamberlik döngüsünde aynı temel tutkunun Helenistik dünya ölçeğinde uygulandığını görüyoruz. Aynı mitin versiyonlarının sırasıyla ilahi ya da şeytani, din ya da büyücülük olması gerektiği Zerdüşt projesinin doğasına aittir. Zerdüşt reformu eski mitolojiyi manevi bir vizyona entegre etmenin yolunu gösteriyor. Değiştirilmiş mitin kabulünü reddetmek, şeytani versiyonu onaylamaktır; Zerdüşt'ün "evrimsel" zaman kavramı, "Ahriman ve kürtağları" ile ya yolumuza devam edeceğimiz ya da köreleceğimiz anlamına gelir. Kahramanların Görkeminin Ejderhanın elinden kurtarılması gerekiyor. Efsaneye göre, Restorasyon'da arkaik kahramanların başarıyla hayata geri dönebileceği "yenilemeyi" gerçekleştirecek olan Zerdüşt'ün manevi oğlu Sao'syant tarafından Gelecek Dünya için kurtarılabılır. Zerdüşt'ün kendisi daha sonra onların mitlerini kendi mitinin içine daha derinlemesine özümseyecektir - ancak bunu kısmen, dünyanın en büyük peygamberiyle ilişkili olarak Saosyantlar fikri aracılığıyla tüm büyük kültürel vahiylerin gösterileceği ApocAd döngüsünün altında yatan daha geniş bakış açısının meydan okumasından bir geri çekilme olarak ele alma eğiliminde olabiliriz. Yalnızca Mesih, Kıyametimizin yazarı tarafından onun zirvedeki on üçüncü ortaya çıkışı olarak tanımlandığında, anlam bakımından onu geride bırakabilirdi. Zerdüşt terimleriyle söylersek, Faridun'un Ejderha Kral'a karşı mücadelesini içeren mitolojisi, hâlâ açıklanmayı bekleyen peygamberlik Zerdüşt gerçeğinin kısmi bir ifadesi olarak anlaşılabilirdi: Işık ve Karanlığın mücadelesi. Modern tarihsel terimlerle söylersek, eski kraliyet efsanesi Şan'ın, Saosyants, Gayomart ve bizzat Zerdüşt'ün figürlerine dayanan ruhani bir vizyona uyarlanması için bir prototip sağladı. Zerdüşt'lük, onları daha büyük bir vizyona yönlendirebileceği inancıyla kahramanlar ve kraliyet mitlerinde müttefikler aradı; aynı zamanda Zerdüşt'lük de onların aracılığıyla arzuluyordu

--- SAYFA 136 ---

bakireden doğum ve zulüm gören bir çocuk 129 büyük imparatorluklar zamanında evrensel bir dini vizyon haline geldi. ApocAd'ın altında yatan döngü açıkça evriminde şimdiye kadar kaybedilen bir aşamanın yansımasıdır. Bu süreçte, kahramanın doğuşunu ifade eden antik mitolojik fikirlerden yararlanıldı, uyarlandı ve Zerdüşt'ün kendi vizyonu için "yükseltmek" istediği temaları daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmak için elendi. On iki katlı döngüde, antik dünyanın dinlerini birbirine bağlamak için mitsel paralelliklerden ve analogilerden yararlanılır. Aynı zamanda, merkezi fikirlerin bir araya getirilmesi mitlere daha birleşik bir anlam, yani Zerdüşt anlamı verir. Bakireden doğan Sao'syant kavramı artık bütünün modelini oluşturan özel bir versiyon haline geldi. Şimdiye kadar bakireden doğum, "paradoksal" doğumun daha genel kavramının bir ifadesiydi: Aynı mitoloji, görevi henüz gençken iblis Taraka'yı yok etmek olan harika çocuk Skanda'nın nilüfer çiçeklerinden çıktığı göldeki Şiva tohumunun hikayesinde de görülür. Burada Hint tarzında paradoks unsurunun bütünün anlamını belirlemesine izin veriliyor: bakireden doğum temaları, münzevi tanrının bir oğul sahibi olabilmesinin "doğal olmayan" yolunun yalnızca bir kısmı. ApocAd'ın döngüsünde, Sao'syant'ın bakireden doğum miti artık tüm hikayeleri (ve pagan benzetmelerini, Mısır, Orfik vb.) tek bir amaca yöneltme anlamında kesin hale geliyor; hepsi evrensel kurtuluşun önemli bir temasını vurguluyor. Bu, her ne kadar senkretik alanlara taşınmış olsa da özü itibarıyla Zerdüşt'ün özgü bir olgudur: Zerdüşt'ün ortaya çıktığı eski bir mitolojinin yeniden düzenlenmiş bir versiyonu, arkaik mitlere hükmedip onları yeniden tanımlar. Bu eğilimin bir parçası olarak, mitolojinin yaratılmasında açıkça önemli bir rol oynayan Faridun mitinin, doğal olarak yeni versiyonla, Sao'syant temasıyla olan bağı vurgulayacak şekilde anlatılması gerekirdi: Gizemli derinliklerden veya mucizevi yüksekliklerden anne rahmine gelen Sao'syant'ın Şan Mitolojisi'nde yer alan bakireden doğumun imaları, doğal olarak öne çıkacaktı. Denkart'ta, Yüceliğin "başka bir zamanda, Yaradan'ın emriyle Aspigan Fredun'a [hala] hamile rahmindeyken geldiği" söylenir (VII, 1,25). Açıkçası, kahramanın "annesinin rahminden" -Yim'den kaçan xvarenah'ın etkisi altında, sonradan normal çocuk sahibi olmayla desteklenmiş olsa da- doğması fikrinden Saosyant'inkine benzer bir modele geçiş fikrinden çok uzak değildi. Feridun'un ApocAd'ın on iki katlı döngüsündeki hikayesine eklenen "Bakire bir rahimden geldi" ifadesi onun mitolojisine iliştilmektedir.

--- SAYFA 137 ---

130 beşinci bölüm Zerdüşt beklentisinin yeni biçimine değiniyor ve onu Sao'syant(lar)ın güçlü eskatolojik vizyonunun ardındaki dünya çapındaki arzuların somutlaşmış hali haline getirmeye hizmet ediyor. Kısaca Feridun, Sao'syant'ın bir versiyonu haline geldi ve artık onun özellikle bakireden doğum konusundaki vurgularını taşıyor. Ancak aynı şekilde, onu döngüye dahil ederek Sao'syant, onun enkarnasyonlarından biri olarak kabul edilen Feridun'un bir versiyonu haline geldi: Kaçan Şan'ın yeniden dirilişinin mitolojisi buradan gelir; annesine ve kendisine, rahminden itibaren Dragon rakibi tarafından zulmedilmesi; yabancı topraklara kaçıışı; sembolik bir grup (Magi'lerin prototipleri) tarafından tanınması ve desteklenmesi; ve krallığını talep etmek için geri dönüşü, doğrudan değil, daha ziyade eskatolojik zafer tonlarıyla, Ejderha-Kral'ın nihayet yok edileceği Yenileme'ye işaret ediyor. Bazı bağlantılar ortodoks Zerdüşt mitolojisinin de bir parçasını oluşturur: Yenileme kayıtlarındaki Faridun ile aynı olmasa da, S'osyyans ünlü gürzünü taşır ve özellikle onun Şanını taşır (Denkart VII,11,3). Onun mitolojisinin büyük bir kısmı aynı zamanda dışlanmış anne, çocuğun Durasrab ve büyücüler tarafından zulme uğraması temalarıyla Zerdüşt efsanesinin yapımında da kullanılacaktır; ve bunların bir kısmı, ApocAd ile karşılaştırılabilir bir kıyamet ve Mesih yorumu yoluyla Matthaean bebeklik anlatılarının yapımına girdi.

--- SAYFA 138 ---

altıncı bölüm Beytullahim'deki Büyücüler ve Güney'in Kraliçesi (MT. 2,1-12 VE CG V 78,27 - 79,19) Anlatı Bağlantısı ve Matta Öncesi Temel Mecusiler bölümünde (Mt. 2,1-12) bulunan geleneklerin kesişimini analiz etmek için birden fazla girişimde bulunulmuştur. Dağın bu bölümü M. Hengel ve H. Merkel¹ ve E. Lohmeyer, C.T. Davis ve diğerleri.² Sonuç olarak Magi bölümünün teolojik önemi oldukça ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Ve şaşırtıcı (neredeyse benzeri görülmemiş!) bir oybirliğiyle bir sonuca ulaşıldı: yani, bu gizemli ziyaretçilerin "saygı göstermek" için gelişi, müjdeci için İncil dünyasından gelen kehanetlerin gerçekleşmesiyle Yahudi olmayan bir paralelliğe işaret ediyor. Onun teolojik çerçevesinde bunlar, tüm insanlık için doğmuş bir kurtarıcı olan ana mesajın neredeyse mükemmel bir örneğini oluştururlar: ve kendi incelememizde bulacağımız diğer temalar ve gerilimler, bu mesajın Yahudi ve Yahudi ezoterik düşüncesine yönelik ilgili meydan okumasını yansıtmaya devam edecektir. Magi'lerin "bir yıldızı takip ederek" gelişi, doğal/kozmetik boyuttaki dini umutlarının temelleri sorununu hemen gündeme getiriyor; isimlerinden de anlaşılacağı gibi Zerdüştlük ile bağlantıları, fikirlerin arka planını ve Evangelist'in teolojik sentezinden önce Zerdüş'tün Saosyant kehanetinin olası etkisini gündeme getiriyor; ve bakireden doğum beklentisinin hikayelerinin bebeklik anlatılarına çekilmesinde rol oynamış olabileceği ihtimali de var. CG V/5'teki doğum efsanelerinin keşfi (özellikle 1 M. Hengel ve H. Merkel, "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus", P. Hoffmann (ed.), Orientierung an Jesus. Festschrift Josef Schmidt (Freiburg 1973), s. 139-169 (141-142).² Bunlar ve Lohmeyer'in görüşlerinin A. Paul tarafından geliştirilmesi için bkz. Brown, Birth of the Messiah s. 111 ve n. 191-192;

--- SAYFA 139 ---

132 altıncı bölüm Krallık 4), ilgili birçok konunun, özellikle de bakireden doğum meselesinin açıklığa kavuşturulmasına ve çözülmesine yardımcı olur. Ancak her şeyden önce, Matthaean'ın "ana" çocukluk anlatısının prototipinin, Faridun efsanesinin bir figür, Demirci Kava'yı içerdiğini zaten fark etmiştik: Önce Ejderha-kral'a dilekçe vermeye gider, Azidahak tarafından sorgulanır ama onu kahraman-çocuğa götürmez - daha ziyade çocuğun tarafını tutar ve daha sonra muzaffer dönüşüne yardım eder, onu taşır. dini ve kraliyet çağrışımlarının yer aldığı bir pankart ve onu kötü gaspçı yerine dünyanın Hükümdarı olarak selamlayan (yukarıda, s. 122-123).³ Bu nedenle Davis'in Magi hikayesi ile Mt.'nin ana hikayesi arasındaki yakın anlatı bağlantısına yaptığı vurgunun doğruluğunu özgürce fark edebiliriz. Bizim kaynak analizimiz açısından da, müjdecinin müdahaleci bir ekleme yaptığını düşünmek çok basittir. Aynı zamanda, anlatının farklı bir kaynaktan ya da daha iyisi zaten birleştirilmiş olan Vorlage'in kısmen bağımsız bir "bölümünden" kaynaklanan kapsamlı materyallerle genişletilmesini de göz ardı edemeyiz. Öte yandan R.E. ile de aynı fikirde olabiliriz. Brown, (Hengel ve Merkel'in şematizasyonunun aksine) her bölümün ağırlığını dengelemenin, malzemenin bir kısmını tek bir seviyede ele almak yerine temel anlatıma tabi tutmanın gerekliliği üzerinde duruyor. Kısacası Magi'nin temasının yerleşik çerçeveye oturtulması, taslağın zaten oluşturulmuş olması gerekiyor. Brown, her halükarda, Magi-materyali için farklı bir arka plan olduğunu varsaymanın doğru olması gerektiğini büyük ölçüde kabul ediyor, bu da "ana" Matthaean anlatımının çizgisini bozuyor. Bununla birlikte, Firavun hakkında bariz bir şekilde tam tersi şekilde tartışırken, burada okumasını diğer olası Musa çağrışımlarından uzak tutması ve şimdi olay örgüsünde hayırsever ve düşman Magi arasındaki fark üzerinde ısrar etmesi biraz ironiktir.⁴ Ortaya konacak asıl kaynağa gelince, J.E. Bruns, IKGs'deki Güney Kraliçesi'nin hikayesine bilinçli bir şekilde işaret etmiştir. 10 Magi'nin ziyaretine yakın bir örnek olarak.⁵ Saba Kraliçesi, Süleyman'ın bilgeliğini duymak için "dünyanın öbür ucundan" (Mt. 12,42) gelir; Magi'nin bilgeliği, amacını onları Yahudilerin yeni doğan Kralına götürmek olarak bulur. Hediyeler 3 Bir zamanlar moda olan eski İran Männerbund fikrine (S. Wikander tarafından popüler hale getirilen) inanılsın ya da inanılmasın, "Kaviani" bayrağı altında toplanmak dini ve ulusal sadakatin bir miktar onaylandığını gösteriyor gibi görünüyor. 4 Kahverengi işlem. alıntı. P. 114n. 43. 5 J.E. Bruns, "Matthew 2'deki Magi Bölümü", CBQ 23(1961), 51-54.

--- SAYFA 140 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güney kraliçesi 133 IKgs'deki hediyelere karşılık gelir. 10,2 ve daha da fazlası tam olarak İş'teki kehanete. 60,6 "Şeba'dan gelenler altın ve buhur getirerek gelecekler". Bununla birlikte, araştırmacılar onun analizinde bazı zorluklar yaşadılar, bunun en önemli nedeni önerilen orijinalinde yeni doğmuş bir çocuk unsurunun bulunmamasıydı: fakat Mt.'nin şablonunun IKgs'deki versiyon olmadığını fark ettiğimizde birçok itirazın kolaylıkla üstesinden gelinebilir. doğrudan değil, daha sonra dinsel-tarihsel karakterini inceleyip yeniden kurmamız gereken masalın efsanevi gelişimi. Bunu yapmanın kanıtı, Süleyman'ı, onun büyüünü ve bir çocuk doğuran ve onu çok uzaklarda "çölün sınırında" yetiştiren bir "bakire"yi anlatan ApocAd'ın yeniden keşfedilmesiyle artık elimizdedir (78,27 - 79,19). Başka bir yerde, hikayenin, Etiyopya'nın ünlü "ulusal destanı" Kebra Nagast'ta anlatıldığı şekliyle, Süleyman'ın çocuğu Menyelek'in Kraliçe'den doğuşuyla ilgili olduğunu zaten iddia etmiştim.6 Açıklanması gereken bazı anomaliler var, ancak ApocAd'ın versiyonu, efsanenin ilk evriminin yeniden inşasına makul bir şekilde yerleştirilebilir. Dördüncü Krallık tarafından anlatılan hikayede, a) bir doğum efsanesi içeren ve b) Feridun figürüyle ilişkilendirilen bakireden doğumla uyumlu olan, motifin ApocAd döngüsü sırasında zaten prototip efsanesine eklenmiş olduğu ve bu formda İsa'ya uygulandığı, Sheba Kraliçesi hikayesinin bir versiyonuna sahibiz. Magi bölümü, Mt.'nin anlatı benzerindeki Faridun efsanesine eklenmiş gibi görünüyor (bkz. Giriş, Şekil 1). Faridun'un hikâyesinde, Kavava'nın küçük hikâyesinde hikâyeleri Dağ'da sahip oldukları sentezlenmiş biçime yaklaştırmaya yardımcı olabilecek bir anlatı bağlantısı olasılığı zaten mevcuttu. Bebeklik anlatısının kökenleri hakkındaki temel görüşümüze uygun olarak, döngüsel açığa vurucu (Aydınlatıcı) hakkında anlatılan hikâyeler, bu nedenle doğumu onu doruk noktası olarak belirleyen İsa tarafından tamamlanmış ve özetlenmiş olarak ele alınır. "İran Peygamberliği", s. 4777. Etiyopya eseri E.A.W. tarafından çevrildi. Budge, Sheba Kraliçesi ve Tek Oğlu Menyelek (Londra 1922). Hikayenin uzak kökenlerinin izini sürmek için makul girişimlerde bulunuldu: P. Särkiö, Die Weisheit und Macht Salomos (Helsinki ve Göttingen 1994) s. 186-191. Ancak Budge'ın, Kebra Nagast'ın kendisinin "Süleyman" hanedanını yüceltmek için bir araya getirilmiş, büyük ölçüde ikincil bir eser olduğu yönündeki görüşüne karşı çıkmak için hiçbir neden yok: belki bazı arkaik Etiyopya fikirleri içeriyor olabilir, ancak "en eski biçiminin temel temeli, Hristiyanlık döneminin ilk dört yüzyılı boyunca Suriye, Filistin, Arabistan ve Mısır'da geçerli olan geleneklerdi" (Giriş). ApocAd'ın versiyonu, temelin oluşumuna ve erken Hristiyan kullanımına ilişkin anlayışımıza katkıda bulunacaktır.

--- SAYFA 141 ---

134 Vahiy'in altıncı bölümü, evrensel Kurtarıcı. Dördüncü Krallık hikayesi, Gerçek Peygamber kavramı ve onun ruhsal açıdan olağanüstü doğuşu etrafındaki efsanevi fikir kompleksinin Matta öncesi geliştiricileri tarafından gerçekleştirilme sürecine başka bir tanıklık olarak kolaylıkla dahil edilebilir. Hediyelerini getiren Magi, Kraliçe'nin ziyaretini özetler ve böylece İsa'nın Süleyman'ın oğluna benzediğine işaret eder: "bakireden doğmuş", bir bilgelik kaynağı ve tüm vahiylerin ilk kaynağına ve nihai birleşimine işaret etmeleri açısından Lusavoriç/Saosyant döngüsündeki tüm figürler gibi bir dünya kurtarıcısı. Ne yazık ki az önce verilen açıklama en az üç aşırı zorlukla karşı karşıya. 1) Magi Etiyopya'dan gelmiyor. Ya da aynı noktaya farklı bir biçimde değinmek gerekirse: Süleyman'ın Saba Kraliçesi'nden olan oğlunun hikayesi bir Zerdüş efsanesi değildir. 2) Süleyman'ın oğlu bir bakireden doğmamıştır: Menyelek'in hikayesi Süleyman'ın Kraliçeyi başarılı bir şekilde baştan çıkarmasına dayanmaktadır. 3) Kraliçe Süleyman'a bir yıldızın peşinden gelmiyor ve çocuğunun hikayesinde astrolojinin hiçbir rolü yok. IKgs'de hikayenin işlendiği süreci yeniden inşa ederken bu zorlukları tek tek ele almamız gerekiyor. ApocAd'e dahil edilmeden önce dönüştürüldü. Bu değiştirilmiş haliyle, Matta'nın İsa'nın doğuşuyla ilgili anlattığı karma hikayedeki son ana unsurun açıklanmasına yardımcı olabilir. Sheba'dan Magi ve Seba ApocAd'ın hikayesi, birçok önemli ayrıntıyla Kebra Nagast'taki edebi versiyondan oldukça farklıdır. Bununla birlikte, hikayenin izini edebi metnin alındığı Suriye, Mısır ve Arabistan'daki geleneklerin temellerine kadar sürdüğümüzde, bunların birçoğu mantıklı geliyor. Bu ortamda, Mecusîlerin Etiyopya'dan gelip gelmediği hiçbir şekilde açık değildir, çünkü Mervli İşodad, kendi zamanında hâlâ geçerli olan çeşitli gelenekleri bilir; bunlara aşağıdaki hikaye de dahildir ("bazıları der ki"): Nebukadnessar'ın hüküm sürdüğü dönemde Mecusi adamlar, krala hediyeler sunmak ve Keldaiizmi öğrenmek için Şeba'dan Babil'e, saraya gelirlerdi ve Daniel onlara şöyle demişti: Mesih doğduğunda, Saba ve Seba kralları getirmeli

--- SAYFA 142 ---

Beytullahim'deki bilgiler ve güney kraliçesi 135 O'na hediyeler; fakat bunlar bir kütüphanede (ι λ ι (κ η), yani kendi arşivlerinde ve kayıtlarında (*π μ ν ματα), yani bir hatıra kitabında yazıyorlardı.7 Buradan anlıyoruz ki, bazı doğulu Hristiyanların gözünde, İsa'nın doğuşunda hediyeleriyle ziyarete gelen "Şeba ve Seba kralları" gerçekten de pagan ile İncil'e inananlar arasında daha eski bir teması yeniden canlandırıyor. Başlangıçta, "Magian adamlar" astrolojinin sırlarını elde etmek için Etiyopya'dan Babil'e gelmişlerdi ve beklenmedik bir şekilde Mesih'in gelecekteki doğuşuyla ilgili İncil'deki vahiyden öğrenmişlerdi. İlk olarak, Mecusiler'in Cambyses zamanından bu yana Pers fetihlerinin topraklarına, Etiyopya'ya kadar uzanan yayılımını yansıtıyor gibi görünüyor. Persepolis'te "ulusların yürüyüşü" sırasında Etiyopyalılar İmparatorluğun üyeleri olarak temsil edilmeye devam etti. Mecusiler, Babil'in yıldız bilgisini özümseyip etkisi altındaki topraklara yayarken ve Yahudi diniyle temas kurarken tasvir ediliyor. Oysa modern bilimsel eğilimler, Yahudi dininin gerçekten de bu ortamın bir parçası olduğunu ve özellikle Daniel Kitabı'nın yazıldığı dönemde bir dereceye kadar ondan etkilendiğini öne sürüyor. Pagan bilgeliğinin daha ilkel bir Yahudi kaynağından veya kültür-kahramanından türeyen kısmi bir ifade olarak temsil edildiğini defalarca fark ettim (Daniel, M.Ö. yedinci-altıncı yüzyılda geçiyor). Bu şekilde öğrendikleri elbette yıldız bilgeliği değil: ancak onları Mesih'in bilgisine getiren yıldız bilgisi arayışları, kesinlikle Magi'nin Mt. 2'deki gelişinin bir başka "öngörüsü" olarak okunmalıdır. Bu geleneğin eskiliğini yargılamak imkansızdır, ancak onun kaygıları araştırdığımız çevreyle ilgilidir ve "Şeba", Mecusi gelenekleri ve yıldız bilgeliği ile "kralların" ziyareti arasındaki bağlantı fikrini doğrulamaktadır: "Mecusiler, onlara yıldız gösterildiğinde, Kralların Kralının doğduğunu nereden aldılar?" ve ona üç kat hediyeler getirmeleri mi gerekiyor?" Ancak burada yıldız takip etmeleri gerektiği geleneğine sahip olanların Babilli Magi olduğu anlaşılan soru cevapla biraz çelişiyor gibi görünüyor. Onların bu bilgiyi dindaşları aracılığıyla edinmeleri 7 İçinde: Bidez-Cumont, Les Mages Hellénisés, t. II, s. 131.

--- SAYFA 143 ---

136 Etiyopya'dan altıncı bölüm ve Mesih'i hediyelerle onurlandırmanın prototipi olarak kraliyet ziyareti geleneği, ilk başta sadece geleneğin daha sonra uyum sağlamak için yapıldığını öne sürebilir, ancak Mecusiler'in Babil'den Zerdüştiler olduğu yönündeki yaygın fikri tamamen değiştirmeden, bu, Şeba ile bağlantıya ve kraliyet ziyaretine dayanan bir yorumdur. Ancak "kralları" ziyaret etme kavramı, Ps.'nin üstü kapalı olarak alıntılanmasıyla ortaya çıkmıştır. 72,10-11 ("Şeba ve Saba kralları hediyeler getirsin..."), oysa hikaye başlangıçta sadece "Şebalı Mecusi adamlar"dan bahsediyordu. İlk Hristiyan tefsircilerin çoğu, Matta 2,11'de Mezmur 72'ye bir atıf tespit etti: bu unsur, çerçeveye uymadığı için muhtemelen hikayeyi Hristiyan İncil yorumlarının yankısı haline getiren ikincil bir Hristiyanlaştırmadır.8 (İncil dışı) edebi kayıtlara yapılan ayrıntılı başvuru da merak uyandırıcıdır: olayların anısı güya dini literatürde (Magi'lerin anıtları) kutsanmıştır, ancak aynı zamanda "onların kitaplarında" da yazılmıştır. kendi arşivleri", muhtemelen Etiyopya'nın efsanevi kroniklerine bir göndermeyi gösteriyor. Her halükarda, gelenek, tıpkı Mt. 2,4'te olduğu gibi, Kurtarıcı'nın doğum durumuna tam olarak yanıt verebilmek için olağan Mecusi yıldız bilgeliğinin daha fazla özel eğitimin yardımına ihtiyaç duyduğunu kabul etmektedir. Bu efsaneler tarzında, bir dizi ön gösterimi geriye doğru atarak ikilemi açıklar: Yahudi olmayanlarla pagan umutları arasındaki yakınlaşma, efsanevi zihniyet için, bunların baştan sona yakınlaşmaya mahkum olduğunu gösteren sözde "tarihsel" karşılaşmalarda zaten örtülüdür. Ancak bizim açımızdan ilginç olan, Saba Melikesi'nin Süleyman'a hediyeler getirmesiyle ilgili tüm unsurların yer aldığı bir hikayenin Mecusiler tarafından bilindiğinin ve kehanet olarak yorumlandığının düşünülmesidir, böylece yıldız ortaya çıktığında onlar da aynı şekilde hediyelerle birlikte bir "kraliyet" ziyareti yapmak zorunda olduklarını biliyorlardı. Saba'dan gelen Müneccimlerin Daniel'i ziyareti ile ilgili paralel bölüm, hikayenin nasıl Mecusi fikirlerin yörüngesine girdiğini, bir yıldız hakkındaki astrolojik ipucuyla birlikte ve hem hikayenin hem de yıldızın "gerçekten" tam olarak Mt. 2'de anlatılacağı gibi Krallar Kralı'nın doğuşuna işaret ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Magi, hikayenin sadece popüler geleneklerden çıkmadığını, bunun da ziyaretçileri daha fazla uzatmadan krallara dönüştürdüğünü belirtecektir. Bu gelişmenin tamamen tamamlandığını Hazineler Mağarası'nda ve Adem ve Havva'nın Etiyopya Kitabı'nda görebiliriz 4,15: bkz. B. Metzger, "Names for the Nameless", P. Granfield ve J.A. Jungmann (ed.), Kyriakon. Festschrift Joahannes Quasten (Münster 1970) s. 82.

--- SAYFA 144 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 137 belirli astrolojik unsurları içeren kehanetsel bir çerçeve ve evrensel gerçek olarak Mesih'e işaret etmeye yönelik genel bir tasarım? Belge elbette ne Adem'e, hatta altıncı yüzyıldaki hayali Daniel'e kadar uzanıyor: Onun kullanımını yönlendiren kıyamet fikirlerinin kendileri, bir araya gelmeleri bu kültür kahramanları ve patrikler tarafından "öngörülen" fikirlerin karışımının M.Ö. son yüzyıllardaki ürününün bir parçasıdır. "Öngörme", gerçekte kıyamet dizisinin başlangıcında değil, sonunun hemen öncesinde duran birinin vizyoner deneyimidir. Her ne kadar farklı bir "Etiyopya" yorumuna ait olsa da, Magi hikayesiyle bir bağlantı olduğuna dair belirtiler çok geç ortaya çıktı. Bu göstergelerle ApocAd'deki hikaye arasında herhangi bir ilişki kurabilir miyiz? Her şey esas olarak IKgs'deki ilk formülasyonu arasındaki hikayeyi etkileyen gerçek faktörlerin belirlenmesine bağlıdır. 10,1-13 ve CG V/5'e dahil edilmesi. Orta çağda sahip olduğu şekli almadan önce Mecusi-Zerdüşt fikirleri tarafından herhangi bir değişiklik belirtisi gösteriyor mu? ApocAd'deki versiyonunu daha detaylı incelememiz gerekiyor. Dördüncü Krallık Hikayesi (CG V 78,27 - 79,19) ve XXVII. Krallık Suresi [Dördüncü] Krallık onun [onun bir bakireden geldiğini] söylüyor. ...] [... Solomon] onu [aradı], o, Phersalo, Saue ve gönderilen orduları. Süleyman, bakireyi bulmak için iblis ordusunu bizzat gönderdi. Ve aradıkları kişiyi bulamadılar. Ama onlara verilen bakireyi getirdiler (ve) Süleyman onu aldı. Fakat bakire hamile kaldı ve çocuğu orada doğurdu. Onu çölün sınırında besledi. Beslendiğinde, doğduğu tohumdan yücelik ve güç aldı. Ve böylece suya ulaştı.

--- SAYFA 145 ---

Aradaki boşluğu kapatmak için öncelikle Dördüncü Krallığın formülasyonunun, tuhaflıklarına rağmen, efsanenin evriminin ana ekseninde yer aldığını gösteren çeşitli özelliklere dikkat çekebiliriz. İncil'deki "Süleyman onu aradı" ifadesi ile çelişki içindedir: ancak anlatıdaki bu unsur, diğerleriyle birlikte, Sure XXVII'de (XXVII,28) Kur'an'ın arkasında yer alması gereken efsanevi yeniden anlatımlardan kopyalanmıştır. Aynı zamanda askeri tehdit bağlamı da uyumludur (XXVII,37); bkz. Süleyman'ın "gönderilen orduları" ve bakirenin (Kraliçe) yakalanması veya başka türlü olması teması. Ayrıca versiyonlarda ortak olan, Süleyman'ın "şeytanlar ordusunun" kullanımı (krş. XXVII,39-40). Kur'an versiyonunda, Kraliçe'nin ziyaretinin İncil'deki teması neredeyse tamamen ikinci plana atılmıştır: (tekil) "hediye" verilmesi bir elçiliğe devredilmiştir - ve bu bile Süleyman tarafından reddedilmiştir (XXVII,35-36), çünkü buna yanıt vermesi, onun tamamen kendisine ait olan inisiyatifi kaybetmesi anlamına gelecektir. hikayenin tamamı anlatılıyor. Apokad ve Kur'an versiyonlarının tematik vurguları şu ana kadar çarpıcı bir şekilde benzerdir. XXVII. Sure'de ApocAd'daki gibi iki kadın değil, yalnızca bir Kraliçe olduğu doğrudur. Ancak onu Kraliçe yapan şeyin ikinci bir temsili daha vardır: yani, o gelmeden önce İfrit tarafından mucizevi bir şekilde İsrail'e nakledilen tahtı (krş. kadınlardan birinin Apocad'da Süleyman'ın orduları tarafından ele geçirilmesi). Öyle ki, vardığında onu tanımakta güçlük çekecektir, böylece "gerçeğe mi yönlendirilecek" yoksa yalnızca dış görünüşlere göre mi yargılanacak (göreceğimiz gibi, hikayenin birçok versiyonunda önemli bir tema). Ancak Tanrı'nın Süleyman'ın planını önceden bildiği için testi geçer ve tahtı tanır, bu nedenle şimdilik Süleyman tahtı üzerinde güç kazanmıştır. Kraliçe aracılığıyla değil: fakat kraliyet ailesiyle olan bağlantısını hala tanıdığı orijinal haliyle koruyor ve henüz Süleyman'ın bilgeliğine ihtiyaç duymadan gerçeği özgürce ayırt edebiliyor. Elbette bu, gelecekteki çocuğun gerçek annesi ondan kaçarken Süleyman'ın kadınlardan birini yakalayıp "alması" ile aynı şey değil. Ancak hikayenin anlatıldığı Kur'an'da erotik unsur neredeyse tamamen bastırılmıştır. Bir benzetme tarzında hafif bir şekilde ahlaklaştırılmıştır: Süleyman, Kraliçe'yi erotik olarak değil, gerçek inanç için "ele geçirmek" ve onu gerçek Tanrı bilgisine ulaştırmak için oradadır. Baştan çıkarma motifi kesinlikle oradaydı, çünkü son bölümde Kraliçe, Süleyman'ın büyük heykelindeki camın doğasını ayırt etmekte başarısız oldu.

--- SAYFA 146 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güney sarayının kraliçesi, bunun su olduğunu düşünerek eteklerini kaldırıyor, erotik bir jestle kandırılıyor (XXVII,44). Ve manevi düzeyde artık kendi bilgeliğini kaybetmiştir ve gerçeği Süleyman'dan öğrenmek zorundadır. O halde, Güney Kraliçesi hikâyesinin ApocAd'daki anlatıma hakim olan tüm temalar ve vurgularla şekillenen bir versiyonunun, Sure XXVII'nin arkasında yer aldığı sonucunu çıkarabiliriz. Kur'an'da Süleyman'ın nihayet Kraliçe'yi efendisi/baştan çıkardığı doğrudur, oysa Kıyamet'te yalnızca diğer bakireye sahiptir. Bununla birlikte, Dördüncü Krallık versiyonunda belli bir şekilde, kelimenin tam anlamıyla olmayan bir anlamda, Kraliçe'ye sahiptir çünkü Kraliçe, "doğurulduğu tohumdan" kraliyet çocuğunu doğurmaktadır (79,16-17), bu gerçek, Lusafir'in doğumu olarak "ruhsallaştırılmış" olsa bile. Dolayısıyla masalın yapısı temelde aynıdır. Süleyman onu ne ordularıyla ne de onun eşleşebileceği ibislere dayalı doğal büyü güçleriyle elde eder; ancak yalnızca ruhsal olarak ona hakim olarak amacına ulaşır ve ona daha yüksek bir vahyin çocuğunu doğurur. Baştan çıkarmanın daha kelimenin tam anlamıyla ele alındığı versiyonlarda, aynı fikir bekaretle yakın bağlantılı olarak ortaya çıkar: O kendini ona teslim etmedi ve ona şöyle dedi: "Sana bir bakire olarak geldim; Bekaretim elimden alınmış olarak mı geri döneceğim ve krallığımda rezil mi olacağım?" Ve Süleyman ona şöyle dedi: "Seni sadece kendi özgür iradenle eş olarak alacağıma dair benimle bir anlaşma yap; aramızdaki şart bu olacak: Gece ben yatağımın minderlerinde yatarken sen bana geldiğinde..."⁹ Bunu baharatlarla ve Kraliçe'nin suya olan arzusuyla ilgili ünlü hile takip ediyor. Diğer versiyonlarda sarayından değerli bir şeyi alırsa ona teslim olmayı kabul eder. Bir kez daha, daha önce karşılaştığımız aynı motiflerin farklı bir kullanımıyla karşı karşıyayız: Kral'ın sarayında "değerli bir şey" olarak yer aldığını fark etmediği su ile ilgili bir yanlış anlaşılma, kasıtsız olarak erotik bir jسته ve Süleyman'ın hikmetinden talimat alınmasına yol açmıştır (krş. Sure XXVII,44). Bu hile (efsane ve folklorda sıklıkla olduğu gibi) sembolik olarak uyumsuzluklara aracılık eder: Süleyman'ın Kraliçe'ye sahip olma ihtiyacı ve onun "bekaretinin elinden alınmaması" ihtiyacı. Kadın "bekaretini ondan koruma kararlılığından" vazgeçmez ve erkek de onu zorlamaz (bkz. onu orduları veya sihirli-şeytani güçleri tarafından ele geçirememesi): ancak daha yüksek bir bilgeliğin tanınmasına uygun olarak ona teslim olur (daha değerli olan için 9 Budge, a.g.e. s. xlvii)

--- SAYFA 147 ---

140 altıncı bölüm sudan mı?). Bu "numara" sembolik olarak iki bakirenin Kıyamet hikayesine eşdeğerdir: Kraliçe "yağmalanmak"tan kaçınır ve ister görünürde bir rıza jestiyle (Kral'ın yatağına gelerek) ister değerli bir hazine karşılığında olsun, dışarıdan teslim oluyormuş gibi görünmesine rağmen bir bakıma manevi bütünlüğünü korur. Bir baştan çıkarma var, ancak Kraliçe'nin kendini satmadığı veya baskıya boyun eğmediği daha yüksek bir seviye ve iş başında olan daha yüksek bir bilgeliğin göstergesi var. Dördüncü Krallık, mitin altında yatan kaygıları iki farklı anlatı çizgisinde basitçe dramatize etmiştir; bunlardan birinde Kraliçe'nin bekaretinin bozulmadığı anlatılmıştır. Ancak fikirler ve hatta anlatı mantığı aynı kalıyor. Dışsal olaylar ("hile" ile karşılaştıran), altta yatan önemi, yani Süleyman'ın gerçek "çocuğunun" nasıl evlat edinilebileceğini açıkça göstermek yerine gizlemek için yapılmıştır. Hikayeyi anlamak için Kraliçe'nin dış görünüşünü görebilmesi gibi biz de. Her halükarda, Dördüncü Krallık versiyonunda büyük bir farklılık olan Kraliçe'nin "bekareti" temasının, XXVII. Sure ve onunla ilgili (özellikle Arapça) versiyonlarının ardındaki anlatımın sembolizminden çok da uzak olmadığı ortaya çıkıyor. Hikayenin Orta Çağ ve İslam zamanlarına aktarıldığı biçim aslında ApocAd'ın hikaye versiyonunun arkasında iş başında olan aynı malzeme ve güçlerden şekillendirilmiştir. Bunların çok azı, baştan çıkarıcılığın, dış görünüş ve iç gerçeklik temasının, askeri saldırganlığın ya da şeytani-büyülü gücün, hatta daha az bekaret izinin bulunmadığı İncil'den türetilir. Hediye getirmenin İncil'deki unsurları, yani Kraliçe'nin Süleyman'ın gücünü ve bilgeliğini sınamak için gelme isteği gerçekten de kenara itildi. Sure XXVII, doğaya putperestçe tapınmaktan gerçek Tanrı'ya giden yolu göstermek için bu hikayeyi popüler "Süleyman" bilgeliğinin diğer bileşenleriyle (karınca, ibibik benzetmesi vb.) birlikte kullanır. İbibik, Kraliçe ve halkın, "göklerde ve yerde gizli olanı gün ışığına çıkaran" (24-25) Tanrı'ya değil, güneşin dış ışığına tapındığını gördü. Peki görünüş/gizli gerçeklik temasının asıl anlamı bu muydu? Pek öyle değil. Aslında hikayenin diğer aktarımlarına baktığımızda hala aynı motifleri ve anlatı çizgilerini buluyoruz, ancak bunlar her zaman Süleyman'ın yönüne bu kadar uygun bir şekilde eğilmiyor.

