JAN ASSMANN



MISIRLI MUSA BATI TEKTANRICILIĞINDA MISIR'IN İZİ

ithaki

Mısırlı Musa
Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi
Jan Assmann

Örjinal Adı:
Moses The Egyptian
The Memory of Egypt in Western Monotheism

İthaki Yayınları - 1125

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Yayına Hazırlayan: *Selçuk Aylar - Hayrettin Dilli*
Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Bilgi Erdoğan*
1. Baskı, Ağustos 2016, İstanbul

ISBN: 978-605-375-580-7

Sertifika No: 11407

©1997, President and Fellows of Harvard College
Harvard University Press ile yapılan anlaşmayla yayınlanmıştır.
Türkçe Çeviri © Bozkurt Lelebicioğlu, 2013
© İthaki, 2011

Bu eserin tüm hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Jan Assmann

MISIRLI MUSA

Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi

Çeviren
Bozkurt Leblebicioğlu

ithaki

Moshe Barasch'aw

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

1. Bölüm Belleksel Tarih ve Mısır'ın İnşası 13
2. Bölüm Susturulan Tarih, Bastırılan Hafıza:
Musa ve Akhenaton 41
3. Bölüm Yasa Karşısında:
Mısırbilimci olarak John Spencer 81
4. Bölüm On Sekizinci Yüzyılda Musa Söylemi
Bir Deistin Bakış Açısı: John Toland 127
5. Bölüm Sigmund Freud:
Bastırılanın Geri Dönüşü 194
6. Bölüm Eski Mısır Geleneklerinde
Tek Olan'ın Algılanışı 226
7. Bölüm Musa Ayrımının Tasfiyesi:
Dinsel Düşmanlık ve Sorunun Giderilmesi 277

Dipnotlar 291

ÖNSÖZ

Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud'un Musa'sı* (1991) adlı çalışmasına yazdığı önsözde, Freud ile başlayan bir çizgi çizer, bu çizgiyi Friedrich Schiller ve John Spencer'a, oradan da Strabon, Manetho, Apion ve Kelsos'a kadar geri götürür ve "yeterince yer ve zaman olsaydı"* bu konuların detaylı olarak incelenmesinin ilginç olabileceğini ileri sürer. Ben *Monotheismus und Kosmotheismus* (1993) başlıklı çalışmama ters taraftan, Akhenaton ve onun dini devriminden başladım. Musa'nın Manetho, Strabon, Apion ve Tacitus tarafından, Schiller ve Sigmund Freud'a kadar alımlanış hikâyesinin taslağını oluşturdum ve çalışma sırasında Yosef Hayim Yerushalmi'ninkine benzer bir şekilde ben de bu işten vazgeçmek istedim. Tam bu sırada, beklenmedik bir şekilde, Kaliforniya'da bir yıl kadar (1994-95) bu konuyu araştırmam için yeterli imkânları sağlayan bir davet aldım. Bu zamanı Akhenaton ve Freud arasındaki çok geniş alanın ön araştırması için harcadım.

J. Paul Getty Sanat Tarihi ve Sosyal Bilimler Merkezi'ne ve özellikle yöneticisi Salvatore Settis'e daveti, yarattığı verimli işbirliği, diyalog ortamı ve düzenlediği çok sayıda teşvik edici seminer için son derece müteşekkirim. O yılın konusu olan "hafıza" kavramı etrafındaki bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalara katılan herkese, özellikle de Julia Annas, Mary Carruthers, Francois Hartog, Christian Jacob, Anne ve Patrick

---

* İngiliz şair Andrew Marvell'in *To His Coy Mistress* şiirinden bir dize. –yhn.

Poirier, Krzysztof Pomian, Jacques Revel, Michael Roth, Carlo Severi ve de Aleida Assmann ile Carl E. Schorske'ye çok teşekkür ederim. Onlarla bu kitapta ele alınan bazı problemleri ve kavramları paylaşma imkânı buldum, ayrıca kitaba teşvik edici önemli önerilerle katkıda bulundular. Merkez'in ofisindeki yakın komşularıma karşı çok şey borçlu olduğumu hissediyorum. Carlo Ginzburg'un "yabancılaştırma" konusunda düzenlediği seminerler önemli bir bilgi ve teşvik kaynağı oluşturdular. Onun çalışmama karşı gösterdiği eleştirel ilgi, beni kendi pozisyonumu açıklığa kavuşturmaya ve birtakım belirsizlikleri ortadan kaldırmaya zorladı. Stuart Harten o zamanlar Sais'teki örtülü heykel motifi üzerine çalışıyordu ve kaynakça konusundaki birçok keşfini benimle paylaştı.

Cristiano Grottanelli ve Mauro Pesce dikkatimi bazı yeni İtalyan araştırmacılara yönelttiler ve başka bir şekilde elde edemeyeceğim kitap ve makaleleri temin ettiler. Araştırma asistanım Louise A. Hitchcock, kitap ve fotokopileri temin ettiği gibi İngilizcemi düzeltti ve çok faydalı önerilerle katkılar sağladı. Mısır konusunda meslektaşım ve arkadaşım olan Antonio Loprieno'ya da özellikle teşekkür etmek istiyorum. O, Mısırbilim ile ilgili meseleler de dahil olmak üzere, Los Angeles'ta kendimi rahat hissetmeme yardımcı oldu. Antik dönem Mısır literatürü üzerine birlikte organize ettiğimiz bir sempozyum vesilesiyle Dana M. Reemes ile tanıştım. UCLA Araştırma Kütüphanesi'nin Özel Koleksiyon Odası'nda o sıralarda okumakta olduğum bir kitap konusunda ortak bir ilgi ve beğeniyi paylaştığımızı tesadüf eseri öğrenmiş olduk. Bu, Ralph Cudworth'un yazdığı *True Intellectual System of the Universe* adlı kitaptı. Bana sadece evde okuyabilmem için kitabın bir kopyasını vermekle kalmadı, (dipnotlarda açıkladığım gibi) geniş hacimli özel kütüphanesinden konuyla ilgili çok zengin bir malzemeyi de tedarik etti. Ayrıca bu kitabın müsvedde halini okuyarak faydalı önerilerde bulundu ve üslubunun ge-

lişmesi için çok çaba harcadı. Kitabın hazırlanma sürecindeki teşviklerinden ötürü Lindsay Waters'a, müsveddeler üzerindeki editoryal çalışmayı başarıyla yürüten Nancy Clemente'e de müteşekkirim.

Santa Monica'da geçirdiğim süre zarfında Heidelberg Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım benim görevlerimi de üstlenmek zorunda kaldıkları için epeyce zorlandılar. Bu konuda teşekkür borçlu olduğum çok sayıda meslektaşım arasında, asistanlarım Martin Bommas, Heike Guksch, Andrea Kucharek ve Friederike Seyfried'ın yanı sıra, benim Mısırbilim Enstitüsü'ndeki akademik ve idari görevlerimi üstlenerek dikkatli ve teşvik edici yönetimi sırasında Enstitü'yü zenginleştiren Stephan Seidlmayer'e özellikle teşekkür etmek isterim.

Bu kitap, gizlilik ve gizemlerle ilgilenen Yazılı İletişimin Arkeolojisi adlı araştırma grubunun yürüttüğü bir projeden doğmuştur. Bu grubu Aleida Assmann ile birlikte bir dizi konferans ve yayın formatında (*Schleier und Schwelle*, cilt 1-3) birlikte sürdürmüştük. Bu konferanslar sırasında yapılan tartışmalar, kitapta yer alan ana fikirlerin ortaya çıkmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Kendimi özellikle Aleida Assmann, Moshe Barasch ve Wolf-Daniel Hartwich'e karşı borçlu hissediyorum. Kitabı, yazılışı sırasında sürekli olarak beni teşvik eden Moshe Barasch'a ithaf ediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
Belleksel Tarih ve Mısır'ın İnşası

Musa Ayrımı

Bir ayrım çizgisi çizin.

Ona ilk ayrım adını verin.

Çizildiği yere, ayrımla bölünmüş ya da yarılmış yer adını verin.

George Spencer Brown'a ait olan "İnşa'nın Birinci Yasası" nın[1] sadece mantıksal ve matematiksel inşa süreçlerine ait olmadığı, şaşırtıcı bir şekilde kültürel inşa ve ayrımlar ile bu tür ayrımlar tarafından çizilmiş olan alanlar için de geçerliliği olduğu anlaşılmaktadır. Bu kitapta beni ilgilendiren, dinde doğru/gerçek ile yanlış/sahte arasında çizilen ve Yahudi – Gentile*, Hıristiyan – pagan, Müslüman – kâfir zıtlıkları gibi daha özel ayrımların temelini oluşturan ayrımdır. Ayrım bir kez çizildiğinde, yeni yorumların ve alt bölünmelerin sonu gelmez. Hıristiyanlar ve paganlarla başlayan ayrım, Katolikler ve Protestanlar, Kalvinciler ve Lutherciler, Socinuscular ve tolerans taraftarlarıyla (Latitudinaryanlar) ve binlerce benzer bölünme ve alt bölünmeyle neticelenir. Bu türden kültürel ve entelektüel farklılıkların yarattığı evren, anlam, kimlik ve uyumun yanı sıra, çatışma, hoşgörüsüzlük ve şiddetle de doludur. Bu nedenle çatışmaların üstesinden gelmek amacıyla ayrımı yeniden inceleme

* Gentile: Yahudilerin, Yahudi olmayanlar için kullandıkları tabir. –yhn.

çabaları, kültürel anlamı kaybetme riskine rağmen her zaman devam etmiştir.

Gelenek onu Musa'ya atfettiği için, dindeki doğru ile yanlış arasındaki ayrımı "Musa Ayrımı" olarak adlandıralım. Musa'nın gerçekten yaşayıp yaşamadığını bilemiyoruz, geleneksel bilgiler dışında onun dünyadaki mevcudiyetine dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Ancak ayrımı ilk yapanın o olmadığı kesindir. Milattan önce on dördüncü yüzyılda, kendini Akhenaton olarak adlandıran bir Mısır kralının yaşadığı, tek tanrılı bir din kurduğu, bu anlamda bir öncül olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Akhenaton'un kurduğu din herhangi bir gelenek yaratamamış ve ölümünden hemen sonra unutulmuştur. Musa tarihi bir şahıs olmaktan ziyade hatırlanan bir şahıs iken, Akhenaton unutulmuş bir tarihi şahıstır. Kültürel ayrım ve inşa sürecinde hafıza önem taşıdığı için Akhenaton'un ayrımından çok Musa ayrımından bahsetmemiz haksızlık sayılmaz. Söz konusu ayrımın sonucunda ortaya çıkan alan, Batı tektanrıcılığının alanıdır. Avrupalılar yaklaşık olarak iki bin yıldır, bir inşa ürünü olan bu zihinsel ya da kültürel alanda yaşamaktadırlar.

İlk bakışta son derece mantıklı görünse de, bu ayrımın dinin kendisi kadar eski olduğuna inanmak bir hatadır. Bütün dinler kendisi dışındaki her şeyi tamamen otomatik olarak hatalı ve yanlış diye nitelendirip, diğer dinleri "paganizm" olarak küçümsemez mi? Bu sadece etnik-merkezciliğin dini bir ifadesi değil midir? Doğru ve yanlış arasındaki ayrım nihayetinde "biz" ve "onlar" arasındaki fark değil midir? Her kimlik inşası, bizzat bu inşa süreci dahilinde ötekileştirmeyi yaratmaz mı? Her uygarlığın "barbarları" yaratması gibi her din de "paganları" yaratmaz mı?

Ne kadar mantıklı görünse de işin aslı böyle değildir. Kültürler kimlik inşası ile sadece ötekilik yaratmakla kalmaz, çeviri teknikleri de geliştirir. Burada "gerçek öteki" ile "inşa edilmiş öteki" arasındaki ayrımı iyi yapmalıyız. "Gerçek öteki" her zaman bireyin ötesinde, bireyin kendiliğe ve ötekiliğe

dair inşalarından bağımsız iken, "inşa edilmiş öteki", bireyin kendi kimliğinin gölgesidir. Buna ilave olarak, birçok durumda "gerçek öteki" ile uğraşmadığımızı, bizim öteki hakkında yarattığımız inşalar ve yansımalarla uğraştığımızı kabul etmeliyiz. "Paganizm" ve "putperestlik" ötekilerle ilgili bu tür inşa süreçlerindendir. Bu tür kaçınılmaz kültürel ötekileşme süreçleri, çeviri teknikleriyle belirli bir ölçüye kadar telafi edilebilmektedir. Çeviriyi, "gerçek" ötekinin sömürgeci anlamda asimilasyonuyla karıştırmamak gerekir. Çeviri burada sadece kültürel farklar tarafından oluşturulan sınırların biraz daha saydam hale getirilmesi yönünde bir girişimdir.

Eski çoktanrılı inançlar, bu tür bir çeviri tekniği vazifesi görmüşlerdi. Bunlar, "Eski Dünya"nın, birbirleriyle bağlantılı ulusların tutarlı bir ekümeni olarak ortaya çıktığı bağlama dahildir.[2] Çoktanrılı dinler, muhtelif tanrıları isim, form ve işlevlerine göre ayrıştırmak suretiyle kabile dinlerinin ilkel etnik-merkezciliğini bertaraf etmişlerdir. Diller farklı olduğu için isimler de doğal olarak kültürden kültüre farklılıklar göstermektedir. Tanrıların formları ve onlara tapınma biçimleri de birbirinden önemli ölçüde farklı olabilmektedir. Bununla birlikte işlevler, özellikle de kozmik ilahlar söz konusu olduğunda, şaşırtıcı derecede birbirine benzemektedir ve pek çok ilahın da kozmik bir işlevi bulunmaktadır. Bu şekilde, örneğin bir dine ait güneş tanrısı, başka bir dinin güneş tanrısı ile rahatlıkla eşitlenebilmektedir. İşlevsel eşitlikleri nedeniyle değişik dinlere ait ilahlar için de aynı şey geçirliydi. İkinci bölümde ele alınacağı üzere, Mezopotamya'da kutsal isimlerin çevrilmesi pratiği milattan önce üçüncü bin yıllık döneme kadar gitmektedir. Milattan önce ikinci bin yıllık dönem boyunca bu pratik Yakın Doğu'daki pek çok değişik dil ve uygarlığa nüfuz etmiştir. Kültürler, diller ve gelenekler birbirlerinden çok farklı olabilmekte ise de, dinler daima müşterek bir zemine dayanmış ve bu nedenle kültürlerarası bir iletişim aracı olma işlevini

üstlenmişlerdir. Tanrılar kozmik oldukları için uluslararası bir nitelik taşıyorlardı. Değişik halklar değişik tanrılara ibadet etseler dahi, hiç kimse yabancı tanrıların gerçekliğini ve yabancı tabancı biçimlerini sorgulamamıştır. Sözünü ettiğim ayrım çoktanrılı dinlerin dünyasında kesinlikle var olmamıştır.

Musa ayrımı bu nedenle son derece radikal yeni bir ayrımdır, çizildiği dünyayı önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu ayrımla "bölünen ya da yarılan" alan genel olarak dinin alanı olmayıp, çok özel bir dine ait bulunmaktaydı. Bu yeni dini, daha önceki her şeyi ret ve inkâr etmesi ve kendi dışındakileri "paganizm" olarak nitelendirmesi nedeniyle "karşı-din" olarak adlandırabiliriz, zira artık kültürlerarası çeviri fonksiyonunu kaybederek tam tersine kültürel yabancılaştırma aracı olma fonksiyonunu üstlenmiştir. Çoktanrıcılık veya "kozmoteizm" değişik kültürleri karşılıklı olarak görülebilir ve bağdaşabilir hale getirmişken, yeni karşı-din kültürlerarası etkileşim olasılığını tamamen ortadan kaldırmıştır. Sahte tanrıların çevrilmesi mümkün değildir.

Tüm kültürel ayrımların, inşa ettikleri alanı kalıcı hale getirebilmeleri için hatırlanmaları gerekmektedir. Temel ayrımları hatırlatma fonksiyonu genellikle bir "Büyük Anlatı" tarafından yerine getirilir, bu tür anlatılar geçmişe yönelik sayısız anlatının ve tekrarlarının temelini oluşturur. Dindeki gerçek ve yanlış arasındaki Musa ayrımı, Çıkış (Exodus) anlatısında ifadesini bulur. Yani İsrail ile Mısır'ın kümeleşmesi ya da zıtlaşmasıyla sembolize edilmektedir. Tevrat'ın ikinci ila beşinci kitapları arasında ayrım anlatı biçiminde ve normatif olarak ortaya çıkar. Anlatı olarak ayrım İsrail'in Mısır'dan Çıkışı'nın hikâyesiyle temsil edilir. Mısır böylece inkâr edileni, dinsel açıdan yanlış olanı, "pagan"ı temsil eder hale gelmiştir. Bunun sonucunda, Mısır'da en göze çarpan uygulama olan putlara tapınma, en büyük günah olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Normatif açıdansa ayrım bir yasa maddesinde ifadesini bulur, bu durum "putperestliğin" yasaklanmasına öncelik veren anla-

tı ile örtüşmektedir. Musa ayrımı ile inşa edilen alanda, putlara tapınma, korkunç, gerçekdışı bir şey ve dinin inkâr edilmesi olarak algılanmaya başlamıştır. Çoktanrıcılık ve putperestlik aynı türden dini hatalar olarak görülüyordu. İkinci emir, birinci emir üzerine yorum niteliğindedir:

1 Benden başka tanrın olmayacak.
2 Kendine yontulmuş herhangi bir put yapmayacaksın.

Putlar doğrudan "diğer tanrılardır", çünkü gerçek tanrı görülemediği gibi görsel olarak temsil edilmesi de mümkün değildir.

Anlatı ve yasa, Musa ayrımını sembolik olarak ifade etmektedir. Anlatı tarihsel olayların basit bir ifadesinden ibaret olmadığı gibi, Yasa da sosyal düzenin ve dini saflığın temelini oluşturmanın ötesinde bazı anlamlar taşır. Açıkça söyledikleri ve kurdukları şeylerin ötesinde, ayrımı sembolize ederler. Çıkış sembolik bir anlatı, Yasa sembolik bir yasama, Musa da sembolik bir şahıstır. İsrail ile Mısır'ın gruplaşması tamamen sembolliktir ve her türden zıtlaşmayı sembolize eder hale gelir. Ancak en önde gelen ayrım gerçek din ile putperestlik arasındakidir.

Yahudi tarihi boyunca putperestlik ve onun inkârı konsepti giderek daha güçlü bir hale gelir.[3] Metinler ne kadar geç tarihliyse, putperestliğe yönelik hor görü ve nefret de bir o kadar ayrıntılı ifade edilir. İkinci Yeşaya (Yeşaya Kitabı, 40-54) ve 115. Mezmur'daki etkili ifadeler, apokrif *Sapientia Salomonis*'te müstakil bölümler haline gelir, Philon'un *De Decalogo* ve *De Legibus Specialibus*'unda da uzun kısımlar olarak ele alınır.[4]

Bu nefret karşılıklıydı, "putperestler" de misilleme yapmaktan geri kalmadılar. Gayet anlaşılır biçimde, bunların çoğunluğu Mısırlıydı. Örneğin II. Ptolemaios döneminde bir Mısır tarihi yazan rahip Manetho, Musa'yı, bir cüzzamlılar topluluğunun lideri haline gelen, başkaldırmış bir Mısır rahibi olarak

nitelendirdi. Yahudiler putperestliği bir tür zihinsel sapkınlık, bir tür delilik olarak algılarken, Mısırlılar da ikonoklastlığı vücudu çirkinleştiren son derece bulaşıcı bir salgın hastalık tasavvuruyla ilişkilendiriyorlardı. Sigmund Freud'un dönemine kadar hastalık jargonu, Musa ayrımı ile ilgili tartışmalarda egemen olmuştur. Bundan sonraki bölümde, cüzzamlılarla ilgili hikâyenin, ilk başlangıçta Musa'ya değil de, daha önce tek tanrılı bir karşı-din kurarak gerçek ile yanlış arasındaki ayrımı çizen Akhenaton'a atfedildiğini göstermeye çalışacağım. Ancak ölümünden sonra, kurduğu din tasfiye edilmiş ve adı tamamen unutulmuştur. Devriminin yıkıcı anıları adeta şifreli bir hale büründürülmüş, ait olduğu bağlamdan koparılmış ve sonunda Yahudilere atfedilmiştir.

Bu noktada, ele aldığımız karşılıklı şiddetli nefretle ilgili bir hususu doğru olarak algılamak son derece önemlidir. Bu şiddetli nefret, Yahudilerle Mısırlılar arasındaki özel bir durumdan değil, ilk başta Akhenaton'a ait olan, daha sonra Musa'ya atfedilen ayrımdan kaynaklanmaktadır. "Putperestlerin" birçok argümanının antisemitik söylemde yaşamaya devam ettiği ve Musa ayrımına karşı yapılan mücadelenin antisemitik nitelikler taşıdığı doğruysa da, on sekizinci yüzyılda Musa ayrımına karşı gelen John *Toland veya* Gotthold Ephraim *Lessing* gibi birçok ismin hoşgörü için mücadele ettiği ve kendisini Yahudilerin eşitliğine adadığı da doğrudur. Musa ayrımına karşı verilen mücadele, antisemitizme karşı bir mücadele niteliği de taşıyabilmekteydi. Musa ayrımını en bariz şekilde tahrip eden kişi bir Yahudi idi: Sigmund Freud.

Sigmund Freud Almanya'daki antisemitizm dalgasının artık gelenekselleşmiş olan aşağılama ve baskı boyutlarını aştığını ve Yahudilerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir saldırı haline dönüştüğünü hissetmiş, ancak ilginç bir şekilde "Almanlar hangi nedenlerle Yahudileri yok ediyorlar?" sorusu yerine, "Yahudiler hangi nedenlerle bu öfkenin kendilerine yönelmesine

yol açtılar?" sorusunu sormayı tercih etti. Kendi normal çalışmalarının dışına çıkarak çok farklı bir proje yürütmeye başladı. İlk başlarda "tarihsel roman" adını vermeyi düşündüğü[5] bu proje aslında oldukça özel bir çalışma, bir tür "hayal ürünü" idi[6] ve sonunda kitap olarak yayınlanana dek üzerinde birçok değişiklik yapıldı, Musa üzerine bir metin haline dönüştü. Freud, Musa'nın Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında yaptığı temel ayrımın kökenleri, gelişimi ve anlamına odaklanarak, öncelikle kendi şahsi Yahudiliği ile, genel olaraksa Musevilik ve dinle hesaplaşmayı amaçlıyordu. Köken arayışı Freud'u Akhenaton ve onun tektanrıcı devrimine kadar götürdü. Freud Musa'yı bir Mısırlı yaptıktan, tektanrıcılığı da Eski Mısır'a mal ettikten sonra, bu hunharca ayrımı yapısöküme uğratmaya çalıştı. Tarihsel indirgeme ile yapısöküm metodunu daha önce Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü*'nde uygulamıştı.

Her zaman için Freud'un kitabının Mısırbilim ve Karşılaştırmalı Din çalışmalarında yeni bir çığır açtığını düşünmüş, ancak bu disiplinlerin hangi nedenlerden ötürü Freud'un çalışmasına gereken ilgiyi göstermediklerini merak etmişimdir.[7] Bu mesele, Freud'un tarihsel hatalarının düzeltilmesinden çok, günümüzün geçmişe yönelttiği temel soruların hatırlanmasıyla ilgilidir. Tam olarak cevaplayamasa bile, Mısırbilimin en azından bu tür sorularla ilgilenmesi beklenirdi. Benim Mısırlı Musa hakkındaki bu çalışmaya başlamamın nedeni, Freud'a benzer şekilde, "hesaplaşmaya" yönelik kişisel bir çabadır. Mevcut metin, bir Alman Mısırbilimci kimliğiyle benim konumumu yansıtmaktadır. Freud'un öngördüğü felaketten elli yıl sonra yazan biri olarak, soykırımın o dönemde hayal bile edilemeyecek olan boyutları hakkında bilgi sahibiyim. Otuz beş yıl önce, akademik bir disipline girilir girilmez kolaylıkla unutulan sorular eşliğinde Eski Mısır'ı araştırmaya başladım. Disiplinler kendi alanlarına ait soruların kapsamını genişletirken, bu süreç dahilinde,

daha genel ve temel meselelerle ilgili olarak belleksel unutma tekniği işlevini üstlenmiş olur. Bu kitapta bir cevap vermekten çok soruları hatırlatmaya ve yeniden değerlendirmeye çalışıyorum. İsrail ile Mısır arasındaki karşıtlık sembolik çatışmaya dayandığı için, bu dini çelişki konusunda bir kültürel hafıza tarihi araştırması yapmayı amaçlıyorum. Bu açıdan antisemitizmin tarihsel analizine katkıda bulunmayı ümit etmekteyim.

İki Ülkenin Hikâyesi

Musa ayrımı, İsrail ile Mısır arasındaki ayrımda ifadesini bulmuştur. Fiziksel ve siyasal harita üzerinde Eski İsrail ve Eski Mısır, Doğu Akdeniz'de iki komşu ülkeydi. Her ikisinin başka komşuları da bulunmaktaydı. Akdeniz ve Yakın Doğu adı verilen tarihsel ve siyasal dünyayı paylaşan bu iki ülke birbirleriyle ve diğer komşularıyla siyasal, ticari ve ideolojik açıdan bağlantılıydı. Bu ilişkiler bazen arkadaşça, çoğu kez çelişkilerle dolu ve daima karmaşıktı. Hafıza haritasında ise İsrail ve Mısır birbirine düşman iki dünya olarak yer alır. Jeopolitik sürekliliğin karmaşıklığı ve çoğulculuğu hafıza haritasında yok olur. Tarihsel gerçeklik hatırlanan bir şahsiyete indirgenir ve her iki ülke Musa ayrımının temel sembolleri olarak hatırlanır. İsrail hakikati temsil ederken, Mısır karanlığı ve yanlışları sembolize eder. Böylelikle Mısır tarihsel gerçekliğini kaybederek İsrail'in negatif görüntüsüne dönüşür. İsrail, Mısır'ın inkârıdır ve Mısır'ın varlığı İsrail'in alt ettiği her şeyi temsil eder. Bu uzlaşmaz gruplaşma, Çıkış mitinde bir Büyük Anlatı formatında ifadesini bulur. Çıkış miti bir "gruplaşma miti", "İki Ülkenin Hikâyesi"dir. Hikâye semantik açıdan bu iki aşırı kutbun gruplaşmasının yarattığı gerilime odaklanır. Çıkış miti kültürel açıdan ötekileştirme ve çatışma yaratır. Ancak Çıkış mitinin kuruluşu, aktarılması ve dönüşümü esnasında yarattığı bu karşıtlık, Geç Bronz Çağı'ndaki bazı tarihsel deneyimlere indirgenemez.

Tek tanrılı dinler, eski ile yeni arasındaki ilişkiyi evrim olarak değil, devrim olarak yapılandırır, daha eski ve farklı olan tüm dinleri "paganizm" ve "putperestlik" olarak nitelendirip reddeder. Tektanrıcılık her zaman için karşı-din kimliğiyle ortaya çıkar. Putperestlik batağından tektanrıcılığın hakikatine doğru ilerleyen doğal ya da evrimsel bir yol bulunmamaktadır. Hakikat ancak dışarıdan vahiy yoluyla gelebilir. Çıkış anlatısı, tektanrıcılık ile putperestlik arasındaki dini uzlaşmazlığın zaman bağlamındaki anlamını vurgular. "Mısır"ın varlığı, "putperestliğin" yanı sıra, inkâr edilen geçmişi temsil eder. Çıkış, bir göç, dönüşüm, değişim ve yenilenme hikâyesi, geçmiş, gelecek, duraklama ve ilerleme hikâyesidir. Bu bağlamda Mısır eskiyi, İsrail yeniyi temsil eder. İki ülke arasındaki coğrafi sınır böylece zamana ilişkin bir anlam kazanarak, insanlık tarihinin iki evresini temsil eder hale gelir. "Eski" ve "Yeni" Ahit arasındaki çelişkiler bu durumu başka bir düzeyde yeniden üretir. Dönüşüm, dinde "eski" ile "yeni" arasında bir çelişki öngörür ve inşa eder.[8]

Mısır'ın hatırlanması birbirinden tamamen farklı iki ayrı fonksiyonun yerine getirilmesine yardımcı olabilirdi. Birinci olarak gerçek din ile putperestlik arasındaki ayrımı destekleyebilirdi. Hafızanın bu fonksiyonunu "dönüşüm hafızası" olarak adlandırabiliriz. Yahudi ve Hıristiyan ritüel hafızası bağlamında, Çıkış'ın hatırlanması bir dönüşüm kimliği kurar ve onu destekler. Dönüşüm kendisini kişinin kendi geçmişinden kurtulmasıyla tanımlar, geçmiş artık o kişiye ait değildir. Artık kendilerine ait olmayan geçmişi hatırlamaları, tekrar geriye kaymalarını önlemek için gereklidir.[9] "Geçmişi hatırlayamayanlar onu tekrarlamaya mahkûmdurlar" (George Santayana). Hatırlamak sürekli olarak reddetmek eylemidir. Geçmişte neler olup bittiğinin ve geri gelmesine izin verilmemesi gereken şeylerin öğrenilmesi için Mısır hafızalardan silinmemelidir. Bu itibarla hatırlama teması, Çıkış miti ve Mısır ile İsrail'in grup-

laşması açısından büyük bir önem taşır. Bu sadece hatırlanacak bir mit olmayıp, aynı zamanda hatırlama kavramıyla, geçmiş ve gelecekle ilgili bir mittir. Geleceği ele geçirmek için geçmişi hatırlatır. Putperestlik, unutma ve gerileme anlamına gelirken, tektanrıcılık hatırlama ve ilerlemeyi temsil eder.

İkinci olarak ve ters bir açıdan, Mısır'ı hatırlamak Musa ayrımını yeniden değerlendirmek için önem taşır. Hafızanın bu fonksiyonunu "yapısökümcü hafıza" olarak adlandırabiliriz. Dini hakikatin alanı "İsrail'in doğruluğu" ve "Mısır'ın yanlışlığı" arasındaki ayrıma göre çizilecek olursa, Mısır'ın gerçeklerine ilişkin herhangi bir keşifle Musa ayrımı geçerliliğini yitirecek ve bu ayrım ile çizilen alan ortadan kalkacaktır. Tarihsel yapısöküm yöntem ya da stratejisi Aydınlanma Çağı ile birlikte özel bir önem kazanmıştır, bu bağlamda tüm ayrımlar Doğa'ya aykırı olarak, Doğa ise en yüksek ideal olarak algılanmaya başlanmıştır. Spinoza'nın (kötü) şöhretli *deus sive natura** formülü, Musa ayrımıyla birlikte, bütün ayrımların en aslisini, Tanrı ile dünya arasındaki ayrımı da ortadan kaldırmıştır. Bu imha süreci Musa'nın inşa süreci kadar devrimciydi, bu süreçle birlikte Mısır yeniden değerlendirilmeye başlandı. Mısırlılar Spinozacı ve "kozmoteist"tiler. Kültürlerarası çevirinin temeli olarak eski kozmoteizm yeniden keşfedildi. Aydınlanma süreciyle birlikte eski kozmoteizm, masonluk tarzında uluslararası ve kültürlerarası bir gizem dini olarak yeniden inşa edildi.

Hafızanın ilk aşaması bir kültürel kimlik oluşumu ve kimliğin yeniden üretilmesi işlevini üstlenirken, ikinci aşaması kültürlerarası çeviri işlevini yerine getirmektedir.

Belleksel Tarihin Amaçları

Bu çalışma Avrupa'nın Mısır'ı hatırlama sürecini araştırmayı amaçlamaktadır. Mısır'ın hatırlanmasını, Musa ayrımının kapsamının daraltılmasına, hatta tamamen ortadan kaldırılması-

* Deus sive natura: Spinoza'nın tanrı ve doğanın birbirinde içkin olduğunu ifade eden savı. –yhn.

na yönelik olarak kullanılması bağlamında ele almaktadır. Bu türden bir araştırmaya "belleksel tarih" (mnemohistory) adını verebiliriz. Normal tarih çalışmalarının aksine belleksel tarih geçmişi geçmiş olarak değil, hatırlandığı şekilde ele alır. Geleneğin olayörgülerini, metinler arasındaki bağlantıları, geçmişin okunması ile ilgili süreklilik ve kopuklukları araştırır. Belleksel tarih, tarih biliminin karşıtı değildir; tıpkı entelektüel tarih, sosyal tarih, zihniyet tarihi veya düşünce tarihi gibi, tarih biliminin dallarından, alt disiplinlerinden biridir. Belleksel tarihin kendine özgü bir yaklaşımı bulunmaktadır, araştırdığı konuların senkronik yönleriyle ilgilenmez. Hatırlanan konular üzerine odaklanır, doğal olarak geçmişe dönerek daha sonraki okumalar ışığında bu açıdan önem taşıyan, ilgili bulguları tespit eder. Belleksel tarih, alımlama teorisinin tarihe uygulanmasıdır.[10] Ancak burada "alımlama" sadece dar anlamıyla iletme ve alma olarak anlaşılmamalıdır. Geçmiş bugün tarafından öylece "alımlanmaz". Bugün, geçmişin sık sık "ziyaretlerine" maruz kalır, geçmiş ise bugün tarafından şekle sokulur, keşfedilir, yeniden keşfedilir ve yeniden yapılandırılır. Kuşkusuz tüm bunlar iletim ve alımlamayla ilgili görev ve teknikleri içermektedir. Ancak kültürel hafızanın dinamiği, alımlama kavramından çok daha geniş kapsamlıdır. Bu nedenle, Avrupa'nın Mısır'ın "ziyaretlerine maruz kalması"ndan bahsetmek, Mısır'ın Avrupa tarafından "alımlanması"ndan bahsetmeye göre daha mantıklıdır. Çin, Hindistan ve Meksika'nın birçok kez keşfedilmeleri ve alımlanmalarına benzer bir şekilde Mısır da birçok kez keşfedilmiş ve alımlanmıştır. Ancak bu keşiflerden tamamen bağımsız olarak Mısır, hem İsrail'in hem de Yunanistan'ın ve dolayısıyla da Avrupa'nın geçmişi olarak görülmüştür. Bu gerçek, Mısır örneğini, Çin, Hindistan veya genel olarak "Oryantalizm" örneklerinden çok farklı kılar.

Belleksel tarih çalışmalarının amacı, Musa hakkındaki rivayetler gibi rivayetlerin olası gerçekliklerini kanıtlamak değil,

bunları kolektif hafızanın olguları olarak ele almaktır. Hatıralar yanlış, çarpıtılmış, uydurulmuş veya türetilmiş olabilirler. Adli psikiyatri, psikanaliz, biyografi ve tarih alanlarında yapılan en son tartışmalar bunu göstermektedir.[11] Hafızanın "objektif" verilerle karşılaştırılmadan tarihsel kaynak olarak geçerli kılınması mümkün değildir. Bu durum şahsi hafıza açısından olduğu gibi, kolektif hafıza açısından da geçerlidir. Bu gerçek kitabın bundan sonraki bölümünde çarpıcı bir örnekle ele alınacaktır. Ancak bir hafıza tarihçisi için belirli bir hatıranın "gerçekliği", "gerçeklere dayalı" veya "hakiki" olmasına bağlı değildir. Kolektif hafızaya nakşedilmedikçe olaylar unutulur gider. Aynı ilke temel semantik ayrımlar için de geçerlidir. Bu ayrımlar hatırlanmadığı sürece tarihte anlam bulmak mümkün değildir. Bu devamlılık, bu olayların birbiriyle kesintisiz ilintisinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu ilinti ise tarihsel geçmişten değil, bu olayların önemli olgular olarak hatırlandığı, her daim değişen bugünden gelmektedir. Belleksel tarih bugünün geçmişe atfettiği önemi ele alır. Tarihsel pozitivizmin misyonu, hafızadaki tarihsel unsurlarla mitsel unsurları birbirlerinden ayırmaktır. Böylelikle günümüzü şekillendiren unsurlarla geçmişi sürdüren unsurlar ayrışmış olur. Belleksel tarihin amacı ise tam tersine gelenekteki mitsel unsurları inceleyerek onların gizli gündemlerini keşfetmektir. Belleksel tarih, "Musa gerçekten Mısırlıların bütün bilim dallarında eğitilmiş miydi?" sorusunu sormaz. Bunun yerine böyle bir cümlenin hangi nedenle Çıkış kitabında yer almayıp sadece Yeni Ahit'te (Elçilerin İşleri, 7:22) ortaya çıktığını, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Musa söyleminin hangi nedenlerden ötürü Musa imgesini, oldukça kapsamlı bir biyografisinin yer aldığı Eski Ahit'in ilk beş kitabına göre değil de Yeni Ahit'in sadece bir satırı üzerine inşa ettiğini sorar. Hamursuz Bayramı'nda okunan Çıkış hikâyesinde Musa'nın bahsi geçmemektedir. Aydınlanma Çağı'nın Musa söylemi ise Tanrı'yı anlatının dışında tutmaktadır.

Belleksel tarihin yaklaşımı oldukça seçicidir. Mısır ve Musa hakkındaki rivayetlerin Mısırbilim veya Kutsal Kitap açısından tarihsel olarak araştırılması çok daha geniş kapsamlı olacak, eldeki mevcut epigrafik, arkeolojik ve filolojik bulguları mutlaka göz önünde bulunduracaktır. Bir Mısırbilimci olarak bu çalışmada neleri kapsam dışında bırakmakta olduğumun farkındayım. Amarna dönemini sadece "cüzzamlılar" hakkındaki rivayetlerde yaşadığı için ele alıyorum. Bu rivayetle ve genel olarak Mısır'daki antisemitizmle ilgilenmemin nedeniyse, Musa ve Mısır hakkında daha sonra ortaya çıkan söylemi açıklıyor olmasıdır. İbn Meymun'u yalnızca Spencer'ın, John Spencer'ı William Warburton'ın, Warburton'ı ise Reinhold ve Schiller'in ışığı altında okuyorum. Freud'la da bu söyleme katıldığı ve bu sorunlar üstüne düşündüğü için ilgileniyorum. Bütün bu yazarların eserlerinin sadece tarihsel açıdan ele alınması çok daha farklı bir yöne doğru ilerleyebilirdi. Hiç kuşkusuz, John Spencer hakkında okuyucunun bu kitapta öğreneceğinden çok daha fazla şey söylenebilir. Frances A. Yates veya Frank E. Manuel gibi on yedinci yüzyıl düşünce tarihi uzmanları bu konuda benden çok daha farklı bir resim çizebilirlerdi. Friedrich Schiller'in ve özellikle Sigmund Freud'un eserleri söz konusu olduğunda belleksel tarihin yaklaşımı çok daha seçicileşir ve salt tarihsel bir perspektiften bakıldığında marjinal kalabilecek konulara ışık tutar. Ben dikey bir hafıza yolunu takip ediyorum; tarihteki yatay sürekliliği büyük ölçüde bu çalışmanın kapsamı dışında tutacağım.

Akhenaton döneminden yirminci yüzyıla kadar incelediğim bu dikey hafıza çizgisine "Mısırlı Musa" adını verdim. Musa'nın bir Mısırlı mı, bir İbrani mi, yoksa bir Medyenli mi olduğu sorusunu cevaplamak bir yana, bu soruyu sormayacağım bile. Bu soru tarihsel Musa'yla ilgili olup tarihin sahasına girer. Ben Musa ile hatırlanan bir şahsiyet olarak ilgileniyorum. Hatırlanan bir şahsiyet olarak Mısırlı Musa, İbrani Musa'dan ya

da Kutsal Kitap'taki Musa'dan tamamen farklı bir şahsiyettir. İbrani Musa, İsrail ile Mısır arasındaki karşıtlık ve düşmanlığın kişiselleştirilmesidir, bu karşıtlıkta İsrail doğru olanı, Mısır ise yanlışlığı temsil eder. Mısırlı Musa ise bu karşıtlığı yakınlaştırır, bir yönüyle Çıkış mitinin baş aşağı çevrilmesini, en azından gözden geçirilmesini ifade eder. İbrani Musa, Mısır'dan Kurtaran'dır, dolayısıyla Mısır fobisinin sembolüdür. Kutsal Kitap'taki İbrani Musa, Batı'nın ideallerine taban tabana zıt bir Mısır imgesinin Batılı gelenekte oluşmasına ve yaşamasına neden olmuştur. Buna göre Mısır; despotizmin, kibrin ve güç zehirlenmesinin, büyücülüğün, ilkel ibadet ve tapınmanın ve putperestliğin ülkesidir. Kutsal Kitap'taki Musa, Musa ayrımını şahsıyla temsil ederken, Mısırlı Musa arabuluculuğun temsilcisidir, kişiliğinde Mısır'ın insanlık tarihi üzerindeki olumlu ve önemli etkilerini taşır.

Avrupa'nın kültürel hafızası açısından Musa ve Mısır'la ilgili söylemin önemi, Kutsal Kitap'taki Mısır alt metnine dikkat çekmesinde, bu alt metnin tekrar okunabilir hale getirilmesi için Kutsal Kitap dışındaki tüm kaynakların harekete geçirilmesinde ve Kutsal Kitap'taki polemik amaçlı çirkinleştirme girişimlerinin düzeltilmesinde yatmaktadır. Kutsal Kitap'ta yer alan Mısır'a ait alt metinler sadece çarpıtılmış imgeleri içermektedir ve Kutsal Kitap bu imgelere karşı, onlar üzerinden kaleme alınmıştır. Mısırlı Musa'nın, Aydınlanma'nın dini kurumlar ile teolojik ayrımlara karşı yürüttüğü mücadele için önemini, modern zamanlardaki Yahudi-Hıristiyan diyalogu bağlamında Yahudi Pavlus'un önemiyle karşılaştırmak mümkündür. Yahudi Pavlus, Yahudilerle Hıristiyanları ilgilendiren anlaşmazlıklar arasında köprü kurar; tıpkı Mısırlı Musa'nın Aydınlanma Çağı'ndaki dini ihtilaflar arasında yapmış olduğu gibi.

Yahudi Pavlus, bir yandan Hıristiyanlığın bizzat kendi geçmişi, seçilmiş halk ve Hıristiyanlığın doğduğu ana rahmi ola-

rak Yahudilik ve Yahudileri temsil eder; bir yandan da Hıristiyanlığın, Yahudi mesihçiliğinin bir ürünü, örneğin on yedinci yüzyıldaki Sabetay Sevi hareketi gibi, tipik bir Yahudi sapkınlığı haline geldiği bir imgeyi canlandırır.[12] Yahudi Pavlus, Museviliğin ve Hıristiyanlığın ortak yönlerini temsil eder. Buna benzer bir şekilde Mısırlı Musa, Eski Mısır ve İsrail'in ortak olduğu düşünülen yönlerini gösterir. Musa ve Pavlus hatırlanan şahsiyetlerdir, ilk ayrımı, bir göbek bağının kesilmesini sembolize ederler.