--- SAYFA 148 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 141 Diğer Edebi ve Sözlü Paralellikler Kebra Nagast'ta, askeri ve manevi fetih, zıtlıklar ve benzerler temaları durumu Süleyman'ın aleyhine çevirir -ya da en azından perspektifleri daha az doktrinsel ve ahlaki bir şekilde hayali olarak dengeler. Kraliçe'nin oğlu Meneyelek'in babası tarafından takdir edilmek üzere geri döndüğünü anlatır. Gazze'ye indiğinde bütün halk onu Kral Süleyman sanmıştı. Süleyman'ın ajanları, yeni gelenin Kralın taklidi olduğunu düşünerek onun gelişini ülkenin barışına bir tehdit olarak bildirdiler: ancak bu tehdit gibi görünen şey, kısa sürede bir oğlunun tanınmasıyla neşeye dönüştü.10 Elimizde XXVII. Sure'deki Kraliçe hikayesinin tam bir ayna resmi var. Ortam, Süleyman'ın kendi ordusunun Kraliçe'ye gönderilmesinin aksine, krallığının devrilme tehdididir; Süleyman bu temsilcinin gelmesini istemiyor; önceden herhangi bir uyarı yoktur (tahtın ele geçirilmesinin ve Kraliçe'nin bunu önceden bilmesinin aksine); Bir aldatma değil gerçek evlatlığın işareti olan görünüşün ardındaki gerçeği fark etmesi gereken kişi ziyaretçi değil Süleyman'dır. Bununla birlikte, oğlunun bir tehdit olarak görülmemesinin yanıltıcı olduğu ortaya çıkar (gerçek bilgeliği tanınması olumlu sonuçlara yol açan Kraliçe'nin aksine). Menyelek'in Kebra Nagast'taki en ünlü eylemi daha ziyade ilk baştaki tehdit hissini karşılıyor: Etiyopya'ya doğru tekrar yola çıktığında Ahit Sandığı'nı da yanına aldı ve İsrail'de arkasında yalnızca dıştan aynı, ancak içindeki ihtişamdı yoksun bir kopya bıraktı.11 Bir kez daha benzerler ve içsel muhalefet motifi. Dahası, uyumsuz görünüşleri bir hile yoluyla çözüme kavuşturmanın simgesel bir eşdeğeri vardır; jestler yapmak, henüz gerçekte kastetmedikleri şeyleri ifade eder: bu tersi durumda, ayrıntılı bir hile olmayan şeyle karşı karşıyayız, yani Solomon, Menyelek'ten ona haber vermeden gitmesini isteyerek hırsızlığa göz yumuyor, böylece oğlunun ayrılığı hakkında hiçbir şey bilmediğini dürüstçe söyleyebiliyor. Çünkü bu örnekte de olayların arkasında gizlenen, gelecek zamanlarda Etiyopya'da Ark'a sahip olacak "kralların ihtişamına" işaret eden daha yüksek bir bilgelik vardır. Dolayısıyla tüm motifler ve anlatı mantığı artık Süleyman'ın aleyhine işliyor, ancak onun en derin bilgeliğiyle, onun hırsızlık konusundaki görünürdeki ve hatta gerçek "cehaletinin" aslında onun en yüksek bilgisi olduğu ortaya çıkıyor. 10 Budge, a.g.e. alıntı. sayfa 41-2; bkz. 46-7 11 Budge, a.g.e. alıntı. sayfa 50-51; ve bkz. s. li-lv

--- SAYFA 149 ---

142 altıncı bölüm Bir tema üzerindeki bu tür kalıplar ve çeşitlemeler, edebi eserlerden çok sözlü aktarımın karakteristik özelliğidir. Bunlar, altta yatan anlamın tekrar ve çeşitlemelerle güçlendirildiği mit ve destan için tipiktir. Kebra Nagast geç ve türetilmiş bir yazıdır ve hikayelerini muhtemelen sözlü gelenekten ve eski edebiyat parçalarından almıştır. Bu nedenle hikayenin yine Budge tarafından incelenen folklor versiyonlarının temelinde aynı motifler ve hikaye akışı üzerinde daha fazla varyasyon ortaya çıkardığını bulmak şaşırtıcı değildir. Ancak beklenmedik bir şekilde, Dördüncü Krallık'ın taslağına yakın bir prototipe dayanan bir versiyonun nesilden nesile aktarıldığını ve yüzyıllar boyunca birçok edebi incelemeyi etkilediğini doğrulama eğilimindedirler. Budge'ın sözlü versiyonları 19. yüzyılın sonlarında Habeşistan'ın kuzeyinde kaydedildi.12 Hepsinden en çarpıcısı, ApocAd'ın keşfinden önceki edebi türlerin hiçbirinden farklı olarak iki kadın biliyor olmaları. Diğer kadın ise Kraliçe ile birlikte İsrail'e gelen bir çeşit Amazon genelkurmay başkanı. O da Süleyman'a bir çocuk doğurdu; ama o bir aptaldı, halbuki Kraliçe'nin çocuğu babası gibi bilgelğe sahipti. Aralarındaki fark şu şekilde ortaya çıktı. Kraliçenin çocuğu tıpkı Süleyman'a benziyordu ve ona bir ayna vermişti. İki oğlan babaları tarafından kabul edilmek üzere Etiyopya'dan geldiklerinde Süleyman, bir arkadaşına krallara ait cübbe giydirerek onları kandırdı. Kraliçe'nin bakanının çocuğu ona saygı duruşunda bulundu ama Menyelek onun aynada gördüğü görüntüye hiç benzemediğini gördü. Sadece ahırda aynı şekilde kılık değiştirmiş ve paçavralar içinde olan Süleyman orada gördüğü yüze benziyordu, bu yüzden çocuk hemen ahıra gitti ve ona kral olarak saygı duruşunda bulundu. Süleyman da onu selamlayarak şöyle seslendi: "Öz oğlum! Diğeri de benim oğlum ama o aptal." Elbette ApocAd hikayesi ve iki kadınla ilgili kuzey Habeş sözlü versiyonları sadece sapkın biçimler olabilir. Kraliçe'nin tahtı/görevlisi tarafından ikiye katlanması, Süleyman'ın kendisine benzeyen oğlu/kılık değiştirmiş arkadaşı tarafından ikiye katlanması vb. hikayenin iç mantığından doğan özelliklerdir ve ApocAd'dakine eşdeğer bir prototipten bağımsız olarak sözlü gelenekte gerçekleşmiş olabilir. Ancak tüm edebi versiyonlar, ister XXVII. Sure'de olduğu gibi dini-ahlaki propaganda amacıyla olsun, ister Kebra Nagast'ta olduğu gibi milliyetçi vurgu amacıyla olsun, açık bir ahlakçılık ve taraflı müdahale göstermektedir. Her ikisinde de 12 Budge, op. alıntı. s. lx - lxiv

--- SAYFA 150 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 143 belirgin bir özellik seçimi ve hikayenin tek bir noktaya değinecek şekilde daraltılması söz konusudur. CG V 78,27 - 79,19'daki ilk taslağın, birçok varyasyonla birlikte sözlü olarak aktarılan ve efsanenin İslami ve Etiyopyalı yazarlarının sunumlarını etkileyen hikayeye yakın olması daha olası görünüyor. Bu şekilde tanımlanan hikayenin karakteri açıkça Kutsal Kitap'a aykırıdır; aynı zamanda görünüş ve gerçekliği araştırdığı tutarlı bir fikir ve motif dünyası sunar; bilgelik ve aptallık; gerçek prenslik ve salt soy; manevi bütünlük ve dış zorlama. Bu düşünce tarzının arka planını ve kendine özgü motifleri ortaya koyacak benzer bir hikaye veya hikayeler bulabileceğimiz bir yer var mı? Tarihteki -ya da belki de sadece efsanedeki- en tuhaf hikayelerden biri, Herodot ve diğer Yunan tarihçileri tarafından kendi Behistun yazıtında anlatılan Büyük Darius'un krallığa yükselişidir. Neyse ki burada gerçekte ne olup bittiğinin bir açıklaması olarak inandırıcılığını değerlendirmemize gerek yok.¹³ Eğer bu sadece bir hikayeyse, yine de bize Darius'un tahta çıkışını haklı çıkarmak ve açıklamak için kullanılan fikir ve sembolizm türlerini anlatır. Belli ki Darius çok tuhaf bir durumla karşı karşıya kalmıştı. Etiyopya'dan dönmek üzere yola çıkan Kambyses, İran'da onun yerine kardeşinin tahta çıktığını duymuş ancak iktidara gelmek için gerekli adımları atmadan eve dönerken ölmüştü. Ancak Darius'un bildiği şey, gaspçının aslında Cambyses'in kardeşi olmadığı, ona benzeyen, Büyücü Gaumata adında bir sahtekar olduğuydu. Herodot III'e62 göre, sahtekar sadece Kambyses'in kardeşi Bardiya'ya (Gk. Smerdis) benzemekle kalmamış, aynı zamanda doğuştan ölen prensle aynı adı taşımıştır. Darius, sahte Büyücü Bardiya/Gaumata'nın, halkını Ahamenişlilerin karizması ve görkemiyle taşıyacak gerçek bir kral olmadığına, yalnızca terörle yönetildiğine ve sahte kimliğini açığa çıkarabilecek herkesi katlettiğine inanmamızı isterdi. Öte yandan Darius'un yaptığı her şey Ahuramazdâ tarafından onaylanıyordu ("Ahuramazdâ bana yardım etti... Ahuramazdâ'nın iradesiyle kral oldum") - aksi halde nasıl sadece birkaç asil arkadaşıyla birlikte kendisinin bize söylediği kitlesel muhalefete rağmen tahtı ele geçirebilirdi? 13 Halen temel bilimsel anlaşmazlıklar mevcuttur. M. Boyce, A History of Zerdüştlük cilt. 2 (Leiden 1975) s. 80-83, tüm olayı tamamen mantıksız buluyor (ve kaynakça için bkz. s. 80 n. 8; R.N. Frye, Heritage of Persia (London 1976) s. 97 ve genel olarak s. 95-100, diğer taraftan yazıt ve bununla ilgili tarihsel anlatımlarla çelişecek gerçek bir kanıt bulunmadığını tespit ediyor; yazıtın çev., s. 96-97.

--- SAYFA 151 ---

Darius'un, hem Cambyses'in hem de Bardiya'nın kız kardeşi-karısı olan Atossa ile evlenerek hükümdarlığını meşrulaştırması gerekiyordu. Muhtemelen, iktidarı ele geçiren Bardiya'nın gerçek kardeşi olup olmadığını veya başka bir deyişle, Darius'un bir sonraki meşru hükümdar olarak mı kabul edileceğini yoksa (Kambises'in ölümünün ardından) tartışmasız krala bir tehdit olarak mı görüleceğini doğrulayacak konumda olacaktı. Onun Darius'a kefil olması, "çifte" hikayeden şüphe duyan tarihçiler için en ciddi zorluklardan biridir. Aynı zamanda bir hikayeye de ihtiyacı vardı: Cyrus'tan (aslında oldukça uzak) soyundan geldiği iddiasını, "Yalanı" (drauga) dağıtma rolünü ortaya koymak ve daha da fazlası, etrafındaki altı asil yoldaşı Zerdüşt Tanrılığını çevreleyen altı Cömert Ölümsüz imajını çağrıştırdığı için kendisi kelimenin tam anlamıyla dünyadaki tanrısallığı yansıtarak Ahuramazda'nın iradesinin bir yansıması olarak rolünü sergilemek. Yani orduların gönderilmesiyle ilgili bir hikayemiz var; halefi, kraliyet soyundan gelen bir hikayeye bağlı olan, ama daha çok ilahi iradeyle ve desteklenen tahta çıkışının karizmasına bağlı olan bir prensin; aranan ve halka gerçek kral gibi görünebilecek sahte bir "ikili" ile ilahi iradeye göre gelecekteki kral arasında ayırım yapabilmesi gereken bir Kraliçe; gerçekten de halkın gerçek krala karşı ayaklanma tehlikesi var (ve kalkıyor da) çünkü onlar bu "Yalan"ı, bu sahte kral görünüşünü gerçek olarak kabul ettiler; yine de sonunda meşru prens başarılı olur ve neredeyse Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması gibi görünür ve büyük bir krallar hanedanı kurar. Doğal olarak hikaye akışında da pek çok önemli farklılık var. Ancak sahnelerin çoğu, Saba Kraliçesi efsanesindeki anları veya bölümleri önceden haber veriyor gibi görünüyor. Darius'un tahta çıkışının tarihsel gerçekliğini anlamak zor olsa da, yönetimin meşruiyetini kaybettiği bir toplumun Ahrimanik bir "Yalan" haline geldiği ve kralının yalnızca Kral'ın kimliğine büründüğü yönündeki temel dini fikri anlamak zor değildir (krş. Ark'ın Mevcudiyet olmadan geride bıraktığı kopya; Süleyman'ın cübbesini giymiş sıradan adam). Ya da en azından halkın zihninde kendisini "ilahi" enerjiyle yeni bir imparatorluk çağının başlatıcısı olarak kabul ettirecek dinamik bir hükümdarın oluşturması gereken perspektif budur; ve Darius'un "Yalan"a karşı duyduğu nefreti, Ahuramazda'nın doğrudan rehberliği altında Cyrus'tan gelen gerçek kuralı tesis etme vb. beyanlarının nasıl dini beyanlardan farklı olarak görülebileceğini anlamak zordur. (Magus olarak adlandırılan Gaumata'nın rolünde de dini imalar olabilir, ancak dönemin dini koşulları hakkında o kadar az şey biliyoruz ki,

--- SAYFA 152 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi, ya Pers sarayındaki nüfuzlu Mecusiler tarafından yönetilen ancak daha sonra Darius tarafından bastırılan Bardiya'yı destekleyen daha önceki bir Zerdüş darbesini ya da Darius'un, muhafazakar Magi tarafından sürdürülen eski uygulamalara karşı yönlendirilen bir Zerdüş isyana öncülük ettiğini düşünüyor.) Kesinlikle onun yönetiminin aynı zamanda ibadet yerlerinin restorasyonunu da beraberinde getirdiğini hissettiği anlaşıyor ('ayadan'a'dan tam olarak ne anlıyorsak onu anlıyoruz). olmak). M. Boyce, tapınakların veya ibadet yerlerinin Bardiya tarafından kelimenin tam anlamıyla yok edilmesinin söz konusu olamayacağına işaret eder ve bu nedenle selefi bir krala karşı yöneltilen "tamamen resmi" suçlamaları düşünür;14 ancak bu daha ziyade "Yalan" hüküm sürerken dini törenlerin ve mekanların kullanımının geçersiz olduğunu ima edebilir (bkz. bir kez daha Ark'ın ruhsal açıdan boş kopyası ve Etiyopya'nın gelecekteki hanedanına hizmet ederek restore edilen "gerçek" din). Etiyopya'daki mucize kral efsanesi, Helenistik ve Roma döneminde çok güçlü olan gerçek bir "ilahî" krala yönelik doğulu özlemin ifadesi olarak mı ortaya çıktı? Yahudi dünyasındaki kıyametçilik bir krize ve gelecekteki Mesih yönetimine dair bir vizyona işaret ediyordu. Ancak Menyelek mitinin gelişimi başlangıçta daha mitolojik bir yöne doğru döner. Ne de olsa bu hikayenin kahramanları, soydan geldiklerini iddia etseler de, kendilerini yalnızca İsrail'in büyük hükümdarının hakkı olan tabiler olarak tasvir etmek istemezler: Menyelek'in doğumu çevresinde kristalleşen efsanevi versiyonlar, Süleyman'ı "ilk doğan" oğlunun doğumu ve kabulünden hem bağlar hem de uzaklaştırır. İsrail'e ve onun kültürüne salt tabiiyet, hayali askeri istila ve hakimiyet tehdidiyle dramatize edilir, ancak efsaneler, Süleyman'ın dünyevi yönetiminin devamı veya genişlemesini değil, yeni bir şeyin ortaya çıkışını tasvir eder. Benzerler ve ikizler, olayları yönetmeyi planlayan daha yüksek bir bilgelik ve kendisi de ilahî niteliklere sahip olan, ilahî olarak atanmış bir hükümdardan oluşan Pers mitolojisi, yeni bir hanedan gücünün ortaya çıkışını temsil etmenin bir yolu olarak ortaya çıkmış olabilir: İKgs'deki eski hikaye gibi geleneksel materyallere uygulanabilirdi. Güney Kraliçesi'nin 10'uncusu, gördüğümüz gibi sonuçlarla. Hikâyenin Etiyopya ile gerçek bağlantısı gerçekten yüzeysel olabilir ve Solomon'un Kraliçe'yi bulmak için yaptığı ilk araştırmada Kambyzes'in aşırı uzun yolculuğunun herhangi bir alegorisini görmek muhtemelen akıllıca olmayacaktır. Ama yine de hikaye, kısmen ilk olarak Dar-14 Boyce, op. alıntı. s. 88-89.

--- SAYFA 153 ---

146 altıncı bölüm ius'un kendisi tarafından ve kısmen de temaların daha fazla ikiye katlamalar içeren olay örgülerine dönüştüğü popüler genişlemeler yoluyla - bir başka erkek kardeş (Bardiya için), iki Magi, vb. Süreç Herodot'un zamanında bile çok ilerlemiş durumdaydı.15 Bununla birlikte Etiyopya daha sonra kültürel mirasını, onu geçmişinin ünlü bölümlerine (Kambyses vb.) ve kendi şartlarıyla İran'ın "dağılım" dünya düzenine bağlayan fikirlerden, ortaya çıkan yeni fikirler aracılığıyla şekillendirebilirdi. ApocAd'ınkine benzer bir tür. Suriye ve Küçük Asya'nın Magi'leri, Süleyman'ın harika çocuğunda, mitolojisi ωστ ρ merkezli vahiylerle ilişkin döngüsel vizyonları açısından geliştirilebilecek bir figürü kesinlikle tanıyabilirdi. Etiyopya'nın efsanevi malzemelerinin Apoc Ad'a yakın bir biçimde İran mitolojisinin etkisinden etkilendiğine dair başka göstergeler de var. Süleyman'ın soyu elbette sadece Etiyopya için değil aynı zamanda İsa'nın soykütüğü için de önemliydi (Mt. 1,7). Etiyopya geleneği bu konuya kendine özgü bazı fikirler getirmiştir ve Budge tarafından şu şekilde özetlenmiştir: Tanrı Adem'i yarattığında onun bedenine bir 'İnci' yerleştirdi; bunun Hanna'nın bedenine girip kızı Meryem Ana'nın özünü oluşturacağı belirlenen zamana kadar oradan bir dizi kutsal adamın bedenlerine geçmesini amaçladı. Şimdi bu 'İnci', İsa'nın atası olan Süleyman'ın bedeninden geçmiştir.16 Biraz tuhaf olan 'inci' kavramı, "Farsça'da gohr kelimesinin hem 'inci ya da mücevher' hem de 'madde ya da öz' anlamına geldiğini" (S. Wikander) keşfettiğimizde anlamlı hale gelir.17 Böylece, efsanenin, Zerdüşt efsanesinde büyük ölçüde yer alan, aktarılan göksel "madde"nin miti olduğunu fark edebildik. Peygamberin anne ve babasına aittir: Bu nedenle, Sao'syants'ın türediği sularda biriken "ruhsal tohum" ile de yakından ilgilidir. Bu fikirlerin çerçevesinde "inci"nin xvarenah ile yakın ilişkisine Wikander Key 15'in taç giyme törenindeki sahneyi işaret ederken de dikkat çekmektedir. Bunlarla birlikte açıkça Herodot'ta bulunan folklorik eklemeler de gelmektedir (III,69): Sahtekar o kadar tamamen aynıdır ki Smerdis-Bardiya'dan hiçbir şekilde ayırt edilemez - kulaklarının yoksun bırakılması dışında; bu yüzden saraydaki bir hanımefendinin, uyurken onun gerçek prens olup olmadığını anlamak için yatağına gitmesi gerekir. Boyce, a.g.e. alıntı. P. 86; Bu bölümün halk masalı kökenleri için A. Demandt'in "Die Ohren des falschen Smerdis", Iranica Antiqua 9(1972), 94-101'den alıntısı. 16 Budge, a.g.e. alıntı. Hanna Tarihi'nden alıntı, (s.x). 17 Alıntı: J. Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran (Bombay 1973) s. 185.

--- SAYFA 154 ---

Beytullahim'deki bilgiler ve Firdausi'nin Şehname'sindeki güney kraliçesi 147 Xosrau: orada aslında göksel xvarenah'tan bir inci çıkar. Bakire Meryem'in annesine gelen ihtişam/göksel cevher kavramı, Zerdüşt'ün annesinin doğuşu mitiyle yakın bir paralellik taşır. Elbette İncil'den figürler ve popüler Hristiyan dindarlığı içeren gelişmiş gelenek daha sonradır: ancak "incinin" Adem'le bağlantısı, ApocAd'ınkine benzer bir perspektifin orijinal ortamı sağladığı bir arka plana işaret eder. Hepsisi de Mesih'in bedeninin oluşturulacağı göksel maddeyi bünyesinde barındıran bir dizi "kutsal adam" kavramı da buraya aittir. Ancak Meneyelek'in bakireden doğan biri olarak tanımlanması şaşırtıcı olmaya devam ediyor. Gördüğümüz gibi bekaretine yapılan vurgu, Orta Doğu'nun çeşitli yerlerinde aktarılan Güney Kraliçesi efsanesinin bir parçasıydı. Efsanenin tüm edebi anlatımları Dördüncü Krallık versiyonundakine benzer motif ve biçimlerin izlerini taşır; yine de motifin bakireden doğum şeklinde yükseltilmesi büyük olasılıkla (Feridun örneğinde olduğu gibi) hikayenin Sao'syant döngüsünün bir parçası olarak özel kullanımına ait bir özellikti. Normalde, bakireden doğumun imaları, yani çocuğun bir insan babanın sonucu değil, "ruhsal bir tohum"un, ilahi kehanetin vb. sonucu olduğunu belirtmek daha sessiz kalır. Dolayısıyla özetle, Seba Kraliçesi efsanesinin tarihinin, Zerdüşt-Mecusi mitolojisi açısından bir ilgiye dair bol miktarda kanıt sağladığını söyleyebiliriz. İšo'dad'ın Mecusiler ile "Sabe kralları" hakkındaki kehanetler arasında bir bağlantı olduğuna dair raporu geç bir doğrulama olarak geliyor. ApocAd 78,27 - 79,19 muhtemelen hikayenin Sao'syant fikrinin etkisi altındaki özel bir gelişimini temsil ediyor. Bakireden doğumun, Matthew'un Magi bölümü için kullandığı şekliyle hikayede zaten yer aldığını varsaymanın başlıca nedeni, hikayelerin ona zaten CG V 77,27 - 78,26'daki versiyonlarıyla birlikte gruplanmış olarak ve zaten Mesihçi bir yorumla gelmiş olmasıdır.18 Meneyelek'in doğumuyla ilgili hiçbir anlatımın bir yıldızdan bahsetmemesi sorunu devam ediyor. 18 Magi'nin "annesi Meryem ile çocuğu" bulduğu 2,11 Dağ'ndaki sahnenin ne kadar okunabileceğini bilmek zor. "Temel anlatıda" Yusuf'a yapılan vurgunun farklı bir arka plandan geldiğini göstermesi kesinlikle endişe verici. Babanın yokluğu yüzyıllardır süren Hristiyan sanatı tarafından sessizce "düzeltilmiştir".

--- SAYFA 155 ---

148 altıncı bölüm CG V/5'in Yıldızı ve Astrolojisi "Çünkü onun yıldızını yükselişte gördük..." Mt. 2,2 Ve soruluyor: "Mecusiler, kendilerine yıldız gösterildiğinde, Kralların Kralının doğduğunu ve ona üç kat hediyeler getirmeleri gerektiğini nereden anladılar?" Merv'in İšo#babası Magi hikayesinin özellikle büyüleyici bir kısmı, pek çok türde tartışmalara yol açmaya devam eden ünlü yıldızdır. Son zamanlarda D.C. Allison, gerçek bir yıldızın kastedildiğine ve hikayenin gerçekten yol gösteren bir melek hakkında olması gerektiğine inanmayı reddetti.19 Bir yıldızın bu şekilde düşünülebileceği pekala doğru olabilir (krş. Rev. 1,20). Allison özellikle, göksel olaylarla (bulut ve ateş sütunları) bağlantılı olarak Mısır'dan Çıkış'ta insanlara rehberlik eden meleğini düşünüyor. ApocAd 75,17 – 76,7'nin Jübilelerle ilgili bir versiyonunun olduğunu, özellikle "ışık bulutlarından" ve gerçek İsrail'i kurtarmak için inen meleksi varlıklardan söz ettiğini görmüştük. Ancak yine de gerçek bir yıldızla ilgili ek fikirler olabilir. Aslına bakılırsa ApocAd, Tanrı'nın birbirini izleyen vahiylerinin coğrafyasının ezoterik Yahudilik tarafından astrolojiyle ilgili zaman ve mekan kalıplarıyla ilişkilendirilebileceğini gösteriyor gibi görünüyor. İlişkinin mutlaka basit olması gerekmez. Kıyamet'te meleklerin rehberliği aslında "kutsal meleklerle birlikte" olanları "[güçlerin] hükümdarlarının ve çağların üstüne", yani zodyak etkilerine20 yerleştirir ve incelediğimiz II Enoch 71-72'deki Melkisedek'in hikayesi gibi efsanevi benzetmeler onların bir sonraki döngü için değil, bir sonraki döngü için "yok olmaz tohum" (CG V 76,7) olduğunu öne sürer. onların önceden belirlenmiş olduklarını ama bir şekilde ortaya çıkacaklarını hissediyorlar. 19 Allison, "Matthew", s. 849; bu görüş Merv'li İsho#dad, bar Hebraeus ve diğerleri tarafından da paylaşıldı. 20 Yukarıda, s. 51-52. V 75,23'te Gamaliel'den söz edilmesi şüphesiz ApocAd ve CG III/2'deki benzer kaynaklardan alınan materyallerin kullanımıyla ilgilidir: 57,6'daki sonuncusunda "[büyük] melek Gamaliel" Cebrail ile birlikte dört büyük ışıktan biri olan Oroiael'e hizmet eden olarak tanımlanır ve bu onu bu güçler altındaki on iki melek dizisinin bir parçası haline getirir. Arketip dünyalarının bir yansıması olarak zodyak olan "on iki çağ meydana gelir" (57,22-23). Her ne kadar bunlarla ilgili materyal Gnostik mitolojiden alınmış olsa da, CG III/2'de kullanılan çeşitli materyallerin burada asıldığı temel fikir burçların bağlamı olabilir.

--- SAYFA 156 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 149 döngüsel çağlar dizisi belirlenen rotasını tamamladığında yeni bir şey olacak. Gerçek İsrail'e, "kaderi meleklerin elinde olan" kutsal bir topluluğa (IQS XI,7-8; vb.) dair böyle bir anlayış ve bizzat astrolojinin kullanılması bize anında elbette Kumran'ı hatırlatır. Ve "zaten gelecek çağda yaşayan" bir topluluk fikri (örn. IQH III,20-22), ancak zamanı geldiğinde Tanrı'nın dış tarihteki tasarımının ortaya çıkmasına hazırlıklı olmak, şüphesiz efsaneler ve hikayelerin daha resimli terimlerle önerdiği gerçekliktir. Her ne kadar Kıyamet'te gelecek zaman ve dolayısıyla "Aydınlatıcı'nın... büyük ihtişamla geçişi" (V 76,9-11) zodyak cinsinden hesaplanabilecekse de, belgenin düşünce dünyasında bunun kesinlikle astrolojik olarak belirlenmiş olmasından kaynaklanmadığını belirtmek gerekir; daha ziyade, her şey sabitlendiğinde ve "ölümün yetkisi altında" ortadan kalktığına ortaya çıkacak gerçeği temsil ettiği için. Tam tersine, "sonsuzlukların ve güçlerin ötesinde" var olan ama genel olarak dünyanın henüz ulaşamadığı manevi gerçekliği temsil eder; bu yalnızca Essene topluluğunda olduğu gibi "kalplerinde sonsuz Tanrı'nın bilgisini yansıtan" ezoterik bir azınlık tarafından algılanır (son günlerde bkz. 4Q Flor II: "Tanrı'yı bilen insanlar güçlü olacaktır, onlar anlayan ustalardır") veya Kıyametimizi üreten ilgili grup tarafından algılanır. Buna göre onlar "ölüm gününde" (76,20-23) yok olmayacaklar, fakat (muhtemelen) Mesih'in doğumundan itibaren başlayan, Tanrı tarafından vaat edilen restorasyonu görecekler. ωστ p'nun her bir görünümünde Tanrı, ezoterik Yahudi düşünce modelini takip ederek, güçler tarafından verilen dünyevi bilgeliğe karşı bir karşı vahiy sağlar. Bilgi böylece dünyanın güçlerinden zorla alınıyor ve "gerçek İsrail'e" iade ediliyor. Helenistik kültürün asimilasyonunu belirleyen aynı çifte vahiy teolojisi astrolojiye de uygulanmaktadır. On iki işaretin tümüne ilişkin bilgeliğin açığa çıktığında, bir kez daha Ademsel bütünlüğü içinde görülebilir ve On Üçüncü Krallıkta Mesih'in gerçekleşmesi haline gelebilir. O halde astrolojinin Mt.2,1-12'deki Yahudi-Hristiyan geçmişinden dışlanmasına gerek yoktur, özellikle de astroloji salt determinizmden ziyade Yahudi ezoterik bir bakış açısıyla yorumlanıyorsa. Ama öyle olduğuna dair bir kanıt var mı? J.H. Charlesworth, en azından "bu ayetler ile Sayılar 22:1 – 24:25'te kaydedilen ve A. Paul ve R.E. Brown tarafından gösterilen Balam hakkındaki gelenek arasındaki bariz çarpıcı paralellikleri tartışmak,

--- SAYFA 157 ---

150 altıncı bölüm Matta'daki zengin karmaşıklıkları tamamıyla tüketmiyor... Astrolojik spekülasyonlar, Matta yazmadan önce İsa'nın Yahudi Hristiyanlar tarafından doğuşuyla ilişkilendirilebilirdi."21 Bildiğimiz şey, yıldızın ve Magi'nin Zerdüşt ve onun İsa hakkındaki kehaneti ile ilgili bilginin bir parçası haline geldiğidir. Kıyamet'te zodyak desenleri ve Zerdüşt kıyamet çerçevesindedir. Ancak ikisi arasındaki herhangi bir bağlantıyı izleyebilir miyiz? Zerdüşt'le bağlantılı yıldızlara dair bilgiler İncil anlatımının arkasında yer alacak kadar eski olabilir mi? Kesin bağlantı sağlayan materyal Süryanice Hazinele Mağarası Kitabı tarafından sağlanabilir.22 Matthaean Magi hikayesini kesinlikle biliyor ve kısmen daha sonra detaylandırılmış olabilir. Bununla birlikte, bu çalışmanın ilk kısmı açıkça daha önceki kaynaklara ve özellikle de Bidez-Cumont tarafından yazılan ikinci üçüncü yüzyıla ait bir Adem kitabına dayanmaktadır. ve diğerleri Gnostik Sethian'larla ilişkilendirilebilir.23 Ancak burada endişe verici olan, böyle bir Gnostik kıyametin içeriğinin ApocAd'daki gibi bazı Adem geleneklerini koruyabilmesi ihtimalidir. Kesinlikle İran fikirlerine bir takım güçlü göndermeler vardır: İran'ın xvarenah anlayışından kaynaklanan efsanelerde Pers krallığının ve ateşe tapınmanın kökenini anlatır; beyaz bir ata binen Zafer dehasıyla Sao'syant; ve belki de Zerdüşt-Nemrut kehanetiyle birlikte dünyanın sembolik merkezi olan Azerbaycan'daki dağ gölüne gönderme yapıyor.24 Bizim için önemli olan, Mecusiler hakkındaki pasajdır: Zwei Jahre aber vor der Messias geboren wurde, erschien den Magiern der Stern; Welcher in einem helleren Lichte als alle (anderen) Sterne strahlte Und in seiner Mitte war ein Mädchen, welches einen Knaben trug, ve auf dessen Haupt war eine Krone gesezt 21 Charlesworth, "The Treatise of Shem", J.H Charlesworth. (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, cilt I (Londra 1983) s. 479, alıntı: A. Paul, L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu (Paris 1968) s. 100-104; Brown, Birth of the Messiah s. 190-196. E. Schweizer, Matthew'a göre İyi Haber (Atlanta 1975) s. 36-37'yi takip eder; burada Schweizer, astrolojik malzemenin "ana" Herod ve zulüm gören çocuk anlatısına ("A") farklı bir kaynaktan geldiğini haklı olarak belirtir. Bununla birlikte, ApocAd'ın ışığında "Matta muhtemelen iki geleneği birbirine bağlayan ilk kişidir" diye düşünmekte yanılıyor olabilir. 22 Ed. ve çev. C. Bezold, Die Schatzhöhle (Leipzig 1883). 23 J. Bidez – F. Cumont, Les Mages Hellénisés I (Paris 1938) s. 46, 155. 24 Bidez – Cumont, t.

--- SAYFA 158 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 151 Könige und chaldäischen Magier, alle ihre Zustände aus den Sternbildern zu erforschen. Ve Stern'den sonra, Verwirrung ve Furcht'ta geri döndüler ve İran'a doğru ilerlediler... Eilends, Büchern'de Magier ve Chaldäer'i kurtardı ve Kraft der Weisheit Schriften ile birlikte geri döndü. ... Wahrheit'teki Denn, Chaldäischen Magiern gefunden, dass durch den Lauf derjenigen Sterne, welche sie Tierkreiszeichen nannten, sie die Kraft der Tatsachen voraus erkannten, noch ehe dieselben eintraten. ... Öyleyse, Yahuda'nın geboren werden würde'sindeki demselben dass ein König'de, Nemrut'un Orakel'inde olduğu gibi, Magier'i de hayal edin; und der ganze Weg der Heilsordnung des Messias wurde ihnen geoffenbart.25 Burada astrolojik anlamın birkaç açık göstergesi var. İlk olarak, Venüs ile Jüpiter'in M.Ö. 17 Haziran'daki muhteşem kavuşumuna şaşmaz bir gönderme vardır; bu, "Beytullahim yıldızı" olarak adlandırılan yıldızın astronomik temelini pekala oluşturabilir. Jüpiter'in Mesih'in yıldızı olduğuna dair yaygın bilimsel görüş birliği vardır. Bu nedenle, mitolojik anlamda Magi'yi yolculuklarına çıkararak ya da daha sıradan bir ifadeyle onları Kurtarıcı'nın doğum zamanına götüren astrolojik hesaplamalar dizisini başlatan şey bu çarpıcı olaydı.26 Yorumlandığı çerçevenin bir göstergesi olarak, her şeyden önce elimizde, onun ardıllığına göre gelecekteki olayları tahmin etmenin mümkün olduğu zodyak var. Daha doğrusu Meryem Ana'nın () amblemine sahibiz. Alışlagelmiş astrolojik tasvirler, Bakire'nin, içinde parlak yıldız Spica'nın bulunduğu bir buğday demetini göğsünde tuttuğunu gösterir: burada o bir yıldız çocuğu haline gelmiştir ve demet, parlak bir ihtişam tacı haline gelmiştir. Bu hikayenin Hazinele Mağarası ile ilgili diğer versiyonları daha sonra yıldız resmini çeşitli ikonografik sembollere benzetmektedir; bunlar arasında Haç (ps.-Chrysostom, Matthaean II'de opus imperfektum,2,2); ya da diğerleri onda "O'nun doğuşunu bildiren" (bar Hebraeus) göksel bir yazı gördüklerini söylüyorlar; muhtemelen yıldızda Mesih'in yıldız falının gerçekleştiğini gördüler. Bazıları bunun Zerdüşt'ün kehanetinden anlaşıldığını, hatta bizzat Zerdüşt'ün (bar Konaï) aynısı olduğunu belirtmektedir.27 Süryanice Zuqnin Chronicle'ından alınan kanıtları da kullanarak, G. Widengren bunların 25 Die Schatzhöhle, (ed. Bezold) s. 156. 26 Charlesworth, W. Sinnott'tan alıntı yapıyor: op. alıntı. P. 479 no. 34; ayrıca bkz. O. Edwards, The Time of Christ (Edinburgh 1986) s. 64-67. 27 Bar Hebraeus, Bidez'de - Cumont, t. II. P. 135 (S21); bar Konaï, s. 126-129 (S15).