Ancak İbrani Musa ile Mısırlı Musa'nın denk olmadığını unutmamalıyız. Merkez ve çevreden oluşan sıkı bir hiyerarşi vardır. Çıkış kitabında anlatılanlar ve Musa'nın üçüncü ila beşinci kitapları arasındaki ek materyal dini ve normatif hükümler içerirken, diğer hikâyeler inanca tam olarak ters düşmese de apokriftir. Mısırlı Musa kesinlikle dini geleneğe ait değildir, hatırlanan bir şahsiyet olarak algılanır ve bir tür karşı-hafızaya aittir. Karşı-hafıza terimini, resmi hafıza tarafından unutulan veya unutulmaya yüz tutmuş unsurları toparlayan, bir araya getiren bir hafıza anlamında kullanıyorum. Akira Kurosawa'nın 1950 yapımı *Rashomon* ve Alain Resnais'nin 1961 yapımı *Geçen Yıl Marienbad'da (L'année derniére a Marienbad)* adlı ünlü filmlerinin etkileyici bir şekilde gösterdiği gibi, bireysel hafızalar aynı olayı çok farklı şekillerde hatırlayabilmektedir. Ancak karşı-hafıza bir adım daha ileri gitmek suretiyle başka bir hafıza ile açıkça karşıtlık oluşturabilir. "Sen bu şekilde hatırlıyorsun, ancak ben farklı hatırlıyorum çünkü ben senin unuttuğunu hatırlamaktayım."[13] Karşı-hafıza geleneksel bir hikâye içinde veya tarihyazımının ürünü olan bir eser formunda kodlanacak olursa, Amos Funkenstein ve David Biale'in "karşı-tarih" demeyi önerdikleri şeye tekabül eder.[14] Mısırlı Musa karşı-tarihin tipik bir örneğidir, bu nedenle hatırlanan bir şahsiyet olarak Batı geleneğinde bazı karşı-akımlara işaret eder. Bu durum, Musa'nın –şayet bu ismi taşıyan tarihsel bir kişi var olmuşsa– kesin olarak bir Mısırlı olduğuna dair

mükemmel kanıtların olması ihtimalinden (ki ben olduğunu düşünüyorum ama bu ayrı bir konu) tamamen bağımsız şekilde, onu son derece ilginç bir şahsiyet haline getirmektedir.[15]

Belleksel tarih yeni bir şey değildir. Örneğin iletim ve alımlama arasındaki dikey hattın incelendiği, kültürel hafızanın *Wanderstrassen*'i (Göçyolu) projesi Aby Warburg'a aitti. Yeni olan sadece tarih ile belleksel tarihin ayrımıdır. Bu ayrım göz önünde bulundurulmadığı takdirde hafıza tarihi ya da belleksel tarih rahatlıkla hafızanın tarihsel eleştirisine dönüşebilir. Bu durumun en bariz örneği Martin Bernal'in *Kara Atena* adlı çalışmasıdır. Çalışmanın birinci cildinde* "Kara Atena"yı muhteşem bir biçimde ele alan Bernal, parlak bir hafıza tarihi çalışması örneği verirken, ikinci ciltte birdenbire bir "olgular" tarihçisine dönüşür ve bu konuda ilkindeki kadar başarılı olamaz.[16] Yunanistan'ın algılanmasında "eski model" ve "yeni model" arasında ayrım yapan Bernal, eski modelin gölgelenmesiyle yeni modelin yükselmesinde aktif bir rol oynayan gizli gündemi analiz eder. Bu analiz, Avrupamerkezcilik ve onun kültürel hafızasının belleksel tarih açısından çözümlenmesine önemli bir katkıdır.

Birinci ciltte Bernal, Alman Romantizmi'ndeki Helen hayranı hareketin Yahudi ve Mısır fobileriyle açıkça bağlantılı olduğunu kanıtlar. Yunanistan'ın bu yeni imgesi, yeni bir Almanya imgesinin oluşturulmasına yardımcı olmuştur. "Aryan Miti", geçmişten beslenerek kendi modelini oluşturma sürecine, Herder'in ulusal deha ve orijinallik kavramlarıyla birlikte önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Ancak Bernal "eski model"in, "yeni model" kadar hayali bir yapı olduğunu fark etmeliydi. Bu nedenle de belleksel tarihin sınırını ihlal edip onun tarihsel gerçekliğini kanıtlama projesine girişmemeliydi. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Almanyası'nı ele alırken Ber-

* Martin Bernal, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yay., 3. baskı, İst., 2014.

nal kültürel hafızanın önyargıları üzerinde hassasiyetle durur. Ancak konu Eski Yunanistan olunca bu önyargıları görmezden gelir ve Hekataeus ile Diodoros'un en masalsı anlatılarını belirleyici kanıtlar olarak kabul eder.[17] Abderalı Hekataeus birinci kuşaktan bir Heleniştti. Tarihini Büyük İskender'in çok kültürlü imparatorluk inşa etme programına uygun bir şekilde kaleme aldı.[18] Onun değişik kültürler arasında bağlantılar kurma ve göçler, öncü yerleşimler, temaslar hakkında hikâyeler oluşturmaya yönelik ilgisi, tıpkı Karl Otfried Müller'in kültürel arılık ve inhisarcılık arayışı gibi kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Bossuet'nin evrensel tarih söylemi, Fransa kralının en büyük oğlunu aydınlatmak ve siyasi durumu geliştirmek amacını taşıyordu.[19] Bu proje, Aydınlanma Çağı'nın büyük bir kısmı, örneğin *Athenian Letters*'ı[20] yazan İngiliz entelektüel çevreleri ve ümitlerini II. Josef'e bağlayarak Mısır Gizemleri üzerine yazıp çizen Avusturyalı masonlar tarafından benimsenmişti.[21] Bunlar, aradıkları şeyi Hekataeus'un değerlendirmelerini temel alan Diodoros'un Eski Mısır monarşisi anlatısında bulmuşlardı. Hekataeus da aynı projeyle ilgilenerek I. Ptolemaios'u aydınlatmak istemişti. Erken Helenizm ve Aydınlanma dönemlerinde "eski model"in bu kadar önemsenmesinin nedeni, tarihsel olarak doğru olmasından çok, aydınlanmacı despotizm kavramının siyasi olarak işe yaramasıydı. Tüm bu çabalar kültürel hafızanın dinamikleri ve geçmişinin sürekli olarak yeniden inşası üzerinden kimlik oluşturma süreciyle alâkalıdır. Kültürel hafızanın işleyişini ele almanın uygun yolu belleksel tarihtir (mnemohistory).

Bu tartışmalarda, tarih ile mit arasındaki nahoş zıtlık önemli bir yer tutmakta ve mit yaratıcı hafızanın benmerkezciliğiyle karşıtlık oluşturacak şekilde "yalın olgular" kavramına dek varmaktadır ki bu kavram son derece cansızdır. Tarih hatırlandığı, hikâyeleştirildiği ve kullanıldığı, başka bir deyişle bugünün kumaşına nakşedildiği andan itibaren mit haline dönüşür.

Tarihin mitsel nitelikleriyle doğruluk değerleri arasında hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Örneğin Masada, modern İsrail'in ulusal mitolojisinde önemli bir yer tuttuğu gibi birçok tartışma götürmez tarihsel olaya da sahne olmuştur. Mitolojik fonksiyon tarihsel değeri hiçbir şekilde eksiltmediği gibi, mitin yıkılması da tarihi bilgimizi arttırmaz. "Holocaust" terimi benimsendiği andan itibaren, Nazi Almanyası tarafından yürütülen Yahudi soykırımı Amerika ve İsrail'de mitleştirilmiştir. Daha sonra anlamlar türetilerek bu karmaşık olaylar bile kültürel hafıza sisteminde anlatılabilir, aktarılabilir ve temsil edilebilir hale getirilmiştir. Buna benzer bir mitopoetik süreç henüz Almanya'da başlamamıştır, başlaması için de muhtemelen uzun bir zaman geçmesi gerekecektir. Soykırımı bizzat yürüten bir ülkede geçmişin bu yönünün şimdiye mal edilmesi, soykırıma uğrayanların ülkelerine göre çok daha zordur. "Holocaust" terimi bile Almanya bağlamına tam olarak oturmamaktadır. Ancak tüm bunlar olayların kendi tarihselliğini hiçbir şekilde etkilemez. Olayların tarihsel gelişimi, bu olayların ilgili halkın toplu hafızasında ne şekilde anıldığı, gelenekselleştirildiği ve dönüştürüldüğünden bağımsız olarak ele alınmalıdır.[22]

Bireysel veya sosyal bir yetenek olarak algılanan hafıza sadece geçmişe ait olayların arşivlenmesinden ibaret olmayıp, yeniden yapılandırıcı imgelemin süreklilik arz eden bir faaliyetidir. Başka bir deyişle geçmişin depolanması mümkün değildir, devamlı olarak "işleme tabi tutulması" ve dolayımlanmış olması gerekmektedir. Bu dolayımlama, belirli bir birey veya toplumun belirli bir zamandaki semantik arka planına ve ihtiyaçlarına bağlıdır.[23]

Eğer "Biz Hatırladığımız Şey" isek,[24] hafızanın doğruluğu, oluşturduğu kimliğe bağlıdır. Gerçek, zamana bağlı olup her yeni kimlik ve her yeni şimdiyle birlikte değişmektedir. Gerçek, öyküde yaşam bulur, nasıl yaşandığı önemli değildir,

önemli olan kolektif hafızada ne şekilde yer aldığı ve yaşadığıdır. Eğer "Biz Hatırladığımız Şey" isek, kendimiz hakkında anlatabildiğimiz hikâyelerden ibaretiz. Her birimizin bir yaşam öyküsü vardır, bu iç hikâyenin devamlılığı ve anlamı, kişinin yaşamıdır. Hepimizin birer "anlatı" kurduğunu ve yaşadığını, bu anlatının da kimliklerimizi oluşturduğunu söyleyebiliriz.[25] Hafızanın öyküleyici olarak düzenlenmesi ve kendini inşa etmesi kavramı kolektif düzeyde de geçerlidir. Burada hikâyelere "mitler" adı verilir. Bunlar bir grup, toplum veya kültürün birlikte yaşadığı hikâyelerdir. "Etnogenesis" adı verilen etnik kimliklerin oluşum süreçlerinde, geleneksel öyküler olan mitler çok önemli bir rol oynamaktadır. Etnogenetik hareketler dinamizmlerini tipik olarak "kurucu mit"[26] rolünü üstlenen bazı büyük anlatılardan alırlar. Çağdaş olaylar, çağdaş insanlar tarafından bu tür üst anlatılar ışığında yaşandığı ve anlamlandırıldığı sürece, (*res gestae* anlamında) tarih, yazılı veya sözlü oluşundan tamamen bağımsız şekilde anlatı ile doludur. Anlatı yapıları; eylem, deneyim, hafıza ve temsilin düzenlenmesinde faal rol oynar.

Belleksel Tarih ve Söylem Tarihi

Belleksel tarih, kültürel hafızanın tarihini araştırır. "Kültürel hafıza" aslında Yunanca Mnemosyne isminin çevirisidir. Mnemosyne, dokuz ilham perisinin anasıdır. Daha sonra bu dokuz ilham perisinin temsil ettiği kültürel aktivitelerin toplamına onun adı verilmiştir. Bu kültürel aktiviteleri hafızanın kişileştirilmesi altında toplayan Yunanlar, kültürün sadece hafızaya dayanmadığını, bizzat hafızanın bir formu olduğunu düşünüyorlardı. Ancak benim ilgilendiğim hafıza-çizgisi çok daha spesifiktir. Bu, Aby Warburg'un kültürel hafızanın Göçyolları (*Wanderstrassen*) olarak adlandırdığı birçok göç yolundan sadece biri. Araştırılması kendine özgü bir metodoloji gerektiriyor, bu metodoloji belleksel tarihin çok daha genel mesele-

leriyle karıştırılmamalıdır. Bu, söylemin tarihidir. "Söylem"le, Michel Foucault ve diğer bazı düşünürlerden sonra[27] bu terimin işaret ettiklerinden çok daha spesifik bir şey anlıyorum. Birbirine dayanan ve belirli bir ortak konuyu ele alan metinlerin ardışık olarak bağlanmasını kastediyorum. Bu bakış açısına göre söylem, metinsel bir konuşma, bir tartışma sürecidir ve yazıya dökülmesi, dinsel metinlere, eğitim sistemine ve manevi müesseselere girmesi neticesinde nesillerce, yüzlerce hatta binlerce yıl devam edebilir.

Söylem (daraltıldığı şekliyle tartışma anlamında) tematik bir çerçevede ve bir dizi (yazılı olmayan) kural dahilinde düzenlenir. Bu kurallar konunun ve daha önceki metinlerin ne şekilde ele alınacağını ortaya koyar ve konuşmayla, argümantasyonla, alıntılamayla, doğrulamayla vs. ilgili olabilir. Belleksel tarihe dayanan söylem analizi, metinlerin birbirleriyle ilişkilerini dikey bir hafıza çizgisi olarak inceler, metinlerin arkasında yer alan bağlantı ağlarını araştırır: Metinlerarasılık, fikirlerin evrimi, unutulmuş kanıtlara başvurulması, odak kaymaları vs. Siegfried Morenz, Avrupa kültürel hafızasındaki Mısır imgesi çerçevesinde belirli bir konuyu ele alırken (Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü ve Mısır'la bağlantıları) Mısır-Antikite-Garp arasındaki ilişkilerin "Lebenszusammenhang"ından (yaşam-uyumu) bahseder. Bu terim pek aydınlatıcı değildir, hatta biraz mistifiye edicidir.[28] Kültürel hafıza "yaşamsal uyumu" düzenleyen ilkedir, büründüğü şekillerden biri de "söylem"dir.

Söylem, metinlerarasılıktan ibaret değildir. Metin boyutunun yanı sıra işin bir de materyalle ilgili ya da tematik boyutu (*Sachdimension*) bulunmaktadır. Söylem, metnin daha önceki metinler silsilesi (metinsel boyut) ve ortak tema (materyal boyutu) ile olan ikili ilişkisiyle belirlenir. Söylem, normal şartlar altında metinler arasında yazarlıktan daha güçlü bir yakınlık yaratır. Örneğin Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık** kitabında

* Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, 2012.

yer alan ilk iki makale, Freud'un diğer yazılarından ziyade Schiller'in *Die Sendung Moses* çalışmasına çok daha yakındır. Warburton'ın *Divine Legation of Moses* isimli eseri, kendisine ait Pope ve Shakespeare hakkındaki yazılardan çok Spencer'ın yazılarına yakındır. Aynı durum altıncı bölüm hariç benim kendi metnim için de geçerlidir; altıncı bölümde genel olarak tektanrıcılık problemiyle ilgili bazı Mısır materyallerinin sunumunu yapıyorum. Metnin diğer kısımları, kendi Mısırbilim çalışmalarımdan çok, üzerinde yorum yaptığım yapıtlara yakındır.

Bir söylem üzerine yazılan metinlerin birbirine belirli bir yazarın külliyatını oluşturan metinlerden daha çok benzemesi düşüncesi, Claude Lévi-Strauss'a ait olan, versiyonlarının toplamı olarak mit kavramını hatırlatmaktadır. Bu da "mit" kavramının Musa-Mısır geleneği için de aynı derecede geçerli olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Aynen Herakles ve Prometheus hikâyeleri gibi bu hikâyenin de çok sayıda versiyonu bulunmaktadır. Aradaki tek fark Musa-Mısır hikâyesinin şairler yerine araştırmacılar tarafından dillendirilmesidir. Yine de, hikâyenin açılımında geçerli olan dinamikler, Hans Blumenberg'in *Arbeit am Mythos*'unda ele aldığı dinamiklere benzemektedir.

Burada "söylem" kavramı hakkında genel olarak öğretici bulduğum kişisel bir not ilave etmek istiyorum. Mısırlı Musa çalışmasına başladığımda, UCLA Araştırma Kütüphanesi'nin Özel Koleksiyonlar Odası'nda, Spencer'ın *De Legibus Hebraeorum Ritualibus* adlı kitabına ilk göz attığım andan itibaren bana hakim olan tematik bir karmaşa yaşamaya başlamıştım; bir tür metinlerarası bulaşıcı hastalığa benziyordu. 1994 yılının Ekim ayında derhal bu çalışmayı kaleme almaya başladım ve adeta büyülenmişçesine (yabancı bir dilde) benim için inanılmayacak kadar kısa bir sürede tamamladım. Çalışmanın ilk müsveddesini çıkarttıktan sonra da başka işlere bakmak ve

bu projeyi bir yana bırakmak benim için çok zor oldu. "Musa/ Mısır söylemi" ile ilgili olarak yaşadığım bu kişisel deneyim, Spencer, Warburton, Reinhold, Schiller ve Freud'un satırlarının açıkça gösterdiği bir büyülenmenin farkına varmamı sağlamıştı. Ayrıca "söylem" olarak adlandırdığım, okuma ve yazmanın yaratabileceği süreklilik ve bağlantılılık konusundaki bilincimi keskinleştirdi. Metaforik olarak konuşacak olursak, söylemin başlı başına bir hayatı olup, kendisine iştirak edenlerde kendi kendini çoğaltmaktadır. "Başlı başına hayat" terimi, Levi-Strauss'un kastettiği anlamda söylemin mitsel yönüyle alâkalı olabilir. Yazılı kelimenin dünyasında yer alan söylemin arkasında, yanı başında ve altında Mısır miti bulunmaktadır ki, bu dünyayı aşmakta ve sahne arkasından "kurucu mit" büyüsünü gerçekleştirmektedir. On sekizinci yüzyılda bu kurucu mit hayranlığı "söylemin ruhu" olarak kişileştirilebilirdi. Tabi bizim açımızdan bu türden kullanışlı bir mistifikasyon ve "söylem" ve "kültürel hafıza" gibi analiz edilmemiş kavramların kullanılması uygun değildir. Tek umudum belirttiğim hususların bu terimlerin ne şekilde kullanıldığını açıklığa kavuşturmuş olması.

Musa ve Mısır'ın Dirilişi

Musa ve Mısır hakkındaki söylemin analizi, Eski Mısır'ın alımlanışında şimdiye dek ihmal edilmiş bir safhaya ışık tutmaktadır. Normal olarak bu alımlamanın, Mısır'ın "dirilişi"ne veya Eski Mısır hayranlığına tanıklık eden iki ayrı dönemi içerdiği düşünülür ki bu dönemler de Avrupa tarihindeki iki olayla ilişkilidir: Rönesans ve Napolyon'un Mısır seferi.

İlki, Horapollon'un hiyeroglifler hakkındaki eserinin ve *Corpus Hermeticum*[29] gibi Mısır'la ilgili olduğu düşünülen metinlerin keşfine dayanır. Marsilio Ficino ve Francesco Colonna'dan Athanasius Kircher'in dönemine kadarki diğer İtalyan Rönesans yazarları, Hermetik felsefeyi eski Mısır teolojisi ve

bilgeliği olarak yeniden kurdular. Bu kişiler, Yunan ve Latin yazarların şekillendirdiği Mısır imgesini, Hermetik metinlerden çıkarabildikleri kozmolojik, teolojik ve felsefi içerikle tamamlayabileceklerini düşündüler. Ficino, Hermetik gelenekle Klasik Mısır imgesini birleştirerek, Mısır bilgeliğini yansıttığını düşündüğü şeyin kurucusuna ve üstadına bir isim verebilmiştir. Hermes Trismegistus, en azından kronolojik açıdan Kutsal Kitap'taki Musa ile eşit muamele gördü ve hatta "Moses Aegyptiacus" olarak adlandırılabildi. Kutsal Kitap'ta son derece güçlü bir Mısır fobisi sergilenip nakledilmekteyken, Klasik dönemde ortaya çıkan imge açık ve net olarak Mısır hayranlığı içermekteydi. Rönesans döneminde Mısır'ın dirilişi birkaç değişik söylemin ortaya çıkmasına neden olur:

1 "Hermetik" söylem[30] – Bilgeliğin, "prisca theologia" ve "philosophia perennis"in kaynağı olarak Mısır.[31]
2 "Hiyeroglifik söylem" – Mısır yazısının sadece kavramlara dayanan bir yazı türü (*Begriffsschrift*) olduğu yönündeki (yanlış) yorum – sembolik gelenek.[32]
3 Tarihsel söylem veya zamanın keşfi[33] – Buna göre Mısır uygarlığının belgelendirilmiş tarihi, Kutsal Kitap'taki kronolojiden çok daha eski dönemlere kadar uzanır. Tarihle ilgili söylem, Klasik dönemde ve Kutsal Kitap'ta görülen kronolojiyle taban tabana zıttır, bu nedenle özellikle tartışma yaratır.

Rönesans, genellikle Mısır hayranlığının Altın Çağı olarak bilinir. Rönesans'ın Mısır imgesi geleneğin gerçekten yeniden icadıdır. Aynı zamanda da tarihle çok az ilişkisi olan, geçmişe yönelik hayal gücünün çok büyük bir başarısıdır. Bu imge kültürel hafıza üzerinde muazzam bir etki yaratmıştır. Üstelik, Ficino'nun tasavvurlarının tarihsel bir eleştiriyle34) başarılı bir şekilde tahrip edilmesine rağmen, etkisini uzun bir süre daha sürdürmüştür.

Mısır'ın yeniden dirilişini alevlendiren ikinci olay, Napolyon'un Mısır seferidir. Seferle birlikte tarihsel eserler ilk defa sistematik olarak incelenmeye başlanmıştır. Bu proje sonunda hiyeroglif yazısı François Champollion tarafından deşifre edilmeye başlanmış ve Mısırbilim ayrı bir akademik disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu girişim yeni bir Mısır dirilişinin tetiklenmesi olarak değil, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'yı kasıp kavurmuş olan Mısır hayranlığının olağanüstü sonuçlarından biri olarak görülmelidir. Yakın tarihli bir dizi araştırma –özellikle de mimariyi konu alanlar–[35] bunu ortaya koymuştur. Musa/Mısır söyleminin bu gelişmede önemli bir rol oynadığını göreceğiz.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ın belleksel tarihinde yeni bir aşama başlamış ve Napolyon döneminde zirveye çıkmış, ancak bu husus genellikle dikkate alınmamıştır. Bu söylem, Mısır hayranı Rönesans'ın söyleminden farklıdır. Zira Isaac Casaubon'un eleştirisi aracılığıyla ve ortodoksinin düşmanca tepkileri karşısında gelişerek, yeniden yapılandırmasını rasyonalizm ve tarihsel eleştirinin sağlam temelleri üzerinde inşa etmiştir. Rönesans dönemi Mısır hayranları aşırı ölçüde geniş bir Hıristiyanlık tanımı çerçevesinde çalışmalarını sürdürüyorlar ve daha sonraları din karşıtı sayılıp reddedilecek fikirlerle uğraşırken kendilerini iyi Hıristiyanlar olarak değerlendiriyorlardı. Sonraki dönemin araştırmacılarıysa, Mısır'a yönelik bir ilgiye meşruiyet kazandırılması gereken, keskin sınırların ve yargıların görüldüğü bir ortamda çalışmalarını sürdürdüler. Bu nedenle bu dönemde Mısır'la öncelikle Musa'nın, tektanrıcılığın ve vahyin tarihsel arka planı olarak ilgilenilmiştir. Baş karakterler artık büyü, simya ve kabalaya eğilimleri olan filozof ve hekimler değillerdi. Gerard Joannes Vossius (1577-1649), Samuel Bochart (1599-1667), John Selden (1584-1654), Richard Simon (1638-1712), Jean Le Clerc (1657-1737), John Marsham (1602-1685), Herman Wits (1636-1708), Pierre-Da-

niel Huet (1630-1721) ve birçok diğer alim tarafından yürütüldüğü şekliyle çalışmaların içeriği Kutsal Kitap'la ilgili tarihsel eleştiriydi. Ben bunlardan biri olan John Spencer'a (1630-1693) odaklanacağım, çünkü Spencer'ın katkısı, Musa ve Mısır söyleminin başlangıç noktası olmuştur.

Mısır'a karşı oluşan bu yeni ilgi, zamanın dini ve siyasi anlaşmazlıklarından, yüzyılın ilk yarısındaki korkunç din savaşları deneyiminden ve ateizm, panteizm, deizm, özgür düşünce ve diğer dini konular hakkında Thomas Hobbes ile Baruch Spinoza'yı takip eden tartışmalardan doğmuştur. Dönemin teolojik, politik, tarihsel ve felsefi tartışmalarında Mısır'a başvurulmuş, "tüm kültlerin ortak kökeni" olduğu iddia edildiği için, aklın ve vahyin veya doğa ve Kutsal Kitap'ın nihai yakınlaşmasına dair tartışmalarda bir örnek olarak kullanılmıştır. Spinozacılık sempatizanları Spinoza demek istediklerinde "Mısır" demeyi tercih ediyorlar, aforoz edilmiş bir filozofun adını açıkça telaffuz etmekten çekiniyorlardı.

Bariz bir şekilde çoktanrıcı ve putperest bir görünüme sahip olmasına rağmen, Mısır dininin ezoterik ve orijinal bir tektanrıcılık ve panteizm içerdiğine inanılıyordu. Bu durum, eleştiriden yoksun Mısır imgesini *Corpus Hermeticum* üzerine kuran Athanasius Kircher'e bir geri dönüş değildi. Tam tersine, Casaubon'un metin eleştirisinin ve Hermetik metinleri daha geç bir tarihe yerleştirmesinin hakkı veriliyordu. Kircher'i Rönesans Mısırbilimcilerinin en sonuncusu olarak değerlendirmek gerekir. Mısırbilimin yeni aşamasıysa, Aydınlanma Çağı ve onun tarih eleştirisi metodu çerçevesinde yer alır. Hermes Trismegistus'un bilgeliği 1614'ten sonra, Isaac Casaubon'un (1559-1614) *Corpus Hermeticum*'un geç tarihli bir derleme ve bir Hıristiyan sahteciliği olduğunu açığa çıkarmasını takiben gözden düşmeye başlamıştır. O tarihten itibaren Hermetik gelenek ancak Gül-Haçlılar'la ve simyacılık, teozofi ve benzeri gizli yeraltı akımlarıyla varlığını sürdürebilmiştir. En azından Fran-

ces Yates'in Hermetik geleneğe dair çizdiği tablo bu şekildedir. Ancak Frances Yates'in Hermetizmin çöküşü için önerdiği tarih erkendi. Hermes Trismegistus on sekizinci yüzyılda muhteşem bir geri dönüş yapmıştı ve bunu Ralph Cudworth'un iyileştirme çabalarına borçluydu. Hermes Trismegistus'u Casaubon'un yıkıcı eleştirisinden kurtaran Cudworth, Mısır hayranlığında yeni bir evre yarattı ki, bu evre Almanya'da yükselen Spinozacılık akımına denk gelmiştir. Spinoza ve Cudworth'un dışında, Fransız ve İngiliz Deistlerini, Cambridge Platoncularını, özgür düşünce taraftarları ile masonları[36] bu evre içinde yer alan diğer şahsiyetler olarak zikredebiliriz. Bunlar arasında da William Warburton'a odaklanacağım. Warburton'ın, Musa'nın yasama faaliyetinin kutsal mahiyetini olağanüstü ayrıntılı bir şekilde izah eden araştırması, reddetmek istediği fikirlerin en kapsamlı ve tipik bir derlemesi olarak değerlendirilebilir. Ezoterik tektanrıcılığın ya da Eski Mısır "gizemleri"nin arkasında "Doğa"nın yattığı kabul edildi.[37] Sembol ve gizemlerin nüfuz edilemeyen örtüsü altında Mısır dininde varlığını sürdüren, aşkın bir kaynaktan gelmeyen, orijinal bir tektanrıcılığın ilahı olarak Doğa düşüncesinde, Mısır'a dair Hermetik, hiyeroglifik ve Kutsal Kitap söylemleri birleşir. Bu gelişmeler on sekizinci yüzyılın sonlarında Mısır hayranlığına zirve yaptırmıştır, Mozart'ın *Sihirli Flüt*'ü (*Zauberflöte*) ve Napolyon'un Mısır seferi bunun en önemli iki örneğini oluşturur.

***

"Mısırlı Musa"ya dair söylemleri analiz ederken "Mısırlı" terimini geniş bir anlamda, etnik kimliğin yanı sıra kültürel kimliği de kapsayacak bir şekilde kullanacağım. Muhtelif nedenlerle Manetho, Strabon, Toland ve Freud da Musa'yı etnik ve kültürel anlamda gerçek bir Mısırlı saymışlardır. Buna mukabil Spencer, Warburton, Reinhold ve Schiller dini geleneğe sadık

kalarak, Musa'yı bir İbrani, ama tamamen asimilisyona uğramış ve üstelik Mısırlıların "hiyeroglifik bilgeliğinde ve gizemlerinde" inisiye olmuş bir kişi olarak değerlendirmişlerdir. Çok daha farklı özellikler gerektirdiği ortada olduğundan, bir Mısırbilimcinin böyle bir projeye nasıl bir katkıda bulunabileceği sorulabilir. Söz konusu isimlerin eserlerini incelemek eski Mısır dilini bilmeyi gerektirmemektedir, çünkü onlar da bu bilgiden yoksundu. Gereken özellikler; bir Klasik dönem uzmanı, bir erken Hıristiyan literatürü araştırmacısı, bir İbranice uzmanı, bir Rönesans uzmanı, bir düşünce tarihçisi ve bir Freud araştırmacısına ait yetenekleri birleştirebilmektir ki bu sonuncusu artık kendi içinde yeni bir disiplin haline gelmiştir. Bu özelliklerden herhangi birinin bende bulunduğunu iddia edemem. Yaptığım gözlemlerin tamamının ne kadar geliştirilmeye muhtaç olduğunun maalesef tamamen farkındayım. Bu gözlemlerin ilgili uzmanlar tarafından mutlaka geliştirilmesi, gözden geçirilmesi ve düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak burada yalnızca bir Mısırbilimcinin keşfedebileceği bir gerçek vardır: Bu söylemi başlatan, zaman içindeki tüm dönüşüm ve değişimlere rağmen mucizevi bir şekilde varlığını sürdüren ivme. Tarihin bir dalı olan belleksel tarih, tarih olmadan varlığını sürdüremez. Hafızanın işleyişi ancak kesintisiz tarihsel düşünce aracılığıyla göze görünür hale gelebilir. Diğer taraftan tarih (yani Mısırbilim) ancak belleksel tarihten yola çıkan bir düşünceyle, bir hatırlama şekli olarak kendi işlevinin farkına varabilir.

Bu nedenle, mesele yalnızca Avrupa entelektüel tarihindeki Mısır imgesi çalışmalarına Mısırbilimin ne tür bir katkısı olabileceğinden ibaret değildir, esas önemli olan, bu tarih çalışmasının Mısırbilime neler kazandırabileceği, ona neler öğretebileceğidir. Hafıza ve tarih farklı olmakla birlikte, birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Tarihçiler mevcuttur, ama "hafızacılar"dan bahsedilemez. Hafıza ve tarih aynı faaliyet alanının iki ayrı kutbudur, bu faaliyetlerin bir kısmı kutuplardan birine, diğerine oranla daha yakındır. Aralarındaki sürekli et-

kileşimi takip edebilmek amacıyla iki kutbun birbirinden ayrı tutulması son derece önemlidir. Hafıza geçmişin içinde yaşamak ve onu kendi yarattığı imgelerle doldurmak isterken, tarih kendi radikal pozitivizm formu çerçevesinde geçmişi nötrleştirmeyi ve garip de olsa, geçmişin kendi sesleriyle konuşmasını ister. Avrupa kültürel hafızasındaki Mısır imgesine en fazla zarar veren şey, onun tarihsel keşif ve yeniden inşa süreciyle karşı karşıya getirilmesi olmuştur. Mısır'a gölge düşüren veya onu marjinalleştiren kişi Johann Winckelmann değil, bir demistifikasyon projesi yürüten Adolph Erman, Kurt Sethe ve Sir Alan Gardiner gibi bazı Mısırbilimcilerdir. Hiç kimse pozitivizmin muazzam başarılarını küçümseyemez. Mısırbilimin, temellerini kurması için, pozitivist ve filolojik bir bilim dalı haline gelmesi zorunluydu. Ancak Mısırbilimin, Klasik dönem ve Oryantalizm bağlamında bağımsız bir disiplin olarak kurulması sürecinde, orijinal meseleleri unutulmuş ve böylece, Mısır hayranlığı ve Mısırbilim arasında büyüyen uçurum, kimseye ait olmayan bir karşılıklı anlayışsızlık alanı yaratmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da bu tür bir pozitivizme Mısırbilimciler tarafından tepki gösterilmesi kesinlikle tesadüf değildir. Joachim Spiegel,[38] Eberhard Otto,[39] Hellmut Brunner,[40] Siegfried Morenz[41] ve Walther Wolf[42] gibi Mısırbilimcilerin tamamı, II. Dünya savaşında yaşanan korkunç olaylara ve Alman faşizminin yarattığı acılara tanık olmuşlardı. Onlar Mısır'ı sadece arkeolojik, tarihsel ve filolojik buluşların yapılacağı ve problemlerin çözüleceği bir bölge olarak görmüyorlar, Mısır'ı inceleyerek –hemen hemen bilinçsiz olarak– ahlâkın ve dini eğilimlerin temellerini de anlamaya çalışıyorlardı. Mısır'ı sadece deşifre ve keşif faaliyetlerinin nesnesi haline getirmek yerine onunla diyalog kurma, "kanon"u Kutsal Kitap ve Yunan-Roma dünyasıyla kapatmak yerine Mısır'ı yeniden Avrupa kültürel hafızasına dahil etme projesi, Mısır hayranlığı ile Mısırbilim arasındaki kimseye ait olmayan bölgeyi ele geçirmeyi ve Mısırbilim kendi belleksel tarihiyle tekrar bir araya getirmeyi amaçlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM
Susturulan Tarih, Bastırılan Hafıza: Musa ve Akhenaton

Akhenaton: İlk Karşı-Din

Musa'nın aksine Akhenaton, yani Firavun IV. Amenhotep, hafızaya ait bir şahsiyet olmayıp tamamen tarihe aittir. Ölümünden hemen sonra ismi kral listelerinden çıkarılmış, heykelleri parçalanmış, yazıtları ve tasvirleri imha edilmiş, varlığına ait hemen hemen tüm izler silinmiştir. Yüzyıllar boyunca onun olağanüstü devriminden hiç kimsenin haberi bile olmamıştır. On dokuzuncu yüzyılda yeniden keşfedilişine dek, Akhenaton adeta tamamen unutulmuştur.[1] Musa'nın durumu bunun tam tersidir. Şimdiye kadar onun tarihsel varlığına ilişkin hiçbir iz bulunamamıştır. Buna karşın hafızaya ait bir şahsiyet olarak büyümüş ve gelişmiş, yasa, özgürlük ve tektanrıcılığa ait tüm gelenekleri devralmış ve kendisinde somutlaştırmıştır.

Akhenaton'un yeniden keşfedilen yazıtları yayınlandıktan hemen sonra, hafızanın Musa'ya atfettiği şeylere çok benzeyen işler yaptığı anlaşılmıştır: Mısır çoktanrıcılığına ait kült ve ilahları ortadan kaldırarak, "Aton" adını verdiği yeni bir ışık tanrısını kabul eden, tam anlamıyla tektanrıcı bir inanç tesis etmiştir. Amerikalı genç araştırmacı James Henry Breasted, Berlin'de hazırladığı *De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV. Redactis* başlıklı tezinde (1894), Akhenaton'un tektanrıcı devriminin, Kutsal Kitap'taki tektanrıcılığı yorumlamak açısın-

dan ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu kanıtlamıştır. Filolojik formasyonu biraz daha zayıf olmakla birlikte, başka bir Mısırbilimci, Arthur Weigall, Mısır'da ve Kutsal Kitap'ta görülen tektanrıcılık arasında ya da Akhenaton ve Musa arasında daha da yakın bir paralellik kurmuştur. Kutsal Kitap'taki 104. Mezmur, Akhenaton'un ilahisinin İbraniceye çevrilmiş hali değil miydi? Eski Mısır dilindeki "Aton" ile İbranice "Adonai" aynı isim değil miydi?[2] Sigmund Freud, Musa ve tektanrıcılıkla ilgili "tarihsel roman"ına başladığında bu yolları takip ederek, Musa'yı kraliyete yakın olan, ancak kralın kendisiyle özdeş olmayan bir Atonist olarak değerlendirir. Bu özdeşleştirme, "bilimkurgu"nun gelecek yerine geçmişe uyarlanması olarak nitelendirilebilecek bir alanda diğer bazı yazarlar tarafından yapılacaktır.[3]

Akhenaton acaba Mısır'ın Musa'sı mıydı? Musa'nın Kutsal Kitap'taki imgesi, acaba unutulan firavunun belleksel bir dönüşümü müydü? Sadece "bilimkurgu" bu sorulara basit bir "evet" ile cevap verebilir. Ancak belleksel tarih, Mısır tektanrıcılığı ile Kutsal Kitap'taki tektanrıcılık ya da bir Mısır karşı-dini ile Kutsal Kitap'ta Mısır'a karşı duyulan nefret arasındaki bağlantının belirli bir tarihsel temeli olduğunu gösterebilmektedir. Musa'nın, Akhenaton'a ait olan ancak asıl yerinden koparılmış izlerle özdeşleştirilmesi, daha antik dönemde gerçekleşmişti. Bu nedenle bu dini çatışmanın tarihine en baştan, MÖ on dördüncü yüzyılın ortasında Mısır'ı yaklaşık on yedi yıl kadar idare eden IV. Amenhotep'le başlayacağım.

Bu konuda belki de MÖ on yedinci yüzyıla kadar gidilebilir. Bu dönemde, Hiksoslar adı verilen ve Filistin bölgesinden gelen bir halk doğu deltasına yerleşerek, Mısır'ı bir yüzyıldan daha uzun bir süre yönetmişti. Yahudi tarihçi Flavius Josephus, Mısır'ın bu yabancı yöneticilerini İsrail'in ataları olarak değerlendirmiştir. Ancak Hiksoslarla Mısırlılar arasında kesinlikle hiçbir dini çatışma olmamıştır. Hiksoslar tektanrıcı

veya putkırıcı değillerdi. Tam tersine, onlardan geriye kalan anıtlar, geleneksel Mısır firavunlarının dini yükümlülükleriyle uyumlu olduklarını göstermektedir ve Hiksoslar tıpkı Mısır'ı daha sonra idare edecek olan Pers, Makedon ve Romalı yabancı yöneticiler gibi firavunların rolünü üstlenmiştir. Mısırlıların tanıdıkları bir figür olan Baal kültüne bağlı kaldılar ve Mısırlıları kendi tanrılarının kültüne döndürmeye çalışmadılar. Çoktanrılı dinler bağlamında din değiştirme kavramı tamamıyla mantıksız görünmektedir. Ancak tarih kayıtlarındaki tam anlamıyla dini karakterli ilk çatışmaya bakacak olursak, çok farklı bulgularla karşılaşmaktayız.

İnsanoğlunun kayıt altına alınmış tarihindeki, tamamıyla farklı ve birbirini dışlayan iki din arasındaki ilk çatışma, Mısır'da milattan önce on dördüncü yüzyılda meydana gelmiştir. Bu olay tek bir toplum içinde cereyan etmesi ve dışarıdan herhangi bir saldırı söz konusu olmaması nedeniyle olağandışı bir özellik taşımaktadır. Akhenaton'un tektanrıcı devrimi, geleneği radikal bir şekilde reddetmesi ve sert hoşgörüsüzlüğü nedeniyle, bir karşı-dine ait tüm karakteristik özellikleri taşımaktaydı. Firavun IV. Amenhotep, tepeden inmeci bir devrimle, Mısır'ın tüm kültürel sistemini, tarihsel evrime nispetle çok daha radikal bir şekilde değiştirdi. Bu yeni dinin teolojisini tartışmak şu anda beni konunun epey dışına çıkaracağı için bunu ayrı bir bölümde ele alacağım. Burada bizi öncelikle ilgilendiren konu, dini çatışma ve bu çatışma deneyiminin Mısırlılar üzerinde yapmış olduğu travmatik etkidir. Yeniden inşa etmeye çalıştığım tarihin itici gücünü bir şekilde bu travma oluşturmuştur. Burada dikkat çekmek istediğim husus, Akhenaton devrimine ait, resmi ve tarihi hafızadan silinen hatıraların, travmatik hafıza şeklinde varlığını sürdürmüş olmasıdır. Aleida Assmann'ın gösterdiği gibi travma hafızanın sabitleyicisi olabilir.[4]

***

Akhenaton'un tektanrıcı devrimi, insanlık tarihindeki ilk ve aynı zamanda en radikal ve vahşi karşı-din patlamasıdır. Bu dönemde tapınaklar kapatıldı, tanrıların suretleri imha edildi, isimleri silindi ve kültlerine son verildi. Böyle bir deneyimin, kült ve doğa, toplumsal ve bireysel refah arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşünen bir zihniyet üzerinde nasıl korkunç bir şok etkisi yarattığını tahayyül etmek bile mümkün değildir! Dini ritüellerin yapılmaması, kozmik ve toplumsal düzenin sürdürülebilmesine karşı bir engel oluşturur. Felaketlere yol açan ve tamiri mümkün olmayan bu suça dair farkındalık epey yayılmış olmalı. Bunun da ötesinde, Amarna döneminin sonunda Hitit İmparatorluğu ile Mısır arasında siyasi bir kriz patlak vermiştir. Hititler, Suriye'deki Mısır garnizonuna bir baskın düzenleyerek bazı kişileri esir aldılar. Ancak bu esirler beraberlerinde Anadolu'ya, tüm Yakın Doğu'yu –muhtemelen Mısır'ı da– kasıp kavuran ve yirmi yıl boyunca şiddetli bir şekilde devam edecek olan bir salgın hastalık getirdiler. Bu, antik dönemde o bölgede yaşanan en berbat salgın hastalık vakasıdır. Büyük bir olasılıkla bu deneyim, dinsel devrimin de etkisiyle, dinsel düşman hayaletinin ortaya çıkmasına neden olan bir travma yaratmıştır.