--- SAYFA 159 ---

152 altıncı bölüm aslen İran sembolizmidir; bu sembolizm, xvarenah'ı ifade eden göksel bir parlaklıktan ve mitlerdeki şimşek çakması veya cenneti ve dünyayı birbirine bağlayan kayan yıldız gibi Haç yerine bir "ışık sütunu"ndan söz edecektir. 28 Astroloji, mitin birincil düzeyine ait değildir. Bu da daha sonraki bir birikimdir. Ancak soru şu: Astrolojik yorum ne kadar erken ortaya çıktı? Bu, Hristiyan geleneğinin İran'ın yıldız doğumlu bir Kurtarıcıya dair umutlarıyla daha sonra buluşmasını mümkün kılacak kadar sonra mı ortaya çıktı? Bu bir olasılık. Öte yandan, eğer resme yeterince erken dahil olsaydı, astrolojiyi, hikayenin Matta İncili'nde ve Süryani yazarlarında İran yıldız-Kurtarıcı'nın İsa'nın doğuşunda doyumunu bulan kehanet tablosu olarak yorumlandığı efsaneye dönüşmesini sağlayan faktörlerden biri olarak görebilirdik. Yıldız kültünün, İsa'nın zamanından kısa bir süre önce, Mithradates ya da M.Ö. Ve bu huzursuz ve belirsiz dönem aynı zamanda Charlesworth'un astrolojik fikirlerin Yahudiliğe yayıldığını gördüğü dönemdir. Bu nedenle soru, ApocAd'ın astrolojik yönünün, yıldız hikayesinin ilk versiyonlarına kadar izini sürebileceğimiz unsurlarla önemli ölçüde tutarlı olup olmadığıdır: ör. Hazineleer Mağarası anlatımının arkasında yatan Adem geleneğinden gelen "Gnostik" bilgiye ait olanlar? Eğer öyleyse, o zaman oradaki astrolojinin prensipte İncil'i etkileyecek kadar erken olması mümkündür. Öncelikle belirlememiz gereken ilgili bir nokta şudur: ApocAd'deki astroloji ne kadar tamamlayıcıdır ve döngüdeki malzemenin orijinal şekillendirilmesine ait midir? Cevap muhtemelen bunun tamamlayıcı olduğu ve ApocAd'ın yazarına gelen materyalin yapısına ait olduğudur. Bana öyle geliyor ki, ApocAd'ın astrolojisi zaten temel fikirde varsayılmıştır: vahiy döngüsünün, Tufan'dan sonraki on iki krallığa atıfta bulunarak yorumlanması, her biri kozmik "güçlerden" (zodyak işaretleri) birine tapınmaktadır. Dünyanın genel resmi ve Jübileler ve Sibylline Kehanetleri'ne benzer şekilde iklimlere bölünmesi ve Yahudi topraklarının ve kültürünün merkeziliğini öne süren parçalı tarihler (yukarıda, s. 75-83), böyle bir "kozmetik" deseni ve "putperestlik" ve yıldızlara tapınmayla ilgili bir sorunu akla getiriyor. Başka bir deyişle, temelde astrolojik/kıyametle ilgili bir çerçeve hikayemiz var gibi görünüyor; 28 Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opladen 1960) s. Zerdüş efsanesiyle bağlantılar, s. 68 ve n. 238.

--- SAYFA 160 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güney kraliçesi 153 başından itibaren ApocAd'ın yazarının kendisinden önce sahip olduğu mitolojinin zodyak sembolizmine birleşik bir yanıt olarak düşünülmüş olmalı. Efsaneler, "ihtişamı" ve onunla birlikte ilk zamanların gizli tohumlarından sihirli bir şekilde doğan gizli bilgiyi taşıyan evrensel bir Kurtarıcı ile ilgilidir. Astroloji, doğal olarak, tam Ademsal anlamı yeniden tesis etmek için vahiylerin coğrafi ve zamansal sırasına yön veren döngüsel mitolojiye dayalı olarak sembolik terimlerle işlenirdi. Sao'syant ve xvarenah mitolojisi, suyun derinliklerindeki ışığın sembolizmine dayanmaktadır ve bu, ihtiyacımız olan astrolojik yönelimi sağlar; aslında ApocAd'ın genel tasarımındaki birçok ayrıntıda anlam ifade etmektedir. Zodyak burçlarının dairesini, altısı ufkun üstünde ve altısı aşağıda olacak şekilde gözümüzde canlandırmalıyız: Doğuda, ufkun hemen üzerinde, zamanın başlangıcının karanlık hükümdarı Satürn'ün başkanlık ettiği, sınırsız bir kaynaktan fışkıran sular olan Kova burcumuz var; tam karşısında, ufkun hemen altında, güneşin yönettiği Regulus yıldızıyla kraliyet burcu Aslan var: Ateşli enerjisi böylece yaratıcı bir şekilde karanlık derinliklerden doğuyor ve burçların dizisini başlatıyor. (Koç'tan ziyade Aslan'la başlamak aslında eski astrolojideki standart sunumlardan biridir.) Ayrıca doğudaki en uzak burç olan Kova burcunun () Birinci Krallığa karşılık geldiğini ve orijinal vahiy olan Zerdüş'tü ifade ettiğini düşünüyorum; karşısındaki Aslan burcu () ise, Mısır'a atadığım "iki ışık kaynağının" çocuğuyla sembolize edilen, kozmik vahyin doruk noktası olan On İkinci Krallığı temsil eder.²⁹ Bu eksen bir dünya haritasına -yani Jübileler tarzında ya da İran kaynaklarından keşvarların efsanevi dünya resmi olarak tasarlanmış bir dünyaya- yerleştirirsek, doğal olarak aynı zamanda bir de 29 Yukarıda, s. 73. Diğer Krallıklar da haritaya yerleştirilebilir, ancak bu ayrıntılı tartışma gerektiren bir konudur ve bizi burada ilgilendirmiyor. Tam bir sunum, Justin'in Baruch'unun astrolojik sisteminde yer alan astrolojik bilgilerle korelasyon gerektirir. Ana hatlardaki geniş sembolizm, ApocAd'deki astrolojik bilginin temelini anlamak için ihtiyacımız olan tek şey. ("İnsan" zamanında veya gökyüzünün günlük hareketinde burçlar doğuda yükselir ve gökyüzü boyunca hareket eder; ancak, haritanın şüphesiz atıfta bulunduğu "kozmetik" zamanda, "ekinoksların devinimi" nedeniyle, güneş aslında her biri 2.160 yılda bir burçlardan kademeli olarak geriye doğru hareket etmektedir. ApocAd, tarihi üç çağ olarak şematize ederek, Adem'in vizyonunun ve anlatılan olayların kapsamının bunlardan üçünü içerdiğini belirtmek istiyor olabilir veya yaklaşık 6.500 yıllık bir zaman aralığı.)

--- SAYFA 161 ---

154 altıncı bölüm “dünyanın merkezi”. Ve burası, Jübilelerin (8,16) anlayışında olduğu gibi, etrafında Tanrı'nın halkı için tasarladığı merkezi bölgenin bulunduğu orijinal Cennetin yeri olacaktır. Çerçeve hikâyenin Yahudi kıyamet terimleriyle yorumlamak üzere tasarlandığı Aydınlatıcı döngüsünün mitsel içeriğinde, İlk İnsan ya da Gayomart da aynı şekilde dünyanın merkezinde yaratılmıştı ve şüphesiz, fikirlerin ortaya çıkışının temel bir aşamasında sembolik olarak Cennetteki Adem'le eşitlenmiş olacaktı. Bütünün Yahudi kıyamet yorumu açısından hayati önem taşıyan şey, On Üçüncü Krallık ve Tanrı'nın yaratılıştan önce adlandırdığı ebedi "İsmi" temsil eden Mesih'tir (I Enoch 48,2). Ezoterikçiler tarafından bilinen, önceden var olan veya ebedi hakikatin bütünlüğü içinde bir versiyonu olarak, ancak yalnızca dışarıdan yetkilendirilmiş - "bir yetki verilmiş" (CG V 82,14-15) - Tanrı'nın tüm döngüsel vahiyleri tamamlandığında, Mesih'in dairenin merkezindeki figür olması beklenebilir. Belki de bu bulmaca, İlk Adam'ın serinin doruk noktasından Onbirinci Krallığa doğru yer değiştirmesiyle ilgili bulmacayla birlikte gidiyor. Eğer "Adem'e vahiy" bu basitleştirilmiş biçimde mevcut olsaydı, açık bir şekilde, sonuçları açısından çok tatmin edici olmazdı. Çünkü ne Sao'syant mitolojisinde ne de yazarımızın Yahudi terimleriyle tasarladığı "kıyamet"te, bu çıkarımları başlangıca basit bir dönüşün sınırları içinde tutmak mümkün değildir: ancak bir İlk İnsan veya bir Mesih'in tamamen düşmüş tarihe karşı bir karşı-vahiy olarak tasarladığı şey budur. Bir aşkınlık unsurunun olması gerekir. Bununla birlikte, komik bir şekilde On Üçüncü'nün çözümü, tıpkı on ikinin toplamı gibi, aradan geçen tarihi de ilgisiz kılacaktır, çünkü bu, tüm cevabın baştan beri orada olduğunu, merkezde gizlendiğini ima edecektir. Belki de Gnostisizm bu rotayı izlemiştir, çünkü kendi olay versiyonunda tüm Kurtarıcı figürleri İlkel İnsan'ın sadece avatarları haline gelir ve tarihin anlamı basitçe tarihin ortadan kaldırılmasında, başından beri orada olanı açığa çıkardığında yatmaktadır. Ancak ApocAd, on iki On Üçüncü'nün (Mesih) ötesine yansıdığında, döngüye yalnızca öncekilere eşdeğer bir görünümle daha devam etmek için değil, kesinlikle özel bir kıyamet boyutu eklemek anlamına gelir. ApocAd'da tarihin ivmesi ileriye doğru devam ediyor ve bizi hâlâ "güçlere karşı mücadelenin" verileceği eskatolojik aşamaya doğru itiyor (83,5-6). Bu nedenle, sembolik-kıyamet açısından bakıldığında, İlk İnsan'ın (Krallık 11) aslında tüm mücadelenin kıyamet benzeri yoğunlaşmasından hemen önce restore edilmesi doğrudur.

--- SAYFA 162 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 155 sonuçta ilkel bilgeliğe dönüşün ötesine geçerek "gerçekleşme" alanına doğru gider. Ve aynı zamanda On Üçüncü'nün tarihin ayrılmaz bir parçasını oluşturması ve dünya dışındaki Gnostik bir vizyon bütünlüğüne herhangi bir sıçrama önerisinden kaçınması da doğrudur. Mesih'in rolü daha ziyade tarihin gerçekleşmesini sağlamaktır (82,18-19). (Ebedilik yönü tabii ki daha sonra ek olarak gerekli olan “On Dördüncü Açıklama”da yeterince açık hale getirilmiştir (82,19 - 83,4).) Dolayısıyla Kıyamet sisteminde On Üçüncünün zodyak burçlarından birine atandığına inanıyorum, On Birinci Krallık merkeze atandığı için bu “özgür”dür. Şimdi geriye Hazine Mağarası'ndaki Adem kaynağındaki unsurları mı yoksa ApocAd'daki burç sembolizmini mi ilişkilendirebileceğimizi görmek kalıyor. Birkaç bariz gözlem yapılabilir. İlk olarak, ApocAd tarafından haritalanan ve zodyak dairesini yansıtan sembolik dünya haritası, Mesih'in doğacağı yeri bulmaya kararlı olan İncil hikayesindeki ve Hazine Mağarasındaki Magi'nin kullanması gereken türden bir astrolojik araçtır. İkinci olarak, burçların ardışıklığı da aynı şekilde "Keldani Magi'nin zodyak burçları dedikleri burçların ilerleyişi yoluyla olayları gerçekleşmeden önce bulma gücüne sahip olduklarını keşfetmesinin" anahtar yoludur. Kıyamet'te Aydınlatıcı, zodyak iklimlerinin her birine bir vahiy getiriyor. Bu nedenle Magi'ler aşağıdaki konularla ilgilenmektedir: a) yorumlanacak bir yıldız fenomeni (MÖ 2.C.'nin olağanüstü derecede parlak kavuşumuyla sağlanır); b) zodyak burçlarıyla bağlantılı ve dolayısıyla dünyanın "cennetsel" merkezinden çıkan farklı coğrafi bölümlerle ilişkilendirilen ardışık görünümeler veya vahiylerin şeması; ve c) birazdan değineceğimiz çocuğun gerçek doğumuna ilişkin bir zaman göstergesi. Aslına bakılırsa, kavuşumun başlangıç noktası ve ApocAd'ın sembolik çerçevesi göz önüne alındığında, Magi'lerin arayışlarını gerçekleştirmek için aradıkları şeyin tam olarak ne olduğunu belirleyebiliyoruz. Görünümün astrolojik coğrafyası açısından önemli olan şey, hikayelerin çeşitli şekillerde, M.Ö. aslında bitişikteki Aslan burcunda gerçekleşti.

--- SAYFA 163 ---

156 altıncı bölüm Şimdi, eğer hikaye gerçekten de 12+1 şemasıyla ApocAd'inkine benzer bir gelenekten geliyorsa, Mesih vahyinin Onikinciden (=) sonra geleceği için, bu durumda en azından bunun Aslan burcundan dizideki bir sonraki burç olan Başak burcuna () bakmak anlamına geldiği biliniyordu. Jübilelerin "merkezli" coğrafyasında Nil, Tanrı halkının mücadeleleri ve diğer krallıklar tarafından ardı ardına yapılan baskılara sahne olan merkezi bölgenin en batı noktasını temsil eder (8,15). ApocAd'ın yazarı benzer bir dünya resmi kullanıyorsa, Aydınlatıcı'nın Nil'den daha batıda görünmesini beklememeliyiz. Daha doğrusu Aslan/Mısır döngünün en batı noktasıdır ve burçların üst yarım dairesi boyunca doğuya doğru kıvrılmaya başlar. Başak Aslan'ın bir sonraki burcudur ve onun bölümü Akdeniz'in doğu kıyısı dışında herhangi bir yerde lokalize edilemez: Filistin'de. Konumu nasıl yorumlayacağımız konusunda herhangi bir şüphemiz olsaydı, yalnızca "kıyamet" şemasından yararlanmamız gerekirdi, çünkü bu noktada Ham ve Japhet'in on iki krallığının tamamının konuştuğunu biliyoruz - geri kalan, Mesih'in doğum hikayesiyle birlikte, yalnızca Şem Krallığı'na ait olabilir. Diğer karşılıkları belirtmeden bile bu tanımlamalar sistemin yeniden inşasında en güçlü olanlardır. Şu ana kadar: Elimizde bir "yıldız" var; Jüpiter, M.Ö. 2'de Aslan burcundaki Venüs'le kavuşumuyla parlaklaştı. Ancak sunulduğu haliyle, Aslan burcunda gerçekleşen ama Başak burcuna da işaret eden bir alamet olarak Magi'lerin zihninde yer almaktadır. ApocAd'ın arkasındaki coğrafya açısından bu, Onikinci'den sonraki bir sonraki tezahürün, Mısır'dan Filistin'e kadar olan döngünün son bir dönüşü olması gerektiğini bildikleri anlamına geliyor. Zamansal açıdan bakıldığında Onüçüncü Evin doğuşu, Aslan burcunda bulunan Mesih yıldızı Jüpiter'in Başak burcuna geçmesiyle gerçekleşecekti. Bakire amblemine ilişkin vizyonları, bar Hebraeus'un daha sıradan versiyonunun önerdiği gibi, muhtemelen onun hareketini önceden yapılan hesaplamalardan, yani bir burçtan bildikleri anlamına geliyor. Bu nedenle Magi, MÖ 2'de kraliyetle ilgili önemli bir şey duyurmuş olan yıldızın Aslan burcundan Başak burcuna geçişini beklentiyle izlemek zorundaydı; bu da bir sonraki vahyin yaklaştığını gösteriyordu. Bar Hebraeus'a göre, Magi'nin yıldızda gördüğü yıldız yazısı onlara "onun ortaya çıkma zamanını" "heceliyor" gibi görünüyordu. Ama neyi kastediyorlar? O. Edwards, MÖ 2'deki 17 Haziran kavuşumunu takip eden gök olaylarını şöyle özetledi:

--- SAYFA 164 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 157 Sonraki aylarda Jüpiter Aslan burcundan geçerek Başak burcuna doğru ilerleyerek MÖ 17 Ekim 2'de Başak burcuna girdi ve 24 Aralık MÖ 2 arasında dinlenmeye geçti. ve 3 Ocak, M.Ö. 30. Astrolojik "yolculuklarında" Magi artık Başak/Filistin'e doğru ilerleyen yıldız takip etmiş olacaktı. Dramatik kavuşumla "başlamışlardı" ve sonraki aylarda göksel işaretlerin daha fazla açıklığa kavuşturulmasını izlediler. Jüpiter'in Başak burcuna geçmesi onlara anın yaklaştığını ve yerin Filistin olacağını söyleyecekti. Yıldızın görünen "dinlenmeye gelmesi", onlara aradıkları doğumun birkaç gün içinde kesin zamanını söyleyecekti. Yorumcuları bu kadar şaşırtan şey, tam da Mt. 2,9'daki yıldızın bildirilen eylemidir: önce "yol göstermek" ve ardından "çocuğun olduğu yerde durmak". Ancak astronomik olarak (gözlenen hareket açısından) bu son derece mantıklıdır; ve ApocAd'ın astrolojisi bize ilk kez Magi'nin bu fenomenden On Üçüncü'nün nerede ve ne zaman doğacağını nasıl bildiğini anlatıyor. O. Edwards'a göre, "duran" yıldızın bu son yıldız olayında, Matta'nın doğuş tarihine dair bir göstergeye sahibiz.³¹ Sadece şunu eklememiz gerekiyor: Eğer yukarıdaki yeniden yapılandırma geçerliyse, astrolojik içerik ve dolayısıyla zaman hesaplaması zaten Matta öncesi senteze aittir. Birbirleriyle bağlantılı bir dizi argüman bunun böyle olduğunu gösterdi. Mt.'nin Mecusiler hakkındaki anlatımı, gördüğümüz gibi, Saba Melikesi'nin ziyaretine dayanmaktadır ve ApocAd'da o, Süleyman'ın manevi oğlunu doğuran bir bakiredir. Bu, Hazine Mağarası'nda astrolojik olarak ele alınan "bakire" imgesinin, evanjelistin çocukluk müjdesine ördüğü "Gerçek Peygamber" hikaye dizisinde Mecusiler bölümünde zaten mevcut olduğunu göstermektedir. Magi, bakireden doğan bir çocuğu onurlandırmak için geldi. Magi'lerin hesaplamaları için takip ettikleri yıldız, bu nedenle, ApocAd özetinde (78,27 – 79,19) mevcut olan bakireden doğum temasıyla zaten ilişkilendirilmiş olmalıdır. Bunun gibi mitolojik bir versiyonda Güney Kraliçesi hikayesini Mt.'nin Magi bölümünün temeli olarak tanımlamanın yanı sıra, Mt.'yi yıldız aracılığıyla ApocAd'ın çerçeve hikayesiyle bağlantıya getirdik. Bu, Hazine Mağarası'nın Mt.'nin olayının astroloji açısından yorumunu anlamak için gerekli bilgiyi sağladığı gerekçesiyle haklıdır. Sonuçlarımız 30 O. Edwards, The Time of Christ (Edinburgh 1986) s. 67. ³¹ Edwards, a.g.e. alıntı. sayfa 77–81. Jüpiter, MÖ 2 Aralık ayının son haftasında "dinlendi" ve İsa, bir sonraki Ocak ayının (MÖ 1) başlarında doğacaktır.

--- SAYFA 165 ---

Bu nedenle altıncı bölüm, bakire-Kraliçe malzemesinin, konu evanjelistlere geldiğinde zaten bir Mesih döngüsünün parçası olduğu ve astrolojisi de dahil olmak üzere ApocAd'a benzeyen bir arka plan kompleksine sahip olduğu anlamına gelmelidir: çünkü bir bakıma, ApocAd'ın tüm çerçeve hikayesi, Mesih'in yıldız falına hizmet eden bir kıyamettir. O halde muhtemelen Hazineler Mağarası'nın ardındaki Adem kaynağı, İncil'den önce gelip haber verecek kadar eski olan Mesih astrolojisinden doğan fikirleri içeriyordu. (En azından ApocAd'ın olmasına izin verdiğimiz kadar eskidir.) Bu efsanevi ve ezoterik malzemenin daha geniş unsurlarının Süryanice kaynaklarda hayatta kalması da şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, bu efsanelerin gelişimi Mesih'le bağlantılı yıldız ilişkilerinin daha önceki varlığına bağlıdır; bu gelişmeleri muhtemelen Balam'ın kehanetinden Essene yazılarındaki kullanımı vb. aracılığıyla Eski Ahit'in yorum çizgileri boyunca izlememiz gereken gelişmelerdir. Tüm Süryanice kaynaklar burç, yıldız-çocuk, Zerdüş'tün kehaneti, İncil'deki temaslar (Daniel ile vb.) kavramlarının ne kadar gevşek bir şekilde ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Güney Kraliçesi öyküsünün astrolojiyle orijinal bir bağlantısı yoktur, ancak astroloji gerçekten On Üçüncü Krallık ve Kıyamet çerçevesiyle ilgili olmasına rağmen, bakire motifi aracılığıyla Mesih yıldız motifinin buraya eklenmesine izin verir. Bu nedenle astrolojinin arka planı, en iyi şekilde, Mesih burçları ve zaman ve mekandaki kıyamet dönemlendirmeleri ile Kumran'da bulduğumuz gelişmelere benzer gelişmelerle ilişkilendirilir. Mesih'in, astrolojik olarak belirlenen, Tanrı'nın vahiy faaliyetinin coğrafi mekanı ve zamanına ilişkin ezoterik bilgeliğin bir parçası haline gelmesine izin veren şey, yıldız birliktelikleriydi; ama Mesih ona dahil olarak onun anlamını da değiştirdi. Mt.'nin yıldızları takip eden Magi hikayesi pagan bilgeliğini kabul eder - ancak İncil'in tam bağlamında bakireden doğan Mesih, Güney Kraliçesi ile karşılaştırıldığında, Yüce Olan'dır (12,42) - onun vahiyi tüm astrolojiyi sona erdirir.³² Eğer Mt. gerçek anlamda ithalat. Buradaki amaç kesinlikle Beytullahim'in harabeleri arasında dolaşan bir kraliyet heyeti değil. 32 RM Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition (Londra 1974), "Matta'nın büyücülerinin astrolojiyle ve saygı duyulan ve hürmet edilen Pers büyücülerinin eski dini gelenekleriyle bağlantılı olduğu" sonucuna varmıştır (s. 126); yine de, astrologların tahminleri de dahil olmak üzere, Mt.'de sahip olduğumuz şeyin tam olarak "sihirden arınmış gelenek" olduğunu gösteriyor (s. 116ff.).

--- SAYFA 166 ---

Beytullahim'deki büyücüler ve güneyin kraliçesi 159 Bize astrolojinin paganizmin bilge adamlarına ilahi faaliyetin kalıpları ve döngüleri hakkında bir farkındalık kazandırdığını ve bunların aynı zamanda daha yüksek bir anlam içerdiğini - ya da tarihsel olarak bunların Esseneler ve Hasidim'in Yahudi ansiklopedik vahiyleri tarafından özümse edildiğini - anlattığını söylüyor. Evrenselcilik ile kutsal yazıların dini arasındaki çatışma ve yakınlaşma unsurları efsanede dramatize edilmiştir (Mt. 2,4-5). Ezoterik Yahudiliğin bunu çözmek için sunduğu şey, gerçek kıyamet, tüm kısmi insan çabalarının ancak "gerçeğin lekesiz olanı" (CG V 82,24) ışığında birleşene kadar gizleyebileceği karşı-vahiydi. Matta'da Essene kökenli çifte vahiy teorisi de onun Magi'ye karşı tutumunun en iyi ipucu gibi görünüyor. Magi'nin bilgeliğinin "onları İsa'ya getirdiğinin" oldukça etkili bir şekilde çocukluk anlatısına sıkıştırdığı kanıt, Mesih'in tarihteki kozmik bir dönüm noktasında doğmuş biri olarak tanınması gerektiğini gösterdiği ölçüde onların astrolojisini açıkça kabul ediyor. Ancak bu bakımdan o, kendisinden önce gelen döngüde doğan diğer tüm peygamberler gibidir. Yüce Olan olarak tarihin anlamını değiştirdi - tarihin içermeyeceği, ancak tarih doyuma ulaştığında bizi en sonunda yüz yüze getirdiği kıyamet gerçeğini açığa çıkararak - ve böylece onların tahminlerinin ve astrolojilerinin anlamını da değiştirdi.

--- SAYFA 167 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 168 ---**

sonuç BAKİR DOĞUM: ANLAM ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER A. Adem'in Kıyametinde "Bakire doğum" motifini bulmak için sayısız mitolojiyi inceledikten sonra, onun Adem'in Kıyametindeki rolünü anlamak için, kaçınılmaz olarak bir dizi düşünce kendini akla getiriyor ve bir dizi sonuç çıkarmak gerekiyor. Artık bunu biraz inançla yapmanın mümkün olduğuna inanıyorum. Her şeyden önce şunu söyleyebiliriz ki, birkaç "krallık"ın Lursör'le ilgili hikâyelerinde motifin ortaya çıkışı, neredeyse kesinlikle İncillerden ve Hristiyan teolojisinden bağımsızdır. ApocAd en iyi şekilde, içerik ve biçim açısından çok yönlü bağlantılara sahip olduğu hayatta kalan birkaç örnekle birlikte, Yahudi vizyoner edebiyatı tarihinde oldukça farklı bir aşamaya ait, vasiyet niteliğindeki bir kıyamet olarak açıklanabilir. Fikirleri çerçevesindeki hiçbir şey Hristiyan bir kökene ihtiyaç duymaz ve belgenin (anlamına ilişkin bir rehber olarak ciddiye alabileceğimiz) kıyamet yapısı, nihai olayların (CG V 82,19-20'nin "gerçekleşmesi") hala gelecekte gerçekleşmesini gerektirdiği için onu kesin bir şekilde dışlar.¹ Pek çok kıyamet yazısında olduğu gibi, vizyon sahibi/yazarın düşünce dünyasında büyük bir iç stres ve gerilimin varlığına ve eleştiriye dair kanıtlar vardır. Yerleşik dini liderler ve onların Tanrısı, daha çok kehanet edilen ruhani bir şahsiyete ve onun gelecek "nesil"deki takipçilerine doğru genişleyen bir umutla. Ancak ApocAd'da, Tanrı'nın kendine özgü unvanları ve isimleriyle tanınması ve sunulması gereken gerçek ibadetin doğası hakkındaki tartışma, gerçek Tanrı'yı gelecekte daha büyük yerleşik dünya tarafından kabul edilecek bir şekilde ortaya çıkarmayı amaçlayan Yahudi özleminin sınırlarını hiçbir şekilde kırmaz - başka bir deyişle gerilim 1 Yukarıda, s. 41-42'yi kapsamaz.

--- SAYFA 169 ---

162 Yahudi Tanrısının Gnostik reddine varan sonuç. "Tanrı" terimi aslında eser boyunca çeşitli olay ve aşamalarda ortaya çıkan tanrıyı tek bir şekilde ifade etmektedir. Bu nedenle ApocAd'in içeriğini kıyametten Gnostik bir krize (özellikle de G. MacRae'ye) doğru bir kaymadan çıkarmak yanlış görünüyor. Nag Hammadi Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı veya parçalı Baruch Kitabı (Hippolytus, Ref. V,26,1-27,5) gibi yakından ilişkili metinlerin gösterdiği gibi, Gnostik eğilimler kesinlikle öğretilerinin temeli üzerinde detaylandırılabilir. Ancak buradaki sonuçlar, Adem'in Kıyametinden gözle görülür derecede farklı. Zaten M.Ö. 1. yüzyıla ait bir tarih. çünkü ikincisi, her şeyden önce edebi zeminde ve o zamana kadar diğer kıyametlerde (I Enoch vb.) bulunan ortak efsanevi materyaller göz önüne alındığında oldukça olasıdır.² Ancak Hristiyanlık öncesi olduğu bütünüyle gösterilemese bile, kesinlikle evrensel bir vahiy ve sürekli olarak var olan bir "gerçek peygamber" ile ilgili olarak Yahudi-Hristiyanlık ve Yahudi-Hristiyan Gnostisizmi'nde erken dönemde benimsenen türden fikirleri temsil eder. Tanrı'nın halkının denemeleri ve yolculukları aracılığıyla - İncil'in seri-tarihsel vahiylerini tamamlayarak. Sürgün ve geri dönüş, Adem'in bildiği ve son zamanlarda yeniden canlandırılan ilk gerçeğin bir araya getirilmesinin bir efsanesi haline gelmişti. G.W.E.'nin belirttiği gibi Adem edebiyatıyla bağlantılar. Nickelsburg ve İncil'deki vahyin anlaşılmasına yönelik "ansiklopedik" yaklaşım, bu gelişmenin Yahudi ve Hasidik kökenlerini bir kez daha güçlü bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte, ilk olarak A. Böhlig tarafından fark edilen mitteki bazı önemli unsurlar, Zerdüştlere saf bir bakireden "su üzerinde" doğacak bir Dünya Kurtarıcısı veya Sao'syant'a dair beklentilerinden türetilmiştir. Kıyamet çevreleri elbette belirli açılardan Zerdüş-t dualistik fikirlere, özellikle de eskatolojiye ilişkin olarak oldukça açıktı ve Hinnells'in gösterdiği gibi, Son Günler olaylarında önemli bir aktör olarak Mesih'in ahitlerarası resmi, M.Ö. 2.-1. yüzyıllardaki Part kültürel etkisinin sonuçlarını yansıtıyor. Zerdüş'tün kendisi de muhtemelen o zamana kadar sadece Dinin kurucusu olarak değil, aynı zamanda bu beklentilerin peygamberi ve aracısı olarak da önemli bir rol oynamaya başlamıştı - bir Saosyant veya bu tür bakireden doğan "Kurtarıcılar" dizisinin ilki. Pers gücünün genişlemesi, ardından Mecusi rahipliğin yayılmasıyla birlikte dini asimilasyonları da beraberinde getirmişti ve yukarıda 2, s. 61-67.

--- SAYFA 170 ---

bakireden doğuş: anlamı üzerine bazı düşünceler, büyük dünya dinlerinin ardındaki birliğin anahtarı olarak yüce bir peygamber fikrinin oluşmasını sağladı. Zerdüştlük içinde bağdaştırmacı eğilimler, ahir zamanda dirilecek olan ve diğer açılardan Sao'syant mitinin temaları ile yakından bağlantılı olan Gayomart'ın geç mitolojisinde zaten belirgindir. Ama evrenselciliğe yönelik eğilimler, belki de, dikkati giderek bizzat Zerdüş'tün şahsiyetine, yani Sasani Avesta'nın daha sonraki özetlerinden ve Pehlevi kaynaklarından bildiğimiz Zerdüş'te başlangıcına odaklayan eğilimler tarafından zaten destekleniyor ve bunlara karşı çıkılıyordu. Bu eğilimlere mutlaka karşı çıkılmamalıdır: "Zerdüş'te" kimliğinin güçlü bir şekilde öne sürülmesi, dinin genişlemesinin ve evrenselleşmesinin doğal bir yönüdür.3 ApocAd'daki ωστ ρ ile ilgili dizide kullanılan hikayelerin birçoğu, tam da bu eskatolojik ve Zerdüş'te mitolojisinde detaylandırılan efsanelerdir - burada son Kurtarıcı orijinal peygamberle yakından bağlantılıdır. Sao'syant, ampirik gerçekliği Duchesne-Guillemin'in vurguladığı gibi önceki efsanevi figürlerden (özellikle Faridun'dan) ve Zerdüş'tün yanı sıra Z'al, Feridun, Gayomart vb. mitlerinde de vurgulandığı gibi, ayrıntıların birleşiminden oluşan teolojik bir varlıktır. Fra'skart şekilleniyordu. Bu efsaneler, ApocAd'da, çeşitli Krallıkların Aydınlatıcı hakkında anlattığı hikayelerde hala tanınabilir bir şekilde korunmaktadır. Zerdüştlük tarafından özümsemiş olan Genç Avestan kaynaklarında olduğu gibi, Zerdüş'te hala kahramanların yanında yer almaktadır. Bununla birlikte, bakireden doğum temasının, efsanelere yalnızca Sao'syant'ın evrelerine asimile edildikleri için bağlandığı analizlerle gösterilmiştir. Her ne kadar "bakire doğum"un kendisi "doğal olmayan doğum" mitolojisinin bir çeşidi olsa da, bir döngünün dönüm noktasında doğmuş dikkate değer bir kehanet veya kahramanlık figürüne işaret ediyor, analiz bunun Kıyamet'te örneğin Feridun efsanelerinin ve Menyelek efsanesindeki çocuk efsanesinin üzerine bindirildiğini ortaya koyuyor, çünkü başlangıçta en etkili olan Zal efsanesinde eksik olduğu ortaya çıkıyor. Yahudilikle bir bağlantı kurma konusunda (Hanok edebiyatı ve Ölü Deniz Parşömenlerindeki versiyonlarla).4 "Bakireden doğum" kavramıyla ilgili olarak Adem'in Kıyameti ile ilgili olarak şu sonuca varabiliriz: 3 Yukarıda, s. 71-75. 4 Yukarıda, s. 123-130.

--- SAYFA 171 ---

164 sonuç 1) Bakireden doğum motifinin, efsanelerin çerçevesiyle ilişkili olarak yorumlanması gerekir ve her ne kadar efsanelerin temsil ettiği aynı tür mitolojilerden (paradoksal veya "doğal olmayan" doğum) evrilmiş olsa da, bunlara ek bir özellik olarak görünmektedir. ApocAd'daki bu çerçevenin temeli, Böhlig'in gördüğü gibi, açıkça Sao'syant efsanesidir. Bakireden doğan kahramanlar hala Zerdüş'tün yanında ayrı ayrı görünürler, ancak daha sonra onun doğum efsanesi onlardan bakire anneliğe (süt veren düveler vb.) göndermeler içerecektir. Bu nedenle bakire doğum, o dönemde Zerdüş'tün evrensel-peygamberlik rolü etrafında şekillendiği için mitolojide anahtar bir kavram olarak görülmelidir. 2) Çeşitli figürlerin "bakire bir rahimden doğmuş" olarak adlandırılmasında veya benzer ifadelerde, aslında fikrin temel işlevi, bunların evrensel bir vahiy/kurtuluş şemasındaki yerini belirtmektir. Onları, tüm çağların ve zamanların "Ademsel" hakikatini bir araya getirecek ve bakireden doğumun ayırt edici işareti olduğu bir figürle ilişkili olarak tanımlar. Ancak Adem (ya da onun efsanevi akrabaları), Gnostisizm'de olduğu gibi tam anlamıyla kozmik ve kurtarıcı bir figür olmaktan ziyade (sözde Clementine'lerin öğretisinde olduğu gibi) yalnızca bir cisimleşme ya da kehanetsel bağlantı olarak kalır. 3) Kıyamet'te peygamberlik figürü (On Üçüncü Krallık tarafından) önceden var olan isim/ilahi söz hakkındaki Enoch geleneklerine dayanarak Mesih ile özdeşleştirilmiştir. Ancak bakireden doğması özellikle onun Mesih görünümüne bağlı değildir. Bu nedenle, bakireden doğum fikirlerinin başka kaynaklara ulaştığı yerlerde, bu fikrin Mesih tarafından basitçe kendi kimliği tarafından özümsemiş olduğunu varsaymak için hiçbir garantimiz yoktur: Bu daha ziyade, oluşumunda Mesih beklentisinin (ama canlandırıcı) yalnızca bir rol oynadığı, döngüsel-peygamberlik niteliğindeki ApocAd'dakilere benzer evrenselci fikirlerin Yahudiliğe nüfuz ettiğini gösterir. (Dolayısıyla Hristiyanlıkta asimilasyonun bir adım daha ileri gitmesi gerekmiştir ve yinelenen "Gerçek Peygamber" in tüm Hristiyan versiyonları bakireden doğumu ele almaz.) 4) ApocAd'da da önemli olan, insan iradesi veya olaylarından ziyade, ilham edilmiş bir kehanetin gerçekleşmesiyle gerçekleşen bir doğum fikridir. Zerdüş'tün önceden bildirdiği Saosyant kavramı ve bunun gerçekleşmesinin mitolojik mekanizması olarak bakire anlayışı, orijinal peygamberin daha sonraki figürlerde, onun "ölümünden sonra ortaya çıkan" figürlerde yakından yer almasına bağlı gibi görünmektedir.