Genelde halkın, sadece rahipleri ilgilendirebilecek olan kültlerin ortadan kaldırılmasından çok fazla rahatsız olmadığı söylenebilir. Kozmik ahenge olan inanç, muhtemelen yalnızca din adamları sınıfına ait bir özellik olup, nüfusun geri kalan kısmı için fazla bir şey ifade etmiyordu. Ancak kültlerin ortadan kaldırılması ve tapınakların tahrip edilmesi, dini bayramların da durdurulmuş olduğu anlamına gelir ki, bu da muhtemelen toplumun tamamını etkilemiştir. Eski Mısır döneminde dinsel bayramlar vesilesiyle tanrılar, tapınaklarından dışarı çıkarak tüm halka görünürlerdi. Tanrılar hayatlarını normal olarak tapınaklarının iç taraflarındaki en kutsal odada, inzivada ve zifiri karanlık içinde geçirir, bu mabetlere görevli rahipler haricinde

hiç kimsesinin girmesine izin verilmezdi. Gizlilikle halka açıklık, kutsal olanla olmayan, içerisiyle dışarısı arasındaki sınırlar sadece dini bayramlar vesilesiyle kaldırılır ve tanrılar tapınak duvarlarının dışına çıkarak halka görünürlerdi. Her önemli Mısır dini bayramı bir geçit töreni şeklinde kutlanırdı.[5]

Mısır'daki şehir kavramı bu bayramlara endekslenmiş ve ona göre şekillendirilmişti. Şehir, önemli geçit törenleri vesilesiyle kutsal varlığın herkes tarafından hissedilebileceği bir yerdi. Şehrin önemi, dini bayramın önemine göre belirlenirdi. Bayramlar dini katılımın yanı sıra toplumsal aidiyet ve dayanışma duygusunu da pekiştirmeyi amaçlıyordu. Mısırlılar kendilerini bir ulusun mensubu olmaktan çok, bir kasabanın veya şehrin mensubu olarak görürlerdi. Şehir ait oldukları ve gömülmek istedikleri bir yerdi. Bir şehre ait olmak, öncelikle o şehrin efendisi olan ilaha ait olmak anlamına geliyordu. Bir tanrı veya tanrıçaya karşı duyulan bu aidiyet duygusu, dini bayramlara katılım yoluyla yaratılır ve pekiştirilirdi. Bu nedenle dini bayramların iptal edilmesi, birey olarak Mısırlıları aidiyet duyguları ve ölümsüzlük umutlarından mahrum bırakmış olmalıdır. Zira yeryüzündeki bayramlar sırasında ilahları izlemek, uhrevi saadete giden yolda atılan ilk ve en gerekli adım olarak algılanıyordu. Pairi'nin Teb'deki mezarında, Amarna krallarının sonuncusu olan Smenkhkare zamanında kâtip Pawah tarafından yazılan bir duvar yazısı vardır. Orada bulunmayan tanrı için yakılan bir ağıttır bu, "Kalbim seni görmek istiyor!" kelimeleriyle başlar. Teması, Amun'un kendi bayramındaki görüntüsüne duyulan özlemdir.[6]

Amarna döneminden ortalama bir Mısırlının yaşamış olduğu deneyim çerçevesini yeniden kurmaya çalıştığım için bu olguların altını çizmekteyim. Bunlar aynı zamanda anı çerçeveleridir. Bir olayın yaşanabilir, iletilebilir ve hatırlanabilir olması ancak bu çerçeveler aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Bana göre Amarna dönemi Mısırlılar tarafından, kutsal değerlere

had safhada saygısızlık, imha ve korku dönemi; tanrının yok olduğu bir karanlık ve hastalık dönemi olarak algılanmıştır. Tutankhamon'un "Restorasyon Stela"sında, çektikleri acılara dair dokundurmalar vardır:

"Tanrı ve tanrıçaların tapınakları harabeye çevrilmişti
Elephantine'den ta Delta'nın bataklıklarına kadar,
kutsal yerleri yok olmak üzereydi,
harabe haline gelmiş, devedikenleri ile kaplanmışlardı.
Mabetleri sanki hiçbir zaman var olmamıştı,
Evleri, çiğnenmiş yollara dönmüştü.
Toprak ağır bir hastalık [*znj-mnt*] geçiriyordu.
Tanrılar adeta bu toprakları terk etmişlerdi.
Ordu Suriye'ye Mısır sınırlarını genişletmek için gönderildiyse de,
hiçbir başarı elde edememişti.
İnsanlar yardım için tanrıya yalvardıysa da,
o gelmedi.
İnsanlar benzer bir şekilde tanrıçaya yalvardıysa da,
o da gelmedi.
Vücutlarında kalpleri zayıf düşmüştü.
Çünkü "onlar" yaratılmış olanı imha etmişlerdi."[7]

"Ağır hastalık" metaforu, hikâyemin seyri içerisinde sık sık karşımıza çıkacak. Ancak Akhenaton'un haleflerinin başına bela olan salgını göz önünde bulunduracak olursak, bu tanım sonuç olarak fazla metaforik sayılmayabilir. Teorim uyarınca, Amarna dönemindeki olaylardan kaynaklanan travma, dini ötekileşme ve hoşgörüsüzlükle birlikte, korkunç bir salgın hastalıktan kaynaklanan acılarla iyice pekişmiştir. Hatta Mısırlılar bu salgına "Asyalı hastalığı"[8] adını vermişlerdi. Bu gerçek, göreceğimiz gibi daha sonraki tarihlerde de ortaya çıkacak olan, Amarna dönemi anılarının Asyalı imgesiyle birleştirilmesine muhtemelen katkıda bulunmuştur.

Amarna deneyiminin travma yarattığını ve çağdaş neslin Amarna anılarının acı dolu ve problemli olduğunu düşünmek için elimizde her türlü sebep bulunmaktadır. Amarna dönemine ait görülebilir izlerin ve kral isimlerinin tüm resmi kayıtlardan silinmesini de içeren sistematik baskı süreci, bu dönemin hatıralarını daha da problemli bir hale getirmiştir. Anıtlar yerlerinden sökülerek, yeni yapılan binalarda gizlenmiştir. Akhenaton Mısırlılar tarafından bir heretik olarak bile hatırlanmamıştır. İsmi ve öğretisi tamamen unutulmuştur. Geriye sadece şokun etkisi kalmıştır: Dinsel açıdan temiz olmayan, nefret dolu ve felaketler doğuran bir şeyin belirsiz hatırası.

Mısırlılar açısından Amarna dini –Yahudilerle karşılaşmalarına ve belki daha önceki bir tarihte Perslerle karşılaşmalarına kadar– yabancı bir dinle yaşadıkları ilk ve tek deneyimdir.[9] Daha önceleri Baal, Anat, Astarte, Qedeshet, Reshep, Teskhup, Marduk ve Askhur gibi yabancı ilahlara aşina olmuşlardı ancak yapısal olarak yabancı olan dinler hakkında bilgi sahibi değillerdi. Din ve tanrıların pek çoğu, isimlerinin bir dilden diğer bir dile ve bir dinden diğer bir dine çevrilmeleri çok kolay olduğu için, her yerde benzer bir şekilde algılanmıştır. Hatta bu yabancı tanrıların bazıları Mısır mitolojisine dahil edilmiştir. Çıkış hikâyesinde yer alan bu kadar önemli türden bir dini karşılaşma ve çatışmanın Mısır'da Amarna dönemi haricinde, en azından Pers istilasına kadar (MÖ 525), ortaya çıkmış olması kesinlikle mümkün değildir. Mısırlılar için bu aşırı bir ötekilikle karşılaşma anlamına gelmiş olmalıdır, Hiksoslarla yaşadıkları deneyimden bile daha aşırı.

Amarna dönemine ait tüm izler kökü kurutularak yok edildiği için, on dokuzuncu yüzyıla kadar bu olaya dair bir rivayete ya da hatıraya ve olayın kültürel ifadesine rastlanamamıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde modern Mısırbilim, döneme ait arkeolojik izleri keşfetmeye ve yorumlamaya başlamıştır. Bu dönemin anıları ancak travma şeklinde varlığını sür-

dürebilmiştir. Bunun da ilk belirtileri, geleneğe geri dönülmesinin ardından kırk yıl gibi kısa bir süre geçtikten sonra ortaya çıkmaya başlamış olabilir. Bu yıllarda dini ötekilik kavramı, Mısırlıların geleneksel düşmanı olan Asyalılara odaklanmaya başlamıştı. Bu bağlamda, ait olduğu yerden koparılmış Amarna hatıraları Hiksoslara ve onların tanrıları Baal'a yansıtılmış, Baal da Mısır tanrısı Seth ile özdeşleştirilmişti. Bir Ramses dönemi romanında, Hiksos kralı Apophis'in tek tanrılı bir dini benimsediğini okuyoruz:

> Kral Apophis tanrı Seth'i efendisi olarak kabul etti.
> Tüm dünyada Seth dışında hiçbir ilaha tapınmadı.[10]

Tahminen bu dönemde, travma ve tarihsel izlerin imha edilmesi nedeniyle kolektif hafızada yaratılmış olan boşluk, diğer hatıralar ve deneyimler tarafından istila edilmişti. Bu nedenle Hiksos çatışması dinsel bir çatışmaya dönüşmüştü. Ortaya çıkan olayların dinsel ötekilik hikâyesine ve nefret ile zulmün tehlikeli semantik yapısına uygun düşmesi nedeniyle, bu çarpıtma süreci yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Bu süreç boyunca da Mısır tanrısı Seth, zaman içinde dini ötekilik özelliklerini taşımaya ve hem bir şeytan hem de bir Asyalı niteliğini kazanmaya başlamıştır. Mısır'ın Asurlular ve Persler tarafından işgali hikâyeyi yeni ayrıntılarla zenginleştirmiştir. Amarna dönemindeki kültürel baskı ile yaratılmış olan boşluk, daima yeni deneyimlerle doldurulma eğilimine girmiştir, bunların da kökeninde, Asyalı düşmana dair bu yeni imgenin semantik çerçevesi bulunmaktadır.

Cüzzamlılar ve Yahudiler: Yunanca ve Latince Metinlerde Akhenaton olarak Musa

1904 gibi erken bir tarihte Eduard Meyer, en parlak tarihsel yeniden inşa çalışmalarından birinde, Akhenaton'a ait bazı

anıların Mısır'ın sözlü geleneğinde gerçekten de yaşadığını ve hemen hemen bin yıllık bir gizlilikten sonra tekrar ortaya çıktığını göstermeyi başarmıştır.[11] Manetho'nun *Aigyptiaka* adlı eserinde yer alan, cüzzamlılar ve Yahudiler hakkındaki tuhaf denebilecek bir öyküde, sadece Akhenaton ve onun tektanrıcı devrimine gönderme yapılmış olabileceğini kanıtlamıştır. Rolf Krauss ile Donald B. Redford da ilave argüman ve çok sayıda yeni kanıtlar ileri sürerek Meyer'in hipotezini doğrulamayı başarmışlardır.[12] Ben de başka bir yol izlemekle birlikte aynı sonuca ulaştım. Benim amacım, efsanenin gönderme yaptığı gerçek tarihsel olayı tespit etmek değil, Mısır geleneği içinde Amarna deneyiminin bırakmış olabileceği izleri bulmaktı.[13] Bakış açısındaki bu fark son derece önemlidir. Bu yorum, Manetho'nun hikâyesinin sadece Amarna deneyiminin bir izi olduğunu ileri sürmekte ve Raymond Weill'in hikâyede"belirli" bir tarihsel olayı tespit etme çabalarına yönelttiği haklı eleştirilerle tamamen örtüşmektedir. Raymond Weill, Meyer'in Manetho'nun hikâyesinin kökeniyle ilgili açıklamasını sadece bir tek nedene bağlandığı için reddetmiş, çok boyutlu bir açıklamayı savunmuştur. Buna göre "tanrısız Asyalılar" ile ilgili gelenek, Hiksosların sınır dışı edilmesiyle başlamış ve yüzyıllar içinde geliştirilerek Helenistik tarihyazımına geçtiği şekli almıştır.[14] Weill'e göre Amarna deneyimi bu gelişmeye katkıda bulunmuş olabilir, ancak hikâyeyi tarihteki tek bir olayla izah etmeye çalışmak doğru olmaz.

Hem Weill, hem Meyer kendi açılarından haklıydı. Manetho ve diğerleri tarafından anlatıldığı şekliyle hikâye çok farklı tarihsel deneyimleri birleştiriyordu; bunlar arasında Hiksosların Mısır'dan MÖ on altıncı yüzyılda sınır dışı edilmesi de vardı. Ancak hikâyenin özü tamamen dinsel bir çatışma olup, Mısır tarihinde bu duruma tekabül eden tek bir dönem bulunmaktadır, o da Amarna dönemidir. Temel nitelikteki dini çatışma motifi, yabancı işgali motifiyle birlikte anılmaya başlanmış-

tır. Amarna deneyimi hem geçmişe yönelik olarak Hiksosların işgaliyle ilgili anıları hem de daha sonraki yabancı istilacılarla karşılaşmaların yaşanış ve hatırlanış şeklini belirlemiştir. Bu açıklama Meyer'in önemli sezgi ve saptamalarına sadık kalarak, Weill'in tüm eleştirilerini de göz önünde bulundurur. Bu keşif belleksel tarih projesi açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Travmanın, bin yıllık bir süre geçmesine rağmen, "hafızaya nasıl istikrar kazandırdığını" kanıtladığı gibi, kültürel baskı ve travmaya bağlı bozulmanın tehlikelerini de ortaya koymaktadır. Mısırlılar için dinsel düşman hayaleti önce genel olarak Asyalılarla daha sonra da özel olarak Yahudilerle özdeşleştirilmiştir. Şu anda bir ilk dürtüye kadar izi sürülebilecek olan Batılı antisemitizmin özelliklerini haber vermektedir.[15] Bu ilk dürtü Yahudilerle ilgili olmaktan çok, karşı-din ve salgın hastalık deneyiminden kaynaklanmaktadır.

***

Manetho, MÖ üçüncü yüzyılın ilk yarısında, Mısır kralı II. Ptolemaios döneminde Mısır tarihini kaleme alan Mısırlı bir rahipti.[16] Onun anlatısından, Flavius Josephus'un *Contra Apionem* adlı eserinde yaptığı iki alıntı aracılığıyla haberdarız. Josephus bu kitabında, Mısırlı tarihçi Apion'un ve çoğu Mısır kökenli olan Helenistik tarihyazıcıların Yahudilere yönelik iftiralarını reddetmeye çalışır. Onun metni, Mısır ve İsrail'i, "iki ülkenin hikâyesi"ni Mısır cephesinden anlatan, Yahudi tarihine dair Kutsal Kitap dışındaki anlatıların olağanüstü değerli bir derlemesidir. Josephus'un Manetho'dan yaptığı iki uzun alıntı özellikle önemlidir. İlk alıntıyı, Yahudilerin ne kadar kadim bir halk olduğunu kanıtlamak için yapar. İkinci alıntı, Yahudilere atılan iftiraların ne kadar uyduruk olduğunun bir örneğini verir. Birinci alıntı gerçek, ikinci alıntı ise yalan olarak sunulur. Birinci alıntı, Mısır'ı herhangi bir direnişle karşılaşmadan

fethetmesine rağmen halka son derece zalimce davranan Hiksoslarla ilgilidir. Hiksos sülalesi Mısır'ı beş yüz yıldan daha uzun bir süre idare eder. En sonunda Teb kralı, onlara karşı isyan bayrağını açarak Avaris'teki başkentlerini ele geçirir. Bunun üzerine Hiksoslar Suriye'ye doğru göç ederek, sonunda şu anda Yahudiye adı verilen topraklara yerleşir.

İkinci alıntı, Josephus'un reddetmek istediği, Yahudilere yönelik bir dizi iftirayı gözler önüne serer. Burada Manetho bir şahit olarak değil bir düşman olarak ele alınır. Josephus'a göre, Manetho'nun ilk versiyonu "Kutsal Yazıları"ı (*ta hiera grammata*) takip eder, ancak ikinci versiyonu popüler hikâyelere ve efsanelere (*mutheuomena kai legomena*) dayanır. Manetho'nun anlatımına göre Kral Amenhotep tanrıları görmek ister. Hapu'nun oğlu bilge Amenhotep ona cüzzamlıların yaşadığı bölgeyi temizlemesi şartıyla tanrıları görebileceğini söyler. Bunun üzerine kral tüm cüzzamlıları rahiplerle birlikte doğu çölündeki taş ocaklarına gönderir. Bilge Amenhotep hastalara yapılan bu insanlık dışı muamelenin tanrı tarafından cezalandırılacağı kehanetinde bulunur: Cüzzamlılar dışarıdan yardım görecek ve Mısır'ı zaptedip on üç yıl boyunca yöneteceklerdir. Bu kehaneti krala bizzat söylemek yerine, her şeyi yazdıktan sonra intihar eder. Cüzzamlıların, Hiksosların eski başkenti olan Avaris'e yerleşmelerine izin verilir. Onlar da kendilerine lider olarak Heliopolisli bir rahip olan Osarsiph'i seçerler.19) Osarsiph onlar için normatif ters yüz etme prensibine dayanan kanunlar yapar, Mısır'da yasak olan her şeyin serbest bırakılmasını, Mısır'da zorunlu olarak yapılması gereken her şeyin de yasaklanmasını emreder. İlk ve en önemli emir, onların tanrılarına ibadet edilmemesi, kutsal hayvanlarının canlarının bağışlanmaması ve diğer yasaklanan gıdalardan kaçınılmamasıdır. Normatif ters yüz etme prensibi, diğer kültürün tasvip etmediği şeylerin, uyulması gereken kurallar haline getirilmesi ve aynı zamanda tam tersinin yapılmasıdır. Bu prensip beslen-

me düzeyine uygulandığı vakit, örneğin domuz etinin yenmesi tavsiye edilecektir. Bunun nedeni ucuz, lezzetli veya besleyici olması değil, sadece bireyin bu gıdadan iğrenen bir topluma ait olmadığı gerçeğini gözler önüne sermesidir. Bu durumun tam tersine, etin sütlü gıdalarla birlikte tüketilmesi yasaklanacaktır. Yasaklanma nedeni et ve sütün birlikteliğinin yakışmaması veya lezzetsiz olması değil, bunların birbirlerinden ayrı tutulmasının, bireylerin bunları birlikte tüketme alışkanlığı hatta mecburiyeti olan bir topluma ait olmadıklarını göstermesidir. Normatif ters yüz etme prensibi İbn Meymun ve Spencer'ın hermenötiğinde çok önemli bir rol oynadığı için, bu tür soruları daha geniş olarak ele alma fırsatım olacak.

İkinci emir, dışarıdan kişilerle ilişki kurulmasını yasaklar. Bu iki emirden birincisi, karşı-dinin negatif bir güç olma özelliğini gözler önüne sermektedir. Bu şekilde geleneksel tanrıların suretleri, adak ve beslenme tabularıyla birlikte reddedilmektedir. İkinci emir, diğer taraftan, Mary Douglas'ın deyişiyle "kuşatılmışlık kültürü"nün tipik bir örneği olarak görülmektedir. Bu kültür tehdit altındaki bir azınlığa ait olup, çoğunluk kültürü tarafından yenilip yutulmamak için birçok arınma kanunu geliştirir. Mary Douglas'ın çok parlak bir şekilde göstermiş olduğu gibi, Musevilik "kuşatılmışlık kültürü"nün klasik bir örneğidir.[20] Bu nedenle ikinci emirde dışarıdan kişilerle cinsel ilişkinin yasaklanması, büyük bir ihtimalle Amarna dininden çok Yahudilerle ilgilidir; zira dışarıda bırakma kavramı ya da "karışmama" kaygısı (amiksi), Yahudiler ve Musevilik ile ilgili Klasik söylemde basmakalıp bir şablon haline getirilmiştir. Bu nedenle, Osarsiph'in iki emrinden ikincisi, geleneğe Mısırlıların Yahudilerle karşılaşmasından sonra giren ikincil bir motif olarak değerlendirilmektedir. Bu karşılaşma muhtemelen henüz altıncı yüzyılda gerçekleşmiştir, zira bu tarihlerde mülteciler Yahudiye'den Mısır'a gelmiş, paralı Yahudi askerler Elephantine gibi kolonilere yerleştirilmişti. Ancak ikinci emrin daha eski bir deneyimden kaynaklanmış olması

ihtimali de hiçbir şekilde göz ardı edilmemelidir. Amarna dini de kuşatılmışlık kültürünün belirli özelliklerini taşımaktadır. Amarna'nın bu özelliğinin en çok dikkat çeken kanıtı, sınıra yerleştirilmiş olan çok sayıdaki dikilitaştır, şehrin sınırlarını çizen bu taşlarda kralın bu sınırların hiçbir şekilde ihlal edilmeyeceğine dair resmi yemini yazılıdır. Acaba bunun nedeni, Hans Goedicke'nin belirttiği gibi o zamanlarda Mısır'ı kasıp kavurmakta olan salgın hastalığın bulaşması korkusu muydu? Yoksa Firavun için alışılmamış, hatta paradoksal olan bu politika, bir tür arınma ihtiyacı ve manevi bir salgın korkusu nedeniyle mi ortaya çıkmıştı? Her halükârda, Amarna'yı bir kuşatılmışlık kültürü olarak ele almak ve ayrımcı emri, Amarna deneyiminin (bozulmuş dahi olsa) izleriyle ilişkilendirmek son derece açıklayıcı olmaktadır. Ayrıca dışarıdan kişilerle temas kurulmasının yasaklanması, daha genel anlamda, karşılıklı dini iletişimin yasaklanması olarak da algılanabilir. Bu duruma, kültürlerarası iletişimi teşvik eden ve güçlendiren antik çoktanrıcılığın ışığında bakılmalıdır.

Karşı-din kurumlarının tesis edilmesi ve şehrin tahkim edilmesini takiben, Osarsiph Mısır'dan yaklaşık olarak iki veya üç yüzyıl önce atılmış olan Hiksosları isyana katılmaya davet eder. Hiksoslar geri döner. İşte o zaman Kral Amenhotep kehaneti hatırlar, asilerle savaşmaktan vazgeçerek kutsal heykelleri saklar ve kutsal hayvanlarla birlikte Etiyopya'ya göç eder. Cüzzamlılar ve Hiksoslar, Mısır'ı on üç yıl boyunca, Mısırlıların hafızalarında daha önceki Hiksos yönetiminin adeta bir altın çağ olarak hatırlanacağı şekilde, çok kötü yönetirler. Bu dönemde şehirler, tapınaklar ve kutsal heykeller harabeye çevrilmekle kalmadığı gibi, ibadethaneler mutfağa dönüştürülerek kutsal hayvanlar ateşler üzerinde kavrulur. Osarsiph "Musa" adını alır. En sonunda Amenhotep ve torunu Ramses Nübye'den geri dönerek cüzzamlılarla müttefiklerini dışarı atarlar.

Bu, hikâyenin A versiyonu olarak adlandırdığım Manetho versiyonudur ve beş ana bölüm halinde ele alınabilir:

1 Başlangıçtaki yoksunluk ve ızdırap dönemi: Tanrıların görünmez olmasının kralların onları görmeyi arzulamasına yol açması.
2 Bu durumu ortadan kaldırmak için kralın attığı adımlar: Cüzzamlıların taş ocaklarında toplanarak köleleştirilmesi ve daha sonra Avaris'te gecekondulara yerleştirilmeleri.
3 Cüzzamlıların Osarsiph'in liderliği altında ve onun yasaları çerçevesinde örgütlenmesi. Bu yasaların Mısır'ın eski yasalarını ve âdetlerini ters yüz ederek, Mısır tanrılarına ibadet edilmesini ve diğer insanlarla irtibat kurulmasını yasaklaması.
4 Hiksoslar ve cüzzamlıların on üç yıl süren tedhiş dönemi ve onların tapınaklara, kültlere, heykellere ve hayvanlara karşı savaşı.
5 Mısır'ın kurtuluşu ve cüzzamlılarla Hiksosların sınır dışı edilmeleri.