--- SAYFA 172 ---

bakireden doğum: 165 oğlunun anlamı üzerine bazı düşünceler", yani tüm eğilimleri kendi kişiliğinde merkezileştiren Zerdüşt efsanesinin oluşumuna yönelik eğilim. Bu hiçbir şekilde Clement, Lactantius ve diğerleri tarafından kullanıldığı gibi Sao'syant'ın daha sonraki dışsal olarak İsa ile özdeşleştirilmesine bağlı değildir. Mitolojiyle yakından bağlantılıdır ve normal babalıktan bağımsız doğumla ilgili bazı ipuçları taşır. Onun on dokuzuncu Yast'ta Sao'syant'a eşlik etmek üzere sudan yükselmesi gerçekten de daha sonraki Zerdüşt fikirlerinin çoğunun mitolojik başlangıç noktasını oluşturur. Adem'in Kıyameti aynı şekilde aşağıdakileri İÇERMEZ: 1) İlahi doğum - hatta rahip-Mesih'in yayılması ("Ondördüncü Açıklama", 82,19-83,4) bile onun ebedi seçilmişliğinden ve "ortaya çıktığı" (yani maneviyatını tezahür ettirdiği) dünyaüstü alemde bahseder; Levi 18,7-8'deki güçlü bir paralellik ile. On Üçüncü/On Dördüncü Krallıktaki (yani zahiri ve ezoterik Yahudilik) I Enoch 48,2-4; Dan 12,3 vb. gibi fikirler temel alınarak yeterince anlaşılmıştır ve Hristiyan Logos doktrinine atıfta bulunulmamıştır. 77,26-78,6 ilahi nesilden değil, göksel hazırlık ve beslenmeden söz eder.5 Diğer materyaller Gizem kavramlarını gösterir: bir tanrıya asimilasyon, kraliyet otoritesi ve bir tanrısal enkarnasyonla yarı özdeşleşmenin bir yolu olarak inisiyasyon. 2) Efsanelerde anneye dair özel bir dini yüceltme yoktur, ancak kader tarafından seçilmiş bir oğul doğurmak için seçilmiştir, ancak vurgu bakireden doğmuş olma niteliğine yapılır. kahramanın kendisini anlatır ve onun özel vahiy rolünü tanımlar. 5 Yukarıda, s. 61-64.

--- SAYFA 173 ---

166 Sonuç B. Mt. 1-2'nin Arkasındaki Gelenekte ApocAd'da yer alan fikirler, muhtemelen, esas olarak Sao'syant'ı ve kısmen Mesih'i model alan bir Kurtarıcı figürünün öngördüğü bakireden doğum da dahil olmak üzere, en erken Hristiyanlık dönemlerinde "ezoterik" veya kıyamet gruplamalarında zaten dolaşan kavramlara tanıklık edecek kadar eskidir. Mesih'in henüz bakireden doğduğu söylenmediği, ancak başlangıçta Tanrı tarafından kendisi için yaratılan gizli adı hayata geçirdiği söylendiği için, onların aslında Yahudiliğe asimile olduklarından bahsetmek muhtemelen yanlış olacaktır (daha sonraki Rabbinik paralellikler, bu öğretinin muhtemelen daha geniş çapta benimsendiğini göstermektedir). Bu, Yahudi ve Yahudi-Hristiyan Mesih düşüncesinde ("Gerçek Peygamber" vb.) benimsenen evrenselci-döngüsel çerçevedir ve bizzat Sao'syant'tan ziyade genel olarak Zerdüşt'ün figürüyle ilgili bazı efsanevi içerikleri de beraberinde getirir. İlk kez Yahudiliğe asimile edilen bu hikayeler, 1QApGen'de olduğu gibi, bakireden doğumu içermez, ancak yine de kahramanlık tipinin daha orijinal "anormal" veya rahatsız edici doğuşlarını temsil eder; Bakireden doğum motifinin bu daha geniş arka planı, anlamını anlamaya çalışırken gözden kaçırılmıştır, ancak Kıyamet'teki öykü çeşitliliği çok açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Süleyman ile bakire Kraliçe'nin hikayesi, motifi edinmeden önce Yahudi olmayan, Zerdüşt etkisi altında efsanevi çizgilerle yeniden yorumlanmış ve motifi (diğer özelliklerle birlikte) döngüsel çerçeveden, muhtemelen Dağ örneğinden önce gelen bir Sami anlatısına aktarılması için bir model sağlamaktadır. İncil'de bakireden doğum özelliği, özel bir fikir çerçevesine ait bir unsur olarak kalır. Bu sonuç, Mt.'nin hikayelerini yalnızca bireysel hikayelerin veya motiflerin etkilemediği, aynı zamanda ApocAd'da (Krallıklar 1-4) bağımsız olarak birlikte belgelenen, yakın ilişkiyle bağlantılı ve bakire doğuma atıfta bulunan bağlantılı bir hikayeler döngüsünün de etkilendiği gerçeğiyle destekleniyor. Döngüsel-Mesih düşüncesinin İskenderiye ortamında ele alınan versiyonlarında bu fikir yer almamaktadır. Bu, Mt.'nin geleneğinin Yahudi-Hristiyan (Suriyeli?) topluluğundan kaynaklanan tekil ve farklı bir gelenek olduğu inancını güçlendiriyor. Eğer M. Goulder'ın "yeni paradigmasını" kabul etme eğilimindeyseniz, Mt.'nin geleneği yorumlaması da Luke tarafından kendi tarzında ele alınıp kullanılacaktır. (Ya da elbette daha radikal bir şekilde, J.A. Fitzmyer'i takip edersek, Luke'ta bakireden doğum yoktur.) Brown'ın bakireden doğumu hem Mt. hem de Lk.'da ortak olan bir "doğum ilanı" anlatısına bağlama girişimi. başarısız olur, çünkü kaynaktaki eşdeğeri-

--- SAYFA 174 ---

bakireden doğum: anlamı üzerine bazı düşünceler 167 efsane, bu materyalin bilinen tüm aktarımlarında bakireden doğum motifinin sürekli olarak eksik olduğunu göstermektedir.6 O halde araştırmalarımızdan anlaşılıyor ki: 1) Mt.'nin İsa'ya bakireden doğum atfetmesi, başlangıçta özel bir "mezhepçi" anlayışa aittir ve şüphesiz geldiği Yahudi-Hıristiyan ("Nazorlu") gruba aittir. Yine de bu fikirler dizisi Yahudi-Hıristiyanlık üzerinde etkiliydi ve onun görünüşünü "Gnostik" bir türle sınırlamaya çalışmak neredeyse kesinlikle yanlıştır. Kesinlikle ApocAd, geç ve Gnostikleştirici bir arka planın kanıtı olarak kullanılamaz, çünkü açık Gnostik bağlantıların gösterilmesi imkansızdır ve herhangi bir analojinin, kendi sonraki etkisinden veya Gnostikler tarafından yeniden ele alınmasından kaynaklandığı en iyi şekilde anlaşılır. İlk dört Krallık'taki anlatı geleneklerinin Dağ'daki motiflerle neredeyse aynı olması, herhangi bir "Gnostik" ortamdan ne kadar uzak olduğumuzu daha da gösteriyor. Her şeyden önce, Dağ'daki bakireden doğum, İsa'nın, 1QAp-Gen, ApocAd, I Enoch 106-107'de olduğu gibi "ataerkil" doğum efsanelerinde zaten ifade edilmiş olan mevcut beklenti ve kalıpların bir modelinin gerçekleşmesi olduğunu gösterir. Bunlar daha sonra "döngüsel" bir model üzerinden Mesih ile ilişkilendirilmeye başlandı. Akademisyenlik, bakireden doğumun diğer örneklerini araştırmak için bakış açısını gereğinden fazla daraltmış ve bu nedenle genel arka plana ilişkin güçlü göstergeleri gözden kaçırmıştır. Örneğin, Mt. 1-2'deki sahneler en yakın diğer paralelliklerden bazıları, ataerkil ama oldukça senkretik bir roman olan Joseph ve Aseneth'te bulunabilir - "bakire" Aseneth'e olağandışı bir vurgu, meleksele bir ziyaret ve onun "Tanrı'nın oğlu" Joseph'le gelecekteki evliliğinin bir tür müjde sahnesi ve belirgin bir "yıldız" sembolizmiyle (bölüm 14-15). Burada hiçbir şey Mt.'ye yeterince benzemiyor, aslında İncil'in kaynağı olabilir, ancak Mt.'nin bölüm ler halindeki hikayelerini ilk okuyanlar. 1-2, bu tür "ezoterik aşk romanları" ve bunların arkasında yatan "Gizem" türü Yahudilik ile olan akrabalıklarını kesinlikle fark ederdi. Tam arka planı ne olursa olsun, Joseph ve Aseneth evrensel bir vahiy olacak Yahudi formundaki gizemlere işaret ediyor. Aynı zamanda, Eski Ahit öyküsündeki daha derin gerçeği gösterme iddiasındadır ve salt kurgu olarak okunmamalıdır. Dolayısıyla aynı tür süreçler iş başındadır. Mt.'nin Joseph and Mary'si bu tür okuyuculara en azından bu tür mezheplerin yeni, daha fazla bir inançla ilgili umutlarını temsil ediyormuş gibi görünebilirdi. 6 Yukarıda, s. 88-89; bkz. 112-113.

--- SAYFA 175 ---

168 sonuç Yahudi tektanrıcılığı için henüz "doğru" olan evrensel vahiy. (Meryem, açıkçası, din değiştirmiş bir pagan kadın değil - ama o, "alçakgönüllü", "yabancı", Celileli, zulme uğrayan din değiştiren Aseneth gibidir.) Mt.'nin bu tür yaratıcı eğilimlerden yararlanmadaki amacı muhtemelen aynı şekilde, onun merkezi Yahudi önemini gösterirken aynı zamanda daha geniş dünyaya köprüler kurmaktı - bu amaç paradoksal olarak "ansiklopedik" amaç ile aynıydı. Yahudi mezhepleri içindeki ezoterizm, ör. Esseniler arasında. Sadece paganların çocuk İsa'ya yaklaşip kendi geçmişlerini tamamlamış olabileceklerini ima eden Mecusîlerin ziyareti değil, aynı zamanda doğuş olaylarıyla ilgili doğaüstü hava da, tüm dünyaya ilahi olarak gönderilen gerçek peygamberin (Zerdüşt için iddia edildiği gibi) gerçekten ezoterik Yahudi düşüncesinde temsil edilen kişi olduğunu göstermiş olacaktı (krş. "çifte vahiy"). Mt.'nin doğuşu yalnızca (Magi'lere çocuğun nerede doğacağını söyleyen) Yahudi bilgeliğinin üstünlüğünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda kehanetsel bir tarzda Yahudi olmayanların onun evrensel kaynağına ve merkezi figürüne gerçek akınının başlangıcını temsil eder. Aynı evrenselleştirici eğilime ait kaygılara ve gölge temalarına kısaca bir kez daha değineceğim. 2) Mt.'nin hikayeleri bu şekilde bir araya getirmesinin, Yahudilerle Yahudi olmayanların gerçek anlamda karıştığının varsayılması gereken kilisesi için açıkça özel bir anlamı vardır; ama aynı zamanda bakireden doğum fikrinin, tüm çerçeveyi belirleyen, çeşitli doğum hikayelerini eşsiz kişiliğinde birleştiren birleştirici bileşene bağlı olduğunu da varsayar. 1QApGen/I Enoch 106-107'deki gibi bireysel hikayelerin etkisinden daha fazlasını varsaymamızı gerektiriyor. Zaten bu tür kaynaklarda bakireden doğum motifinin kendisini bulmak mümkün değildir. Bu nedenle efsanelerin halihazırda ApocAd veya en azından 1-4. Krallıklar arasındaki çerçeve içinde Mt.'ye ait olduğunu varsaymalıyız. Bu, İsa'nın yalnızca bir döngüde değil, tüm tarih boyunca Kutsal Ruh aracılığıyla vahyin doruk noktası ve gerçekleşmesi olduğunu gösterir. Mt.'nin kaynağındaki veya topluluğundaki Kutsal Ruh, sorunsuz bir şekilde, her zaman mevcut olan, periyodik olarak doğan Peygamber'e ilham veren ve onların gerçekleşmesine yönelik olaylara rehberlik eden biri olarak anlaşılır. Buradaki perspektifin, Jerome On Isaiah, IV'te (Is. 11,2'de) verilen İbranilerin Yahudi-Hristiyan İncili'nden iyi bilinen bir parçayla aynı olduğunu ileri sürdüm. Bu nedenle, bir kez daha, bakireden doğum burada temel çerçeveye efsanevi-kıyametvari bir şekilde bağlanmış gibi görünüyor ve kesin olarak veya spesifik olarak "Mesih'e özgü" bir tanım vermekten ziyade döngüsel tamamlanmanın ve yeni bir çağın başlangıcının işareti olarak işlev görüyor.

--- SAYFA 176 ---

bakireden doğuş: anlamı üzerine bazı düşünceler 169. Yahudi-Hıristiyan İncillerinin gizemi ve ilk Babalara göre bunların Dağ ile çokça sergilenen bağlantıları hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde çözülmedi. Ancak belki de genellikle düşünüldüğü gibi sapkın türevlerden ziyade, İncil'in arka planından "artık" materyalleri temsil ediyorlar. Her halükarda, İsa'nın bakireden doğuşuyla ilgili Mt. öğretisinde ne ilahi bir doğuma ne de Mesih'e ilişkin bir kehanete sahip olduğumuz açık görünüyor. Brown'un mucizevi doğumu, daha sonra İsa'nın doğumunda zaten etkin olduğu görülen ilahi bir eylem olan dirilişin geriye doğru yansımaları olarak okuması bu nedenle yanlış yönlendirilmiştir; dahası, müjdecinin hikayeleri teolojik olarak onaylaması ve onaylamasında merkezi olarak anlaşılması gereken Kutsal Ruh'un rolünü açıklığa kavuşturmakta başarısız olur (Mt. 1,18). ApocAd'ı açıklamak için olmasa da yine de erken dönem Suriye-Hıristiyan ortamını yansıtan Gnostik kaynaklar burada konuyla ilgili olabilir ve bakireden doğumun burada esas olarak Oğul'un benzersiz ilahi doğuşu açısından anlaşılmadığını doğrulama eğilimindedirler. Münferit bir durum dışında, temelde Mt. dahası, Yahudi-Hıristiyan tarzında hala dışil olarak yorumlanan Ruh'un "babalığını" inkar eder (Schenke 17'yi söyler) - o daha ziyade ("bakir topraktan" Adem modeline göre bakire "yeniden doğuşumuzun" aracıdır (74 Schenke'yi söyler). Irenaeus'ta sözde Ofitler Adv. Haer. I,30,11-12, (hala Kutsal Ruh'la özdeşleştirilen) Sofya da dahil olmak üzere ilahi güçlerin, Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın (ikincisi "bakire Meryem'den") doğumunu nasıl ilahi bir şekilde düzenlediğini anlatıyor; "Böylece İsa, ilahi bir çalışmayla bir bakireden doğdu" (operationem) ve "tüm insanlardan daha bilge, daha saf ve daha adildi". Yüksek dünyalardan gönderilen Mesih'i bu sıfatla kabul etti. Bu ilk sapkınlar, bakireden doğumun, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak ilahi doğumunu gösterdiğinin varsayıldığını bildiklerine dair hiçbir ipucu vermiyorlar. İs'in sözde "Mesihsel" kullanımı. Mt.'deki 7,14 de yanlış bir isimdir. Müjdeci, Yahudi tefsirinde bu pasajın Mesih'ten söz edilmediğinin şüphesiz farkındaydı ve İsa'nın bunu yerine getirmesi, onun bu rolü üstlenemeyeceğinin farkındaydı. Bir kez daha, genişletilmiş rollerinin yalnızca bir yönüyle geleneksel Mesih olan bir şahsiyetle ilgili daha geniş bir fikir çerçevesi varsaymamız gerekiyor. Mt.'nin İsa'nın önemini açıklayan kalıplaşmış pasaj alıntılarının Yahudi dünyasında kesin bir prototipinin olmadığı ve İncil'deki Yahudi Mesih metinsel temelini çok aştığı iyi bilinmektedir.

--- SAYFA 177 ---

170 sonuç ApocAd, eski kahramanlık efsanelerini kozmik mücadele teolojisinde birleştiren, büyük olasılıkla Sao'şyant mitolojisinin Zerdüş't versiyonlarında zaten mevcut olan, kehanet niteliğindeki bir kelimedenden doğma kavramını içermez. Böylece Zerdüş'tün "Doğruluk somutlaşsın" kehaneti gerçekleşti. On Üçüncü Krallık'ın "Hükümdarlarının [yani Tanrı'nın] her doğumu bir kelimedir" (CG V 82,12-13) sözü bu fikre ve aynı zamanda Mesih'in adı da dahil olmak üzere Tanrı tarafından söylenen yaratıcı sözlerle atıfta bulunur. Bunun belirli bir kıyamet biçiminde kendi zamanının Yahudiliğine işaret ettiğini tahmin edebiliriz ve aynı zamanda olup biten her şeyin prototipinin Tanrı'nın sözünde olduğunu, yani olan veya olan her şeyin Eski Antlaşma'da belirtildiğinin ve kendi tarihiyle ilişkili olduğunun varsayıldığı Mesih Kumran mezhebininki gibi bir tür genişletilmiş yorumlayıcı faaliyete işaret ettiğini ima edebiliriz. Bununla birlikte, Mt., açıkça bu tür bir yorumun ötesine geçer ve Mesih fikrini doğrudan herhangi bir şekilde inşa etmek yerine, kullandığı Eski Ahit materyallerine kesinlikle Hristiyan, geriye dönük olarak aydınlatılmış bir görünüm verir. Ancak onun teknikleri muhtemelen mezhepçi Yahudiliğin yorumbiliminden doğmuştur. 1QApGen'de, ApocAd'ın döngüsünde meydana gelen bir hikayenin, yani Zal'in, Eski Ahit'teki Nuh figüründe nasıl "bulunduğunu" kesinlikle görebiliriz, tıpkı efsanelerin versiyonlarının başka yerlerde diğer İncil karakterleri veya bunların II. Hanok'taki Melkisedek gibi kopyaları olarak "bulunduğu" gibi. Sözde Clementine'lerde kurtuluş tarihinin aşamaları, döngüleriyle benzer şekilde tanımlanan Eski Eski Antlaşma figürleriyle işaretlenmiştir (ve bkz., bir adım daha geriye, örneğin Jübileler Kitabı). ApocAd'da özetlenen tüm efsanelerin, müjdecilere ulaştıklarında zaten eski Eski Antlaşma figürlerine eklenmiş olduğunu varsayıyorum. Burada muhtemelen Mt.'nin mevcut modelleri veya fikirleri bulmak için OT'ye bakma tekniklerinin bir prototipi var. Ancak ancak bu son aşamada kesin olarak Mesihçi olarak tanımlandılar. Mt.'nin orijinal başlığı (1,1), Mesihliğin müjdeciler için önemli bir kavram olduğunu öne sürüyor. Muhtemelen o, teolojik fikirlerini, İsa'yı daha anlamlı bir şekilde (Gerçek) Peygamber olarak gören kendi toplumunu oluşturanlara göre, Mesih fikri üzerinde daha derinlemesine odaklamıştır. Belki de İsa'yı tanımak için ana akım Yahudiliğe meydan okumak ya da kendi topluluğunu farklı kökenlerden gelen Hristiyanlarla bir araya getirmek istiyordu. Dolayısıyla ne bakireden doğum ne de Is'ın alıntısı. 7,14'ün, İsa'nın Mesihliğine işaret etmenin bir yolu olarak muhtemelen Mt.'den önce var olduğu düşünülüyor. Eğer müjdeciler bunların Mesihsel bir anlama sahip olmasını amaçladıysa, bu yine de D. Flusser'in sezdiği gibi Mesih'in daha geniş bir referans çerçevesini paylaşmaya gelmiş olmasına bağlıdır:

--- SAYFA 178 ---

bakireden doğuş: anlamı üzerine bazı düşünceler 171 yani, ApocAd'dakine benzer bir döngüde yer almak ve daha sonra Mesih hakkında yorumlananlar da dahil olmak üzere Eski Antlaşma hikayelerinde figürlerin "keşfedildiği" yerler. 3) İsa'nın bakireden doğduğunu söylemek, esasen onun bir beklentiler kompleksi içindeki yerini belirtmektir, bir "tarih gerçeğini" kaydetmek değil. Bu, bu kuralın ona gelişigüzel, olaylara hiçbir dayanağı olmaksızın uygulandığı anlamına gelmez. Ama temelde mitolojik bir şekilde işliyor. Benzetme yapmak gerekirse: İmtiyazsız bir geçmişe sahip birinin başarılı olarak "sistemi yendiğini" söylemek, topluma ve olağandışı şeyler yapmayı başaran bazı insanlara ilişkin bir bakış açısını ifade etmenin bir yoludur. Bir sistem olarak toplumun bir birey tarafından mağlup edildiği hiçbir gerçek olayın yaşanmadığını bilmemize rağmen, bunun ne anlama geldiğini çok iyi biliyoruz. Sistemi yenmeyi başaranların tablosu oldukça "mitolojik"tir ve bir dizi yaratıcı duyguyu çağırıştırır ve çok farklı başarılarla sahip kahraman figürlerinde örneklenebilir. Bir kişi pek çok yoldan hak kazanabilir: Kolejde bir yer kazanarak, mizah anlayışını koruyarak, melez bir evlilik yaparak vs. vb. Efsanevi dile aşına olanlar için ve her özel durumda bu oldukça kesin ve önemli bir anlam taşıyor olacaktır; İsa da bazı gözlerde mitolojinin işaretlerine uyduğunu kanıtlayan nitelikler sergilemiş olmalı. Ortaya çıkardığımız bağlantılar dünyasında bakireden doğan bir Mesih'in taşıdığı anlam hakkında kısa ve son düşünceler sunmak istiyorum. Her şeyden önce, bu kavram, mitolojik bir ifade biçimine ilişkin bir anlayışı varsaymaktadır - bu, fikrin gelecek bir vahiy, yeni bir çağın başlangıcı vb. ile yakın ilişkilendirilmesinden beklemeyi tercih ettiğimiz şeydir. Ayrıca, Ruh'un döngüsel bir tezahürü kavramının "gerçek Peygamber" veya her çağ için benzer bir figürle ilişkilendirilmesi, aynı şekilde, Tanrı'nın halkının tarihsel kaderini sürdürmeye ilişkin geleneksel Yahudi anlayışının, en azından birçokları için yetersiz ve kesinlikle yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Hristiyanlıkta karşılaştığımız Mesihçiliğin şaşırtıcı dönüşümü için. Tanrı'nın kendisini geçmişte göstermesi ve buna bağlı olarak amaçlarının gelecekte doğrulanacağına duyulan güven, birçok kıyamet versiyonunda zaten son derece zorlanmıştır; bu durum, Tanrı'nın her zaman gerçek İsrail olan özel bir azınlık için sürekli mevcudiyetinin resmiyle tamamlanmalıdır. Tedavide yakın benzerlikler bulunabilir

--- SAYFA 179 ---

172 Kökenleri bakımından ApocAd'a yakın olan XII. Patriklerin Vasiyetnamesi'nde bazı yönlerden öngörülen, patriklerin yaşayan varlıklar olduğu sonucuna varılması daha sonra daha da ileriye taşınmıştır; Yusuf'un Duası'nda (MS 1. yüzyıl?); İsa'nın doğal olarak atalardan canlı, onların Tanrısından da "yaşayanların" Tanrısı olarak söz ettiği iyi bilinmektedir. Ruh'un varlığı, bu resim çerçevesinde kendisini sadece tarihin akışına başkanlık etmek ve rehberlik etmek olarak değil, daha ziyade insan varoluşuna mucizevi ve şaşırtıcı bir müdahale olarak gösterir; bu nitelikler elbette Eski Ahit'in Mesih ile ilgili fikirlerinde doğal olarak vurgulanmaz. Aslında bakireden doğum, Eski Antlaşma beklentilerini derinden değiştiren mitolojik bir kompleksin en çarpıcı özelliğidir; hiçbir şekilde, müjdecinin Eski Antlaşma alıntıları sistemini geliştirirken inanmak istediği gibi onlara bir tatmin olarak eklenmez veya onların içinde demirlenmez. (Dolayısıyla onun tekniği, serbest bırakılan kapsamlı olasılıklara karşı bir kontrol ve dengeleyici ağırlık olarak görünmektedir.) Eski Antlaşma kehanetlerinin, dünyevi varoluş koşullarının harika bir dönüşümü kavramından önemli ölçüde yoksun olduğu yerlerde, Zerdüşt efsaneleri, Fraskart'ın tam da bu niteliğini vurgulamıştır; onun merkezinde, her şeyden önce "yaratıkları çok sayıda ve iyi, çok sayıda ve güzel, çok sayıda ve harika, çok sayıda ve muhteşem, çok sayıda ve ışıltılı yaratmayı alışkanlık haline getiren" Ahura Mazda'nın üretken gücüne ait olan xvarenah vardır (Yast 19,10). Xvarenah: muzaffer Saoshyant'a ve diğer yoldaşlara eşlik edecek, böylece o hayatı muhteşem yapacak (böylece) yaşlanmayan, ölmeyen, çürümeyen, çürümeyen, daima yaşayan, daima refah içinde, özerk olacak. Ölen kişi (ölümünden) yeniden dirilince, yaşayanlar için yok oluş olmayacaktır. (Ahura Mazda'nın) (Saoshyant) iradesiyle hayatı muhteşem kılar.⁷ Xvarenah'ın göz kamaştırıcı ışıltısı, en temel düzeylerde merakın, dünyanın Yaradan'ın huzurunda yaşayan ve sevinçli olarak görülmesinin, ya da onun yenilenmesinin ve her şeyden önce tarihten kurtuluşunun (Karanlıkla mücadele, ölüm, çürüme) ışığıdır. Doğumla olan ilişkisi, bu muhteşemlik duygusuyla yakından ilgilidir ve onu ifade etmeye çalışan efsaneler, doğal olarak, Eski Antlaşma'ya çok yabancı olan bir Harika çocuğun doğuşuna odaklanır. Böyle bir çocuğun doğumuyla dünya yenilenir ve bir kez daha Tanrı tarafından verilir; ancak W.B.'de 7 Ya'st 19,89'da da durum aynıdır. Malandra, Eski İran Dinine Giriş (Minneapolis 1983) s. 96.

--- SAYFA 180 ---

bakireden doğuş: eski kozmik mitolojideki anlamdan ziyade, belirli bir kişiyle ilişkisinin anlamı üzerine bazı düşünceler. Gördüğümüz gibi, özellikle Zerdüşt efsanelerinin izlerine Kumran edebiyatında ve kıyamet edebiyatında rastlanmaktadır; ve çok daha kapsamlı olarak ApocAd'daki Lusavoriç'in doğum hikayeleri dizisinde, Zerdüşt'ün hikayesinin ve çerçevesinin bu gelişmeyi önemli ölçüde belirlediğini gösteriyor. Hem Zerdüştü hem de Hristiyan geleneklerinin, temaları kendi merkezi peygamberlik figürlerine odaklayarak bu gelişmeyi büyük ölçüde özümstedikleri görülebilir - bu açıklama bana, örneğin Zerdüşt efsanesini kısmen Hristiyan fikirlerinden türetme girişimlerinden çok daha tatmin edici görünüyor. Ancak bu merak ve yenilenme figürüyle birlikte Hristiyanlığa mitolojik (ESK ya da tarihsel görüşten farklı olarak) görüşten de pek çok şey geldi ve şimdi bu miras alınan hikayelerin bir parçası olarak tanımladığımız İsa'nın bakireden doğuşuyla ilgili temaların, Hristiyan vahiylerinin çekiciliğini aktarmada ve sürdürmede ne kadar büyük bir rol oynadığına karar verilmesi dikkate değer. Bugün Kilise'ye bunu yapması tavsiye edilir. Aynı zamanda bunun, Tanrı'nın Oğlu'na ilişkin Hristiyan teolojik geleneğinin ana gelişim çizgisiyle de çok az ilişkisi vardır - W. Pannenberg bununla doğrudan çalıştığını ileri sürer.⁸ Hristiyan mitolojisinin anlaşılması gerekir - ancak teolojik fikirler için resimli metaforlara indirgenemez. Harika çocuğun "dışlanmış" annesi (ve bir dereceye kadar babası) hakkındaki etkileyici fikir, özellikle Zerdüşt versiyonlarına yakın görünüyor, özellikle de kaderindeki kızıdan kovulmanın, kötü geliştiricilerin işi olan Zerdüşt efsanesinde, onun xvarenah taşıyan çocuğunun doğumu yoluyla insanlığın manevi iyiliğine dönüştüğü görülüyor. ApocAd CG V 78,18-26'da gördüğümüz gibi Faridun'un efsanesinin bir prototipi aktarılmıştır.⁹ ApocAd'da prototip mitler, sekansı başlatan bizzat Saosyant-peygamberin yaptığı gibi Zerdüşt'ün döngüsel vahyinin yörüngesine çoktan çekilmiştir; bunların orijinal ortaya çıkışının doğum efsanesine ek olarak sentezlenip sentezlenmediği belirsizdir, ancak Yücelik'in "annesinin koynuna gelmesi" (78,4) fikri, Bundahistan'da korunan "Feridun'un Yüceliği" efsanesine çarpıcı biçimde yakındır ve sembolizmdeki bakireden doğum bölümünü akla getirir. Zerdüşt efsanesinde müstakbel annenin babayla tanışmadan önce zaten Yüceliği almış olduğuna dikkat edin. ⁸ W. Pannenberg, Jesus—God and Man (Philadelphia 1968) s. 143ff'de. ⁹ Yukarıda, s. 119–120.

--- SAYFA 181 ---

174 sonuç Hristiyan ve Zerdüşt tüm versiyonlarında, vahiy, başlangıçta günahkarlık suçlamalarıyla yabancılaşmaya ve aşağılanmaya yol açar, bu da daha sonra iyiliğin doğrulanmasına dönüşür - Mt.'nin çocukluk anlatısına ve onun sonraki Hristiyan benzerlerine karakterin çoğunu veren, duygusal açıdan güçlü bir mitsel unsur. Efsanevi tema aynı zamanda Mt.'nin soykütüğündeki "günahkar" (ya da en azından kararsız) kadınların yaratıcı yorumuna da ilham verdi mi?¹⁰ Dışarıdan alçakgönüllü görülen ve günahkar olarak kabul edilen iyi kadın teması, yine de iyilik yapmak için çabalayan acı çeken kahramanın Keresasp-motifiyle tamamlanır. Buradaki Ölü Deniz Parşömenleri alanındaki keşifler, bu fikrin efsaneyi Yahudiliğe taşıma konusunda zaten verimli olduğunu kanıtlamaya yardımcı oluyor (1QApGen). Artık mitin Hristiyanlık öncesi dönemde Yahudi mezhep çevrelerini etkileyen bir geleneğe ait olduğunu bildiğimize göre, bunun acı çeken Protevangelium'lu Joseph'teki yansıması olasılığını ciddi olarak düşünmemiz gerekiyor^{13,1ff}. İnsanlık öyküsünün bir yansıma ve alıntı yağmuru içinde hızla yutulduğu Mt. Sonraki dindar geleneğin, Meryem'den boşanmayı muhtemelen düşünemeyecek olan beyaz badanalı Joseph'ine karşı, Protevangelium, utanç korkusundan dolayı, büyük bir tehdit altında olmadıkça onu neredeyse hiç almayı reddeden (9,2) ve görünürdeki günahıyla ciddi şekilde kirlendiğini hisseden bir Joseph'i sunuyor. Kıyamet'te, ruhu ıstırap çeken ilkel kahraman figürünün yerini "altın" çocuğu Zal alıyor. Yer değiştirmenin kökleri büyük ihtimalle bizzat Zerdüşt geleneğinde yatmaktadır; burada kahramana Sao'syant'ın gelişi vaadi, göksel/sihirli bir varlık tarafından gözlenen ve krallığını geri almak ve kraliyet xvarenah'ını almak için Tanrı tarafından gönderilen bu gizemli çocuğa benzetilmiştir. Yine de dünyanın varlığını koruyan ve kehanet niteliğindeki bir Kurtarıcı figürünün gelişine yol açan "günahkar" veya marjinal davranış paradoksu, hiç şüphesiz Hristiyanlığın ilk günlerinde, ilk son olma mesajının ve çarmıha gerilen suçlunun şok edici gücünün aynı zamanda Mesih olduğunu sezgisel olarak takdir etmişti. Brown, Birth of the Messiah s. 71-72, evanjelistin "günahkar" Meryem'i "Mesih'in kabul edilen soykütüğünde kadınlar açısından düzensizliklere işaret ederek" savunmasının mümkün olduğunu düşünüyor, ancak mantığın "şifreli bir özür dileme" (n. 23) olarak tamamen ikna edici olmadığını ekliyor: ancak bu, mitolojinin varyantları ve analogileri detaylandırarak işleyiş şeklidir.

--- SAYFA 182 ---

bakireden doğum: onun ihtişamla geleceği anlamına dair bazı düşünceler henüz yumuşatılmamış ya da aşına hale getirilmemişti. Yine mitoloji Matta'ya Hristiyan mesajının merkezi bir yönünü ortaya çıkarmış olmalı ki bu daha sonra dogma ve saygınlık kaygılarıyla örtülmüştür. İran ve özellikle Zerdüş mitolojisinde, acı çeken figürün gizemli altın çocuğunu, Adem'in Kıyameti'nde kullanılmadan önceki Saosyant kehanetine bağlayan bir gelişme, daha sonraki Hristiyan yeniden yorumlaması için uzak sembolik ve anlatsal temeli sağladı. Belki de en önemlisi, O.M. tarafından vurgulanan mitolojilerin marjinal karakteridir. Davidson. Açığa çıkan figürler "ötekini" temsil eder - ancak gerçek bir uzaylı istilası olarak değil, sistem içinde, sınır veya sınır kavramı, bir dönüşüm noktası olarak işlev görür.¹¹ Mit tipik olarak bir kültür içinde veya onun çevre veya dünya düzeniyle ilişkilerinde birçok farklı düzeyde tanınabilen ve yeniden yaratılabilen paradigmatik kalıplarla ilgilidir. Anlatının zaman içinde değişmesi ve belirli izleyicilere uyacak şekilde sözlü olarak yeniden anlatılması, aynı zamanda mitin altında yatan varsayımların karşılaştırma yoluyla bilinçle getirilmediği, ancak bu değişimin bilinçsizce asimile edildiği anlamına gelir. Ancak "paradoksal doğum" teması muhtemelen kendi sınırlarını inceleyen bir mit olarak tanımlanabilir: Normal kalıpları alt üst edecek şekilde doğan, temelde benzersiz figürlerin ortaya çıkışını anlatır. Desen değişikliği normalde mitlerde bilinçli hale getirilmez, ancak bu, en iyi şekilde tarih olarak tanımlanabilecek değişim güçleriyle ilgilenen mittir - yine de mitsel bir şekilde. Elbette sözlü mitolojik dünya, mevcut fikirleri değiştiren veya kültürel gelişimin yeni güçlerini somutlaştıran bireysel faktörlerin önemini zaten fiilen kabul etmişti, ancak bunları, son derece bireyci, tarihsel olarak bilinçli toplumlarımızda gördüğümüz gibi görmedi. Onların hayati derecede önemli, aslında doğaüstü ve yerleşik dünya düzeninin dışından gelen "kahraman" varlıklar olduğunu hissetti. Dolayısıyla bunlar, günden güne bildiğimiz gerçekliğe ait değiller; kriz zamanlarında, özellikle de yaratılışın nihai marjinal krizlerinde veya son zamanda dünyayı yeniden tanımlıyorlar. Keresasp veya Faridun gibi kahramanlar veya onların Zerdüşti gelişimindeki varisleri Sao'syant, "normal" veya nispeten ikisinin arasında yer alan dünyanın hem yaratılışı hem de yok edilmesiyle bağlantılıdır. Tıpkı bir yandan sözlü mitolojik kültür içindeki olay ve kalıpların sabit bir "tarih" ile tutarlı olmaması gibi, 11 Yukarıda, s. 98.

--- SAYFA 183 ---

176 sonuç, ancak mevcut bakış açılarına ve değerlere uyum sağlamak için sürekli olarak yeniden hayal edilir ve yeniden anlatılır; dolayısıyla sözlü mitolojik kültürlerde değişimin bireysel faileri, tarihsel bireyselliklerin farklılığını varsaymazlar, ancak kendileri mitolojileştirilir, mitsel tipler tarafından emilirler - ancak mitsel bakış açısından paradokslar, imkansızlıklar, çelişkiler olarak. Bireyselliği değil, bireysel tarihsel varoluşun mitik kabulünü görüyoruz, yani bozulma, doğal olmayan olaylar vb. Bu, Davidson'un görüşünü genişletirsek, mitolojik olmayanın sözlü-mitolojik temsildir, yine de kültürel yapının bir parçası olarak kabul edilmesi gerekir. Okuryazarlık ve tarihsel farkındalık, sabitlenmiş ve bilinçli olarak günümüzden ayırt edilebilen, yorumlanmış gerçeklerin bir modeli olarak bir geçmiş duygusunu getirir; aynı zamanda daha önce gidenlerden ayırt edilebilecek bireyler de kendi başlarına daha net bir şekilde ortaya çıkıyor. Efsanede bu tür figürler hala akıcı anlatımın bir parçasıdır ve bu nedenle de daha az net bir şekilde tanımlanır. Yıkıcı/yaratıcı, ilahi/şeytani, hayati/günahkar kahramanların marjinal türlerine asimile edilirler. Sao'syant gibi bir Kurtarıcı figürü bile mitolojik olarak tehdit duygusunu ve şeylerin düzenine yönelik rahatsızlığı taşır: şimdi hapisten kurtulmuş olan Azi-Dah'ak vb. ve son zamanın şiddetli mücadeleleri onunla birlikte çağrılır. (Sulardaki ateşli xvarenah'ın Hint versiyonlarında, ateşli öz, serbest kalıp evreni yakacak olan "denizaltı kısırağıdır"; benzer mitler aynı zamanda manevi doğum ve aynı zamanda maddi yıkım tanrısı olan Şiva'nın enerjilerine de bağlanır. Bunlardan birinin bir versiyonu da ApocAd'da bulunur (CG V 79,29 – 80,9).) Fakat Sao'syant çerçevesinde bu fikir sanki manevileştirilmiştir. Arkaik "paradoksal doğum" motifinin aldığı özel biçim, bakireden doğum, ApocAd'da olduğu gibi diğer figürleri kendisinin önceki versiyonlarına benzettiğinde bile yalnızca ona aittir. Ve "bakireden doğum", bireysel benzersizliğin saf fikrini hâlâ mitolojik olarak ama en basit ve neredeyse analitik biçimiyle ifade etmeye özellikle uygun görünüyor. Zerdüş, "ölümünden sonra doğan oğulları"nda, orijinal vahyi yenileyerek, aynı zamanda vahyin "harikasının" mutlak ve her yerde görünür olacağı son zamana işaret ederek kendini yeniden doğurur. Eşsiz bir Kurtarıcı figürü tarafından getirilen nihai vahiy fikri, açıkça erken Hristiyanlıktaki tarih olarak daha temel bir şekilde kavranmıştı. Ancak önemini ortaya çıkaran mitoloji, eski marjinal-yıkıcı sembolizmin ruhsallaştırılmasıdır. Ve erken dönem eğitimlerinde göstermeye çalıştığım gibi bunun etkisi doğrudan görülebilir.

--- SAYFA 184 ---

bakireden doğum: ApocAd'da önceden haber verilen 177 ayetin anlamı üzerine bazı düşünceler. Hristiyanlık, her ne kadar aynı zamanda kurtarıcısını Eski Ahit kehanetindeki Mesih olarak tarihselleştirmiş olsa da, bazı açılardan bu geleneklerin mitolojik anlamlarını önemli ölçüde yeniden canlandırmıştır. O aynı zamanda, tarihin tam olarak desteklemeyi başaramadığı mesajı yenilemek için Ruh'un akışı anlık vahiyler açan ve periyodik olarak mevcut düzeni alt üst eden Gerçek Peygamber'di. Cezasızlıkla Hristiyanlığın mitolojiden arındırılması pek mümkün değildir; belki de daha çok mit ile tarih arasında yeni ve spesifik bir anlayışı temsil ediyor olabilir.¹² "Bakireden doğum", tüm mitolojik motifler arasında, marjinalliği nedeniyle, mitik ve tarihsel-bireysel bir olayın çakışmasını ifade etmeye özellikle uygun olanıdır. Hristiyanlık, efsanevi kurtuluş deneyimini, Son Zamanların öngörüsünü ve dünyanın yenilenmesini sunar; ancak bunu, Hristiyan ekklesia'sına kişisel bağlılık yoluyla ve herhangi bir ortak kökene veya ortak kültüre bakılmaksızın, eski kişisel olmayan mitlerin sürdürüldüğü gibi giren bireylere tamamen yeni bir şekilde sunar. Quispel, Hristiyanlığın doğasında var olan ruhsal açıdan demokratikleştirici etkiden haklı olarak bahsetmiştir.¹³ Herhangi bir özel tarihin ya da her birinin kendi özel geçmişinin dışında, herkes Mesih'te Tanrı'nın halkının bir parçası olabilir. Bakireden doğum efsanesi, Orta Doğu'nun hâlâ kolektif kültür biçimlerinden geçiş yapanlar için çok doğrudan bir çekiciliğe sahip olsa gerek - İsa'yı farklı kılmak anlamında değil ama kendine özgü bir doğum olasılığını ortaya koymak anlamında: Yahudi-Hristiyan literatüründe, bu fikrin gücünün, Ruh aracılığıyla vahyi yenileyen, son doğuma kadar, yalnızca Tanrı'dan bir doğum tipini kuran "Gerçek Peygamber" açısından geliştiğini görebiliriz.¹⁴ Burada belki de, Bakireden doğum fikrinin kehanetsel arka planı, Hristiyanların bu düşünceye geçişini sağlar. ¹³ Quispel, 'Çocuğun Doğuşu', G. Quispel ve G. Scholem, Yahudi ve Gnostik Adam'da. Eranos Dersleri, 3) (Dallas 1986) s. 21-22. ¹⁴ Bkz. sözde Clementine Hom. XI,24,2. Burada ApocAd'i okumanın en değerli yollarından biri, ilk dört Krallıktaki insan ebeveynlerden, 5'ten 8'e kadar olan Krallıklardaki kozmik güçler yoluyla, 9'dan 11'e kadar olan Krallıklardaki ilahi varlıklara doğru ilerlemeyi kaydeden A. Böhlig tarafından zaten önerilmişti: Böhlig ve Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Kodex V s. 92-93. On İkinci Krallık (Güneş ve Ay'ın çocuğu), On Üçüncü Krallığın Mesih kehaneti tarafından yerinden edilmeden önce, açıkça bu sürecin doruk noktasıydı (belki de Gayomart'tan sonra yeni bir bakış açıydı). Belge görünüşe göre din tarihini, insan doğumuna ilişkin yıkıcı-bireyci mitlerden ilahi doğumun imgesi olarak bireyin doğumunun manevileştirilmiş imgesine doğru mitolojik bir ilerleme olarak okuyor.

--- SAYFA 185 ---

178 sonuç, daha önce Luka'da "Mesih-Kyrios"un doğuşu olarak okunan ilahi doğum, daha sonra gösterileceği üzere, Luka için, mitolojik anlamda zaten meleksele olarak ilan edilen doğumundadır. Ancak vaftiz ve meshetme yoluyla Yahudi Hristiyanların Mesih ile birleştiğini unutmamalıyız. Bir kez daha, eşsiz ilahi doğuşun onu bireysel inanandan üstün ve ayrı kıldığını varsaymamalıyız. Tam tersine, kalkınmanın doğasında var olan bireycilik, demokratikleşmeyi ifade eder ve kişisel yenilenme olanağını açar. Bu kavramların çoğu, bahsettiğimiz gibi, bakireden doğum gizeminin önemli bir yer tuttuğu Philip'in (Antakya? ikinci yüzyıl?) Codex II İncili'nin yazarı veya derleyicisi için hâlâ geçerli görünüyor. İsa'nın Kutsal Ruh tarafından ilahi olarak dünyaya geldiğini ima eden fikirlerle çelişen İncil, Yahudi-Hristiyan Ruh doktrinini dışı olarak doğrular ve Meryem'in saflığını, doğaüstü "doğurmanın" açıkça çok farklı olduğu düşmüş meleklerin hikayesiyle karşılaştırır (CG II 55,23-36). Mesih'in doğuşu, aynı şekilde bakire Ruh'tan ve bakir topraktan doğan Adem'in doğumuna paralel ve zıttı: bu nedenle İsa bir bakireden doğdu (71,16-21). Onun doğuşu bir yeniden doğuş Gizemidir, ancak Müjde boyunca Mesih'in dünyaya gelişi de belirli bir tarihsel olay ve aslında Gizemlerin temeli olarak ele alınır. Manevi yeniden doğuşta inanılı bir Mesih olur (61,30-31; 67,26-27). Meryem'in doğumu, insanların Bilgeliğe gelişiyi benzetilir (krş. 59,30-60,1), bu sembolizm Yahudi-pagan Gizem fikirleriyle daha da sentezlenmiştir ve muhtemelen Mandaeizm'e çok benzerdir (H.G. Gaffron tarafından incelenen ayinlere dayanarak).¹⁵ 15 Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium (Ev.theol. Diss Bonn 1969); ayrıca bkz. E. Segelberg, 'Philip'in İncilinin Antakya Arka Planı', Bulletin de la Société Archéologique Copte 18(1965-1966),205-223. İncil'in Valentinianusçu bir mezhebe atfedildiği yaygın olarak varsayılmaktadır (Layton, Schenke) ancak oldukça tartışmalı olmaya devam etmektedir: teknik terimler özellikle Valentinianusçu tarzda kullanılmamaktadır ve "Gelin Odası" kutsal törenini kutlayan Valentinianusluların varlığı (Irenaeus Adv.Haer. I,21,3) bir menşei belirlemek için yeterli değildir; böyle bir uygulama Valentinianizm'e aşılınmış yabancı bir unsur gibi görünüyor. R. McL. Wilson başlangıçta ve haklı olarak Yahudi-Hristiyan özelliklerini vurguladı; çeşitli akademisyenler, bu "Gnostik" belgenin Eski Antlaşma'ya alışılmadık derecede yüksek düzeyde saygı duyulduğunu belirtmişlerdir ve Segelberg, Ekhamoth vb.'den söz etmek için daha ziyade Yahudi Bilgelik kaynakları yönünü işaret etmiştir. Gelin Odasında yeniden doğuş için, bkz. M. Franzmann, "The Concept of Rebirth as the Christ and Initiatory Rituals of the Bridal Chamber in the Gospel of Philip", Antichthon 30(1996), 34-48.

--- SAYFA 186 ---

bakireden doğuş: anlamı üzerine bazı düşünceler 179 İncil'deki yeniden doğuş süreciyle ilgili temel ifadede yine mistik "evlilik odasına" (vaftiz ve meshetme ayinlerinin gerçekleştiği yer) inen bakire Bilgelik yer alır ve biraz farklı şekilde yeniden yapılandırılmış bir pasajda muhtemelen "yıldız"a gönderme yaparız (71,3-15). Ignatius of Antakya Efesliler 18-19 ile paralellikler ve Philip'in kullandığı İncil geleneklerinin genel kadrosu, bunun doğrudan Dağın geleneğinden veya arka planından yararlandığını öne sürmektedir.16 İsa'nın Mesihliğinin gerçekleşmesi, açıkça onun Ürdün'deki vaftiziyle geldi ve bu aynı zamanda onun başkalarını kurtarmasının da temelini oluşturur (70,34-71,3). Bu, Her Şeyin Babasından ilahi bir doğumu bahşeden "evlilik odası" töreninde gerçekleşir. Açıkça, "Müritlerinden her birinin kendi dinlenme yerine girmesi uygundur" (71,14-15). Bütün bunlarda, aslında Mt.'nin arkasındakilerle aynı olan Yahudi-Hristiyan anlayışlarının, Hristiyanlığın kutsal bir biçimi olarak ele alınabileceğine dair kanıtlar görebileceğimiz öne sürülebilir. Bakireden doğum deneyiminin benzersizliği bu sayede kolaylıkla Hristiyan kutsal yaşamına giriş yoluyla bahşedilen ilahi doğumun temeli haline gelebilir.17 Bu yönüyle, pek çok açıdan olduğu gibi, Philip İncili, muhtemelen daha sonraki ortodokslukla ters düşse de, yalnızca Gnostik çevrelerde korunsa da, erken dönem Kilise tarihinin ana akımına ait olduğunu gösterir. Luka'nın İsa'nın doğuşunu sunuşu da aynı şekilde bir "ilahi doğumdur", ancak kesinlikle Dağ'da değildir. Bunu sağlayan süreç temelde az önce izlediğimiz şeye benzer olabilir, çünkü Luka da daha kutsal bir çizginin temsilcisidir ve onun bebeklik dönemini ele alışının Gizem dili ve Mısır kraliyetinin gizeminden (hayvanların varlığı, göksel) etkilendiği gösterilmiştir. duyuru, yeryüzünde barış vb.).18 İsa'nın doğuşu, onun Rab ve Mesih olarak tezahürünü teleskopik olarak öngörür; bu, vaftizde, ekmeğin kutsal olarak bölünmesinde ve Dirilmiş Olan'ın topluluğuna varılmasında deneyimlenecektir. Luka, bakireden doğumu Dağ'dan devralmış ve onu, tıpkı CG II/3'te olduğu gibi, bu yönelimin ışığında dönüştürmüş olabilir. Çünkü Mt.'nin kaynaklarını bulmamız, R.E.'nin iddiasının aksine, bunu göstermiştir. Brown, özel hikaye- 16 C. Tuckett, Nag Hammadi and the Gospel Tradition (Edinburgh 1986) s. 81. 17 Modern zamanlarda, sanırım, R. Steiner bakireden doğum sembolizminin demokratikleştirici, bireyci yönünü vurgulayan tek yorumcu olmuştur: bkz. Das Lukasevangelium (Dornach 1985) s. 198ff. 18 H. Koester, Ancient Christian Gospels (Londra ve Philadelphia 1990) s. 304-305 (E. Norden'in ardından).

--- SAYFA 187 ---

180 Mt.'nin yanı sıra Luka'yı da bağımsız olarak etkilemiş olabileceğini düşündüğü sonuç satırı aslında bakireden doğum motifini içermiyordu.19 Analizimizin Luka'nın bu nedenle bakireden doğumun bağımsız bir versiyonuna sahip olmadığı görüşünü güçlendirdiği ve M. Goulder'ın burada kelimenin tam anlamıyla Mt.'ye bağımlı olduğu yönündeki daha yeni perspektifleri desteklediği söylenmelidir. İniye Hristiyan için Mesih statüsünde hak iddia etmek yerine, ilahi Rab ile sıradan inanlı arasındaki uçurum. Bu doktrinin geliştirilmesinde daha ileri adımlar Jn'nin etkisiyle gerçekleşti. 1,14 Hristiyan düşüncesinin odağını Logos'un enkarnasyonuna, önceden var olan İsa'nın Bakire'nin rahminde ete bürünmesine kaydırır. Bakireden doğum, insan deneyiminden uzak, teolojik bir gizem haline geldi. Fakat en azından bir dönem için olağanüstü sembolizm, kehanet döngüsü vizyonu ile bireysel Hristiyanın kutsal yaşamın temeli olarak ruhsal doğumunun olasılığı arasında köprü kurulmasına yardımcı olmuştur. Gerçekten dikkate değer bir sembolik rezonans kavramı, Ortadoğu'nun kadim düşünce kalıplarındaki bazı kökleri şimdi Adem'in Kıyameti aracılığıyla gün ışığına çıkmıştır. 19 Yukarıda, s. 117.

--- SAYFA 188 ---

ek ZARATUSTRA EFSANESİ VE CG V/5 77,26-78,26 Zerdüşt Efsanesi Ünlü Zerdüşt efsanesi -esasen peygamberin mucizevi doğumu ve yetiştirilmesinin hikayesi- geç Pehlevi ve ortaçağ kitaplarında, özellikle de Dénkart Kitap VII'de (bazı materyaller V ve IX. Sasani Avesta'sının ilgili içeriğini özetleme iddiasında olan Datastân-ı Dinîk ve Zûtsparam Seçkileri). Başlıca Pehlevi metinleri M. Molé tarafından ustaca sunulmuştur.1 J. Duchesne-Guillemin şu sonuca varır: "Avesta'nın kayıp kısımları, özellikle Spand, Vistasp Sast ve Cihrdat, Zerdüşt'ün mükemmel bir insan, aynı zamanda ilk rahip, ilk savaşçı ve ilk savaşçı olduğu efsanevi bir yaşamın unsurlarını içermiş olmalıdır." annesinin rahminde doğumu üç prensibin (xvarr, fravahr ve tan igohr) birleşmesiyle mucizevi bir şekilde hazırlanan çoban; oğulları geleceğin kurtarıcıları olacak.2 Nag Hammadi Adem Kıyameti'nde (CG V/5) saklanan malzemeler, gördüğümüz gibi, evrimine şaşırtıcı yeni bir bakış açısı kazandırıyor. Ancak bu kitapta, deyim yerindeyse, Kıyamet öğretisini ve onu etkilemiş görünen Zerdüşt efsanesinin bileşenlerini birlikte yeniden inşa etmek gerekli olmuştur. Bu tür durumlarda döngüsel bir yorumbilim tehlikesi en iyi şekilde, materyallerin birincil veri kümesine göre objektif olarak test edilmesiyle savuşturulur. Bu Ek'te, Helenistik dönemdeki çeşitli efsanevi bileşenlerin, İranlı 1 M. Molé, La légende de Zoroastre selon les textes péhlevi's'e (Paris 1967) karşı giderek daha çok Zerdüşt'ün kendi figürü üzerinde yoğunlaşmaya başladığına göre yeniden inşanı test ediyorum. Ana metinler şunlardır: Dēnkart V,2; VII,2-3; IX,24,1-18; Z'atsparam XII-XX'den seçmeler. Efsanenin Orta Çağ'a ait yeniden anlatımı: F. Rosenberg (ed.), Le livre de Zoroastre (St. Petersburg 1904). Jackson'ın geleneksel biyografik materyalleri kurtarma girişimi artık haklı olarak terk edildi. 2 J. Duchesne-Guillemin, Eski İran'ın Dini (Bombay 1973) s. 226.

--- SAYFA 189 ---

182 ek Zerdüşt efsanesinin gelişimine ilişkin kanıtlar. Burada da ApocAd'da yorumladığımız durumun, mitolojinin bundan sonraki durumunun en iyi açıklaması olduğunu düşünüyorum. Materyalin tamamen mitsel doğası ve nispeten geç dönem içeriği tartışılmaz. Yine de bunlar peygamberin doğasının ve Zerdüştlük içindeki rolünün anlaşılması konusunda önemli delillerdir. Geleneksel İran fikirleri ile Zerdüşt reformu arasındaki güç dengesi, dinin her aşamasında uğraşılması gereken bir sorundur ve hiçbir şekilde tek yönlü bir süreç değildir. Örneğin: Hikâyelerdeki bazı motiflerin Widengren'in belirttiği gibi kraliyet ideolojisinden uyarlandığını gördük.3 Öte yandan, doğum efsanesinin üç bileşeni ile üçlü ideoloji arasında güçlü bir ilişki olup olmadığı hala belirsizliğini koruyor.4 Çoğunlukla senkretizm olmasa da dışarıdan bir etkinin olduğu öne sürülüyor. Belki de en bariz bağlantılar Gayomart'ın figürleri ve özellikle de eskatolojik İnsan, Sao'syant (ya da Sao'syants) ile ilgili olup her ikisi de çoğunlukla senkretik gelişmelerle ilişkilendirilir.5 Bu kapsayıcı çerçeve içindeki efsanevi yaklaşımıyla Zerdüşt, bildiğimiz şekliyle büyük milenyum tasarımı, örneğin Bundahisn'de ve Manu'scihr'in yazılarında yerini alır. vahyin zamanın tam merkezinde durduğu kişi. Buna karşılık, eski kaynaklarda Zerdüşt'ün daha çok kurucu bir büyücü ve ilk rahip (Athraivan) olarak anlaşıldığı görülmektedir.6 Onun dünyevi ortaya çıkışından önceki uzun (üç bin yıllık, hatta altı bin yıllık) varoluşuna ilişkin son efsane belki de iki düşünceyi uzlaştırmaya hizmet eder. Bacağını anlamak- 3 G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opladen 1960) s. 68-69; G. Dumézil ve diğerleri tarafından aşağıda belirtilen diğer örnekler. 4 Duchesne-Guillemin, örneğin Asa ve Vohumanah'ın 'üçlü' şemada kendilerinden beklenecek rollerde yer almadığına işaret ediyor. 5 Gayomart, mitolojisi kısmen daha sonraki senkretizm'in ürünü olan, belki de Zerdüştlüğün imparatorluk yayılımı sırasında kurulan temaslarla bağlantılı olan bir şahsiyettir: S. Hartman, Gayomart. Étude sur le sinkrétisme dans l'ancien Iran (Uppsala 1953). H. Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth (Princeton 1977), Mazdaean çerçevesinde bu iki figürün birçok yazışmasını ve karşılıklı ilişkisini ortaya çıkarmıştır: s. 47ff. 6 Zerdüşt'e arkaik rahiplik statüsü veren ve "aynı zamanda onu Zerdüşt öncesi dönemlerden gelen bir rahipler sınıfına bağlayan ve Zerdüşt dini geleneğinin devamlılığını sağlayan" gelenekler için bkz. P. Clark, Zerdüştlük (Brighton ve Portland 1998) s. 68; Benzer bir antik dönem ve rol elbette genel anlamda klasik kaynaklarda ona atfedilmiştir; bunun için şimdi bkz. A. de Jong, Magi'nin Gelenekleri. Yunan ve Latin Edebiyatında Zerdüştlük (Leiden 1997). Özellikle Dio Chrysostom'dan, Or'dan alıntı yapıyor. 36,41; ve kurucu büyücü olarak Zerdüşt için Plutarch, Herodot I,101 ve Lucian Menippus 6-8.

--- SAYFA 190 ---

zarathu'stra efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 183 end bize Zerdüş't düşüncesi içindeki süreklilikler ve yenilikler hakkında çok şey anlatmalıdır. Teoriler Efsanenin kökenleri hakkında çok az bilimsel görüş birliği vardır. a) Nyberg'i takip eden J. Duchesne-Guillemin, Hristiyanlıkla rekabetin harekete geçirdiği ve Hristiyan İncillerini (özellikle Luka) örnek alan tüm yapıyı geç ve türetilmiş olarak ele aldı. Ancak Zerdüş'tlüğün İsa'nın Hristiyan yaşamlarına karşı koyma ihtiyacına dair iddiası zayıf bir şekilde tartışılıyor. Luka'dan gelen bir etki olarak özellikle işaret ettiği ilahi vahiyden kaynaklanan kutsal korku, Luka'nın doğuşuna özgü olmaktan ziyade İncil'e dayalıdır, hatta Semitiktir (bu konuda bkz. Daniel'den gelen etkiye ilişkin kendi referansı). Dış etkiler olmuş olabilir. Ancak bu zayıf kanıt, Avestan'daki tüm özelliklerin çok geç kökenini kesinlikle "kanıtlanamaz".7 b) Diğer uçta, G. Dumézil, E. Benveniste ve K. Barr gibi bilim adamları, Zerdüş'tün "kusursuz insan" anlayışında varlığını sürdüren veya ona aktarılan arkaik, Hint-Avrupa kalıpları olarak gördükleri şeye odaklandılar.8 Peygamber, rahiplerin, savaşçıların ve çiftçilerin idealize edilmiş temsilcisi haline gelir ve Bu araştırmacılara göre, işlevsel olarak, farklı "kastların" efsanevi soyundan geldiği orijinal "evrensel kral" Yima'nın yerini alıyor. Gayomart'ın mitolojisinin bazı yönleriyle -'ilk insan'ın daha sonraki bir versiyonu ve bazı yönlerden aynı zamanda kraliyetle ilgili olan- yakın analogiler bu perspektiften bakıldığında anlamlı olabilir. Ancak bu yaklaşım, temel öncülünü kabul etsek bile, büyük ölçüde belirsiz bırakıyor ve 'ilkel insan' teorileri bazı bilim adamları tarafından kesinlikle sınırlarının ötesine itildi.9 Örneğin: Neden peygamberin ölümünden sonra doğan oğulları nihayet hiçbir akrabalığa sahip değiller? 7 Duchesne-Guillemin, a.g.e. alıntı. P. 227. 8 Zerdüş'tün "ilk insan" figürü Yima rolünden bazı yönleri devraldığı fikri, G. Dumézil tarafından "La préhistoire indo-iranienne des castes", Journal Asiatique 216 (1930), s. 109-130 tarafından geliştirilmiş ve E. Benveniste tarafından "Les class Sociales dans la gelenek avestique" tarafından desteklenmiştir. dergi 221(1932), s. 119; ayrıca K. Barr, 'Zarathustra som teleios Anthropos', Festschrift Hammerich'te (Kopenhag 1955). 9 Borsch, The Son of Man in Myth and History (Londra 1967) s. 76-88'deki tartışmaya bakınız; C. Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule (Göttingen 1961) s. 140ff.

--- SAYFA 191 ---

184 Sayıları üç olmasına ve efsanenin motifleriyle yakından bağlantılı olmasına rağmen üçlü şemaya eklenen bir ek mi? c) Zerdüş'tün doğum şekli, peygamberin vahyindeki yaratılmışların ve onlarla ilişkilendirilen ilahi varlıkların şemasıyla açık bir ilişki taşır. Yukarıdan annesine gönderilen ateş, maddi maddesini süt biçiminde her iki ebeveyne de ileten hayvan yaratımı ve Ohrmazd ve insanın yerine geçen insan gebe kalma eylemiyle birlikte haomada onun önceden var olan fravahr'ını içeren bitki yaratımı. Dolayısıyla Zerdüş'tün doğumunun bazı açılardan, yaratımların yenilendiği ve yeniden değerlendirildiği merkezi yasna ritüelinin bir yansıması gibi okunduğu doğrudur. Haoma ve sütün karışımı, Zerdüş'tün doğumunun sulara ve bitkilere fayda sağladığı (Ya'st 13,93) ve onun doğumunda Ahriman ile devlerin toprak altına sürgün edildiği (Ya'st 17,19; Yasna 9,15) düşüncesi inkar edilemez bir şekilde bu seviyeye aittir: çünkü tam da bunlar için - bitki 'kurbanı' yoluyla kozmosun yenilenmesi ve iblisler, özellikle haoma'nın havanda dövülmesi sırasında vurulan 'darbeler' aracılığıyla Zerdüş't ayınının anlamının merkezinde yer alır.10 Ancak M. Mole'nin litürjik teorisinin radikal versiyonu olan 'Zerdüş'tün sadece haoma ve süt gibi kutsal maddelerin karışımından 'doğmuş' bir sunu olduğu aşırı basitleştirilmiş gibi görünmektedir11 - ve bu Datast'an-ı D'en-ık 48,16'daki münferit açıklamalar; 48,30'da peygamberin haoma-bitkisindeki fravahr'ının varlığı, onun bir ruh-varlık olarak doğmayı beklemesinin onun ancak yasna töreninde gerçek olduğu anlamına geldiğini göstermeye yetecek kadar ağırlık taşıyabilir. Aslına bakılırsa, başlangıçta eski Hint-Avrupa ayinleriyle devam eden Zerdüş't ibadetinin ayinle ilgili çekirdeğinden organik olarak ortaya çıkmak şöyle dursun, kişi peygamber efsanesinin aslında oldukça yapay, ikincil ve bileşik olduğu izlenimine kapılıyor.12 Birbirinden tamamen farklı birkaç mitsel kolun yan yana geldiği görülüyor. Peygamberin statüsü ve otoritesine ilişkin Avesta kanıtlarına dönersek, efsanede birleştirilecek olan özelliklerin henüz bağlantılı olmadığı izleniminin daha da güçlendiği görülmektedir. Örneğin, şunu duyuyoruz: 10 Daha sonraki dönemdeki ayin için bkz. S. Shaked, 'The Yasna Ritual in Pehlevi Literatürde', M. Stausberg (ed.), Zerdüş't Ritüelleri Bağlamda (Leiden 2004). 11 Duchesne-Guillemin, Molé'nin tamamen ritüel olan argümanının geniş kapsamlı doğasına haklı olarak itiraz ediyor ve kanıtların geri kalanını göz ardı ediyor: Eski İran'ın Dini s. 102-103. 12 Tanrıların Zerdüş'te (Denkart VII,2,20) bir parça direniş üretme yönündeki açık amacı yalnızca bu ikincil ve yapmacık duyguyu doğrular.

--- SAYFA 192 ---

Sao'syants'ın zarathu'stra efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 185 – ama onlar henüz Zerdüşt'ün manevi oğulları değiller; yukarıdan inen veya sulara beslenen bir kıvılcım ve hatta empenye edilmiş otlardan sütte kahraman bir ruhun oluşumuna dair mitlerin hepsi ayrı ayrı kanıtlanmıştır.¹³ Zerdüşt'ün tekrar tekrar Keresasp (=savaşçı) ve Thraetaona (Freedon) gibi işlevsel tipler gibi sınıflarla bağlantılı kahramanlık temsilcileriyle ilişkilendirildiğini görüyoruz. Faridun vb., = çiftçi), her biri ilk insan Yima'dan karizmanın veya 'Şan'ın (xvarenah, xvarr) bir ölçüsünü miras almıştır (bkz. örneğin Ya'st 5,25-42; 9,5-13; 15,15-29; 49-50; vb.). Fakat onun onlarla olan ilişkisi (göreceğimiz gibi) açık olmaktan çok tartışmalı ya da belirsiz görünmektedir; Ya'st'lerde tapınılmasına izin verilen yazadlarla olan bağlantısının da aynı şekilde olduğunu düşünebiliriz.¹⁴ Efsanenin bazı yönleri bilimsel teorilerin her birinin çizgisinde açıklanabilir; bu belki de genel olarak bunun Zerdüşt öğretisinin hala hayatta kalan birçok eski uygulama ile "reform" öğretisinin sentezinin bir ürünü olduğunu gösterir. Zerdüşt, başlangıçta ayrı bir mitolojik tarihe sahip olan güçlerin ve karizmanın ortaya çıkışının ardındaki orijinal kişi olarak yorumlanmaya başlandı. ApocAd, yeniden ortaya çıkan Aydınlatıcı-Zerdeşt'in ve Saosyants'ın çerçevesinin, onlara "su üzerinde" gelen "Görkem" ile ilk tanımlanmasıyla bir arada tutulsa da hâlâ ayrı ayrı ele alınan çeşitli tanınmış mitolojik materyalleri yeniden üretir. Bunun durumu tam olarak yansıttığını öne süreceğim. ¹³ İran kaynaklarındaki Sao'syants için bkz. C. Colpe, 'Dünyanın Sethian ve Zerdüşt Çağları', B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* cilt. II (Leiden 1981) s. 540-552 (s. 545); Zerdüşt öncesi mitler: ör. Dumézil, *Bir Kralın Kaderi* (Chicago ve Londra 1973) s. 144 no. 27. ¹⁴ Her ne kadar çeşitli farklı yeniden yapılandırmalar olsa da, Mazdeci Zerdüşt'lüğün Zerdüşt'ün öğretilerinden basit, doğrusal bir biçimde türemediği konusunda bilim adamları genel olarak hemfikirdir. Peygamberin reformları kısmen başarılı oldu ve yeni bir din ortaya çıktı; yine de başarısı coğrafi olarak sınırlı kalmış olabilir (örneğin Doğu'yla) ve kültün daha eski unsurları (Yast'lar veya eski tanrılara yönelik "İlahiler" tarafından temsil edilir) varlığını sürdürmüş veya farklı kabileler veya hanedanlar (örneğin Persler) İran ülkelerine hakim olmaya başladıkça geri dönmüş olabilir. Ahamenişlerin Zerdüşt olup olmadığı konusundaki tartışmalar hâlâ sürüyor. Yazılı bir Avesta'ya yapılan atıflar yalnızca Sasani dönemine (MS 2. yüzyıl) kadar uzanır, ancak içeriğinin bir kısmının çok daha eski olduğu kabul edilir. M. Boyce özellikle bazı Yast'ların en azından saygıdeğer çağ açısından Gatha'lara rakip olduğunu vurgulamıştır, ancak bunlar kullanılmaya devam etmiş ve sonunda Zerdüşt'ün bunların ibadette kullanılmasına ilişkin ilahi onayı ilettiği tipik eklentiler edinmiştir. Malandra, *Introduction to Ancient Persian Religion* (Minneapolis 1983), çok makul bir şekilde, Ahameniş yayılmasından önce, Zerdüşt'ün öğretisinin Doğu İran'da eski dini tanrılara uyum sağlayarak zaten yerleşmiş olduğunu ve Medya ve Perslere geçmek için imparatorluk Pers hoşgörü politikasını başarılı bir şekilde kullandığını varsaymaktadır (s. 24-26).

--- SAYFA 193 ---

186 efsanenin Helenistik çağdaki eki ve aynı şekilde daha sonraki Pehlevi kitaplarındaki sonraki gelişmelerin arkasında şekillenen aynı eğilimleri temsil ediyor. Peygamber ve Xvarenah (Ya'st 19) Zerdüşt efsanesinin detaylandırılmasının başlangıç noktası, açıkça peygamberin, İran kaynaklarında doğrudan Ohrmazd'dan aldığı karizmatik xvarenah'a sahip olmasıdır.¹⁵ Bununla ilgili mitlerin her şeyden önce ilk zamanların kraliyet figürü Yima ile ilgili olduğunu ve aynı zamanda bir takım tuhaf kehanetler içerdiklerini belirtmiştik. krepler. G. Dumézil, xvarenah mitolojisinin daha eski üçlü ideolojik önemi olduğuna inandığı şeyi yeniden canlandırmak için bu anomalilerden önemli ölçüde yararlandı.¹⁶ Onun için bu, daha eskatolojik yönelimli Sao'syant fikirlerinden önce gelen bir çerçevede merkezi bir öneme sahip olurdu. Ancak onun yeniden inşası tüm bilim adamlarını ikna etmemiştir.¹⁷ Biraz farklı bir bakış açısıyla ama temelde benzer sonuçlarla M. Boyce aynı zamanda xvarenah mitinin orijinal yapısı olduğuna inandığı şeyi de onarmaya çalışmıştır; bunun için ana kaynağımız artık Zamyad Yast (=Ya'st 19) olarak anılmaktadır. Yima hakkındaki temel fikirler şüphesiz eskidir, ancak bir takım ikincil özellikler de hemen göze çarpmaktadır. Şan, "düşüşünde" Yima'dan kaçır ve erken dönem kahramanlık figürlerinin temsilcisi Thraetaona'ya gider: çünkü o, muzaffer Zerdüşt dışında muzaffer adamlar arasında en muzaffer olanıydı. ve Kere'sasp: 15 Xvarenah hakkındaki temel materyal için bkz. Malandra, a.g.e. alıntı. sayfa 88-97; D'enkart VII,1,7ff. Gayomart'la başlayan ve Yima, Frödion, Keresasp vb. dahil olmak üzere 'Şan'ı taşıyan' ilk kahramanların bir listesini içerir. M. Molé, Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien (Paris 1963) s. 436, Zerdüşt kozmolojisinde xvarenah'ın yaratıcı enerjisinin Sınırsız Işıktaki Ohrmazd tarafından nasıl üretildiğini, zamanla alt dünyada nasıl dağıtıldığını ve dünyanın eskatolojik ruhsallaştırılması olan fraskart'ın ortaya çıkmasına yardımcı olan bir yeniden bütünleşme gücü olduğunu anlatır; bkz. ayrıca R.C. Zaehner, Zurvan. Bir Zerdüşt İkilemi (Oxford 1955) s. 370. Helenistik zamanlarda Zerdüşt'le giderek daha yakından ilişkilendirilmeye başlandı, neredeyse "peygamberin ebedi ruhu" gibi: R. Reitzenstein - H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (Leipzig ve Berlin 1926) s. 230 ve n. 1. 16 Dumézil, Bir Kralın Kaderi s. 38ff., 108ff., 138-139. 17 Malandra, a.g.e. alıntı. P. 89.