Bu olağanüstü hikâye ile birlikte Akhenaton, "Osarsiph", namıdiğer Musa kılığında, Mısır edebi geleneğine yeniden dönüş yapar. Amos Funkenstein yakın bir zamanda, cüzzamlılarla ilgili efsanenin Manetho versiyonunun, "karşı-tarih" olarak adlandırılmasını önerdiği şeyin ilk örneği olduğuna dikkat çekmiştir. Onun deyişi ile karşı-tarihler, "Antik dönemden itibaren yazılan özel bir tarih türü oluşturur... İşlevleri tartışmalıdır. Metotları, rakiplerinin en çok güvendiği kaynakların sistematik bir istismarıdır. Amaçları, rakiplerinin hafızasını tahrip etmek suretiyle, onun kendi-imgesini ve kimliğini bozmaktır."[21] Bu, Josephus'un Manetho metnini okuyuşunun kusursuz bir tanımıdır. Ancak Manetho'nun niyetini yansıttığını söylemek oldukça zordur. Manetho, Kutsal Kitap bir yana Yahudilerden bile bahsetmez. Toplum dışına itilmiş Mısırlıların, Mısırlı bir rahibin önderliğinde bir araya geldiğini söyler. Bu rahibin Musa ile özdeşleştirilmesi bir ekten ibarettir, çünkü

sonradan akla gelen bir düşüncedir.[22] Manetho, "Kutsal Kitap'ı tamamen tersine çevirmek" (Funkenstein) suretiyle metinlerarasılık sergilemek yerine, şifahi olarak aktarılan bir efsaneyi kaydeder. İleride görüleceği üzere, antik dönem tarihçileri arasında Musa ile ilgili hikâyenin pek çok değişik versiyonu vardı. Manetho oldukça yaygın bir rivayeti paylaşmaktadır. Dolayısıyla, bu tarihçilerin sadece birbirlerinden kopya çekmedikleri, aynı zamanda değişik (sözlü) kaynakları da kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle hikâyenin, Mısırlı bir yazarın İbranice Kutsal Kitap'la ilk muhtemel tanışıklığından daha önceki bir tarihi taşıması gerekmektedir.[23] Ancak Manetho, hikâyenin kahramanını "Osarsiph" olarak adlandıran tek kişidir. Diğer tüm versiyonlar ona Musa adını vermekte ve çoğunluğu onu Mısırlı olarak görmektedir. Manetho muhtemelen bu uyumsuzluğun farkındadır; zira hikâye, bilgisi dâhilinde olması gereken daha önceki bir Mısır tarihinde geçmektedir. Orada lider Musa olarak adlandırılmaktadır. Değişik versiyonları uzlaştırmak amacıyla Osarsiph'in Musa adını almasıyla ilgili ilaveyi (daha sonraki bir redaktörden ziyade) Manetho'nun kendisinin yapmış olduğu düşüncesindeyim.

Çıkış hikâyesinin Kutsal Kitap dışındaki en eski anlatımı, Mısır'a yaklaşık olarak MÖ 320 yılında gelen Abderalı Hekataeus'a aittir. Onun versiyonunda hikâye büyük bir felaket sırasında başlar; salgın Mısır'ı kasıp kavurmaktadır. Mısırlılar bunu yabancıların varlığı ile onlara ait âdet ve ritüellerin kabul edilmesinden dolayı tanrının vermiş olduğu bir ceza olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle yabancılar sınır dışı edilir. Bunlardan bazıları Kadmos ve Danaos'un liderlikleri altında Yunanistan'ı,[25] diğerleri Musa'nın liderliği altında Filistin'i kolonize ederler. Hekataeus, İskenderiye'de yaşamaya başlayarak yeni imparatorluğun kültürel hayatında aktif bir rol oynayan Yunan entelektüellerin ilk kuşağı arasında yer alır. Onun Mısır tarihiyle ilgili ekümenik vizyonu, İskenderiye'de ortaya çık-

makta olan yeni dünya düzeniyle mükemmel bir şekilde örtüşmekteydi.[26]

Hekataeus'a göre Musa tasvirleri yasaklamıştır, zira "Tanrı insana benzemez. Dünyayı çevreleyen gökyüzü Tanrı'dır, her şeyin efendisidir ve suretlerle temsil edilmesi mümkün değildir."[27] Burada yeni dinin devrimci, gelenek karşıtı olan karakterine vurgu yapılmakta; yeni din, suret yapılmasına karşı, kozmik bir tektanrıcılık olarak tasvir edilmektedir. Hikâyenin bir düzineyi aşkın değişik versiyonunda ilave materyal yer almaktadır. Zaman zaman bir kralın ismi zikredilmektedir, bazı kaynaklara göre bu kral Bokkhoris,[28] bazılarına göreyse Amenhotep'tir.[29] Bu versiyonların birçoğunda Yahudi karşıtı bir eğilim açıkça telaffuz edilir; bunlarda karşılaşılan temalar, modern antisemitizmin ortaya çıkışına dek Avrupa'nın kolektif hafızası içinde varlığını sürdürecektir.[30]

Büyük bir olasılıkla MÖ ikinci yüzyılda yazılmış olan Lysimakhos'un polemik niteliğindeki anlatısı, Kral Bokkhoris dönemindeki bir kıtlıkla başlar. Kehanet, krala, tapınaklara yerleşmiş olan kirli ve dinsiz insanları (*anagnon kai dyssebon*) uzaklaştırmasını emreder. Burada cüzzamdan ve diğer hastalıklardan kaçacak yer arayan Yahudilere gönderme yapılmaktadır. Bokkhoris cüzzamlıların suda boğdurulmalarını, diğerlerinin de çöle doğru sürülmelerini emreder. Toplum dışına itilmişler, onları ülkeden çıkartacak olan Musa'nın etrafında toplanırlar. Musa onlara kimse için iyilik düşünmemelerini (*mete anthropon tini eunoesein*) ve tüm tapınak ve tanrılara ait sunakları tahrip etmelerini (*theon te naous kai bomous anatrepein*) emreder. Bu iki motif sürekli olarak tekrarlanmaktadır, birincisi "amiksi" veya "mizantropi", ikincisi "asebeia" (küfür, hatta ateizm) olarak adlandırılmaktadır.[31]

MÖ birinci yüzyılın ilk yarısında İskenderiye'de rahiplik ve eğitmenlik, 49 yaşından sonra Roma'ya giderek Neron'a özel hocalık yapan bir Mısırlı olan Khaeremon, hikâyenin başka bir

versiyonunu anlatır.[32] Tanrıça İsis bir gece Kral Amenhotep'in rüyasına girer ve savaş sırasında kendi tapınağı tahrip edildiği için azarlar. Rahip ve kâtip Phritibantes ("tapınağın en üst görevlisi"), krala tanrıçayı sakinleştirmek için Mısır'ı cüzzamlılardan "temizlemesini" tavsiye eder. Bunun üzerine kral 250.000 cüzzamlıyı toplayarak Mısır'dan uzaklaştırır. Liderleri Musa ve Yusuf'un Mısırca'daki isimleri Tisithen ve Peteseph'tir. Pelusium şehrinde, sayıları 380.000'i bulan göçmen adayıyla bir araya gelirler, ancak bunların ülkeyi terk etmeleri için gereken izin verilmez. Bu noktada Kutsal Kitap'taki motiflerin ilk defa belirgin şekilde hikâyeye dahil edilmesiyle karşılaşırız. Cüzzamlılar ve göçmenlerin ortak birlikleri Mısır'ı fethederek kralı Nübye'ye sığınmak zorunda bırakırlar. Ancak oğlu ve halefi olan Ramses Mısır'ı tekrar ele geçirmeyi başaracak ve "Yahudileri" Suriye'ye sürecektir.

Musa'yla ilgili rivayetlerin son derece ilginç bir varyantı, Pompeius Trogus'un *Historicae Philippicae*'sında bulunmaktadır. Burada Musa bir Mısırlı olarak değil, Yusuf'un oğlu olarak karşımıza çıkar. Ancak Kudüs'te oluşturduğu kült, "sacra Aegyptia" [Mısır'a ait kutsal şeyler üzerine kurulu kült] şeklinde tanımlanır. Mısır'ı terk ederken Musa "Mısırlılara ait olan kutsal objeleri" gizlice yanında götürür. Bu objeleri zorla geri almak isteyen Mısırlılar fırtınalarla karşılaşır ve dönmek zorunda kalırlar. Bu nedenle Musa'nın Kudüs'te oluşturduğu kült bu "sacra"ya ait olmalıdır: Yani hakiki bir "translatio religionis" (dinin aktarımı). "Çıkış"ın nedeni diğer kaynakların çoğunda olduğu gibi salgın hastalığa bağlanmaktadır. "Ancak Mısırlılar bir deri hastalığına maruz kalıp kabuk bağlamaya başlayınca ve bir vahiyle ikaz edildikten sonra, daha fazla kişiye bulaşmaması için Musa'yı hastalarla birlikte Mısır sınırlarının dışına gönderdiler." Hastaların Mısır'dan ihraç edilmesiyle ilgili bu "hijyenik" neden Musa'nın yasalarının özel karakterini izah etmektedir: "Musa Mısır'dan salgın hastalık korkusu nedeniyle

ihraç edildiklerini hatırladığı için, aynı nedenle (salgın hastalık korkusu) yerlilerin nefretini çekmemek amacıyla, dışarıdan kişilerle yaşamamaya dikkat etti. Belirli bir nedenle ortaya çıkan bu düzenleme, Musa tarafından zaman içerisinde yerleşik bir âdet ve din haline getirildi."[33] Yasa'nın hijyenik açıklaması daha sonra büyük bir önem kazanacaktır: Friedrich Schiller, tehcir koşulları ile Yasa'nın cüzzama ve cüzzamın erken teşhis ve tedavisine verdiği büyük önem arasındaki bağlantıya dikkat çekecektir.

En uç noktadaki Musa portresi, *Yahudiler Üzerine* adındaki (kayıp) kitabın Yahudi yazarı Artapanos tarafından çizilecektir. Onun sunumunda Musa etnik bakımdan Yahudi olmakla birlikte, kültürel olarak Mısır din ve uygarlığının kurucusu olarak ele alınmaktadır. Marsilio Ficino'nun ve Rönesans Hermetizminin diğer yazarlarındaki gibi Musa, Hermes Trismegistus'la karşılaştırılmaz; ancak hiyerogliflerin mucidi, kutsal metinlerin yazarı Hermes'le özdeşleştirilir ve hem Strabon hem de Kutsal Kitap'ta karşımıza çıkan Musa'nın muhalif olduğu dinin kurucusu olarak tanımlanır. Mısır'ı otuz altı eyalete ayırarak her biri için kutsal kabul edilen tanrılar, kutsal objeler, putlar ve hatta hayvanlar tahsis eder. Artapanos'un Musa'sı asimilasyon rüyasını temsil eder. Burada Musa asimile olmakla kalmaz, yabancı kültüre katkıda da bulunur.[34] Artapanos, Musa'nın kurumlarını Mısır'dan alan Mısırlı bir rahip olduğu düşüncesini ters yüz ederek, onu Mısır'daki ilk sivil ve dini kurumları kuran bir Yahudi olarak ele alır. Ancak bu şekilde aslında Musa ile Mısır dini arasındaki bağlantıyı güçlendirmektedir. Musa bu dinin çevirmeni, aktarıcısı değil, kurucusudur. Onun Musa portresi, tam da Funkenstein'ın anladığı anlamda bir karşı-tarihtir: Hekataeus ve Manetho'nun metinleriyle çelişecek şekilde yazılmıştır[35] ve onların Musa'sını tamamen ters yüz etmektedir. Kutsal Kitap ve diğer Yahudi geleneklerineyse çok az gönderme yapmaktadır.

***

Tacitus, Çıkış geleneğinin birkaç versiyonunu birleştiren bir özet yapar.[36] Mısır, vücut yapısının bozulmasına yol açan bir salgın hastalık nedeniyle perişan olmuştur. Kral Bokkhoris kâhine danışır ve tanrılar nefret ettiği için (*ut invisum deis*) ülkesini bu ırktan (*genus*) "temizlemesi" gerektiğini öğrenir. Böylece Yahudiler çöle sürülür ancak liderleri Musa onları Filistin'e getirerek Kudüs'ü kurar. Musa, otoritesini güçlendirmek amacıyla diğer tüm dinlere karşıt nitelikte yeni bir din kurar (*novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*). Hekataeus ve Strabon'un yanı sıra Tacitus da, Yahudi tanrı kavramını tektanrıcı ve ikon karşıtı olarak nitelendirir: "Mısırlılar birçok hayvana ve korkunç surete tapınırlar. Yahudiler ise tek bir tanrıya ve yalnızca akılla inanırlar: Kolayca bozulabilen malzemelerle tanrıyı insan biçiminde temsil eden tasvirler yapanları dinsiz sayarlar. Onlara göre, sonsuz olan yüce ve ebedi varlığın tasvirlerle gösterilmesi mümkün değildir."[37] Tacitus, tipik özlü üslubuyla, yeni dinin temel prensibini "normatif ters yüz etme" denilebilecek şekilde tanımlar: Yahudiler bizim kutsal saydığımız her şeyi dinsizlik olarak kabul eder, bizim için tabu olan her şeyi de serbest bırakır (*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*). "Tanrı Amun'la alay etmek amacıyla" (*in contumeliam Ammonis*) tapınaklarında bir eşek heykelini takdis, bir koçu ise kurban ederler. Aynı nedenle, Mısırlılar Apis'e taptıkları için, bir öküzü kurban ederler. Mısır geleneğinin ters yüz edildiği bir karşı-din olarak Yahudi tektanrıcılığının tamamen bir Mısır türevi ve Mısır'a bağımlı olduğu anlayışı Tacitus'la zirve yapar.

Yahudilerin tanrısının eşek heykeliyle temsil edilmesi gibi garip ve özellikle saçma bir motif, açıklamasını Plutarkhos'ta bulur. Plutarkhos hikâyeyi tamamen mitleştirilmiş bir formatta anlatır. Osiris'in katili Seth Mısır'dan sürgün edildikten

sonra Filistin'e kaçar ve orada yedi gün geçirir. Bu süre zarfında Hierosolyma ve Juda adını verdiği iki oğlu olur.[38] Seth, Mısır mitolojisinde genellikle eşekle özdeşleştirilir. Yunan-Mısır metinlerinde, İbranice Tetragrammaton'un [Yhwh/Yahve] Yunanca muadili olan tanrı Iao,[39] Seth ve eşek ile özdeşleştirilir, zira bu isim –yansıma bir ses olduğu ortadadır– Mısırca eşek kelimesinin telaffuzuna benzemektedir.[40]

Flavius Josephus'un polemiklerinin hedefi olan Apion'un da Çıkış konusunu kendi kayıp Mısır tarihi bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır. Apion'a göre Çıkış, Yahudi tarihinden ziyade Mısır tarihine ait bir olaydır. Musa'nın Heliopolis'ten Mısırlı bir rahip olduğunu ileri sürer. Apion'a göre Musa, Yahudilerin Mısır'dan çıkışına önderlik ettiği gibi, onlar için doğduğu ülkenin geleneklerine uygun bir din öğretisi de oluşturmuştur. Şehrin muhtelif bölgelerinde çatısı olmayan tapınaklar inşa ettirir. Heliopolis'teki tapınaklar doğuya doğru konuşlandırılmış olduğu için bu tapınakların da tamamı doğuya bakacak şekilde inşa edilmiştir. Dikilitaşlar yerine, her biri birer gemi modelinin üstünde duran sütunlar diktirmişti. Her bir sütundan, geminin içinde bulunduğu havuza düşen gölgenin, güneşin yörüngesine benzeyen bir daire çizdiği varsayılıyordu.[41] Apion, Musa'nın dini kurumlarını devrimci olarak tanımlamak yerine, tam tersine bunların Mısır gelenekleriyle uyum içerisinde olduğunu ileri sürer. Apion'un Musa'ya atfettiği Mısır geleneği çok özel bir gelenektir. Heliopolis güneş kültü, Akhenaton'un monolatrik ışık dinine en yakın geleneksel analojidir. Bu bir karşı-din olmaktan çok, diğer Mısır kültlerinden çok farklı bir çeşit alternatif dindir.

***

Musa'nın dinini tektanrıcı ve belirgin bir karşı-din olarak tanımlama noktasına en çok yaklaşan tarihçi Strabon olmuştur. Mısırlı Musa'nın en başarılı ve belleksel tarihin bakış açısından

en önemli şekilde karşımıza çıktığı kaynak budur. Bu Musa portresi on sekizinci yüzyılda "panteist ya da daha yeni bir terimle Spinozacı"[42] olarak kabul görecektir. Freud'un Musa'nın kimliğine ve tektanrıcılığın kökenine ilişkin yeniden inşasına en çok yaklaşan da bu metindir.

Strabon'a göre Musa adındaki Mısırlı bir rahip Mısır dinini yetersiz bulmaktadır; yeni bir din kurmaya karar vererek taraftarlarıyla birlikte Filistin'e göç eder. Tanrıların hayvan suretleriyle temsil edildiği Mısır geleneğini reddeder. Musa'nın dini hiçbir suretle temsil edilemeyecek olan tek bir ilahi varlığın kabul edilmesine dayanır: "Yeryüzü ve denizler de dahil olmak üzere hepimizi kuşatır; bizim gökyüzü, evren ve eşyanın özü dediğimiz şeydir; sadece bu yegâne varlık Tanrı'dır."[43] Bu tanrıya yaklaşmanın tek yolu erdem ve adalete uygun bir şekilde yaşamaktır. İbraniler daha sonra bu öğretinin saflığından saparak, beslenmeyle ilgili yasaklar ve erkeklerin sünnet edilmesi gibi batıl kurallar geliştirmişlerdir.[44]

Bu pasaj iki açıdan önem taşımaktadır:

- Tektanrıcılığı bir karşı-din olarak tanımlar. Tanımlayıcı yönü birçok tanrıya inanılmasına karşıt olarak tek tanrı inancını savunmasında değil, geleneksel dinden radikal bir şekilde ve tamamen kopmasında yatmaktadır. Tipik olarak, geleneği, ritüel büyü ve fetişizmin bir birleşimi, batıl itikat ve putperestlik olarak görür. Bu birçok açıdan, modern tanıma nispetle daha uygun bir tektanrıcılık kavramı gibi görünmektedir. Modern tanım, teklik ve çokluğa ilişkin teolojik sorulara odaklanmaktadır. Eskiler, ilahi olanın kavramsallaştırılması gibi teolojik meselelerden ziyade, ritüel ve kurban, heykeller ve tapınaklar, emirler ve tabular gibi dinin pragmatik yönleriyle ilgileniyorlardı.[45] Tektanrıcı hareketlerin en belirleyici özelliği, onların devrimci, "put karşıtı" ve ikon kırıcı nitelikleriydi. Bunlar gelenek karşısında "hoşnutsuzluktan" doğan karşı-dinlerdi.

- Bu pasaj, dobra dobra ve açık seçik olarak Musa'nın Mısırlı bir rahip olduğunu, yeni dininin de bir Mısır karşı-dini olduğunu beyan etmektedir.

***

Böylelikle cüzzamlıların hikâyesi, çarpıtılmış ve yerinden oynatılmış hafızayla ilgili dikkat çekici bir örnek olarak açıklanabilir. Akhenaton'un tektanrıcı devrimi ile ilgili hatıralar varlığını bu şekilde korumuştur. Ancak Akhenaton'un isminin ve anıtlarının kültürel hafızadan aforoz edilmesi nedeniyle, bu anılar alt üst edilerek birçok dönüşüme ve çoğalmaya maruz kalmıştır. Psikanalize ait bir terim kullanmak gerekirse, "şifrelenerek" bilinçli düşünce ve işleme kapalı hale getirilmişlerdir.[46] Kolektif hafızada "şifreli" bir bölgenin oluşturulması, kuvvetli travmatik deneyimlerden kaynaklanabilmektedir. Hatta bazıları "şifreleme"nin travmatik anıların korunmasında bilinçli hatırlamadan çok daha faydalı olduğunu ileri sürer.[47] Ancak Amarna vakası, bastırma ya da şifrelemenin orijinal bir deneyimi olduğu gibi muhafaza etmek yerine, birçok çarpıtma ve dönüşüme karşı daha savunmasız bir hale getirdiğini göstermektedir. Bu süreci tüm dönüşüm ve çoğalma aşamaları boyunca takip etmek yerine, Çıkış hikâyesinin üçüncü bir versiyonunu mercek altına almak istiyorum: Kutsal Kitap'taki anlatım. Kutsal Kitap metin olarak son derece karmaşık, çok katmanlı bir yapıya sahip olup, mevcut tartışmayla ilgili konulardan çok daha hacimli malzeme içermektedir. Ancak bazı temaları ve unsurları, incelemekte olduğum gelenekle doğrudan ilgilidir ve aynı olayların bir diğer versiyonunu oluşturmaktadır. Bunlar:

1 Çalışma kampı ve baskılama ile temerküz ve köleleştirmenin ortaya çıkması, bu durum Manetho'nun versiyonunda olduğu gibi ilahi gazabı kışkırtır.

2 Hekataeus'un versiyonunda olduğu gibi, Mısır'ın "yabancı"-lardan ayrılmasını zorunlu kılan salgın hastalık. Bu motif burada on kez, on salgın hastalık vakası şeklinde ortaya çıkar.
3 Burada ayrılık, kovulmaktan çok nihai ve gönülsüzce kabul edilmek zorunda kalınan bir göç formunda, Musa'nın önderliği altında Çıkış olarak gerçekleşir.
4 Musa'nın yasaması ve en önemli emir olarak (diğer) tanrılara ibadet edilmesinin yasaklanması.