--- SAYFA 194 ---

zarathu'stra-efsane ve cg v/5 77,26-78,26 187 çünkü o, erkeksi yiğitliği nedeniyle Zerdüşt dışında güçlü adamlar arasında en güçlüydü. Yast 19,36; 38. Burada Zerdüşt'e yapılan göndermeler ikincil ve müdahaleci görünmektedir ve bu, başlangıçta Şan'ın "düşüşünden" sonra en üstün ve en yiğit kahramana geçtiği mitinin anlamı olsa gerek. Zerdüşt'ün bu konudaki en önemli iddiası, daha sonraki Zerdüşt çerçevesinin dayatıldığını gösteren teolojik bir düzenlemedir. İranlı olmayan gaspçılar Frangrasyab ve Azi Dahāk xvarenah'ı ele geçirmeye çalıştıklarında bu iddia bir kez daha vurgulanır. Bu onların gözünden kaçır ve ilk olarak "şimdiki ve gelecek tüm nesillerde Aryan ülkelerine ait olmak" olarak adlandırılır - ancak bu hemen "dürüst Zerdüşt'e ait olan" ifadesiyle desteklenir ve üstü kapalı olarak düzeltilir (19, 56; 57; 63; vb.): burada oldukça bariz bir şekilde kahramanca bir geleneğe ve işlevsel tiplerin Aryan idealine bağlılığın yerini, Zerdüşt'lük. Bu nedenle, Avesta'nın bugünkü şekliyle yayımlandığı dönemde, Zerdüşt'ün statüsü onu açıkça, özelliklerini artık bizzat kendisinin cisimleştirdiği geleneksel kahramanların üstüne çıkarmıştı: +,v. Kıyamet'te iki kahramanın efsaneleri -ya da daha doğrusu Feridun ile Keresasp'ın oğlu Zal'in efsaneleri- İkinci ve Üçüncü Krallık'ta hala ayrı ayrı ortaya çıkıyor, ancak bunlar Zerdüşt'ün Görkemi'nin bağımlı tezahürleri haline gelmiş durumda. İran kaynaklarında peygamber, tüm sosyal kastlar için ideali kendi şahsında özetlediği gibi, Yüceliğin üçlü bir kısmına sahiptir (Ya'st 13,89). Bu yüzden Yima'nın 'ilk adam' rolünü üstlenmiş gibi görünebilir. Ancak Adem'in Kıyameti'nde durumun gerçekte böyle olmadığı gösterilmiştir. Daha ziyade, rolleri için Yima'dan sonra gelen geleneksel olarak ayrı işlevsel figürlere meydan okuyor ve bunları özümseyen gibi görünüyor.¹⁸ Yast'tan (bkz. 19,53) başka bir pasaj var ki, burada Ohrmazd Zerdüşt'ü yeni rejim altında zaten bol miktarda sahip olduğu o xvarenah için çabalama konusunda daha da kafa karıştırıcı bir şekilde teşvik ediyor. Bu pasajın faydalı olması gerekir ama o kadar bozulmuştur ki, bazı kısımları artık net bir şekilde deşifre edilememektedir. Zerdüşt'ün kendisini teşvik ediyor gibi görünmesiyle durum daha da karmaşıktır. Bu en iyi şekilde, peygamberin olağan işlevinin Ohrmazd'dan ilahi bilgiyi almak olduğu temel alınarak açıklanır. 18 Dumézil, Bir Kralın Kaderi s. 139. Dénkart VII,1,25-27 ile karşılaştırıldığında 19. Yast'ın ikincil niteliklerine ve 'uygunsuzluklarına', özellikle de işlevsel özelliklerin aşınmasına ve bulanıklaşmasına dikkat çeker.

--- SAYFA 195 ---

188 Ek'in Yasts'taki eski materyallerin Din'e dahil edilmesi için sözde onayı, burada ne yazık ki bizzat Zerdüşt'ün kendi konusu üzerinde yapılan bir değişiklikle farklı amaçlara yönelik olduğu kanıtlanmıştır.¹⁹ ApocAd bir kez daha yararlı olduğunu kanıtlıyor, çünkü bir aşamada Zerdüşt'ün (göreceğimiz gibi) üç katlı temsili bir serinin ilk yerine ikame edildiğine, bu da Zerdüşt'ün üç somutlaşmış örneğinden biri olduğuna dair kanıt sağlıyor. xvarenah, Zerdüşt ortodoksluğundaki son üstünlüğünden önce iki kahramanla birlikte.²⁰ Dolayısıyla buradaki karışıklığı anlamamanın bir yolu, kahramanlar gibi xvarenah'a katılmayı arzulaması gereken ilk işlevin rahip temsili figürünün, peygamber lehine bastırıldığını varsaymak olabilir. Bu malzeme, bu arada bu ve diğer işlevsel karizmaları kendisinde benimseyen birine artık uygun değil. Mitolojinin Kıyamet'in önerdiği bu aşaması, aynı zamanda Şan'ın paylaşımına ilişkin anlatımlara sızan anormalliklerden elde edilen işaretlerle de uyumludur. Görkemin Paylaşımı M. Boyce, antik mitin temel modelini şu şekilde yeniden kurmaya çalışmıştır.²¹ Yima "yalancı gerçek olmayan sözü aklına getirdiğinde", xvarenah'nın ondan bir kuş (şahin, varegna) şeklinde ayrıldığı görüldü: Dinleyen kulakları ve binlerce algısıyla geniş otlakların Mithra'sı bu xvarenah'ı ele geçirdi... Sonra üç başlı ejderha şöyle düşünerek ileri atıldı: 'Bunu tutacağım xvarenah'... Bunun üzerine Fire arkadan ona doğru yükseldi ve yüksek sesle şunları söyledi: 19 Krş. Malandra, a.g.e. alıntı. sayfa 46-47; ve Ya'st 19,53—s.'deki pasajın belirsizliğine ilişkin yorumları için. 93. 20 Benzer şekilde H'om Ya'st'ta (= Yasna 9-11) Zarathu'stra, sarhoş edici maddeden yararlanan Yima ve iki geleneksel kahramanın yanında durur (9,3-13). 21 Boyce, Zerdüşt'lük Araştırmaları İçin Metinsel Kaynaklar (Manchester 1984) s. 30 = 35, 49, 50, 51. kıtalar. Kahramanları atlası da, anlatı içeriği açısından Christensen tarafından geliştirilen Darmesteter'in yeniden inşa çalışmasıyla büyük ölçüde aynı fikirde, Les type du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens t.II (Leiden 1934) s. 53-54; ve diğerleri. Pasajın altında yatan modeli oluşturuyorlar, ancak Christensen tüm bu temel mitin aslında üç Şan ile üç kez tekrarlanmış olması gerektiğini varsaydı - Dumézil'in gösterdiği gibi hatalı bir yaklaşım: İlk krizden sonra Yima'nın tek 'Şan'ı, onun savunucuları olan üç tip arasında bölünmüştür: Dumézil, Bir Kralın Kaderi s. 110-112.

--- SAYFA 196 ---

zarathu'stra-legend ve cg v/5 77,26-78,26 189 'Geri! Bunu öğren ey üç başlı ejderha! Eğer bu xvarenah'a uzanırsan... alev alacağım. Çenelerinizi alevlendireceğim. Bundan sonra asla asa'nın yaratıklarını yok etmek için Ahura'nın yarattığı dünyaya hücum etmeyeceksiniz. Ateşten dehşete düşen ejderha [Dahāk], hayatından endişe duyarak pençelerini geri çekti. Glory, daha sonra kahramanlar Thraetaona ve Keresasp'a gitmeden önce Vouroukasa denizinin derinliklerine kaçır. Bunların her ikisi de mitolojide ejderha Dahāk'la bağlantılıdır, çünkü onun gasp edilen saltanatı, onu dünyanın öbür ucuna zincirlerle bağlayan ilki tarafından devrilir ve sonunda ikincisi tarafından eskatolojik savaşta yok edilir. Pek çok motif çok arkaik Hint-Avrupa mitolojisini hatırlatıyor: Ejderhanın nihai ölümüyle, Kurt Fenrir'in zincire vurulduğu ve Kıyamet Günü'nde Vidar tarafından öldürüldüğü zamana kadar karşılaştırılır;22 fakat o zincirlendiğinde tanrıların egemenliği dünyanın sonuna kadar güvence altına alınır. S. Wikander, biraz farklı bir şekilde, Yima-Dahāk-Thraetaona dizisinin, Yunan ve Hitit kaynaklarında benzerlikleri olan bir hanedan mitinin bir versiyonu olduğunu ileri sürmüştür; buna göre, başlangıçtaki iyi bir durum şiddet içeren bir yönetim (örneğin bir Kronos'un) tarafından altüst edilir, ancak galip gelen halef tarafından yeniden onarılır.23 Dünyanın başlangıcı ve sonu ile bağlantılı kozmogonik motifler, bu mitsel desenlerle birleştirilmiştir. Dolayısıyla burada, G. Widengren tarafından eski İran için önerilen türden eski bir döngüsel evren teorisinin bir yansımasına sahip olabileceğimizi akla getiriyor.24 Bununla birlikte, Wikander ve Widengren'in teorilerinin her ikisi de zorluklarla karşılaşılıyor; ilkinin, örneğin onları en açık şekilde bekleyebileceğimiz Hindistan'da ikna edici paralellikleri yoktu. Bunlar üzerine çok ayrıntılı bir teori oluşturmak yerine, başlangıçta M. Boyce'nin temel örüntüye ilişkin belirttiğine güçlü bir şekilde bağlı kalmak için en iyisini yapabiliriz: gaspçı Ejderhaya karşı Mithra ve Ateş tarafından ve ardından iki olağanüstü kahraman tarafından savunulan kayıp Şan. Bunun içinde, dünya düzenini ("asa'nın yaratıkları) koruma fikriyle ve efsanevi zamanın dünyanın temeli (Ateş), ortası (Thraetaona) ve sonu (Keresasp) şeklinde döngüsel şematizasyonu bir bağlantının bir şekilde mevcut olduğu inkâr edilemez. 22 G. Dumézil, *Les dieux des Germains* (Paris 1969) s. 96-97. 23 S. Wikander, 'Histoire des Ouranides', *Cahiers du Sud* 36(1952), 9-17; Kritik Açıklamalar), Duchesne-Guillemin, op. alıntı. P. 225; Bu analizi geliştirmeye yönelik önemli bir girişim, N.J. Allen'ın 'Bhisma and Hesiod's Succession Myth', *International Journal of Hindu Studies* (2005) adlı eserinde yer almaktadır. 24 Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* (Leiden 1955), s. 42.

--- SAYFA 197 ---

190 ek Dumézil, Görkem'in iki ölümlüye ve bir tanrıya (=Ateş'in rolünü iki katına çıkaran Mithra) kaçmasının uyumsuzluğuna dikkat çeker. Öte yandan, Mithra'yı idealize edilmiş bir koruyucu, Zerdüştlük'te xvarenah'ın enerjisiyle ilişkili, reddedilmiş, İndra benzeri bir savaşçı figürünün yerine "güvenli" bir ikame olarak haklı çıkarmaya yönelik teorik girişimi biraz umutsuz görünüyor.²⁵ Muhtemelen bu nedenle bölünmeye farklı bir şekilde bakmalıyız. Savaş benzeri varsayımsal bir Mithra ile olan varsayılan bağlantıyı göz ardı ederek, bu mitolojik bağlamda tanrının, İran bağlamlarında neredeyse hiç bilinmeyen Ap̄am Nap̄at (=Varuna?) ile birlikte daha çok arkaik materyallerin bir kalıntısı olarak mevcut görüldüğünü belirtebiliriz. Ve Ateş'i daha çok rahip çağrışımları açısından ele alabiliriz. Bu noktada, materyalin aydınlatıcı, paralel bir dokümantasyonuna başvurabiliriz. Datast̄an-ı D̄en̄ık 37,35'te mite yapılan anlamlı paralel göndermeye dayanarak, benzer ama biraz farklı bir 'mükemmel olanlar' dizisine ulaşıyoruz: Yim gibi xvarenah'la dolu olan; Fredun gibi şifa dolu olan; Salih Manūscihr gibi her iki bilgiye de sahip olan; Keresasp gibi güç dolu olan. Dizi artık insan kahramanlardan oluşuyor: Fredun—Manūscihr—Kerēsasp. Freedun (Thraetaona) her zaman olduğu gibi sağlıklı bir toplumu sürdürmekten sorumlu tarımcıların temsilcisidir, tıpkı Keresasp'ın savaşçıların erkeksi gücünü temsil etmesi gibi. O halde Manūscihr açıkça ilk işlevi temsil eder: O, 'iki bilgelikle bahşedilmiştir' (krş. Vedik'teki 'iki kez doğmuş' kelimesi). Yani kutsal bir kişinin doğasında var olan bilgeliliğin yanı sıra normal olarak edinilen hafıza öğrenimine de sahiptir. Benzer bir ayrım ('sruti/smriti) Hint edebiyatında iyi bilinmektedir. Burada bu ayrım, rahip sembolizminde, kutsal varlıklara borçlu olunan ikili görevlerle birlikte kutsal kordonun çifte bağlanmasına benzetilmektedir (D̄atast̄an-ı D̄en̄ık 40,3). Başka bir yerde Manūscihr bir rahip bilgesidir ve ismin Manūs-i Xor̄sed-vin̄ık (Küçük Bundahīsn XXXI,11) olarak yorumlandığı ikili bir episoddan anlaşıldığına göre, o oldukça açık bir şekilde Hint mitolojisinde Güneş'in oğlu Manu, kanun koyucu, ilk rahip ve kurbanı yapan kurban olarak bilinen figürün körelmiş eşdeğeridir. selden sonraki ilk yangın.²⁶ Bundahisn'in versiyonu, doğumunda ona bir güneş ışınının (Xor̄sed) dokunduğunu anlatır - sadece hafifçe yumuşatılmıştır. ²⁵ Dumézil, Bir Kralın Kaderi s. 139 no. 49. ²⁶ bkz. A. Christensen, 'Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt', Festschrift Andreas (Leipzig 1916), s. 62ff.

--- SAYFA 198 ---

zarathu'stra-efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 191 birçok güneş ve kraliyet figürünün, güneş ışınlarının dünyaya ilk çarptığı yerden yüksek bir dağda doğduğu mitolojiden.²⁷ Aryan hanedanının atası olarak, Yama/Yima'nın Vedik kardeşi ve Tanrı'nın gerçek çocuğu olan Manu'dan yalnızca hafifçe arındırılmıştır. Vivasvat, Güneş.²⁸ İran'da, Kavian hanedanının efsanevi tarihinde korunan pek çok eski mitolojinin kalıntılarını buluyoruz. Onlarla ilgili efsaneler, Zerdüştlerin kutsal gelenekleri yeniden işlemesinden sonra 'Din' tarafından reddedilen sekülerleştirilmiş, destan biçimindeki materyallerin çoğunda açıkça korunmuştur. Feridun, Manu'scihr'le ilgili anlatımında, annesini gizli tutarak, dizideki bu rahiplik teriminin doğumunun sekiz nesil sonrasına kadar çok yapay bir şekilde ertelenmesine neden olur. Bu motif, xvarenah taşıyan kahramanlar için özel olarak hazırlanmış bir anne figürüne ilişkin temel mit ile aynı çizgidedir, ancak burada o kadar abartılı görünmektedir ki, mitin orijinal şeklini değiştirmiş, aslında Manu'scihr'i orijinal onur yerinden uzaklaştırmıştır. Ancak belki de bu, uzun süredir ertelenen doğumunu bekleyen Zerdüşt'ün önceden varoluşuna dair bir prototipe işaret ediyor.²⁹ Rahip ateşinin temsilcisi olan Manu'scihr, böylece işlevsel mitin başlangıcındaki orijinal yerinden kaybolur; burada Tufan (veya xvarenah'ın batması) ile (Manu gibi) bağlantılı olacaktır. Bu, Zerdüşt versiyonunda Zerdüşt'ün onun yerine geçmesini mümkün kıldı - ApocAd'da bulunan efsanevi durum. Ancak daha sonra peygamberin bu üç işlevsel güçte de üstünlüğe yükseltilmesi onun bu tek rolü aynı anda üstlenemeyeceği anlamına geldi ve Yast'taki ayetler birbirine karıştı. Bu nedenle, xvarenah'a hitap eden on dokuzuncu Ya'st'te, şimdi arkaik ilahi koruyucular Mithra ve Ap'am Nap'at'ı göz ardı edersek, bu bizi Ateş (= Manu'scihr, rahip-işlevi)- Thraetaona (koca-adam-işlevi)-Kere's'asp (savaşçı-işlevi) dizisiyle karşı karşıya bırakır. Onlarla ilgili mitoloji artık tematik olarak tutarlıdır ve temel bir modeli tekrarlar: 27 Hikâyede burundan (vin'ık) söz edilmesi, aynı zamanda Vivasvat'ın oğulları ve Manu ile aynı anne olan, sıklıkla 'burun' kelime oyunlarına konu olan Nâsatyalar'ın yakından bağlantılı Hint hikâyesiyle de benzer şekilde bir ilişki içinde olabilir: bkz. M'arkandeya Pur'ana 105,1-20. 28 Yama-Manu öyküsünün orijinal biçimi için bkz. B. Lincoln, 'The Indo-European Myth of Creation', History of Religions 15 (1975). Zaehner'in Yima ve Mithra'yı asıl ikizler yapma çabalarına artık son verilebilir. 29 Küçük Bundahi'sn XXXI,10-12; XXXIV,6'da da bahsedilmiştir. Dénkart VII, 1,36-37 başka bir yedek figürü, KaiUs zamanına ertelenen kahraman Osnar'ı gösterir.

--- SAYFA 199 ---

192 ek a) Ateş, Ejderhayı korkutabilir ve aleviyle onu korkuyla geri püskürtebilir, ancak onu yok edemez veya ilk çağların uzun efsanevi savaşı sırasında Görkem'i ele geçirme çabasından vazgeçiremez; b) Ejderha, Thraetaona tarafından yenilir ancak yok edilmez; mitlerde, kahramanın kendisi ilk başta kovulur, ancak daha sonra kendi krallığının kontrolünü yeniden ele geçirir. Ejderhayı sanki varoluşun sınırlarına, dünyanın sonuna kadar geri iter ve burada Son'a kadar zincirler;30 c) Keresas'asp sonunda Ejderhayı yener, ancak onun becerileri hepsinden en belirsiz olanıdır, çünkü asa dünyasını kuraklık, felaket vb. gibi kötü güçler tarafından tamamen yok edilmekten kurtarması gerekse de, yangının sönmesine izin verir, şeytan tarafından baştan çıkarılır. 'cadı' Knathaiti ve yalnızca Dünyanın Sonu'nda Ejderhayı doğrudan öldürme becerisine ulaşır.³¹ Peygamberin xvarenah mitolojisiyle ilişkisinin analizi böylece kendini gösterir. Mitolojinin daha eski biçimi üç sosyal sınıfla ilgiliydi ve onları idealize edilmiş ilk çağdan sonra Yima'dan xvarenah'ı miras alan bir dizi işlevsel figürle temsil ediyordu. "Karışık" zamandaki dünya düzenini temsil ediyorlar: onu Tufan/suya batma sonrasında ilk kuran; ikincisi, çiftçi, içerideki gaspçılarla savaşarak refahını ve sağlığını korudu; ve üçüncüsü, Wikander ve Widengren'in öngördüğü efsanevi dünya tarihi modeline göre (ancak yabancı örneğin Hitit prototiplerine başvurmaya gerek kalmadan) düşmanları yenerek nihai zafer vaat ediyor. Daha sonra Zerdüşt'lük'te eski rahiplik düzeni, peygamberin Vahiy'inin gelişi lehine değiştirildi ve temelde hala eski Hint-Avrupa mitolojisi olan hayatta kalan Yast 19'da, yalnızca Ateş'in hafifletilmiş mitolojik rolünün kalmasına izin verildi. Son olarak, çeşitli kollarında ortaya koyduğumuz bu üçlü mitolojinin tamamen 30. yüzyılda Zerdüşt'e aktarıldığı görülmektedir. Efsanenin temeli şüphesiz mevsimsel ve tarımsaldır: bkz. M. Boyce, 'İran Festivalleri', E. Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran cilt. III.2 (Cambridge 1983) s. 802; Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung s. 51-52. 31 Bkz. 'Legends of Kere'sasp', Pehlevi Texts (repr. Delhi 1977) vol. II Ek 1; N.S. Nyberg, 'La légende de Keresaspa', C.E. Pavry Onuruna Oryantal Araştırmalar (Londra 1933), s. 337-352; ve bkz. O.M.'nin sözleri Davidson, Farsça Krallar Kitabı'nda Şair ve Kahraman (Cornell 1994) s. 101ff.

--- SAYFA 200 ---

zarathu'stra-efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 193 Pehlevi kitaplarında bulduğumuz şekliyle efsane. Denkart VII,2,3-4'te alçalan Glory, başlangıçta müstakbel annesinin yaşadığı evde mucizevi bir şekilde yanan bir Ateş şeklini alır (bkz. Glory'nin uçuşu), geliştiriciler artık buna karşı üçlü bir saldırı düzenler: Geliştiriciler o xvarenah'tan zarar gördüğü için, o kıza, yani büyük bir vebaya ve güçlü düşmanlara kışla saldırmak için karaya üç düşman ordusu getirdiler. Ve o toprakların insanların zihnine, bu zararın ülkeye kızın büyücülüğü yoluyla geldiğini hatırlattılar... Zerdüşt, ya da hâlâ annesi olacak seçilmiş kadının üzerinde doğaüstü bir şekilde gezinen Yüceliği, burada tüm mitlerin temasını ele geçirmiştir. Ateş var (kışa karşı); vebaya karşı savunma ihtiyacı (krş. 'şifacı', ikinci işlev); ve her ne kadar annesinin gerçek iyiliği açık olsa da, Zal'in babası Keresasp ve 'cadı' (parık) Knathaiti efsanesinde bulduğumuz gibi, annesinin rolü büyücülük suçlamalarıyla karışmıştır.³² İlginç bir şekilde, bu sekans Darius'un Ahura-Mazda'yı onurlandıran yazıtıyla yakından örtüşmektedir. Persepolis (DPd 15-18), Yast 19,56 vb.'de bulduğumuz Zerdüşt'ün xvarenah'ı ile çeşitli yönleriyle geleneksel olarak Aryan halkına ait olan arasındaki aynı özdeşliği gösterir.³³ Bu hikayeler Yima hakkındaki mitler değil, onun xvarenah'ını miras alan üç ayrı temsilci hakkındadır. Zerdüşt, ideal "ilk insan"ın yerine geçecek şekilde inşa edilmiyor, ama onun, reformu baskın hale geldikçe, biraz ikincil bir biçimde, Görkem'in bölüşülmesi ve dağıtımına ve bu sayede dünya düzeninin nasıl korunduğuna dair mitleri özümlediğini varsaymak daha doğru olabilir. ApocAd 77,27 - 78,26'nın temel dizisi, Genç Avestan metinleriyle karşılaştırılabilecek bir aşamayı gösterir; Gömülü olduğu daha büyük yapı Yast 19 mitolojisiyle kıyaslanabilir, ancak 32. Görüşümüzü doğrulayacak şekilde, Ateş burada sembolik olarak yetiştirilmesi temel bir 'rahip' Zerdüştü görevi olan evdeki ateşle ilişkilendirilir ve ateşin iblisleri geri püskürtme yeteneği belki de İran'ın ateş gizeminin en temel bileşenlerinden biridir. Ateşin, göksel dünyadan tanrılar tarafından alınan bu aşağı varoluşa açılan bir kapı olduğu fikri de bunda rol oynuyor gibi görünüyor. Öte yandan, daha sonraki hanedan döneminde Kilise ile Devlet arasındaki yakın bağlantılardan ortaya çıkan Sasani kültürünün ve "büyük yangınların" ihtişamını geriye yansıtmak yanlış olur: bkz. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Kopenhag 1936) s. 165-167. Darmesteter, xvarenah'ın tüm mitolojisini yorumlamada büyük yangınların rolünü abarttı - tıpkı Dumézil'in *Destiny of a Warrior* (Chicago 1970) s. 130-131'de yaptığı gibi. ³³ Bkz. M. Boyce, *History of Zerdüştlük* cilt. II s. 120: Darius şöyle yazıyor: 'Ahuramazda bu ülkeyi düşman ordusundan, kıtlıktan ve drauga'dan koruyor.'

--- SAYFA 201 ---

194 ek Senkretik gelişmeler de dahil olmak üzere daha pek çok şey. Saosyants'la olan kısmi kimliği sayesinde Zerdüşt, daha sonra tüm diziye gittikçe daha fazla hakim olabildi -geç dönem Pehlevi kitaplarında onun doğum öyküsünü oluşturan efsanelerden de göreceğimiz gibi. Sao'syants A. Böhlig'in 77,27 – 82,19'daki ԵՄՏ p'nin tezahürlerinin çekirdek döngüsüne ilişkin analizi (ki bu daha birçok ayrıntıyla doğrulanabilir), belgenin ana çerçevesi Yahudi olsa da (Adem, Şit, Tufan, vasiyetname özellikleri vb.) İran mitolojisinin önemli unsurlarının ApocAd'da mevcut olduğunu zaten göstermiştir. Hatırlayacağımız üzere, Böhlig özellikle, "Su üzerinde" gizemli bir şekilde "Güç ve Şan"ı almayı içeren, Lusavoriç'in doğum hikayelerini birbirine bağlayan nakarata dikkat çekmişti. Bu, Sao'syant'ın doğuşu ve karizmatik Zaferi alması motifine gönderme yapıyor gibi görünüyor. İran hikayeleri ve aslında tufan sonrası zamanların on iki Krallığı tarafından özetlenen diğer hikayeler, Zerdüşt 'apokrif'inden bilinen efsaneler olarak tanımlanabilir.³⁴ Her ne kadar bazen bağdaştırıcı bir karaktere sahip olsalar da, arkalarındaki gelişmenin özü açıkça Zerdüşt'ün, Zerdüşt'ün onun 'ölümünden sonra oğlu' olacak bir Dünya Kurtarıcısını kehanet ettiği yönündeki fikridir. Daha sonra, peygamberin tohumunun ve/veya İhtişamının, onun kehanetini yerine getiren üç (veya daha fazla: altı hatta on iki) Saosyant'a geçtiği kabul edildi; mucizevi bir şekilde, bakireden doğan, sekansın sonuncusu, dünyanın ruhsallaştırılmasını veya başkalaşımını sağlar. Bu kurtarıcı vizyonun evrenselliğinin CG V/5'in yanı sıra Yahudi kıyamet edebiyatını da etkilediğini ve mitsel dilinin Mt. 1-2'nin çocukluk anlatılarında çağrıştırdığını yukarıda savundum.³⁵ Burada bu fikirlerin İran dini geleneği içindeki etkisine odaklanmalıyız. Ya'st 19'da arkaik koruyucu tanrılar Mithra ve Ap'am Nap'at'ın varlığı dikkati ateş ve su 34 A.J. Welburn, 'İran Peygamberliği ve Mesih'in Doğuşu', ANRW II. cilt 25.4. 35 P. Clark yakın zamanda bakireden doğum motifinin Sao'syant mitolojisinden erken Hristiyan çevrelerine gelmiş olabileceği ve hatta Matta'nın Suriye bölgesinden Zerdüştileri kendi dinine döndürmeyi amaçlamış olabileceği yönündeki iddiayı yeniledi. P. Clark, Zerdüştlük s. 155-156.

--- SAYFA 202 ---

zarathu'stra-legend ve cg v/5 77,26-78,26 195 mitolojisi, ki bu elbette Hindistan'da çok iyi biliniyor ama aynı zamanda varlığını da sürdürüyor; Batı'da Mithraizm'de.³⁶ Onun temel sembolizmi karşıtların yaratıcı dengesi, kozmik düzenin kurulması ve nihai eskatolojik yıkım ve yenilenmeyle ilgilidir. 'Xvarenah' taşıyanlar' ve bir şekilde asa'nın yaratıkları için dünyayı varlığını sürdürenler hakkındaki hikayelerin gösterdiği gibi, insani ve toplumsal düzen kozmik mitolojiyle yakın ilişki içindedir. Kahraman doğum efsaneleri insan varlığının, toplumsal düzenin ve kurtuluşun bu kozmik boyutuyla ilgilidir. Saosyants mitolojisi daha önce karşılaştığımız temaları, özellikle de Görkem, sudaki ateş vb. açılardan ele alır. Daha sonraki kitaplarda karşılaştığımızda, başlangıçta kozmik ve eskatolojik olan mit, Zerdüşt'ün başlattığı ve Son Günler'de doruğa ulaşacak olan kurtarıcı çalışmaya hizmet eden karmaşık bir kehanetsel mekanizmaya dönüştürülmüştür: Zerdüşt'ün ölümünden sonra üç oğlu vardı: Usedar, Usedarmah ve Sao'syant [uygun]... Zerdüşt üç kez karısı Hvov'a yaklaştı. Her seferinde tohumu yere düştü. Tanrı Nery'osang o tohumun tüm ışığını ve gücünü aldı... ve Suların gözetimi altında Kasaoya Denizi'ne emanet edildi... Şimdi bile geceleri gölün derinliklerinde üç lambanın parladığı söyleniyor. Ve her biri için kendi zamanı geldiğinde şöyle olacak: Bir bakire yıkanmak için Kasaoya Denizi'ne gidecek ve hamile kalacak. Ve böylece üçü de teker teker, her biri kendi zamanında doğacak. Büyük Bundahi'sn XXXIII,36; XXXV,60 Sulardan kahramanlara gelen yaratıcı enerjinin mitolojisi değişmezdir. Saosyants'ın her biri artık peygamberin xvarenah'ından, onun sulardaki "ruhsal tohumu"ndan doğar; tıpkı Zerdüşt'ün kendisinin göklerdeki xvarenah'tan kaynaklanması, tıpkı peygamberin önceden var olması gibi önceden var olması ve zaman döngüleri içinde uygun zamanda doğmayı beklemesi gibi. Bu bağlamda, Zerdüşt'ün xvarenah'ının/tohumunun sulara ya da O'nun Yüceliğinin göklerde önceden var olması sadece mitsel değişkenlerden ibarettir. En önemli nokta, ışık tanrısının doğumunda Caelus ve Oceanus'un hâlâ bazen birlikte gösterildiğini bulmamızdır; M.J. Vermaseren'in işaret ettiği gibi bu, "Gök Tanrısı ile Su Tanrısı'nın bir olarak kabul edildiği zamanın bir yansımasıdır": Mithras. Gizli Tanrı (Londra 1963) s. 78; ve arka plan için bkz. J. Przyluski, 'Varuna, Deniz ve Gökyüzü Tanrısı', Journal of the Royal Asiatic Society (1931), s. 613-622; W. O'Flaherty, 'Siva Mitolojisinde Denizaltı Kısağı', JRS (1971)1, 9-27. Efsanenin ApocAd'daki versiyonları: Gökten ve kayadan doğan Mithra (V 80,20-28); Cennetten ve okyanustan Verethraghna (Vahagn) (79,19-27).

--- SAYFA 203 ---

196 ek terim ilk olarak peygamber için oluşturulmuştu, şimdi Sao' syant figürlerinin her biri için tekrarlanıyor. Ancak bu sayede Yast 19'da zaten bir şekilde aşınmış olan eski işlevsel anlamlar daha da bulanıklaşıyor. Görünüşe göre bu kehanet şemasının taslağı Ahameniş döneminin sonunda tamamlanmıştı.³⁷ Görünüşe göre temelde iki şey olmuş. İlk olarak Zerdüş, Şan'ı taşıyan kahramanların arasına dahil edilmiş ve sudaki ateş mitolojisi onunla yakından ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Daha sonra, efsanenin Zerdüş'ün kendi doğumuyla ilgili olan ve Yüceliğin göksel ya da kozmik-su derinliklerinden rahip figürüne nasıl geldiğini anlatan özel kısmı, ilk terimi bizzat peygamber olan dört katlı peygamberlik biliminin tamamının prototipi olarak hizmet etmek üzere yapılmıştır. Böylece Zerdüş, P. Clark'ın dediği gibi "Saosyant olarak yeni bir pozisyon" üstlendi. Muhtemelen bu terim o dönemde hala bir rahip rolü çağrışımına sahipti ve onun temel efsanesi açıkça bir güneş ışınının dokunduğu Manu'scihr'e, Güneş'ten doğan Manu'ya vs. benzemektedir. Peygamberin bu terimi kullanmasının orijinal anlamı ne olursa olsun, Zerdüş'ün kendisi artık aslında bir dizide ilk olan ve "geleceğin kurtarıcıları"nın mistik atası haline gelmişti. Clark bunun, peygamberi yarı tanrısal bir statüye yükseltme ihtiyacının bir sonucu olduğunu tahmin ediyor - belki de İran'ın siyasi genişlemesiyle ilişkili daha büyük otorite iddiasıyla bağlantılı olarak şüpheleniyor.³⁸ Zerdüşlük bir reform dinidir ve Saosyants planının nasıl eski İran mitlerinden ve 'İzanı taşıyan' ardışık figürler (kahramanlar, peygamberler, prensler) hakkındaki fikirlerden büyüdüğünü görebiliriz. Artık yalnızca diziye dahil edilmekle kalmayıp aynı zamanda birincil terim olarak da işlev gören Zerdüş, doğal olarak bu figürlerin rolleriyle daha da yakından bağlantılı hale geldi, çünkü Şan onunla daha da yakından ilişkilendirildi. Eski kahramanlar, eskatolojik rollerinde zaten bir bakıma Saosyants'ın prototipleridir. Tarihsel gerçeklik muhtemelen, Saosyants'ın daha soyut, teolojik Zerdüş şemasının, bir ruhsallaştırmayı temsil ettiği Yücelik'in aktarımının daha efsanevi tasvirini hiçbir zaman tamamen özümsemeyi veya yerini değiştirmeyi ya da Ahir Zaman ve onun fraskart olarak ruhsallaştırılmasıyla ilgili ilgili anlayışlara tam anlamıyla hakim olmayı başaramadığıdır. Böylece Duchesne-Guillemin'in değindiği ironiyi görüyoruz: Teolojik soyutlama 37 M. Boyce, A History of Zerdüştlük cilt. II (Leiden 1975) s. 242-243. 38 P. Clark, Zerdüştlük (Brighton ve Portland 1998) s. 67-68.

--- SAYFA 204 ---

zarathu'stra-efsane ve cg v/5 77,26-78,26 197 Astvat-ereta, 'Doğruluğun Bedenlenmiş'i, eski İran kahramanlarının, özellikle de Faridun'un güzrünü hâlâ elinde tutan sulardan doğar. Bu prestijli güzrünü ilaveten uzun bir Zerdüş't soyağacı elde etmeyi başardığı doğrudur. Daha sonra örneğin kavi Vi'st'asp, din değiştirdikten sonra Hakikat ordularına liderlik ederken bunu üstlenmişti.³⁹ Buna rağmen Sao'syants'ın kendisi aslında oldukça renksiz ve soyut kalırken, öte yandan göreceğimiz gibi, Zerdüş'tün kendi figürü giderek büyüyen efsanevi özelliklerle güçlenecektir. Her ne kadar peygamber artık dizide ilk sırada yer alsın ve bütünün anlamına hakim olsa da, Adem'in Kıyameti hâlâ kısmen mitolojik bir çerçeve yeniden üretiyor. Gelecekteki Başkalaşım'a ilişkin İran efsanelerinde Sao'syant'ın yanı sıra, kahraman Keresasp, ejderha Azi Dahāk'ı öldürmek için yeniden doğar ve İran'ın eskatolojisinden (örneğin Hystaspes'in Kahini'nden) bahseden Lactantius gibi Helenistik ve erken Hristiyan yazarların kanıtlarına göre, bir dizi başka figürün de onun yanında konum için rekabet etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Resmi Kurtarıcılar: Verethraghna (belki de özel olarak Ermenice şekliyle Vahagn—V 79,19-27) gibi bunların birçoğunun Adem'in Kıyametinde yer alması yine dikkat çekicidir; Mithra (80,20-29); ve Gayomart da Ahir Zaman'da yeniden doğar (krş. Apocalypse of Adam V 81,24 - 82,4).⁴⁰ Böylece Kıyamet döngüsü, Bahman Yast ve klasik kaynaklar gibi, eski mitolojinin eskatolojik kahramanlarının Sao'syant figürlerinin yanı sıra hâlâ devam eden birlikteliğini yansıtır. Prensipite tam olarak beklediğimiz şeyi, yani eski kahramanlar dizisinin Zerdüş't teolojisinin yeniden düzenlenmiş, ruhsallaştırılmış versiyonuna doğru kısmi evrimini gösterir. ApocAd, tabiri caizse Hristiyanlık döneminin başlangıcındaki bu sürecin anlık bir görüntüsünü veriyor. Zarathu'stra (Birinci Krallık)-Fredion (İkinci Krallık)-Kere'sā'sp/Z'al (Üçüncü Krallık) temel dizisinde, Zarathu'stra'nın aktarılan xvarenah'ının somutlaşmış örneklerine hala arkaik işlevsel kahramanların mitleri verilmektedir, ancak bunlara aynı zamanda 'bir bakireden köken' gibi yeni Sao'syant çerçevesinden gelen özellikler de atanmaktadır. rahim' (V 78,20) ve hepsi için doğum '39 Yast 19,92-93'te geliyor; Duchesne-Guillemine, a.g.e. alıntı. P. 150. 40 Tanımlamalar için Welburn, a.g.e. alıntı. sayfa 4766-4770, 4773-4776; 4788-4789. Verethraghna (Varhran, Bahrām), özellikle Bahman Yast'ta Kurtarıcılar'ın yanında önemli bir rol oynar: Helenistik dönem Zerdüş'ti eskatoloji için bkz. Duchesne-Guillemine, op. cit., s. 232-233 esasen Hystaspes'in Kahini ile Bahman Yast (başlangıçta Mithra'nın eskatolojide daha büyük rolü) arasındaki korelasyonlara dayanmaktadır ve s. 235 (Varhran'ın öne çıkmaya devam etmesi, vb.).

--- SAYFA 205 ---

198 ek su' (78,17; 26; vb.). Aydınlatıcı bölümü, tezahürlerin bir şekilde aynı şekil, ωστ p olduğunu ima ettiği sürece, kahramanlar ikincil kişilikler gibi bir şey haline gelmişlerdir; hepsi yeniden bedenlenmiş ruhunu veya orijinal peygamberin Yüceliğini tezahür ettirmiştir ve böylece Zerdüş't ortodoksluğunun tamamen yeniden düzenlenmiş soyutlamaları olma yolunda ilerlemektedir. Resmi teolojide Saosyantslar, işlevleri her döngünün dönüm noktasında Zerdüş't vahiylerini yenilemek olan peygamberin gölgeleri veya kopyalarından başka bir şey değildi. Ancak burada, Kıyamet'in özlü mitik anlatılarındaki kahraman öncülerinin kimliğinden bir şeyler hâlâ koruyorlar. M. Boyce, Sao'syants'ın özünde şematik ve teolojik bir kavram olduğunu, Işık ile Karanlık arasındaki mücadelede dünya çağlarının teorisini yansıtmak için kullanıldığını vurgulamıştır. Bunlar büyük ölçüde az sayıda rahipleri ilgilendiriyordu.⁴¹ Onlar sayesinde Zerdüş't teolojisinde kahramanların işlevsel anlamı yavaş yavaş gölgede kaldı ve yerini eskatolojik ve döngüsel anlamlarıyla Saosyants aldı. Ancak eski kahramanlar tamamen sürgüne gönderilmedi. Aslında, işlevsel mitolojideki rollerinden uzaklaştırılan hikayeleri, merkezdeki Zerdüş't figürüne her zamankinden daha fazla ilgi duymaya başladı. Kıyametin sağladığı 'enstantane', özellikle de hikayelerin çekirdek bloğu, bu süreçte bunu görmemizi neredeyse sağlıyor. Bunu mümkün kılan temel eğilim aslında, daha bağdaştırıcı bir ortamda Zerdüş'tün antik çağın tüm dini öğretilerinin arkasında durduğu fikrine yol açan eğilimin aynısıdır. Kısacası aynı prensibin ApocAd'ın Aydınlatıcı hikayeleri döngüsünde de işlediği görülebilir. Bunun etkisi, senkretizmde kaybolmak değil, sonunda Yahudi Mesihçiliği (On Üçüncü Krallık) ile birleşen, merkezinde peygamberin yer aldığı evrenselci bir öğreti oluşturmak oldu. İran alanına uygulandığında bu, Zerdüş'tün merkezinde ve dünyasının merkezinde olduğu dine yol açtı. Peygamber Efsanesi Sasani Avesta'sındaki Zerdüş'tün üç katlı hikâyesinde, ApocAd'da hâlâ ayrı ayrı dile getirilen yer değiştirmiş mitolojileri kolaylıkla tanıyabiliriz. 41 M. Boyce, Zerdüş'tler (Londra 1979) s. 74-75: "[Dünya çağları için] orijinal rakamın 6000 yıl olduğunu düşünmek için... gerekçeler var, bu rakam artırılmıştır.

--- SAYFA 206 ---

zarathu'stra-legend ve cg v/5 77,26-78,26 199 a. İlk işlevsel, rahip miti Göksel köken ve Yücelik ile özdeşleşme, dünyevi doğumundan önce, "annesinin kucağına gelmeden" uzun yıllar önce, göksel ön oluşumuna ve özünün korunmasına ("göklerde büyümüştü") uygulanarak Zerdüşt'ün efsanesinin merkezi çizgisi haline gelir. Pehlevi efsanesinde bu materyal, peygamberin annesinin özel hazırlığı ve kaderiyle güçlü bir şekilde ilişkilendirilmiştir (Denkart VII,2,6ff.). Glory, annesine evlenmeden, hatta çocuğun müstakbel babasıyla tanışmadan önce gelir. Ancak yalnızca prototip Sao'syant mitolojisine yükseltildiğinde bakire bir rahimden doğduğunu duyacağız. Bununla birlikte temanın o kadar çok yankısı vardır ki öykülerde önceden bir rolü olmuş olabilir (D'enkart VII,2,47-52).42 b. Savaşçının Dönüşümü: Z'al (Kere'sasp için) Kere'sasp'ın mitolojisinin bazı yönlerinin Zerdüşt efsanesinin temalarına geçtiğinin işaretini zaten vermiştik. Ancak mesele, Kıyamet'in yerine oğlu Zal ile ilgili hikayeyi koymasıyla ilginç bir şekilde karmaşılaşıyor. Rahip bilim adamlarının tasarımı geliştirmesi sırasında savaşçı tipi en çok yabancı olan türdür... Bununla birlikte, tüm plan... yine de bilgililerin meselesi olarak kalmış gibi görünüyor." 42 Sıralamanın ardındaki prototip mit (Sao'syant mitinin modeli) kendisi çok eski, en azından Hint-İran kökenli olabilir. Bu temayı burada sürdüremesek de, Mahabharata kralı Yayati'nin kızının tekrar tekrar bakire olma yeteneğine sahip Madhavi olduğundan bahsedilebilir. Dört farklı babadan bir dizi oğul doğurur: 'Senin bir oğul doğdun' diyor kutsal adam Galava ona, 'sadaka ustası, ikincisi kahraman, diğeri adalet ve hakikate bağlı, diğeri ise fedakar... Bu oğullar sayesinde bizi kurtardın: sadece babanı değil, dört kralı ve beni de kurtardın' (Mhb. V,117,4023). Dumézil, Zerdüşt analogileri konusunda suskundur. Fakat Hint'teki Zerdüşt olaylarıyla paralellikler aslında oldukça kapsamlıdır: İran'da, peygamberin annesinin evindeki ateşe inen Şan haline gelen temel rahip/Ateş miti, Brahman bilgelerinin eşleri arasındaki Agni'nin, onları elde etmek/baştan çıkarmak için evdeki ateşe girdiği bazı versiyonlarına çok benzer. İffetli kalırlar ama 'sunum' ile sembolik bir rahip birliği içinde, onların imgesindeki paradoksal çocuk Skanda'yı doğurur (III,213,3 - 216,15). Mucizevi bir şekilde doğan Skanda'nın (Apocad = Altıncı Krallık'ta) altı başı gibi birçok döngüsel özelliği vardır, bunlar bazen birden fazla yeniden doğuş olarak yorumlanır. Üstelik Agni mitinin en eski versiyonunda (Taittiriya Samhitya 5.5.4.1) Agni'yi uyandıran kadınlar bilgelerin eşleri değil, sular tanrısı Varuna'nın eşleridir: bu nedenle mite çok yakınız Xvarenah'ın sulardaki varlığı ve bunun, örneğin M. Boyce'nin Varuna ile eş tuttuğu Ap'am Nap'at ile olan ilişkisi. Bu Hint ve İran malzemeleri arasındaki ilişkilerin daha fazla araştırılması gerekiyor.

--- SAYFA 207 ---

200 Zerdüşt reformunun ruhuna ek: belki de "ruhsallaştırılmış" savaşçı Z'al'in, onun şiddetli ve muğlak babası Lancelot'un bir tür Galahad'ı olduğu düşünülebilir. Hikaye, babanın yarı doğaüstü oğlunun meşruluğuna dair şüpheleri ve başlangıçta onu reddetmesi biçimindeki gerilimi yansıtıyor. Çocuk, sihirli kuş Sîmurgh tarafından büyütülür.⁴³ Keresasp ve oğlunun efsanevi figürünün bazı temel özellikleri doğrudan Zerdüşt efsanesinde ele alınmıştır. İlk olarak, çocuğun ilahi bir şekilde planlanmış doğumundan sonra, babasının onunla ilgili şüphelere kapılması ve karapların imalarına açık olmasıyla hikayede şaşırtıcı bir gelişme yaşanır - özellikle bkz. Z'atsparam XVIII,1-3'ten Seçmeler. Gerçekten de Hakikat'in güçleri, doğduğu andan itibaren çocuğun zihnine girerek, yalnızca Vohumanah'ın müdahalesine karşı koyarak çocuğu ele geçirmeye çalışır (id. XIV,8-10). Puru'sasp, zihni onunla ilgili korku ve şüphelerle dolu olduğundan çocuğu reddeder, onu öküzleri, ateşi vs. çiğneyebileceği bir yola sokar... Ancak ateş ona zarar vermez, hayvanlar onun önünde hareketsiz durur ve o her zaman iyi güçler, özellikle de Sroo's ve Vohumanah tarafından kurtarılır (Denkart VII,3,8-19). Her bölüm aslında annesinin, oğlunun özel doğasına ilişkin daha fazla içgörü kazanmasına yol açar - tipik Zerdüşt tarzında iblisleri yenip her şeyi iyiye çevirmesi; ya da karapların eylemlerinin bir antitipi olarak genç Zerdüşt'ün her şeyde iyiyi bulmasını sağlar (Zatsparam XVIII,7). Buradaki mitoloji, baba tarafından reddedilme hikayesinin ana hatlarını koruyor ve bunu daha sonra onun ilahi olarak ayrıcalıklı bir çocuk olduğuna dair ikna edici kanıtlar izliyor. Zerdüşt efsanesindeki versiyon, Keresasp'ın muğlak şiddeti (vahşi hayvanları, canavarları vb. katletmesi) ve kötü cadı tarafından baştan çıkarılmasını içeren kahramanca motife, ilahi müdahaleye, kötülüğe karşı sabra ve onu daha yüksek bir amaca dönüştürmeye güvenen son derece Zerdüşt versiyonuyla neredeyse bilinçli olarak yanıt veriyor gibi görünüyor. Efsaneye göre Zerdüşt'ün yarı gerçek anlamda insanüstü bir soyu vardır elbette, adeta göklerde kuluçkalanmıştır. Ancak efsanevi atalarının bazı unsurları belirsizliğini koruyor; tıpkı "her iki tabiatın (insan ve ilahi), hem başmeleklerden olan Nery'osang'ın hem de insanlıktan olan Yim'in iyi soyundan" sayıldığı zaman olduğu gibi (Denkart VII,2,19). Bu özellik yine doğrudan ilahi bir varlık tarafından yetiştirilen Zal'in hikayesinden kopyalanmış gibi görünüyor. Şahnameh ed. trans Levy (Londra 1967) s. 35-39; ayrıntılı karşılaştırma, Welburn sanatı. alıntı. s. 4766-4767. Zal'e atfedilen özellikle manevi önem için bkz. H. Corbin, Spiritüel Beden ve Göksele Dünya (Princeton 1977).

--- SAYFA 208 ---

zarathu'stra-efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 201 Sîmurgh, kutsal dağda. Belki de sihirli kuş, ilahi dünyayla bir aracı olarak haberci-tanrı gibi düşünülmüştür. Ondan Dastân adını alır, fakat babası tarafından geri alınınca Zâl ya da 'altın Zâl' unvanını alır.⁴⁴ Başka bir yerde, Kıyamet'te anlatılan hikâyede, çocuğu babasına kefil eden ve kaderini bildiren son konuşmanın, Firdevsi'nin Sûmurg'una eşdeğer olan 'cennet kuşu' tarafından değil, bir melek tarafından söylendiğini belirtmiştim. 'melek', muhtemelen bir zamanlar N'ery'osang: Orada bir melek ortaya çıktı [örn. bir görüntüde belirdi] ve ona, 'Kalk! Tanrı sana Yüceliği verdi.' (CG V 78,13-16) Müslüman şairin versiyonu, pagan doğaüstünün böyle bir unsurunu kasıtlı olarak küçümseyebilir. Şiirsel açıdan konuşursak, fantazi kuşu Sîmurgh'un kendisi, çocuğun göksele haberci tanrı tarafından büyütülmesine yönelik bir örtüden biraz daha fazlası olabilir. Yüceliğin aktarımıyla bu kadar yakından ilişkili olduğundan, aslında onu taşıyacak çocuk için bir baba figürüdür. Gölde yıkanan saf bakire anne, muhtemelen dolaylı olarak Suların kişileştirilmesidir. C. Manevi Geri Dönüşüm: Feridun Efsanesi Faridun'un tüm hikayesini anlatan kaynaklar ne yazık ki geç kalmıştır - esasen Firdevs'in destansı anlatımı. Adem'in Kıyameti bu nedenle efsanenin daha erken bir tarihteki durumunun önemli bir doğrulamasını sunar. Zerdüşt efsanesini anlama konusundaki acil amacımız açısından, Şan'ı taşıyacak çocuğu yüzünden sürgüne zorlanan bir annenin anlatı modeli ApocAd'da açıkça kanıtlanmıştır. Zerdüşt efsanesinde annenin kovulması, muhtemelen Zerdüşt dokunuşuyla, ilahi bir şekilde yorumlanır. Ancak her halükarda anlatı çizgisinin bu yönü, bir rahibin doğum hikayesine açıkça yabancıdır ve efsanelerin senkretizmini gösteren kraliyet veya kahraman bir başkahramana aittir. ApocAdam'da yan yana yerleştirilen öyküler, tam da Zerdüşt'ün üç katlı doğuşunun cesur anlatımıyla kaynaşmış öykülerdir. ⁴⁴ Nery'osang'ın kesin önemi, Dénkart VII,29 tarafından daha da açıklığa kavuşturulmuştur; burada onun, kraliyet İran soyu aracılığıyla 'Kavian' Şanının aktarımıyla yakından bağlantılı olduğu görülmektedir. Ve Büyük Bundahisn XXXV,56-60'da üçlü xvarenah mitinin tamamı Zerdüşt'e aktarıldığında, (xvarenah'ın yerine geçen) üçlü tohumun koruyucularının Sular tanrıçasıyla birlikte Nery'osang haline geldiğini belirtelim.

--- SAYFA 209 ---

202 ek Feridun hikayesindeki benzetmeler hiçbir şekilde Kıyamet'in kısa ve öz özetlerinde belirtilen kısımlarla sınırlı değildir. Muhtemelen Zerdüşt'lük'ün eski anlatılardan devraldığı geleneksel bir versiyonun yerinden edildiğine dair bağımsız kanıtlarımız var. Efsanenin bazı önceki bölümlerinden bazı parçalar hâlâ mevcut, özellikle de Küçük Bundahisn XXXI,32-33'ün karanlık ve kısmen karışık bölümünde. Bu, 'Fredun'un İhtişamı'nın annesi Faranak'a nasıl geldiğini anlatır.⁴⁵ (Buna itiraz edilse bile, burada önemli olan tek şey, mitin Fredun'la ilgili materyaller döngüsüne ait olmasıdır.) Onun doğumuyla ilgili mitolojik materyaller, onun gerçek doğumundan önceki Şan'ın bir tür 'tarihöncesi' olarak nasıl tasarlandığını bir kez daha gösteriyor (bkz. 'bakire doğum'). Xvarenah ilk kez kendisini okyanusun derinliklerindeki bir kamış sapına bağlarken bulundu. Ardından gerçekten de ilginç bir hikaye geliyor: Fredun'un İhtişamı, geniş okyanustaki bir kamışın köküne yerleşti. Ve Noktarga, büyü yoluyla toprak işlemek için bir inek oluşturdu ve orada çocuklar doğurdu. Üç yıl boyunca kamışları orada taşıdı ve Şan ineğe geçene kadar onları ineğe verdi. Ve ineği getirdi, sütünü sağdı ve üç oğluna verdi. Toynakların üzerinde yürüdükleri için Zafer oğullara değil Faranak'a gitti. Noktarga Faranak'ı yaralamak istedi ama Faranak Glory'yle birlikte gitti. Hikaye yüzeysel olarak farklı ama yapısal olarak Firdevsi'nin hikayesine benziyor: Bir anne, çocuğu yüzünden ona zarar verme arzusu nedeniyle gelecekteki oğlunun ihtişamını taşıyarak gitmek zorunda kalır. Hikâyenin geri kalan oyuncu kadrosu (büyücü Noktarga vb.) hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Ancak Zerdüşt'ün bebeklik dönemine ilişkin anlatılarda büyücülerin, karapların, devlerin vb. çocuğa müdahale etmeye çalışması teması ön plandadır. Şan, Noktarga'nın yarı hayvan oğullarından güçlü bir şekilde ayrıdır; ancak Ma'sye ve Ma'syan'e'nin anlatımlarındaki, onların embriyonik bitki benzeri, yarı insan hallerinin üzerinde gezinen ve onları insan formuna getiren rolünü hatırlatır (Küçük Bundahi'sn XV,2-7). Ancak kamış sapları ve ineğin hikayesiyle bağlantı, Dumezil'in gördüğü gibi, Zarathustra efsanesinde toptan ele alınan başka bir bileşendir (Denkart VII, 2,36-42).⁴⁶ Şimdi hikaye nasıl anlatılıyor? hikayesi bu efsaneye uyarlandı. Ancak Pehlevi sözcüğü şüphesiz orijinal olarak Faranak, yani Feridun'un annesinin olağan adı olarak alınmalıdır. ⁴⁶ Dumezil, Bir Kralın Kaderi s. 144; Molé, La Legende s. 159, el-Şehrastani'nin (Zerdüşt'e uygulanan) bir versiyonunu aktarır.

--- SAYFA 210 ---

tan-i gohr'un veya Zerdüşt'ün maddi maddesinin zarathu'stra-efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 203 şimdiye kadar. Bu da gökten inmiştir (ilk sulardaki kökeninin bir başka çeşidi, çünkü sulu damlalar halinde inmektedir). Puru'sasp'ın bakire ineklerinin otladığı mucizevi bir şekilde büyüyen ot saplarına bağlanır. Düvelerden iki tanesi yine mucizevi bir şekilde içine semavî peygamberin maddesinin karıştığı süt verirler. Noktarga'nın sihirli bir şekilde üretilen yalnız ineği, muhtemelen mucizevi bir bakire süreçle, yediği sazlık bitki örtüsünden Şan'ı emerek süt veriyor.⁴⁷ Şan'ı kahramanın annesine bu şekilde aktarabiliyor olmalı. O halde burada, tip olarak rahip veya savaşçı tipinden farklı bir mitle karşı karşıyayız. Bir tür geri dönüşüm olarak doğum kavramı (önceden var olan ruhun daha önce bitkisel maddelere ve doğanın büyümesine yönelmesi), Hint düşüncesinde de kaydını bırakan eski bir tarımcı bakış açısidir (krş. Brihadaranyaka Upanishad 6,2,15-16). Aynı zamanda temel sembolizm de aynıdır: ateş ve su ile gök-yer kutuplaşması, sudaki enerji ister kurban sunmada, ister fırtına veya deniz canavarıyla çatışmada, ister bitki özsuğu ve besleyici süt tarafından emilme yoluyla gerçekleştirilir.⁴⁸ Toplumsal işlevlerin her biri, paradoksal doğalarına ve bazen çelişkili eğilimlerine rağmen, şeylerin yaşam düzenini koruyan bu enerjilere katılır. Zerdüşt de böyle bir anlayışın paradoksunu paylaşır ve hatta onun örneğini oluşturur; bu paradoksu, özellikle vahyini insanlığa getirmek için tanrılar tarafından kasıtlı olarak doğumunun mucizesi yoluyla gösterilmiştir. Bu kadar çok anlatı özelliğinin ApocAd'in çekirdek bloğundaki tam efsanelerle açıklanabilmesi tesadüf olamaz. Ancak son efsanenin karmaşık hikaye akışında işlevsel rollerin 47 Feridun mitiyle yakın bir paralelliği yine Hindistan'da Şiva'nın paradoksal çocuğu Skanda hakkındaki mitolojiden gelir. Bir versiyonda, altı Pleiades'in, gölde doğaüstü bir şekilde büyüyen ve tanrının göksel "tohumundan" elde edilen nilüfer çiçeklerinden su içmesiyle doğar - ya da bazıları bunu Parvati'nin içtiğini söyler, ancak Pleiades onun vekil anneleri olur. Yine de göğüsleri mucizevi bir şekilde sütle akıyor. El-Şehrastani'de (önceki not) peygamberin özü ilk olarak iksir veya karışımda 'tohum' haline gelir. Yedek ebeveynler/süt sağlayıcılar olarak Zerdüşt düveleri muhtemelen bu efsanevi sembolizme aittir. Mitsel kavramın bakireden doğum şeklinde "safaştırılması" (Feridun için yalnızca Adem'in Kıyametinde kanıtlanmıştır), özellikle başka türlü bilinmediği diğer mitsel bağlamlara da dahil edildiği için, büyük olasılıkla mitlerin dünya kurtarıcılarının teolojisine yükseltilmesine aittir. ⁴⁸ Zerdüşt düşüncesi, göksel ve dünyevi olmak üzere çeşitli ateş türlerini bilir. Bunlardan birinin, urvazi'sta'nın 'bitkilerde bulunan', yani onların içindeki yaşam gücü olduğu söylenir: Malandra, Introduction to Ancient Iran Religion s. 160.

--- SAYFA 211 ---

204 ekinin tamamen yer değiştirdiği açıkça görülüyor. Ancak Zerdüşt'ün Feridun mitini kendi mitinin içine katmış olması, doğal oğullarının neden üç alana atandığını açıklamaya hizmet eder. Burada Yima'nın bir anısı görmemize gerek yok. Peygamber'in üç öz oğlundaki kalıntı halindeki yeniden ortaya çıkışları, yalnızca bu tür oğulların başlangıçta kendisine atfedildiği Feridun'dan alınmıştır (Küçük Bundahisn XXXII,5; ayrıca Abiyatkar-ı Zam'aspık 4,40ff.).⁴⁹ Ancak Zafer onlara değil, paradoksal olacak diğer oğullara aittir. 'Doğruluk somutlaşsın' şeklindeki peygamberlik vaadini yerine getirmek için doğmuştur. Rahiplerin Sentezi Mazde evreninde tüm manevi ivme, artık yaratılışın merkezi olan Zerdüşt'ün kendisi ve içlerinde hiçbir işlevsel farklılaşmanın görülmediği "ölümünden sonra doğan oğulları" tarafından taşınmaktadır: bunlar daha ziyade rahiplerin kanonu olan Avesta'nın tamamına benzetilmektedir (Datestân-i Déen'ik XXXVII,36). Bu değişimlerin arkasında kuşkusuz tarihsel ve toplumsal gerçeklikler yatmaktadır. Bu nedenle, peygamberin tüm işlevleri içerdiği söylenen metinlerde (Yast 17,89; vb.), Sasani ulusal Kilisesi altındaki herkesin artık tek ve aynı ideal figüre ve son derece birleşik, ortak bir dine baktığı bir durumun varsayıldığını varsayabiliriz (krş. Yast 17,91). ApocAd, İran ve Zerdüşt ufuklarının genişlediği ancak peygamberin merkeziliğini koruduğu önceki bir aşamayı yansıtıyor. Peygamber, sosyal düzenin ve eskatolojinin geleneksel kahramanlarının yanında yer alır. Efsaneleri tek, farklılaşmamış otoritesi altında özümlediği aşama, muhtemelen geleneksel üçlü toplumsal düzenin yerini daha yekpare bir yönetime bıraktığı güvenli bir hakimiyet konumuna tekabül etmektedir. Sasani döneminin temel politikasını devlet ve din birliği oluşturuyordu. R.C. Zaehner, Mardan-Farrukh'tan elde edilen ve Sasanilerin yeni toplumsal hiyerarşisini çok iyi gösteren kanıtlara dikkat çekiyor. Geleneksel katmanlardan artık söz edilmiyor, ancak idari organizasyon artık açıkça bölge şeflerine dayanıyor. Bunların başında da Zarathustrotmi veya bizzat Zarathustra'nın dünyevi temsilcisi gelir. Bağlılık artık "Aryan halklarının" karizmatik otoritesine ve işlevsel değerlere değil, onları birbirine bağlayan Dine yöneliktir. 134 no. 23 (Firdevsi'deki paralellerle).

--- SAYFA 212 ---

zarathu'stra-efsanesi ve cg v/5 77,26-78,26 205 İmparatorluk, imparatorluk gücünün yerel temsilcilerinin aracılık ettiği bir yapıdır.⁵⁰ Zarathu'stra efsanesi, her aşamada, zamanının dini ihtiyaçlarını ve bakış açılarını sadık bir şekilde yansıtmıştır. ApocAd'daki Helenistik dönemdeki durumun anlık görüntüsü, bu ihtiyaçların karşılanması için nasıl geliştiğini ve takipçilerinin dini özlemlerine uygun bir vizyon oluşturduğunu göstermeye yardımcı oluyor. Ancak Pehlevi efsanesinde henüz pek değinilmeyen önemli bir kısım vardır: Hikâyenin haoma bitkisinde bulunan peygamberin fravahr'ıyla ilgili kısmı (Denkart VII,2,46-52). Mole için bütünün anlamı açısından çok önemli görünen, peygamberin sütle karıştırılmış haoma bitkisinin ritüel sunumuyla özdeşleştirilmesinin, Adem'in Kıyameti'nden açıkladığımız mitlerle açık bir ilişkisi yoktur. Kıyamet'i efsanenin Part dönemindeki durumunun bir kanıtı olarak ciddiye alırsak, doğal olarak hikayenin bu kısmının sonradan gelen bir bölüm olduğu ve aslında efsanenin son bileşen katmanı olduğu sonucuna varabiliriz - her ne kadar eski geleneklerden yararlanıyor olsa da.⁵¹ Bununla birlikte, daha önceki mitolojik figürler dizisinin nihayet merkezi figürde tamamen bütünüyle birleştirilebileceği süreç için bir anahtar sağlayabilir. Zerdüştlük. Daha önceki efsaneler arasında yer almaması, bunun Sasani döneminde yapılan son bir rahip eklemesi olduğunu gösterebilir. Yasna'nın veya merkezi rahiplik töreninin önemli bir özelliği, tüm yaratılmışları ve onların yönetici Varlıkları olan Amahraspandan'ı kapsamasıdır. Bu çağrışım kuşkusuz çok eskidir; ancak Zerdüşt'ün yaratılışının aynı unsurlar aracılığıyla programlı duyurusu (Denkart VII,2,20) eski bir efsaneyi değil, bir rahip-teolojik programı andırıyor. Pehlevi kaynaklarındaki Zerdüşt efsanesi örüyorsa 50 Toplumsal organizasyondaki değişim için, R.C. Zaehner, Zerdüşt'lüğün Şafağı ve Alacakaranlığı (Londra 1961) s. 284ff. Bu dönemde Zerdüştlük de büyük ateş tapınaklarını ele geçirdi ve onları sürdürmek için rahipliğini önemli ölçüde genişletmiş olmalı. 51 Zerdüşt'ün, Hom Ya'st'ta görüldüğü şekliyle haoma-öz suyuyla ilişkilendirilmesi, gerçekte peygamberin, örneğin İndra ile ilişkilendirilen "seytani" soma-tarikatına karşı polemik yapıp yapmadığı kesin olmasa da, açıkça ikincil önemdedir. Haoma'yı bastırıp tükettiği ve böylece kahraman nesiller kazandığı varsayılan efsanevi figürler (Yima'dan sonra): Athvya, Saman Thritha ve Purusasp'tır (Yasna 9,6-13). Ancak bu liste tamamen yapaydır ve birçok Ya'st'ta bahsedilene benzer birincil diziyi oluşturmak için tasarlanmıştır: Thraetaona (Athvya'nın oğlu), Keresasp (Thritha'nın oğlu) ve burada Zarathustra (Purusasp'in oğlu). Zerdüşt zaten serinin doruk noktasına ulaşmıştı; bu, onun evriminin daha sonraki aşamalarına ait bir özelliktir.

--- SAYFA 213 ---

Bir zamanlar kendilerine ait kahramanca bir yaşamları olan tüm farklı varlıkları bir araya getirir ve sonunda hepsini ebeveynlerinin birliğinde bir araya getiren ilahi bir karışımla onları karıştırır - böyle bir kozmik etkileşim için, rahiplerin gözünde, iblislerin kovulmasını ve dünyanın yenilenmesini sağlayan, tüm kozmik yaratımları içeren bir ortamda süt ve haomanın ritüel olarak karıştırılmasından daha iyi bir model olabilir mi? Bu, şu soruya verilen doğal bir rahip yanıtıdır: Daha önce Görkem'i taşıyanlara borçlu olunan sadakat, nasıl tek dini otoriteye, Zerdüşt'e bağlılıkla birleşiyor? Cevap: Bunu yasnanın yerine getirilmesi çerçevesinde yapıyorlar. Haoma ve sütün karıştırılmasında ritüele şaşmaz bir gönderme, bundan böyle Sasani Kilisesi'ndeki tüm önceki mitolojilerin yerini en güçlü şekilde tanımlar; mitolojik terimlerle doğan kişiyi ve onun vahyini rahiplerin mevcut uygulamalarıyla neredeyse aynı kılar. Bu anlamda Molé'nin sezgisi tamamen doğrulanmıştır; ve 'biyografi'nin sanatsal yapısının büyük bir kısmı bu ışık altında yapılan rahiplerin çalışmasıdır (örneğin, farklı efsaneleri peygamberde birleştirilmiş üç temel doğaya gönderme yapmak).⁵² Saosyant mitolojisine dayanan ve fraskart'a doğru ortaya çıkan kehanet vahiyiyle birlikte daha eski benzetmelerin yerini, Sasani zamanlarında devlet himayesi altında daha yerleşik bir din almıştır.⁵³ O halde tarihsel olarak, Zerdüşt efsanesinin bir arada örülmesi, doğal olarak, geç Ahameniş zamanının genişleyen ufuklarından ve Helenistik dönemin senkretizminden, Dinin ve toplumun Sasani yönetimi altında sağlamlaştırılmasına ve kurumsallaşmasına kadar, kurucuya ilişkin değişen bakış açılarını yansıtır. Ancak bir bakıma materyal tamamen geleneksel kaldı. Peygamber başlangıçta 'xvarenah'ı doğuranların' eski mitolojilerine uygun hale getirildi ve daha sonra kendi bünyesine dahil edildi. Bir dizi işlevsel kahraman doğuran bir bakirenin muhtemelen arkaik mitolojisi, dünya kurtarıcılarının müstakbel anneleri şemasında ruhsallaştırıldı. Bu tür fikirlerin başlangıçta az sayıda rahip tarafından geliştirildiğine şüphe yok. Fakat onlar 52 Peygamberin fravahr'ına yapılan atıf, bu anlayışın artan önemini gösterebilir: P. Clark, bunların merkezi olarak ele alındığı Farvardûn Ya'st'ın, Sao'syants'la ilgili 'Göl efsanesi'nin oluşmasından sonra yeniden düzenlendiğini belirtir: Zerdüştlük s. 69. Frava'si giderek bireyin 'ruhu', onun urvanı ve ölümden sonraki kaderi ile daha yakından ilişkilendirilmeye başlar. Pehlevi kitaplarında bu ikisi sıklıkla karıştırılır. 53 Zerdüşti yasna töreni muhtemelen 'eskatolojik' anlamda yorumlanmamalıdır. Nihai durumun 'proleptik' olmasına rağmen, gelecekte ziyade mevcut yenilenmeyi beraberinde getirir -P. Clark, a.g.e. alıntı. P. 103. S. Shaked, md. alıntı. tam anlamıyla yaratılışı tamamlaması anlamında eskatolojik olduğunu vurguluyor.

--- SAYFA 214 ---

zarathu'stra-legend ve cg v/5 77,26-78,26 207 aynı zamanda Zerdüştlüğün evrensel bir vizyon geliştirmesini de sağladı. Nihayetinde İran topraklarında gelişirken bulduğumuz Zerdüşt figüründe de aynı ilkelerin (ve aynı temel anlatıların), ApocAd'ı üreten senkretik ortamda ona verilen genişletilmiş anlamlarda ve zamanla Mt.'deki ve daha sonraki efsanelerdeki Hristiyan türevlerinde iş başında olduğunu göstermiş olduğumu umuyorum. Her noktada hem asimilasyon hem de konsolidasyon vardı. Daha sonra pekiştirme yönü galip geldi ve Kıyamet mitolojisinin temsil ettiği sahne geride kaldı. Her aşamada popüler, geleneksel fikirler ile rahiplerin ve ezoterik çevrelerin çalışmaları arasında da bir etkileşim vardı -ya da belki de aynı şeydir.⁵⁴ Son efsanevi sentez Sasani döneminde yapıldı. Mahiyeti Kıyamet ile tezat oluşturacak şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Eskatolojik ve evrenselci çerçeve artık kesin Zerdüşt vahyinin daha homojen ama aynı zamanda daha kapalı, 'ortodoks' teolojisi içinde pekiştirilmiş ve dini uygulamanın en muhafazakar rahip bileşeni olan yasna törenine ima yoluyla uyumlaştırılmıştır. 54 Zerdüşt 'reform'unun ve ruhsallaştırma sürecinin özünde doğal olarak bu tür iç çevrelerden kaynaklandığını kabul etmek için Molé'nin yapısal teorisinin tamamını kabul etmeye gerek yoktur: bkz. Culte, Mythe et Cosmologie s. 58ff., 70.