Manetho versiyonu ile Kutsal Kitap versiyonunun en şaşırtıcı ortak paydası, hikâyenin karanlık bir hisle gölgelenmesidir. Her iki versiyon da karşılıklı nefret ve iğrenme duygularıyla doludur. Her iki anlatı da karşı-din deneyimini tercüme etmektedir. Kutsal Kitap versiyonunda, Mısırlılar işkenceci ve zalim, putperest ve büyücü olarak gösterilir. Mısır versiyonunda "Yahudiler", cüzzamlı, pis, ateist, insanları sevmeyen, kutsallara saygısız, vandal ve günahkâr kişiler olarak gösterilir. Ama iki versiyon arasındaki farklılıklar da bunun kadar çarpıcıdır, zira bunların ilişkisi tamamen birbirlerinin tersi olmalarıdır. Kutsal Kitap dışındaki tüm versiyonlar, yabancıların ya da pis olanların Mısır'dan sürüldüğü konusunda mutabık kalırlar. Kutsal Kitap'ta İbraniler iradeleri dışında Mısır'da tutulurlar ve ancak salgın hastalık şeklindeki ilahi müdahalelerden sonra göç etmelerine izin verilir. Hikâyenin bu versiyonunda bile göç hikâyesi kovulma unsurları içerir.

Hiç kuşkusuz bu versiyonların tarihsel verilerle karşılaştırılması son derece öğretici olacaktır ancak elimizde bu türden hemen hemen hiçbir veri bulunmamaktadır. Arkeolojik olarak kanıtlanabilir, semantik açıdan atılma/göç hikâyesinin bu değişik versiyonlarının içeriğiyle karşılaştırılabilir tek tarihsel olay, Hiksosların Mısır'da bir süre için kalmalarıdır.

Amarna deneyimiyle ilgili olarak daha önce sorulan soruyu Hiksos geleneğine uygulayacak ve ihraç edilen kabilelerin

Mısır'a yerleşip ülkeyi hakimiyetleri altına almalarına dair hangi anıları paylaşmış olabileceklerini araştıracak olursak, Çıkış geleneğine tekrar başvurma ihtiyacını duyarız. Hiksosların Mısır'da kalışı ve Mısır'dan çekilmesinin tarihsel gerçeklik açısından bilinen tek şey olduğunu ileri süren Flavius Josephus ve Donald B. Redford ile tamamen aynı fikirdeyim. Ayrıca Redford bu olaylara ait farklı anıların, Kenan ve Mısır'la ilgili rivayetlerde yaşamaya devam ettiğini ileri sürmüştür. İbraniler bunlardan sadece Kenan ülkesiyle ilgili olanların mirasçısı oldular. Bu teoriyi kabul edecek olursak, geçirdiği dönüşüm aşamalarını değerlendirebilir ve yönünü tayin edebiliriz. Hiksoslar Mısır'da köle olarak değil, yönetici olarak bulundular. Mısır'dan tamamen azat edilmiş köleler olarak değil, düşman olarak ihraç edildiler. İbrani geleneğinin tarihsel gerçekler üzerine empoze ettiği ters çevirme işleminin açıklaması, ahitve-seçilme teolojisinin semantik çerçevesinde yatmaktadır. Bu bir küçük başlangıçlar ve büyük vaatler semantiğidir. Bu çerçevede Mısır'dan çekiliş hiçlikten kimliğe, esaretten özgürlüğe, pislikten temizliğe, perişanlıktan birliğe yükselme dışında anlaşılamazdı. Sözlü gelenek bağlamında, anlatıdaki bu gibi ters çevirme işlemleri herhangi bir direnişle karşılaşmaz, zira "hiçbir sabit hikâye veya kral listesi hayal gücünü kontrol altında tutamaz."[48]

Mısır'da Hiksosların işgali ve geri püskürtülmeleri deneyimi resmi kral listesi geleneğine girmiştir. Bu nedenle aşırı radikal değişimlere karşı güvence altındaydı. Ancak kral listesi geleneği, herhangi bir semantik tanımlamadan veya anlatısal detaydan mahrumdu. Bu listeler yöneticilerin isimleri ve yönetimde bulundukları tarihleri göstermekle birlikte, krallar hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmuyordu. Benim tezime göre Hiksos geleneği, semantik rengini ve dini bir çatışma olma özelliğini ancak Amarna döneminden sonra, daha kesin olmak gerekirse, çağdaş neslin ortadan kalkmasından, Amarna

anılarının Hiksos geleneğiyle birleşme eğilimine girmesinden sonra kazanmıştı. Hiksoslar yabancı ve rakip bir dinin yandaşları olma rolünü ancak o zaman oynamaya başlamışlardı. Amarna deneyimi Hiksos geleneğini şekillendirmiş ve "dinsel düşman"a ait semantik çerçeveyi yaratmıştı, bu çerçeve daha sonra sırasıyla Asurlular, Persler, Yunanlar ve en sonunda Yahudiler tarafından doldurulmuştur.

Özetlemek gerekirse, benim sorum "gerçekten ne olduğu"yla değil, daha çok bireysel anılar ve kolektif gelenekler şeklinde hem Kenan ülkesinde (Hiksosların Mısır'da geçirdikleri süreye dair) hem de Mısır'da (Amarna devrine dair) var olmuş anıların ne şekle büründüğüyle ilgilidir. Benim kanımca bu anıların Helenistik döneme kadar varlığını koruduğunu açıklamak, tamamen yok olduklarını ileri sürmekten çok daha kolaydır. Herodotos ve demotik literatür, sözlü gelenekte muhtemelen yüzlerce, hatta bin yıl kadar yaşamış olan hikâye, anekdot ve efsanelerle doludur.[49]

***

Cüzzamlıların hikâyesi temizlik ve kirlenmeyle ilgilidir. Bir mahrumiyet durumu (tanrıların görünmezliği) ya da felaket hali (kıtlık, salgın hastalık), bir kâhin ya da tanrılardan esin alan bir bilge tarafından kirlenmenin neticesi olarak açıklanır. Ülke "yabancıların" varlığından kaynaklanan kirlilikten dolayı acı çekmektedir ve ancak yabancıların kovulmasıyla iyileşebilecektir. Mary Douglas Çölde Sayım kitabı üzerine son derece etkileyici ve ikna edici analizinde, cüzzamlıların atılması (Çölde Sayım 5:1-4) ve putperestlerin kovulması (Çölde Sayım 33:50-56) hakkındaki yasalarla yakinen ilgili bir döngüsel yapının varlığını keşfetmiştir.[50] Cüzzam ve putperestlik, Tanrı'nın "halkının arasında yaşamasına" engel olduğu için kirliliğin en tehlikeli şekilleri arasında yer almaktadır. Mısır

hikâyesi, "putperestler" tarafında buna tekabül eden korkuları ve nefretleri anlatmakta, zıt mahiyetteki putperestlik terimine ışık tutmaktadır. Putperestlik yalnızca "putlara" veya suretlere ibadet edilmesi temeline dayanan belirli bir dini tutum anlamına gelmemektedir; bu anlamda putperestliğin zıddı "anikonizm" olurdu. Ancak putperestliğin anlamı ikonizmden daha geniştir. Güçlü bir kültürel/dini iğrenme duygusunu ve huzursuzluğu ifade eden polemikçi bir terimdir. Anikonistler, "putperestlik" terimiyle, varlıklarını en fazla tehdit eden grup olarak "ikonistlere" gönderme yapmaktadırlar. Putperestlik, mutlaka önlenmesi gereken şey için kullanılan kapsayıcı bir kelimedir. Putperestlikle ilgili metinlerde çok belirgin bir artış dikkat çekmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Yahudi tarihinde putperestlik kavramı ve putperestliğin inkârı giderek güçlenmiştir. Ancak hakim metafor cüzzam değil deliliktir. Putperestlik vücutla ilgili bir hastalık olarak değil, zihinle ilgili bir sapıklık olarak görülmektedir. Cüzzam ise diğer tarafın, ikonistlerin, "ikonoklastları" ifade ederken kullandığı bir metafordur.

Cüzzamlıların hikâyesi işte bize bunu anlatır. "İkonistler" belirli tehlikeli şartlar altında benzer korku ve nefret duyguları geliştirirler. "Anikonizm" gibi "ikonizm" de güçlü "saflık" koşullarına bağlı olarak ilahi mevcudiyeti güvence altına almanın bir şeklidir. "İkonistler" için suretlerin tahrip edilmesi ve kutsal hayvanların öldürülmesi, putperestliğin "anikonistler" için yarattığına benzer bir tehlike anlamına gelmektedir. Bu eylemler ülkeyi kirletmekte ve tanrıların yaşamasına uygun şartları ortadan kaldırmaktadır. İkon düşmanlığı ölümcül bir kirliliğin tahrip edici gücüne sahip olup, ancak cüzzam veya veba gibi son derece bulaşıcı ve kirletici bir hastalıkla mukayese edilebilir. "Putların" İsrail ile onun görünmez tanrısı arasındaki bağı koparması gibi, suretlerin kirlenmesi veya tahrip edilmesi de Mısır ile ilahları arasındaki bağlantıyı yok etmektedir. İkonizm

ve anikonizm, ilahi mevcudiyeti korumanın birbirlerini tamamen dışlayan iki yoludur.[51]

Mısır dini sembolizmi, bu türden korku ve endişeleri kişileştirme yoluyla kontrol altında tutulabilir hale getirir. Geç Dönem'de tanrı Seth, ikonizm tarafından güvence altına alınan ilahi mevcudiyete yönelik tüm tehditleri kendisinde toplamıştır. Osiris'in mitsel katili Seth, ikonoklastın prototipi haline gelmiş, önce Persler, daha sonra da Yahudilerle ilintilendirilmiştir. Daha önce Seth'in Yahudilerin atası olarak gösterildiği, Plutarkhos'taki bölümü alıntılamıştım. Roma dönemine ait bir demotik papirüs, Yahudileri "bir zamanlar İsis'in gazabı ile Mısır'dan atılan" "yasa-yıkıcılar" (*paranomoi*) olarak ele almaktadır. Metin, gelecekteki felaketi anlatan ve kurtuluş yolunu tarif eden bir kehanettir: "Yahudilere saldırın," çünkü "inançsız insanlar tapınaklarınızı yağmalayacak" ve "en büyük tapınağınız, atlar için kumluk alana dönüştürülecektir." Hatta Yahudiler "Helios şehrine yerleşeceklerdir."[52]

Tam anlamıyla bir dinsel düşman –ateist, ikonoklast, kutsal şeylere karşı suç işleyen– olarak Yahudi imgesinin oluşmasının bir deneyim meselesi değil hafıza meselesi, yani Akhenaton'un baskı altına alınmış hatırasının geri dönüşü olduğu ortaya çıkmaktadır. Mısırlıların Yahudilerle karşılaşmaları, standart bir şekilde kurulmuş "kutsallara saygısız Asyalı" semantik çerçevesinde zaten gerçekleşmişti. Yahudiler hakkında değil de Mısırlı cüzzamlılar hakkında yazan Manetho'yu bir ihtimal kenarda tutarsak, diğer tüm yazarlar, özellikle de Flavius Josephus, cüzzamlıların hikâyesiyle Yahudilerin Mısır'dan Çıkışı hikâyesini birleştirmiştir. Tacitus[53] ve Orosius bu sözde tarihsel geleneği Batı yarıküreye taşımıştır. Tarihçi olarak Tacitus'un otoritesi, hayal gücünün, tasarımın ve çarpıtılmış hafızanın bu ürününe güvenilir tarihsel araştırmanın itibarını taşımıştır.

Cüzzamlıların öyküsü, her zaman için Avrupa antisemitizmine Mısır kökenli bir giriş olarak yorumlanmış,[54] Babilli-

lerin Kudüs'ü fethetmelerini takiben Mısır'a yerleşmek üzere gelen Yahudilere karşı bir Mısır tepkisinin ifadesi sayılmıştır. Benim belleksel tarih açısından okuyuşum, hikâyeyi Amarna deneyimine bağlayan travmatik boyutu göstermiştir. Bu olası kökenlerine rağmen, hikâyenin Yahudilere odaklanarak bu şekilde Avrupa antisemitizmin bir bileşeni haline gelmiş olduğu doğrudur. Alımlanışıyla ilgili bu genel tarihi bir tarafa bırakacak olursak, Carlo Ginzburg'un belirttiği gibi cüzzamlıların hikâyesinin on dördüncü yüzyılın sonunda çok özel bir akıbeti olmuştur.[55] 1321'de Yahudiler ve cüzzamlılar, Hıristiyanlığa karşı bir komplo kurmakla suçlandılar, bu durum zulüm görmelerine, yok edilmelerine ve hapse atılmalarına yol açtı. Cüzzamlılar, hastalığı sağlıklı insanlara bulaştırmak amacıyla çeşmelere, kaynak sularına ve nehirlere zehirli tozlar serpmekle suçlandılar. Yahudilerin de bu suçlara iştirak ettiklerine inanılıyordu. Bazı versiyonlarda, tüm bunların nihai sorumluluğunun, Yahudilere Hıristiyanlığı yok etmeleri amacıyla çok yüksek miktarda para ödemeyi teklif eden Granada'nın Müslüman sultanına ait olduğu iddia edilir. Bunun karşılığında Yahudiler, cüzzamlıları hastalıklarını yaymaya teşvik etmiştir. Kroniklerde hikâyenin pek çok versiyonu bulunmaktadır: Cüzzamlılar yalnız başlarına; Yahudilerle cüzzamlılar birlikte; Müslümanlar, Yahudiler ve cüzzamlılar birlikte. Burada Mısır senaryosunun bütünüyle yeniden sahnelenişiyle karşılaşırız; yerli cüzzamlılar, yerleşik yabancılar ve dışarıdan müdahale eden yabancı krallık. Son derece bulaşıcı ve vücudu çirkinleştiren bir hastalık, karşı-dinsel bir saldırı ve siyasi komplodan oluşan tamamen benzeri bir model kendini tekrar eder.[56]

Otuz yıldan daha kısa bir süre sonra veba Avrupa'yı kasıp kavurmaya başladığında, bu hastalığın sorumluluğunu Yahudilerin üzerine yıkma yönünde birçok çabayla karşılaşılmıştır.[57] Dinsel "öteki" hayaleti, hastalığın bulaşması ve komployla ilgili fobik düşünce, Avrupa'nın yakasını asla bırakmamıştır.

On dokuzuncu yüzyılda Almanya'daki antisemitik –özellikle Adolf Hitler üzerinde güçlü etkisi olan Richard Wagner ve İmparator II. Wilhelm'e ait– söylem, komplo ve hastalığın bulaşmasıyla ilgili aynı dili kullanmıştır. Kendi yüzyılımız da bu kolektif psikozun en abartılı şekline şahit olmuştur. Bu yüzden, bu anamnezi ve "tekrarlama"nın kültürel ve dini nefretin ardında yatan dinamiklerin daha iyi anlaşılmasına ve yok edilmesine katkıda bulunması umuduyla bu meseleyi kökenine kadar götürmek önem taşımaktadır.

Antik Dünyada Karşı-Din ve Dinsel Çevrilebilirlik

Karşı-dinlere ait dinamikler ancak Antik Dünya'nın değişik uygarlıklarının ve çoktanrıcılıklarının MÖ ikinci bin yılda ulaştıkları kültürlerarası çevrilebilirlik derecesine ait arka plan göz önünde bulundurulduğunda doğru olarak anlaşılabilir. Tanrı veya tanrıların uluslararası olduğu inancı, çoktanrıcı antik Yakın Doğu dinlerinin karakteristik bir özelliğiydi. Çoktanrıcılığın kabilelere özgü ve ilkel bir şey olduğu düşünülmemelidir. Antik Yakın Doğu ve Mısır dönemindeki çoktanrılı dinler, kabile toplumlarında bulunmayan, kaçınılmaz olarak ilk devlet oluşumlarının siyasi organizasyonuyla bağlantılı olan gayet gelişmiş kültürel kazanımları ifade ederler. Kabile dinlerinin özelliği, pek az insanileştirilmiş ve farklılaştırılmış kutsal kavramıdır. Kutsal olana ataların ruhları biçiminde ibadet edilir ve herhangi bir ritüel ibadet olmaksızın, 'uzakta' bir yüce tanrı, bir *deus otiosus* olarak inanılır. Buna karşın, "yüksek kültür"e ait çoktanrıcılıklarda ilahlar açık olarak farklılaşmış ve isim, şekil ve işlevlerine göre kişilik kazanmıştır. Çoktanrıcılığın en büyük başarısı, ortak bir semantik evrenin açık olarak ifade edilmiş olmasıdır. Tanrılara mitsel anlatılar ve teokozmolojik spekülasyonlarla semantik bir boyut kazandırılmıştır. Bu semantik boyut isimlerin çevrilebilmesini mümkün kılmaktadır. Kabile dinleri etnikmerkezcidir. Bir kabilenin tapındığı güçler, diğer kabilelerin tapındığı güçlerden farklıdır. Buna kar-

şın çoktanrılı panteonların üyeleri, kültürlerarası çeviri veya "yorum"a son derece açıktırlar. Bunun iyi bilinen örnekleri, Yunan tanrılarına dair Latin yorumu *(interpretatio Latina)* ve Mısır tanrılarına dair Yunan yorumudur *(interpretatio Graeca)*. İsimler, referansın yanı sıra bir de anlam taşıdıkları için, çeviri iş görmektedir. Bir ilahın anlamı, mitler, ilahiler, ritüeller vs. aracılığıyla gözler önüne serilen karakteri niteliğindedir. Bu özellik bir ilahın benzer bir ilahla mukayese edilmesini mümkün kılmaktadır. Tanrıların benzerliği, isimlerinin karşılıklı olarak çevrilebilmesini mümkün kılmaktadır. Ancak tarihsel gerçeklikte bu ilişkinin terse çevrilmesi gerekmiştir. Tanrı isimlerinin çevrilmesi alışkanlığı bir benzerlik kavramı yaratarak, tanrıların uluslararası olduğu düşüncesini veya inancını ortaya çıkarmıştır.

Yabancı kutsal isimleri çevirme veya yorumlama geleneği, MÖ üçüncü binyılda Mezopotamya'da karşımıza çıkan *Listenwissenschaft*'a kadar uzanır. Sümerce ve Akadca sözcükler arasında denklik kuran bu çok sayıda sözlük bağlamında, kutsal isimleri Sümerce, Akadca ve Emesal dili (edebi bir lehçe olarak kullanılan kadın dili) gibi iki hatta üç dilde veren tanrı listeleri de bulunmaktadır.[58] Bu kaynakların en ilginci *Anu sa Ameli* adlı açıklayıcı listedir. Üç sütundan oluşan bu listenin ilk sütununda Sümer, ikincisinde Akad isimleri yer alırken, üçüncü sütunda ilahların işlevleri tanımlanmaktadır.[59] Bu liste, kutsal isimlerin "anlamları" denilebilecek açıklamaları içermekte, bu kutsal isimlerin eşitlenmesinin veya çevrilmesinin altında yatan ilkeleri açıklığa kavuşturmaktadır. Bu teolojik denklik ve eşitlik arayışı, Sümerce ve Akadca olmak üzere iki dille sınırlı olduğu müddetçe, ortak bir dini kültürün sınırları çerçevesinde kaldığı iddia edilebilirdi. Buradaki çeviri kültürler arasında değil diller arasında yapılmaktadır. Ancak Geç Bronz Çağı'nın Kassit döneminde bu listeler, yabancı halklar tarafından konuşulan dilleri de içermeye başlamıştır. Bazı "tanrıları açıklayan

listeler", tanrı isimlerini, Sümerce ve Akadcanın yanı sıra Amorit, Hurri, Elam ve Kassit dillerinde de vermektedirler.[60]

Bu gibi örneklerde, tanrı isimleriyle ilgili çeviri pratiğinin çok farklı kültür ve dinlere uygulandığı konusunda herhangi bir kuşkuya yer kalmamaktadır. Yabancı halkların aynı tanrılara ibadet ettiği düşüncesi saçma bir düşünce değildir ve izahtan varestedir. Tam tersine, bu anlayış Antik Dünya'nın en önemli kültürel başarıları arasında sayılmalıdır. Bu anlayışın güçlü etkisi, uluslararası hukuk alanı ve diğer devlet ve halklarla anlaşmalar yapma olgusunda görülebilmektedir. Bu da Mezopotamya kültürünün bir özelliği gibi görünmektedir. Anlaşmaların kutsal yeminlerle mühürlenmesi ve bu yeminlerde anılan tanrıların her iki tarafça kabul görmesi gerekiyordu. Geleneksel olarak bu tanrı listeleri anlaşmayı onaylıyordu. Tanrıların işlevleri ve özellikle rütbeleri itibarıyla mutlaka eşit olmaları gerekiyordu. Böylelikle, kültürlerarası teoloji, uluslararası hukukun ilgilendiği bir konu haline gelmiştir.