--- SAYFA 215 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 216 ---**

KISALTMALAR LİSTESİ CBQ Katolik İncil Üç Aylık Dergisi ET Evangelische Theologie HJ Heythrop Dergisi HR Dinler Tarihi JA Journal Asiatique JSJ Yahudilik Araştırmaları Dergisi NTT Nederlands Teologisch Tijdschrift OC Oriens Christianus SHR Dinler Tarihi Çalışmaları RSR Revue des sciences religieuses TR Theologische Rundschau TRE Theologische Gerçek Zamanlı Çalışmalar ZA Zeitschrift für Assyriologie ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft ZNW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

--- SAYFA 217 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 218 ---**

KAYNAKÇA Allison, D.C. 'Matthew', The Oxford Bible Commentary'de (Oxford 2002), 844-886 ———, The New Moses. Bir Matthean Tipolojisi (Minneapolis 1993) Ananikian, M. Ermeni Mitolojisi (Londra 1925) Andersen, F.I. '2Enoch', J.H. Charlesworth (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. I (Londra 1984) Anderson, G.A. G.A.'da 'Adem'in Yüceltilmesi ve Şeytanın Düşüşü' Anderson, M. Stone ve J. Tromp (eds.), Adem ve Havva Edebiyatı (Leiden, Boston ve Köln 2000) s. 83-110. Barr, K. 'Zarathustra som teleios Anthropolos', Festschrift Hammerich'te (Kopenhag 1955) Beltz, W. Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi: jüdische Bausteine in gnostischen Systemen (Berlin 1970) ———, 'Bemerkungen zur Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi', P. Nagel, Studia Coptica (Berlin 1974) Benveniste, E. 'Les classes Sociales dans la géleneke avestique', Journal Asiatique 221(1932) Berger, K. 'Gnosis/Gnostizismus, I. Vor- und außerchristlich', TRE 13(1984), 519-535 Berthelot, M.P.E. - M.C.E. Ruelle, Collection des anciens alchimistes grecs (Londra 1963) Betz, O. 'Die geistliche Schönheit', Die Leibhaftigkeit des Wortes içinde. Festschrift A. Köberle (Hamburg 1958) s. 76-79 Bianchi, U. (ed.), Le Origini dello gnosticismo—Colloquio di Messina 1966 (SHR 12) (Leiden 1967) Bidez, J. - F. Cumont, Les Mages Hellénisés t.1 Giriş t.2 Les textes (Paris 1938) Black, M. 'The Messiah in the Testament of Levi 18', ET 60(1949) Bleeker, C.J. ve R.J.Z. Werblowsky, Types of Salvation (Leiden 1970) Bloch, R. 'La naissance de Moïse dans la géleneke aggadique' in Moïse, l'Homme de l'Alliance (Paris 1955) Böhlig, A. 'Die Adamapokalypse als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis', Oriens Christianus 48(1964) ———, 'Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi', Mysterion und Wahrheit (Leiden 1968) ———, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi (Berlin 1962) ———, Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte (Leiden 1968) ——— ve P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Kodex V von Nag-Hammadi (Halle-Wittenberg 1963) ——— ve C. Marksches, Gnosis und Manichäismus (Berlin 1994)

--- SAYFA 219 ---

212 kaynakça Bolton, J.D.P. Aristeas (Oxford 1962) Borsch, F.H. Efsane ve Tarihte İnsanın Oğlu (Londra 1967) Boslooper, T. Bakire Doğum (Philadelphia 1962) Bousset, W. Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907) Boyce, M. Zerdüştlük Tarihi (Handbuch der Orientalistik) I,8,1,2,2A) cilt. ben (Leiden 1975); cilt II (Leiden 1975) ———, 'İran Festivalleri', E. Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran cilt. III.2 (Cambridge 1983) ———, Zerdüştlük Araştırmaları için Metinsel Kaynaklar (Manchester 1984) ———, Zerdüştlük (London ve Henley 1979) Brandon, S.G.F. (ed.), Kurtarıcı Tanrı (Manchester 1963) Brown, R.E. Mesih'in Doğuşu. Matta ve Luka'daki bebeklik anlatıları üzerine bir Yorum (Londra 1977) ———, "Gospel Infancy Narrative Research from 1976-1986", CBQ 48(1986) ———, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (New York 1973) Bruns, J.E. 'The Magi Episode in Matthew 2', CBQ 23((1961), 51-54 Budge, E.A.W. Sheba Kraliçesi ve Tek Oğlu Menyelek (Londra 1922) Burgmann, H. Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus (Frankfurt-am-Main 1988) Burkert, W. Ancient Mystery Cults (Londra 1987) Burrows, M. The Dead Sea Scrolls (Londra 1956) Cardona, G.R. 'Sur le gnosticisme en Arménie', U. Bianchi'de (ed.), Le Origini dello gnosticismo—Colloquio di Messina 1966 (SHR 12) (Leiden 1967) Carmignac, J. 'Les Horoscopes de Qumran,' Revue de Qumran 5(1965), 199-217 Charles, R.H. The Book of Enoch (Oxford 1912) Charlesworth, J.H. 'Jewish Astrology', Harvard Theological Revue 70 (1977), 183-200; ———, (ed.), Old Testament Pseudepigrapha cilt I (Londra cilt 1983); 1985) ———, 'The Treatise of Shem', J.H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha, cilt I (Londra 1983) Christensen, A. L'Iran sous les Sassanides (Kopenhag 1936) ———, Les type du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens t.II (Leiden 1934) Clark, P. Zerdüştlük (Brighton ve Portland 1998) Collins, J.J. 'Ahitler', M.E. Stone'da (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period (Assen ve Philadelphia 1984) s. 325-329 Colpe, C. 'Sethian and Zerdüştlük Çağları, B. Layton'da (ed.), The Rediscovery of Gnosticism, II (Leiden 1981) Corbin, H. Spiritual Body and Celestial Earth (Princeton 1977) Cullmann, O. Christology of the New Testament (Londra 1959) Davenport, G.L. The Eschatology of the Book of Jubilees (Leiden 1971) Davidson, O.M. Book of Kings (Cornell 1994) Davies, W.D. ve L. Finkelstein (ed.), Cambridge History of Judaism (New York 1984) Davis, C.T. 'Tradition and Redaction in Matthew 1:18 - 2:23', JBL 90(1971), 404-421

--- SAYFA 220 ---

kaynakça 213 De Jong, A. Münecimlerin Gelenekleri. Yunan ve Latin Edebiyatında Zerdüştlük (Leiden 1997) Delcor, M. Le Testament d'Abraham: Introduction, traduction du texte grecque et commentaire de la recension grecque longue, suivie de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les version orientales (Leiden 1973) Doeve, J.W. 'Lamech's achterdocht in 1Q Genesis Apokryphon', NTT 15 (1960-1961), 401-415 Doran, R. 'Tarih Yazımı', Charlesworth, J.H. Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. II (Londra 1985) Duchesne-Guillemin, J. "Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser?", ZDMG (1962) ———, Religion of Ancient Iran (Bombay 1973) Dumézil, G. The Destiny of a King (Chicago ve Londra 1973) ———, Destiny of a Warrior (Chicago 1970) ———, Les dieux des Germains (Paris 1969) ———, 'La préhistoire indo-iranienne des castes', Journal Asiatique 216(1930) Eaton, H.A. Krallık ve Mezmurlar (Sheffield 1986) Edwards, O. The Time of Christ (Edinburgh 1986) Erdmann, G. Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums (Göttingen 1932) Evans, C. 'Jesus in Gnostic Literaturde', Biblica 62(1981), 406-412 Fenton, J. Matthew'a göre İncil (Harmondsworth 1963) Fitzmyer, J.A. Yeni Ahit'in Semitik Arka Planı Üzerine Denemeler (Londra 1971) ———, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I (Roma 1971) ———, A Wandering Aramean (Missoula 1979) Flusser, D. 'Salvation Past and Present', C.J. Bleeker ve R.J.Z. Werblowsky, Kurtuluş Türleri (Leiden 1970) Fowden, G. Mısır Hermes (Cambridge 1986) Franzmann, M. "Philip'in İncili'nde Mesih Olarak Yeniden Doğuş Kavramı ve Gelin Odasının Başlatma Ritüelleri", Antichthon 30(1996), 34-48 ———, Nag Hammadi Kütüphanesinde İsa (Edinburgh) 1996) Frye, R.N. Pers Mirası (Londra 1976) Gaffron, H.G. Studien zum koptischen Philippusevangelium (Ev.theol. Diss Bonn 1969) Granfield, P. ve J.A. Jungmann (ed.), KYRIAKON. Festschrift Joahannes Quasten (Münster 1970) Gruenwald, I. Apocalyptic and Merkavah Mysticism (Leiden - Köln 1980) Hartman, S. Gay̅omart. Étude sur le sinkrétisme dans l'ancien Iran (Uppsala 1953) Hedrick, C.W., The Apocalypse of Adam. Bir Edebiyat ve Kaynak Analizi (Chico 1980) Hedrick, C.W. ve R. Hodgson (ed.), Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity (Massachusetts 1986) Hengel, M. Judaism and Hellenism 2 cilt. (Londra 1974) ——— ve H. Merkel, 'Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus', P. Hoffmann (ed.), Orientierung an Jesus içinde. Festschrift Josef Schmidt (Freiburg 1973) ——— ve A.-M. Schwemer, Paul Şam ile Antakya arasında (Londra 1997)

--- SAYFA 221 ---

214 kaynakça Hinnells, J.R. 'Roma Dünyasında Zerdüşt Kurtuluş Doktrini', E.J. Sharpe ve J.R. Hinnells (ed.), *Man and His Salvation* (Manchester 1973) Hoffmann, P. (ed.), *Orientierung an Jesus. Festschrift Josef Schmidt* (Freiburg 1973) Hubbard, B. İlkel Apostolik Görevlendirmenin Matthean Redaksiyonu. *Matta 28:16-20* (Missoula, Mont. 1974) Hull, R.M. *Helenistik Büyü ve Sinoptik Gelenek* (Londra 1974) Hultgård, A. *L'eschatologie des Testaments des douzes Patriarches* (Uppsala 1977) Jonas, H. *The Gnostic Religion* (Boston 1963) Klijn, A.F.J. *Yahudi, Hristiyan ve Gnostik Edebiyatta Seth* (Leiden 1977) Knox, W.L. *Sinoptik İncillerin Kaynakları* (Cambridge 1957) Koester, H. *Antik Hristiyan İncilleri* (Londra ve Philadelphia 1990) ———, *Erken Hristiyanlığın Tarihi ve Edebiyatı* (Berlin ve New York 1987) Krause, M. (ed.), *Gnosis ve Gnostisizm* (Leiden 1981) Kümmel, W. *Yeni Ahit'e Giriş* (Londra 1975) Layton, B. *The Gnostic Scriptures* (Londra 1987) ———, (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, cilt. II (Leiden 1981) Levy, R. (çev.) *The Epic of the Kings* (Londra, Henley ve Boston 1967) Lincoln, B. 'The Indo-European Myth of Creation', *HR* 15(1975) Machen, J.G. *İsa'nın Bakire Doğuşu* (New York 1930) MacRae, G. 'Adem'in Kıyameti', D.M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2-5 ve VI* (Leiden 1979) ———, 'Apocalypse of Adam', J.H. Charlesworth (ed.), *Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. I* (Londra 1983) ———, 'Gnostik Metinlerde ve Geleneklerde Seth', J. Achtemeier (ed.) *SBL Seminar Papers 1977* (Montana 1977) s. 17-24 Malandra, W. *Introduction to Ancient Iran Religion* (Minneapolis 1983) Marcovich, M. *Studies in Greek and Roman Religions and Gnostisizm* (Leiden 1988) McConnell, R.S. *Matthew's Gospel'de Hukuk ve Kehanet* (Basel 1969) McGaughey, L. (ed.), *Proceedings of the Society of Biblical Literature 2* (Missoula 1972) Meier, J.P. 'Two Tartışmalı Sorular Matt. 28:16-20', *JBL* 96 (1977), 407-24 Menasce, J. de 'La Promotion de Varhan', *RHR* 133(1947) s. 5 Messina, G. *I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro* (Roma 1933) id., 'Il Sau'syant nella tradizione iranica et la sua attesa', *Orientalia* 1(1932), 149-176 ve 'Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia', *Biblica* XIV(1933), 170-198 Metzger, B. 'Names for the Nameless', P. Granfield ve J.A. Jungmann (ed.), *KYRIAKON. Festschrift Joahannes Quasten* (Münster 1970) Milik, J.T. *Enoch'un Kitapları. Qumran Mağarası 4'ten Aramice Parçalar* (Oxford 1976) ———, 'Milkî-Sedeq et Milkî-re'sa# dans les anciens écrits juifs et chrétiens', *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), 95-144 Molé, M. *Culte, mythe et kozmologie dans l'Iran Ancien* (Paris 1963) ———, *La légende de Zoroastre selon les textes péhlevs* (Paris 1967) Monneret de Villard, U., *Le leggende orientali sui magi evangelici* (Roma 1952) Mowinckel, S. *He That Cometh* (Oxford 1956) Nagel, P. *Studia Coptica* (Berlin 1974)

--- SAYFA 222 ---

kaynakça 215 Nickelsburg, G.W.E. 'The Bible Rewriting and Expanded', M.E. Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period (Assen ve Philadelphia 1984) ———, Yahudi Edebiyatı Arasındaki İncil ve Mişna (Philadelphia 1981) ———, Resurrection, Immortality and Ebedi Life in Intertestamental Judaism (Harvard 1972) ———, 'Bazı İlgili Gelenekler Apocalypse of Adem, the Books of Adem and Eve ve IEnoch', B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism, cilt. II (Leiden 1981) Nyberg, N.S. 'La légende de Keresaspa' in Oriental Studies in Honor of C.E. Pavry (Londra 1933) O'Flaherty, W.D. 'Siva. Erotik Çileci (Oxford ve New York 1981) Pannenberg, W. Jesus—God and Man (Philadelphia 1968) Parrott, D.M. (ed.), Nag Hammadi Codices V,2-5 ve VI (Leiden 1979) Paul, A. L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu (Paris 1968) Pearson, B.A. 'Corpus Hermeticum I'de Yahudi Unsurları (Poimandres)', R. Van Den Broek – M. Vermaseren, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (Leiden 1981) s. 336-348 ———, 'The Problem of "Jewish Gnostic" Literatür', içinde C.W. Hendrick ve R. Hodgson (ed.), Nag Hammadi, Gnostisizm ve Erken Hristiyanlık (Massachusetts 1986) Perkins, P. 'Apocalypse of Adam: Genre and Function of a Gnostic Apocalypse', CBQ 39 (1977), 382-395 ———, 'Apocalyptic Schematization in the Apocalypse of Adam and Gospel of the Egypts', L. McGaughey'de (ed.), Proceedings of the Society of Biblical Literatür 2 (Missoula 1972), s. 591-599 Pines, S. 'Eskatoloji ve Enoch'un Slavonik Kitabında Zaman Kavramı', R.J.Z. Werblowsky ve C.J. Bleeker, Types of Redemption (Leiden 1970), s. 72-87 Quispel, G., 'The Birth of the Child', G. Quispel ve G. Scholem, Yahudi ve Gnostik Adam içinde. (ERANOS Lectures 3) (Dallas 1986) ———, 'Gnosis', M. Vermaseren (ed.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (Leiden 1981), s. 413-435 ——— ve G. Scholem, Jewish and Gnostic Man. (ERANOS Lectures 3) (Dallas 1986) Reitzenstein, R. Die hellenistischen Mysterienreligionen (Leipzig ve Berlin 1920) ——— ve H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (Leipzig ve Berlin 1926) Robinson, J. (ed.), The Nag Hammadi İngilizce Kütüphane (Leiden 1988) Rothfuchs, W. Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums (Stuttgart 1969) Rosenberg, F. (ed.), Le livre de Zoroastre (St. Petersburg 1904) Rudolph, K. 'Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht', TR 34 (1969), 121-175 (160-169) Sanders, E.P. 'İbrahim'in Ahit'i, Charlesworth, J.H. (ed.), Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. I Särkiö, P. Die Weisheit und Macht Salomos (Helsinki ve Göttingen 1994) Schenke, H.M. 'Gnostik Sethianizmin Fenomeni ve Önemi', B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism cilt. II, s. 588-616

--- SAYFA 223 ---

216 kaynakça Schmidt, F. Le Testament d'Abraham (Diss. Strasbourg 1971) Schoeps, H.-J. Theologie und Geschichte des Judentums (Tübingen 1949) ———, 'Iranisches in den ps.-Klementinen', ZNW 51(1960), 1–10 Scholem, G. Kabala ve Sembolleri Üzerine (New York 1969) Schweizer, E. Matta'ya Göre İyi Haber (Atlanta 1975) Segelberg, E. 'Philip'in İncilinin Antakya Arka Planı', Bulletin de la Société Archéologique Copte 18(1965–1966), 205–223 Shaked, S. 'Iranian Influence on Judaism', W.D. Davies ve L. Finkelstein (eds.), Cambridge History of Judaism (New York 1984) ———, 'The Yasna Pehlevi Edebiyatında Ritüel', M. Stausberg (ed.), Zerdüş Ritüelleri Bağlamda (Leiden 2004) Sharpe, E. ve J.R. Hinnells (eds.), Man and his Salvation (Manchester 1973) Shellrude, G.M. 'Adem'in Kıyameti', M. Krause (ed.), Gnosis and Gnosticism (Leiden 1981), s. 82–91 Sim, D. The Gospel of Matthew and Christian Judaism (Edinburgh 1998) Smith, B.T.D. S. Matthew'a göre İncil (Cambridge 1927) Stausberg (ed.), Bağlamda Zerdüş Ritüelleri (Leiden 2004) Steiner, R. Das Lukasevangelium (Dornach 1985) Stinespring, W.F. J.H.'de 'İshak'ın Vasiyeti' Charlesworth, Eski Ahit Pseudepigrapha cilt. I (Londra 1983) Stone, M.E. Stone'da 'Kıyamet Edebiyatı' (ed.), İkinci Tapınak Dönemi Yahudi Yazıları (Assen ve Philadelphia 1984) Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit (Göttingen 1966) Stroumsa, G.A.G. Başka Bir Tohum: Gnostik Mitolojide Çalışmalar (Leiden 1984) Tardieu, M. Trois mythes gnostiques (Paris 1974) Testuz, M. Les idées religieuses du livre des Jubilés (Cenevre 1960) Thundy, Z.P. Buda ve İsa. Doğuş Hikayeleri ve Hint Gelenekleri (Leiden 1993) Tuckett, C. Nag Hammadi and the Gospel Tradition (Edinburgh 1986) Turner, J.D. 'Sethian Gnosticism: A Literary History', C.W. Hedrick ve R. Hodgson (eds.), Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity (Massachusetts 1986) Vaillant, A. Le Livre des Secrets d'Hénoch (Paris 1952) Van den Broek, R. ve M. Vermaseren (ed.), Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (Leiden 1981) Vermaseren, M. Mithras. The Secret God (Londra 1963) Vermaseren (ed.), Die orientalischen Religionen im Römerreich (Leiden 1981) Vermes, G. The Dead Sea Scrolls in English (Harmondsworth 1987) Vögtle, A. Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte (Düsseldorf 1971) Von Nordheim, E. Die Lehre der Alten. 1. Das Testament (Leiden 1980) Von Soden, W. 'Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an der Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?', ZA (NF) 17(1955), 130–166 Welburn, A.J. Hristiyanlığın başlangıcı (Edinburgh 2004) ———, "Apokrifon Johannis'teki Arhontların Kimliği", Vigiliae Christianae (1978) ———, "İran Peygamberliği ve Mesih'in Doğuşu: Adem'in Kıyameti", ANRW II.25.6

--- SAYFA 224 ---

kaynakça 217 ———, Dini Deneyimin Dönüşümleri (Lampeter 2006) Werblowsky, R.J.Z. ve C.J. Bleeker (ed.), Types of Redemption (Leiden 1970) West, E.W. Pahlavi Texts, cilt. 5 (Oxford 1880; repr. Delhi 1977) Widengren, G. "Bazı Yahudi-Gnostik Belgelerinde Vaftiz ve Tahta Çıkma", S.G.F. Brandon (ed.), Kurtarıcı Tanrı (Manchester 1963) s. 205–217 ———, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Köln-Opladen 1960) ———, "İran'ın Kutsal Krallığı", La Regalità Sacra'da (Leiden 1959), 242–257 ———, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte (Leiden 1955) Wikander, S. V`ayu (Lund 1941) Yarbro-Collins, A. The Combat Myth in the Book of Revelation (Missoula 1976) Yarshater, E. (ed.), The Cambridge History of Iran cilt. III.2 (Cambridge 1983) Zaehner, R.C. Zerdüştlüğün Şafağı ve Alacakaranlığı (Londra 1961) ———, Teachings of the Magi (Londra 1975) ———, Zurvan. Bir Zerdüş İkilimi (Oxford 1955)

--- SAYFA 225 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 226 ---**

ANA İSİMLER VE KONULAR DİZİNİ Başlıca mitolojik ve tarihi figürlere genellikle kolaylık sağlayacak şekilde atıfta bulunulur; İncil normu nedeniyle Melkisedek; Zerdüş, teknik bağlamlarda veya alıntılarda bulunmadığı sürece; Feridun, çünkü kahramanın doğumunun ve kahramanlığının tam hikâyesi ancak adının daha sonraki bu şekli altında mevcuttur, vb. Bağlama göre zorunlu olarak bazı farklılıklar vardır, örneğin; Ekteki farklı İran materyallerinin karşılaştırılması. Adem (Adamas), 3, 4, 14, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 43-46, 48, 51, 52, 53, 56, 57, 61, 64, 67, 77, 101, 137, 149, 150, 152, 153, 154, 162, 194 Adem'in Kıyameti (= CG V/5), passim astroloji, 76, 79-80, 83, 131, 134, 135, 136, 137, 148-159 Azi Dahak, 23, 97, 122, 124, 126, 127, 132, 176, 187, 189, 197 vaftiz, 37, 52 Edessa'lı Bardaisan, 76 Baruch (Justin'in Baruch = Hippolytus'unda, Ref. V,26-27), 9, 10, 69, 74, 76, 83, 127, 153, 162 İskenderiyeli Clement, 165 Büyük Darius, 72, 143-146, 193 Dositheus, 34 "çifte vahiy" teorisi, 11, 61, 110, 149, 159 İlyas, 64 Enoch, Enochic materyaller veya gelenek, 10, 11, 20, 32, 33, 39, 40, 55, 63, 65, 80, 93, 94, 100, 163 Esseneler, 5, 10, 11, 22, 32, 34, 36, 37, 41, 43, 47, 53, 55, 56, 57, 66, 78, 83, 107, 110, 149, 158-159, 168, 170 (ps.-)Eupolemus, 63, 78, 79, 81 Sürgün ve geri dönüş, 36, 44, 47, 48, 55 Feridun (Thraetaona, Fredun, vb.), 7, 21, 22, 23, 67, 68, 87, 91, 121, 123, 126-130, 132, 133, 147, 163, 173, 175, 187, 191, 197, 202, 203, 205 Gayomart, 7, 8, 18, 72, 74, 81, 127, 154, 163, 177, 182 Şan, bkz. xvarenah Gnostisizm, 3, 4, 13, 19, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 44-46, 47, 53, 55, 56, 58, 67, 74, 78, 81, 90, 148, 150, 152, 154, 162, 164, 167, 169 Herakles (Herkül vb.), 69, 70, 73, 74, 77, 127 Antakyalı Ignatius, 179 Lusavoriç (ωστ ρ) Zerdüş'tün başlığı olarak, 8 Test'te başlık olarak. Levi, ApocAd'de 39, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 39, 41, 47, 48, 52, 53, 63, 80, 82, 92, 119, 133, 139, 146, 149, 155, 161, 163, 185, 194, 198 Jerome, 4, 168 Josephus, Flavius, 35, 40, 41, 44, 49, 79, 120 Gnostik Justin, bkz. Baruch

--- SAYFA 227 ---

220 başlıca isimler ve konular dizini Kere'saasp, 22, 23, 64, 67, 91, 94, 96, 97, 98, 99, 104, 106, 109, 113, 127, 174, 175, 187, 191, 193, 197, 199, 200, 205 "kralsız" ırk (= gerçek İsrail), 40, 42, 47, 78, 102 Lactantius, 2, 13, 18, 82, 165, 197 Münecimler, Mecusiler, 2, 9, 20-21, 68, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 87, 88, 91, 118, 120, 123, 131-137, 145, 146-147, 150, 155, 156-159, 162, 168 Matta, İncili, ayrıca bkz. aşağıdaki Eski Kaynaklar C Dizini ve Matta öncesi materyaller, 19-20, 24, 87-88, 92, 104, 110, 117, 121, 130, 132, 134, 136, 150, 157, 158, 166 diğer İncillerle ilişkisi, 4, 19, 20, 67, 88-89, 92, 109, 112, 119, 121, 166-167, 168, 169 Melçizedek (Melkisedek, Milkî-Sedeq vb.), 5, 33, 39, 45, 47, 101, 102, 104, 109, 110, 114, 115, 148, 170 Mesih, 6, 48, 52, 61, 77, 78, 80, 81, 87, 104, 105, 109, 113, 115, 118, 128, 134, 135-137, 149, 151, 155, 158, 162, 164, 166, 168, 169, 171, 174, 177, 178, 198 gizli Mesih, 39, 55, 154 rahip Mesih, 36, 39, 55, 165 Mithra (Mihir, Mitras), 2, 23, 71, 75, 77, 81, 127, 189, 190, 191, 195, 197 Musa, Musa-tipolojisi, 1, 4, 44, 51, 53, 56, 89, 119, 132 Nuh (Noe, vb.), Nuh materyalleri veya geleneği, 11, 44, 45, 46, 49, 53, 66, 78, 79, 80, 81, 92-93, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 110 "geri kalan" olarak, 44, 113 Orfik teoloji, 71, 128 İskenderiyeli Philo, 53, 79, 120 Pliny, 53, 71 Sao'syant(lar), 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 22, 62, 66, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 82, 99, 118, 124, 128, 146-147, 150, 162, 164, 165, 166, 174, 182, 185, 194, 195, 198 Seth, Sethianlar, 14, 32, 34, 35, 41, 43, 53, 150, 194 'Siva, 69, 70, 176 Skanda, 69, 203 Süleyman, 12, 13, 21, 23, 30, 68, 87, 132-134, 137, 138-142, 166 Tanrının Oğlu, 17, 110, 165, 167, 173 yıldız, bkz. astroloji "vasiyet" formu, 30, 31, 34, 43, 55, 81, 161 "Gerçek Peygamber" fikri, 4, 10, 17, 40, 51, 82, 110, 134, 157, 164, 166, 170, 171, 177 evrensellik, 4, 12, 17, 45, 57-58, 74-75, 76, 99, 110, 128-129, 134, 153, 161, 164, 166, 168, 194, 198 Vahagn (Verethraghna, Varhran, Bahram vb.), 68, 69, 70, 127, 195, 197 bakire doğum, 1, 3, 8, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 67, 68, 83, 87, 117, 118, 119, 123, 126, 128, 129-130, 131-132, 137, 147, 155, 156, 161-180, 194, 197, 199 dünya çağları, 4, 5, 6, 7, 76, 81-82, 149, 153 xvarenah (Zafer), 7, 8, 12, 16-17, 21, 23, 61-62, 64, 66, 67, 68, 74, 92, 96, 99, 102 109, 115, 121, 123, 124, 125, 126, 146, 150, 152, 153, 165, 172, 173, 174, 176, 181, 185-194, 195, 197, 199, 206 Yesseus-Mazareus-Yessedekus (melek), 32

--- SAYFA 228 ---

başlıca isimler ve konular dizini 221 Z`al, 22, 64, 66, 87, 91-93, 99, 100, 102, 104, 105, 112, 163, 170, 174, 187, 193, 197, 199-200 Zerdüşt (Zerdüşt, Zerdüşt, Zerdüşt, vb.), Zerdüşt fikirleri veya geleneği, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 21, 61-65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 96, 97, 98, 99, 106, 108-109, 112, 119, 122, 124, 125, 126-130, 145, 147, 151, 153, 162-163, 164, 165, 170, 172-173, 175, 181-207 Hristiyanlık öncesi Nemrut'la özdeşleşme 8-9, 70, 150

--- SAYFA 229 ---

MODERN YAZARLAR DİZİNİ Allen, N.J., 189 Allison, D.C., 1, 13, 20, 148 Ananikian, M., 68 Anderson, F.I., 101, 103, 114 Beltz, W., 29, 53 Berger, K., 29, 58 Betz, O., 93 Bidez, J. ve F. Cumont., 7, 8, 71, 76, 135, 150, 151 Black, M., 38 Bloch, R., 121 Böhlig, A., 12, 19, 23, 29, 40, 42, 59, 62, 71, 72, 75, 77, 177 Bolton, J.D.P., 71 Borsch, F.H., 32, 183 Boslooper, T., 2 Bousset, W., 6, 8 Boyce, M., 5, 6, 23, 63, 69, 71, 72, 75, 121, 125, 126, 143, 145, 146, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 195, 198 Kahverengi, R.E., 1, 2, 3, 13, 20, 88, 89, 90, 92, 101, 105, 106, 111, 112, 117, 119, 120, 121, 122, 131, 132, 149, 166-167, 169, 174, 179 Bruns, J.E., 20, 21, 89, 132 Burgmann, H., 19, 20 Burkert, W., 69 Burrows, M., 48 Cardona, G.R., 68 Carmignac, J., 81 Charles, R.H., 48 Charlesworth, J.H., 81, 149, 150, 151 Clark, P., 182, 194, 195, 206 Collins, J.J., 30 Colpe, C., 6, 183, 185 Corbin, H., 8, 17, 72, 75, 76, 182 Cullmann, O., 6 Cumont, F., bkz. Bidez, J. ve F. Cumont Daniélou, J., 9 Davenport, G.L., 33 Davidson, O.M., 96, 175, 176 Davis, C.T., 88, 118, 131, 132 Delcor, M., 4, 5 Doeve, J.W., 98 Doran, R., 79 Duchesne-Guillemain, J., 2, 7, 70, 71, 73, 76, 81, 82, 99, 181, 182, 183, 184, 189, 195, 197 Dumézil, G., 97, 182, 183, 185, 186, 188, 190, 193, 202, 204 Edwards, O., 151, 156, 157 Erdmann, G., 120 Evans, C., 59 Fenton, J.C., 88 Fitzmyer, J.A., 5, 20, 22, 52, 93, 117, 166 Flusser, D., 5, 6, 9, 170 Fowden, G., 73 Franzmann, M., 29, 178 Frye, R.N., 69, 71, 143 Gaffron, H.-G., 178 Goulder, M., 166, 180 Gruenwald, I., 38 Hartmann, S., 8, 74, 182 Hengel, M., 11, 32, 41, 47, 73, 79, 80, 111, 131 Hinnells, J.R., 6, 18, 82, 162 Hubbard, B., 88 Hull, R.M., 158 Hultgård, A., 32, 38, 39

--- SAYFA 230 ---

modern yazarlar dizini 223 Jonas, H., 50, 76 Jong, A. de, 182 Jonge, M. de, 31 Kasser, R., 3 Klijn, A.F.J., 49 Knox, W.L. 88 Koester, H., 4, 110, 121 Krause, M., 3 Kümmel, W., 19 Layton, B., 3, 14, 46, 56, 178 Levy, R., 22, 94, 121, 122 Lindsay, J., 73 Lohmeyer, E., 131 Machen, J.G., 2 MacRae, G., 3, 17, 29, 35, 37, 53, 58, 68, 71, 72, 77, 82, 119, 162 Malandra, M., 17, 185, 188, 203 Marcovich, M., 10, 69, 127 McConnell, R.S., 89 Meier, J.P., 88 Messina, G., 2, 4 Milik, J.T., 113 Monneret de Villard, U., 2 Mowinckel, S., 8 Molé, M., 16, 62, 181, 184, 202, 205, 206, 207 Nickelsburg, G.W.E., 3, 20, 29, 31, 33, 34, 38, 52, 67, 93, 95, 100, 162 Norden, E., 121 Nordheim, E. von, 30, 31 Pannenberg, W., 173 Parrott, D.M., 3, 52 Paul, A., 2, 131, 149, 150 Pearson, B.A., 37 Perkins, P., 3, 42, 50 Pines, S., 5 Quispel, G., 58, 177 Reitzenstein, R., 9, 10, 62, 69 Robinson, J.M., 3 Rothfuchs, W., 89 Rudolph, K., 3 Sanders, E.P., 5 Sarkiö, P., 133 Schenke, H.-M., 3, 42, 169, 178 Schoeps, H.-J., 4, 9 Schweizer, E., 150 Scholem, G., 10, 177 Segelberg, E., 178 Shaked, S., 184, 206 Shellrude, G.M., 29, 38 Sim, D., 19 Smith, B.T.D., 122 Steiner, R., 179 Stinespring, W.F., 9 Stone, M.E., 5, 31 Strecker, G., 5, 120 Stroumsa, G.A.G., 13, 49, 56 Tardieu, M., 15, 40 Testuz, M., 33 Thundy, Z.P., 90 Tuckett, C., 179 Turner, J.D., 54 Vaillant, A., 5 VanderKam, J., 33 Vermes, G., 98 Vögtle, A., 105 Welburn, A.J., 8, 10, 14, 15, 23, 30, 32, 36, 39, 62, 64, 65, 68, 77, 82, 91, 120, 194, 197 Widengren, G., 2, 7, 8, 9, 10, 16, 23, 70, 151, 152, 182, 189, 192 Wikander, S., 97, 132, 146, 189, 192 Wilson, R.McL., 29, 178 Wintermute, O., 57 Yamauchi, E., 3 Yarbro-Collins, A., 120 Zaehner, R.C., 17, 191, 204, 205

--- SAYFA 231 ---

ESKİ KAYNAKLAR DİZİNİ A. Eski Ahit, Apocrypha ve Pseudepigrapha Gen. 43, 44, 47, 48, 50, 59, 95, 96
Örn. 48, 51, 120 Sayı. 51, 149 Yas. 47, 48, 51 ISam. 40 IKg. 68, 132, 133, 134, 137, 145 Ps.72 136 Ps.110
39 Var. 1, 117, 133, 169, 170 Dan. 38, 82, 135, 165 IIMacc. 32 Apoc. Reklam. (= CG V/5) passim CG V
64,1-6 30, 35 64,5 33 64,6 35 64,7-12 115 64,10-14 33 64,14-15 45 64,16-17 53 64,20-22 15, 56, 57,
78 65,23 35 65,24 35, 61 65,26 32 66,24 35 67,4-14 46 68,14-27 35 69,1-2 35, 46 69,1 - 76,8 36 69,2 -
70,6 102, 111 69,3-4 56 69,19-24 47, 102 70,3-4 102 70,7-8 44, 113 70,12-17 45, 99 70,19 78 71,1-4
45 71,9-10 35 72,15 45 72,20-22 57, 78 73,10-12 78 73,16-17 49, 59 73,25-27 78, 80 73,29 49 74,3 56
74,26 - 76,7 50 75,8-9 53 75,9 - 76,7 49, 50 75,14-17 35, 53 75,17 - 76,7 148 76,9-11 82, 149 76,11-15
53 76,20-23 149 76,24-27 53 76,26 - 78,26 68, 165 77,1 54 77,17-18 53 77,26 - 78,6 21, 63 77,27 -
78,26 147, 181 77,26-82,10 8, 23, 24, 39, 61, 66, 102, 194 78,3-4 38, 173 78,6-17 64, 66, 87, 91, 100,
102, 103 78,7 - 79,19 87, 90 78,13-16 99, 201 78,17 198 78,19-20 22 78,19-26 12, 117, 118, 173, 197
78,27 - 79,19 12-13, 21, 23, 67, 131, 133, 137, 143, 147, 157 79,16-17 68 79,19-27 68, 197 79,28 -
80,9 69, 176 80,9-20 70

--- SAYFA 232 ---

antik kaynaklar dizini 225 80,20-29 71, 197 81,1-14 71 81,14-23 72 81,24 - 82,4 72, 81, 197 82,4-10 73
82,10-19 42, 77, 99, 128, 154 82,12-13 170 82,14-15 154 82,19-20 161 82,19 - 83,4 39, 78, 82, 155,
165 82,24 159 82,28 - 83,4 38 83,1-4 18 83,4 15, 36, 42, 50 83,5-6 154 83,7-8 35 83,8-23 35 83,23-29
35 83,14 9 84,3 9 84,4 32 84,14-21 41 85,3-11 32, 110 85,8 36 85,19-22 35 85,23-29 37 Art. Öyle. 40
Adem ve Havva Kitapları (Vita ve Yunan Hayatı veya Ap. Mos.) 18, 34, 38, 49, 136 I Enoch 10, 20, 22,
24-25, 31, 34, 36, 38, 45, 46, 48, 65, 66, 77, 93, 100, 101, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 154, 162, 165,
167, 168 II Enoch 4, 5, 9, 11, 13, 31, 34, 36, 45, 46, 47, 82, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 114,
148 Jos. ve Asen. 167 Haziran. 31, 32, 33, 35, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 51, 57, 59, 67, 75, 78, 79, 80, 81,
83, 110, 148, 152, 154, 156, 170 Yusuf'un Duası 172 Sibylline Oracles (Bk. III) 63, 75, 78, 81, 83, 152
Test.XII.Patr. 15, 30, 32, 35, 39, 42, 47, 55, 58, 172 T. Benyamin 35 T. Dan 35 T. Gad 35, 37 T. Yahuda
35, 37 T. Levi 10, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 165 T. Naftali 33 T. Reuben 35 T. Simeon 35, 36 Test.
Nisan. 5, 30 Testi. İshak 4, 5, 9, 11, 13, 30, 40, 82, 103 Testi. Musa 30, 33, 35, 36 Testi. İş 30, 34 Testi.
Süleyman 30 Şem Risalesi 81 B. Kumran Metinleri ve Daha Sonra Yahudi Yazıları IQS 32, 36, 149 IQH
35, 57, 149 IQSb 39 IQApGen 20, 22, 24-25, 32, 45, 47, 65, 66, 80, 93, 94, 96, 100, 104, 105, 107, 108,
110, 117, 166, 167, 168, 170, 174 IQ19 45 4QTestAmram 15, 30, 34, 35, 37, 42, 56 4Q535 45 4QFlor
149 11QMelch 5 11QT 47 CD 36, 37, 40, 51, 57 Talmud (Babil) 120 Yalkut Shimeoni 45 Midrash Tanhuma
44 Gen. (Bereshit) Rabbah 37, 42, 44, 45 Ex. Rabba 120

--- SAYFA 233 ---

226 eski kaynaklar dizini C. Yeni Ahit ve Yeni Ahit Apocrypha Mt. 1, 4, 5, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 23, 68,
78, 83, 96, 101, 105, 106, 108, 117, 131, 132, 135, 146, 147, 148, 149, 155, 157, 158, 159, 174, 175,
207 Lk. 19, 20, 67, 88-89, 92, 112, 119, 121, 166, 178, 179, 180, 183 Jn. 180 İb. 5 Rev. 119, 120, 148
İbranilerin İncili 4, 168 Protev. 109, 110, 174 Ps.-Matta 115 ps.-Clementine yazıları (Homilies and
Recognitions ve Kerygmata Petrou kaynak-belge) 4, 5, 8, 9, 51, 52, 63, 73, 112, 164, 177 D. Gnostica
Apoc. Reklam. (= CG V/5) bkz. Apoc yukarıda A.. Joh. (normalde alıntılanan versiyon = CG II/1) 14, 44, 54
Baruch, Book of (= Hippolytus, Ref. V,26,1-27,5) 9-10, 162 Bronte (= CG VI/2) 15 CH I (Poimandres) 31,
37, 54 CH IV (Krat̄er) 54 Gos. Mısır. (veya Görünmez Büyük Ruhun Kutsal Kitabı = CG III/2 ve CG IV/2)
10-11, 14, 32, 37, 41, 50, 54, 82, 148, 162 Gos. Phil. (= CG II/3) 169, 178-179 Hyp. Arch. (= CG II/4) 15,
44 3 St. Seth (= CG VII/5) 34 Zostr. (= CG VIII/1) 14 E. Iranica Abiȳatk̄ar̄ı Z̄am̄aspik 204 Bahman
Yāst bkz. Zand̄ı Vahman Yāst Bundahīsn̄ (normalde Büyük Bundahīsn̄) 7, 73, 76, 108, 124, 127,
173, 190, 195, 201, 202 D̄atast̄an̄ı D̄en̄ık̄ 7, 72, 75, 97, 181, 184, 190 D̄enkart Bk. VII 7, 21, 62, 63,
64, 65, 67, 71, 96, 97, 98, 106, 107, 108, 115, 119, 125, 127, 129, 130, 181, 184, 187, 193, 199, 200,
201, 202, 205 D̄enkart Bk. IX 72, 181 Zatsparam Seçkileri 21, 62, 181, 200 Firdausi Şehnamesi 16, 22,
65, 91, 94, 100, 121, 147, 201, 204 Vendiad 98 Yasna 10, 67, 96, 97, 184, 188, 205 Yāst 9 67, 184 Yāst
13 (Farvard̄in) 184, 187, 206 Yāst 17 184 Yāst 19 (Zamȳad) 12, 68, 96, 97, 124-125, 126, 165, 172,
186, 187, 191, 192, 193, 194, 195 Zand̄ı Vahman Yāst 6, 69, 70, 71, 76, 81-82, 197

--- SAYFA 234 ---

antik kaynaklar dizini 227 F. Diğer Edessa Bardaisan'ı, Ülkelerin Kanunları Kitabı 76 Hazine Mağarası Kitabı 71, 136, 150, 151, 152, 155, 157, 158 Brihad̐aranyaka Upanishad 203 Zuqnin Chronicle 2, 151 ps.-Chrysostom, operasyon kusurlu. Matt'te. 151 Kebra Nagast 23, 133, 134, 139, 141, 142 Mahabharata 199 Hystaspes Kahini 71, 76, 197 Potter'ın Kahini 81 Kuran (Sure XXVII) 137, 138-140, 141, 142 Mısırlı Sophe (simya) risale) 40 Yajur Veda (Taittir̐ıya Samhit̐a) 199