Değişik dinlerin tanrılarının çevrilmesine ve aralarında denklik kurulmasına yönelik ilginin, Sümer panteonunun Akadlar tarafından asimile edilmesiyle doğduğu ve dış politika bağlamında geliştiği düşüncesi bana mümkün görünmektedir. Ortak bir dünyada yaşamak ve ortak tanrılara ibadet etmek gibi bir düşüncenin öncelik taşıdığı ve bu siyasi pratiğin temelini oluşturduğu kanaatinde değilim. Aslında, tam tersini düşünüyorum: Antik Dünya'da gelişen siyasi ve ticari karşılıklı bağlılık ve kutsal isimler de dahil olmak üzere kültürlerarası her şeyin çevrilmesi pratiği, zaman içinde ortak bir din kavramını ortaya çıkarmıştır. Çıkarım şu şekildedir: Halklar, kültürler ve siyasi sistemler farklı olabilirler. Ancak bir dinleri olduğu, belirli ve tanılabilir tanrılara ibadet ettikleri sürece, karşılaştırılmaları ve birbirleriyle temas kurmaları mümkündür. Zira bu tanrılar, diğer uluslar tarafından değişik isimlerle ibadet

edilenlerle özdeş olmalıdır. İsimler, ikonografiler ve ritüeller –kısacası kültürler– birbirlerinden farklıdır, ancak tanrılar aynıdır. Kültürel çeşitliliğin ortak arka planı olarak din kavramı ve kültürel çevrilebilirlik ilkesi, varlıklarına ilişkin çok sayıda doğal kanıt bulunduğu için tanrı isimlerinin büyük bir önemi olmadığı yolundaki geç Helenistik zihniyete yol açmıştır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl deizminin yeniden benimsediği bu zihniyet aslında Geç Antikite'ye aittir.

***

Evrenselliğe dayanan bu kavramdan teolojik olarak en çok etkilenen İsis'ti, ancak geleneksel Mısır formuyla değil, Yunan-Mısır bağdaştırmacılığında aldığı formla. Madauruslu Apuleius'un, Marcus Aurelius devrinde yazdığı *Metamorphoses*'in on birinci ve son kitabı, bu kozmoteistik inancı açık seçik ifade etmekle kalmayıp bir şekilde onu aşar. Kitap güzel ve son derece önemli bir sahneyle başlar. Dikkatsiz bir şekilde büyü işlerine bulaşıp bir eşeğe dönüşen Genç Lucius, Akdeniz sahilinde uyandığında dolunay denizde yükselmektedir. 1. kitaptan 10. kitaba kadar çektiği çileler ve karşılaştığı talihsizlikler anlatılmıştır ve Apuleius'un Latince metninin, Yunanca orijinali çok yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Ama 11. kitapla birlikte metnin tonu bir pikaresk romanın renkli ve bürlesk üslubundan çıkarak, A. D. Nock'un "gizem dinlerinden doğan dindarlığın zirvesi"[61] olarak nitelendirdiği bir tarza dönüşür. Yeni bir bölüm başlar ve ayla birlikte yeni bir umut yükselir, Lucius bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Ey, gökyüzünün kraliçesi, sen, ekinleri doğuran anamız, cömert Ceres...; Paphos Adası'nın kutsal tapınağında ibadet edilen göksel Venüs; şimdilerde Ephesus'un ışık saçan tapınağında ibadet edilen Phoebus'un kızkardeşi; Proserpina... adın (*nomine*) ne olursa olsun, hangi törenle (*ritu*) ibadet edilirsen

edil, hangi surette (*facie*) olursan ol, sana yakarıyorum, artık eziyetlerin doruğunda olan beni kurtar.*[62]

Lucius, her yerde var olduğunu ve ay tarafından ortaya çıkarıldığını hissettiği isimsiz güce, dört isimle seslenir: Ceres (Demeter), Venüs (Aphrodite), Diana (Artemis) ve Proserpina (Persephone). Bu, birazdan ele alacağım, ilahları "ulusların isimleri"yle anma geleneğine dayanır. Belirli isimler, ritüeller ve şekiller, apaçık kozmik güce oranla çok daha az öneme sahiptir. Tanrıça kendini benzer bir şekilde sunarak ona bir rüyada cevap verir, kendini tanıtmayı da yine bir isim listesiyle sonlandırır:

İşte bak, Lucius, ben, doğanın anası, bütün öğelerin efendisi, çağların ilk çocuğu, tanrıların en yücesi, ölülerin kraliçesi, göksel varlıkların kılavuzu, tanrıların ve tanrıçaların bütün biçimlerini bir tek kendinde toplayan ben, senin dualarınla geldim. Bir baş sallayışımla göğün bütün parlak doruklarını, denizen sağlık estiren rüzgârlarını ve yeraltının hüzün dolu sessizliğini yönetirim. Benim tanrısallığım biriciktir, bütün dünya çok çeşitli biçimlerime tapar benim, değişik törenlerle ve türlü türlü adlarla.

Phrygialılar tanrıların Pessinuslu Anası der bana; Attica'nın... halkı Cecrops'un Minervası diye çağırır; Paphoslu Venüs der ... Cypruslular; Creteliler... Dictynna; ...Sicilialıar Styx'in Proserpina'sı derler; Eleusis'in eski halkı beni Atticalı Ceres olarak bilir; bazıları Iuno der adıma, bazıları Bellona, kimileri Hecate, kimileri Rhamnusia... Aethiopia halkı ve eski inançlarına bağlı Mısırlılar gerçekten bana özgü olan törelerimle tapar bana ve beni gerçek adımla, Tanrıça İsis olarak çağırır.**

Tanrıça, isim ve ulusları da birbiriyle ilintilendirir. İsim elbette önemlidir, ancak sadece tanrıçaya belirli bir şekilde, belirli ritüellerle ibadet eden belirli bir grup için önem taşır. Tüm bu etnik isimlerin yanı sıra tanrıçanın bir de "gerçek adı" (*ve-*

* Apuleius, *Başkalaşımlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İst., 2006.

** *age.*

rum nomen) bulunmaktadır. Bu isim yalnızca en eski ve otantik geleneklerin geçerli olduğu Mısır ve güney komşularında kullanılmaya devam etmiştir.

Apuleius sınırda bir vakadır. O bir taraftan kutsal isimlerin uzlaşımsallığına ve ilahi töze ilişkin doğal kanıtla ilgili görüşü paylaşır. Öte yandan, doğal kanıt çerçevesini çok açık biçimde aşan ve vahiy kategorisine ait olan bu *verum nomen* kavramı mevcuttur. Muhtelif uluslar tarafından tanrıçaya verilen isimler vahiy ürünü değildir, ancak genel itibariyle doğaya kültürel olarak belirli bir cevap oluştururlar. *Verum nomen* yalnızca Mısırlılara ve Etiyopyalılara açıklanmıştır. Doğa ve vahiy arasında bir geçiş süreci olarak 'gizem'le karşı karşıyayız burada.[63] Vahiy, doğanın tam karşıtıdır. Vahyedilen bir isim çevrilemez. Ancak, Mısır'daki "gerçek isme" dayalı İsis ibadeti ile değişik ulusların aynı tanrıçaya uzlaşma ürünü isimlerle ibadet etmesi arasındaki karşı-dinsel zıtlığı bir yana bırakacak olursak, herhangi bir karşıtlık bulunmamaktadır. "Gerçek isim" kavramı diğer ulusları "paganlar"a dönüştürmez, sadece daha düşük seviyede inisiye olmuş inananlar haline getirir. Hepsi aynı ilaha ibadet etmektedir ve tüm bu kültürel farklılıkları aşan doğal kimlik önem taşımaktadır.

***

Yunan-Roma dünyasında İsis dininde, İsis'i diğer ulusların kullandığı isimlerle anma geleneği yaygındı (bu geleneği, kısaltma amacıyla, "ulusların isimleri" olarak adlandıracağım). Tanrıçaya bu şekilde hitap eden Mısır kökenli çeşitli İsis metinleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Narmuthisli İsidoros'un, Medinetu'l-Mazi'deki Thermuthis tapınağında sütunlara kazıdığı bir ilahidir (MÖ birinci yüzyıl).[64]

Engin yeryüzünde yaşayan tüm faniler,
Trakyalılar, Yunanlar ve Barbarlar,

Senin temiz ismini anar, bir isim ki herkes tarafından büyük saygı gösterilir,
(Ancak) herkes kendi ülkesinde kendi diliyle ifade eder.
Suriyeliler sana Astarte, Artemis, Nanaia adıyla hitap ederler,
Likyalı kabileler sana hanımefendi Leto derler.
Trakyalılar da seni Tanrıların Anası olarak adlandırır,
Ve Yunanlar (sana) Büyük Tahtlı Hera, Afrodit,
Güzel Hestia, Rhena, Demeter derler.

Ama Mısırlılar sana Thiouis[65] diye hitap ederler, [çünkü bilirler ki] bir/tek olan sen, tüm insanlar tarafından dua edilen diğer tanrıçaların hepsisin.[66]

Diğer bir metin Oxyrhynkhos'tan bir papirüste bulunmaktadır. Bu metin İsis'e hitaben yazılan uzun bir ilahiyi içermektedir. Önce, çok uzun ancak oldukça kötü bir şekilde günümüze ulaşmış bir isim ve yer listesi gelir:[67]

...Aphroditopolis'te (...), Hephaestus'un evinde (...) khmuenis; ...ophis'te Bubastis, (...); Letopolis'te Magna (...) olarak adlandırılır; Prosopite'deki Aphroditopolis'te donanmalara kumanda eden, çok-biçimli Aphrodite; Delta'da mükâfatlar dağıtan... Gynaecopolite bölgesindeki Nithine'de Aphrodite; Paphremis'te İsis, kraliçe, Hestia, her ülkenin hanımefendisi;... Sais eyaletinde Muzaffer Athena...; Sais'te Hera, kraliçe, ergin; Iseum'da İsis; Sebennytos'ta hükümdar, Hera, kutsal; Hermupolis'te Aphrodite, kraliçe, kutsal; Apis'te Sophia; Leuke Akte'de Aphrodite, Moukhis, Eseremphis; Busiris bölgesindeki Kynopolis'te Praxidike; Busiris'te Hayırlı Kader (*Tukhe agathe*); Tanis'te zarif biçimli, Hera (...) vs.

Mısır şehirleri ile İsis'in isimlerini ilintileyerek sıralayan uzun bir listeden sonra metin Mısır dışındaki yerlerle devam eder. İsis Arabistan'da "büyük tanrıça"; Likya'da "Leto"; Myra'da "bilgece, özgürlük"; Knidos'ta, "saldırıları püskürten, kâşif"; Kyrene'de, "İsis"; Girit'te "Diktynnis"; Khalkedon'da

"Themis"; Roma'da "kavgacı"; Kyklad adalarında "üç karakterli"; Patmos'ta "genç (...)", Paphos'ta, "kutsal, ilahi, nazik"; Khios Adası'nda "yürüyen"; Salamis'te "gözlemci", Kıbrıs'ta "çok cömert"; bu şekilde devam eder ve yabancı isimleri de içerir: Bamyke'de "Atargatis"; Hindistanlılar arasında, "Maia", Sidon'da "Astarte". Liste çarpıcı bir formülle biter: "Tüm tanrıların güzel özü" (*theon hapanton to kalon zoon*).

***

Ortak evrensel bir dinin arka planına karşı "ulusların isimleri" motifiyle tüm kültürel ve ulusal farklılıkların yüzeysel olgular olarak göreceleştirilmesi sadece İsis'le ilgili değildir. "En Üst Varlık" kavramı için tipik bir durumdur bu (Yunancada Hypsistos, "En Yüce Olan").

Bu olgu, bilinen ve bilinmeyen çok sayıda ilahın yanı sıra değişik dinlerde en üst tanrı rolünü oynayan üç dört tanrıyı (genellikle Zeus, Sarapis, Helios ve Iao =YHWH) özünde toplayan bir üst varlığa inanmaktır. Bu üst ilaha *Hypsistos* ("en yüce")[68] ve yaygın "Tek-Tanrı" yüklemi *Heis Theos*[69] ile hitap edilmektedir. Kehanetler tipik olarak belirli tanrıların başka tanrılarla özdeş olduklarını ilan ederler. Sarapis'le ilgili kehanetler çok iyi bilinmektedir:

Tek Zeus, tek Hades, tek Helios Sarapis'tir.[70]
Tek Zeus, tek Hades, tek Helios, tek Dionysos,
Tüm tanrılarda tek bir tanrı.[71]

Yahudilerin Tanrısı Iao, Tek-ve-En Yüksek Varlık mertebesine yükseltildiğinde, her yerde hazır ve nazır olan kozmik bir varlık haline gelebilmek için, uhrevi aşkınlık vasfını bırakmak zorundadır. Bu kehanetlerden birinde ondan, kışın Hades, ilkbaharda Zeus, yazın Helios ve sonbaharda Abros Iao olarak ortaya çıkan zaman tanrısı (Olam-Aion) diye bahsedilir.[72] Bu

kehanetlerde ve sıfatlarda, çok sayıdaki belirli ilahın ötesinde bulunan yegâne ve en yüce ilahi ilke arayışı belirgin hale gelir. Bu arayışın "ekümenik çağın" tipik bir özelliği olduğu ve siyasi birlik kurma çabalarına tekabül ettiği görülmektedir. "Yüce Varlığa" (*Hypsistos*) inanç, çok belirgin bir kozmopolit karaktere sahiptir. Bu anlayışın tipik özelliği değişik dil ve dinlerden isimlerin birleştirilmesidir.

Bu kozmopolit dindarlığı karakterize eden şey, Yüce Varlığa "ulusların isimleri"yle seslenme geleneğidir. Leiden Papirüsü I, 384'teki bir takdis metni Yüce Tanrı Iao (=YHWH)-Sabaoth-Abrasax'a şu kelimelerle hitap eder:

> Sana Mısırlılar gibi sesleniyorum: "Phno eai Iabok",
> Yahudiler gibi: Adonaie Sabaoth,
> Yunanlar gibi: Kral, hükümdar olarak her yerde hükmeden,
> Baş rahipler gibi: Saklı olan, görülemeyen, her şeyi gören,
> Partlar gibi: Her şeye gücü yeten OYERTO.[74]

> Bir büyü metni şu şekilde başlamaktadır:
> Tüm evreni kapsayan sana sesleniyorum,
> Tüm seslerde ve tüm lehçelerde (*pase phone kai pase dialekto*).[75]

Hippolytos, Gnostik bir cemaat olan Naassenler'in vaazları hakkında bilgi verirken Attis kültünden bir ilahiye yer verir. İlahide Attis'e değişik halkların tanrılarının adlarıyla seslenilmektedir, vaazın "metnini" bu oluşturur:

> Kronos'un evladı mıdır, yoksa Jove'nin veya büyük Rhea'nın takdis edilmiş oğlu mudur?
> Sana selam olsun, Attis, Rhea'nın hüzünlü haberi.
> Asurlular seni üç kez arzulanan Adonis olarak adlandırır, tüm Mısırlılar sana Osiris derler,

Yunan bilgeliği, kutsal hilal,
Samothrakeliler, "şerefli Adamna",
Haemonyalılar Korybas,
Frigyalılar bazen Papas, bazen Tot veya Tanrı,
Ya da "Korkusuz", keçi güdücü, biçilmiş başak,
Veya meyvası bol badem ağacının yanında doğan, flüt çalan.[76]

Bu çalışma bağlamında Ausonius'a ait eski bir epigram, Mısırlı Musa ile ilgili söylemde büyük bir rol oynaması nedeniyle özel bir önem taşımaktadır.[77] 48 numaralı bu epigramın başlığı "Mixobarbaron Liberi Patris Signo Marmoreo in Villa Nostra Omnium Deorum Argumenta Habenti"dir.[78] Metni, Hugh G. Evelyn White tarafından yapılan edisyon ve çeviriye göre veriyorum:[79]

Ogygiadae[80] me Bacchum vocant,
Osiris Aegypti putant,
Mysi Phanacen nominant,
Dionyson Indi existimant,
Romana sacra Liberium,
Arabica gens Adoneum,
Lucaniacus Pantheum.

Ogyges'in oğulları bana Bakkhus derler,
Mısırlılar Osiris olduğumu düşünürler,
Misyalılar bana Phanakes adını verdiler,
Hindistanlılar beni Dionysos olarak kabul eder,
Romalılar dini törenlerinde beni Liber olarak kabul ederler,
Arap ırkı Adoneus olduğumu,
Lucanialılar[81] Evrensel Tanrı olduğumu düşünürler.

En yüksek tanrıyı değişik ulusların adlarıyla anma geleneği, dini inancın evrenselliği ile dini kurumlar ve mezheplerin göreceliliği konusunda Geç Antikite'deki genel kanaati ifade

eder. Mozart'ın K. 619 no'lu Masonik Kantatı ve Goethe'nin "Wer darf ihn nennen" monologu, çok benzer terimlerle aynı inancı dile getirir.

İlahi isimlerin uzlaşımsal, dolayısıyla çevrilebilir olduğu anlayışı, doğal kanıt, yani tüm insanlığa açık olan deneyimler üzerine kuruluydu. Seneca görülebilir kanıta tam da bu anlamda değinmektedir: "Gördüğün Her şey, ilahi olanı ve insani olanı kapsayan Bir'dir, hepimiz yalnızca büyük bir birliğin üyesiyiz."[82] Servius'a göre Stoacılar yalnızca tek bir tanrı olduğunu düşünüyorlardı, isimlerindeki farklılık sadece eylem ve sorumluluklarındaki farklılıktan kaynaklanmaktaydı.[83] Yahudileri Poseidonios üzerinden tanıyan Varro, Jove ile Yahveh arasında herhangi bir fark görme konusunda isteksizdi, *nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur* ("zira aynı anlama geldiği sürece adının ne olduğunun çok da önemli olmadığını düşünmekteydi").[84] MS üçüncü yüzyılda yaşayan Yeni Platoncu Porphyrios, tanrı isimlerinin tamamen uzlaşımsal olduğu düşüncesindeydi.[85] *Alethes Logos* adlı, Hıristiyanlara karşı kaleme alınmış bir kitapçıkta Kelsos, "Tanrı'ya 'Yüce' (*Hypsistos*), Zeus, Adonai, Sabaoth ya da Mısırlılar gibi Amon, İskitler gibi Papaios adı verilmesi bir fark yaratmaz," der.[86] Neyin veya kimin kastedildiği belli olunca ismin önemi yoktur.

İsis ve Osiris ile ilgili eserinde Plutarkhos kısa ve özlü bir şekilde bu kanaati ele alarak, farklı ilah isimlerinin daima güneş, ay, gökyüzü, yeryüzü, deniz gibi ortak kozmik bir fenomene dayandığını ileri sürer. İnsanlar aynı dünyada yaşadıkları gibi, bu dünyanın efendisi olan aynı tanrılara tapınırlar: "Biz de tanrıların değişik uluslarda, barbarlarda, Yunanlarda, güneyde ve kuzeyde farklı olduğunu kabul etmiyoruz. Güneş, ay, gökyüzü, yeryüzü ve deniz, değişik uluslar tarafından değişik adlarla anılsalar da herkese aittir. Dolayısıyla bunları düzenleyen ve bunlardan sorumlu olan tek bir akıl (*logos*) bulunmaktadır. Değişik ulusların âdetlerine göre farklı kutsallık ve

hitap edilme şekilleri bulunmakta ve kutsal semboller kullanılmaktadır."[87] Kutsal isimler daima *tertium comparationis* işlevi gören bir gönderge bulunması nedeniyle çevrilebilmektedir. Bu gönderge, işlev bakımından bölünmüş, ilahlar tarafından canlandırılmış ya da yaratılmış evren kavramıdır. İnsanoğlu bu evrende kendi yerini, etkin güçleri kabul ederek ve onlara taparak bulur ve sürdürür. Bu süreçte de tanrılara isimler, suretler, tapınaklar ve dinsel törenler sunar.

Kozmoteizm adını verdiğim (bu terim F. H. Jacobi tarafından kullanılmaktadır, daha sonra bu konuya döneceğim) bu genel dinsel kanaatte dini çatışmanın yeri yoktur. Bu nedenle Musevilik ve Hıristiyanlık gibi karşı-dinlerin karşıtlık yaratma kapasitesi her zaman için pagan entelektüellerin gücüne gitmiştir. Kozmoteizm ile tektanrıcılık ya da doğa ile vahiy arasındaki karşıtlık hiçbir zaman için çözülemeyecek, Kilise'nin muzaffer gelişimi karşısında sadece baskı altına alınacaktır. Bu karşıtlığın Rönesans'taki dönüşü ve Avrupa modernizminin kuruluşundaki tartışmalı tarihi, gelecek bölümlerde ele alınacak olan Mısırlı Musa ile ilgili söylemin alt metnini oluşturmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Yasa Karşısında: Mısırbilimci olarak John Spencer

Musevi, Hıristiyan ve biraz daha geç olarak da İslam tektanrıcılığının vahiy adına inşa ettikleri çevrilemezlik sınırları, çevrilebilirliğe yönelik, doğadan yola çıkan güçlü kozmoteist inanç bağlamında ele alınmalıdır. Roma İmparatorluğu'nun gerilemesi ve çöküşüyle birlikte kozmoteist inanç ortadan kalkmıştır. Ortaçağ, Kutsal Kitap'ın güvenilir tektanrıcılık sınırları içerisinde kalmıştı. Mısırlı Musa gibi karşı-dinin sınırlarını bulanıklaştıracak bir şahsiyete yer yoktu. Mısır köken olarak değil de "öteki" olarak algılanmaktaydı.

Bu durum ancak Rönesans ile birlikte değişmeye başlamıştır. Bu dönemde Mısır, Kutsal Kitap ve Kilise Babaları haricindeki kaynaklar aracılığıyla ulaşılabilir hale gelmiştir. Mısır'ın yeniden keşfedilmesine ve icadına yol açan iki önemli kitap Horapollon'un *Hieroglyphika*'sı ve *Corpus Hermeticum*'dur. Musa'nın gördüğü Mısır eğitimiyle ilgili olarak İncil'de yer alan bir ayette (Elçilerin İşleri 7:22) onun "Mısır'ın tüm bilgeliğine" hakim olduğundan bahsedilmektedir. Bununla ne kastedildiği bu kitaplar sayesinde anlaşılmıştır.[1] Böylelikle çok temel bir kültürel, dini ve tarihi gözden geçirme süreci başlamıştır. Kutsal Kitap ve Hermetik metinler arasında mevcut olduğu düşünülen güçlü paralelliklerin ışığı altında çevrilemezlik duvarı yıkılmış ve Mısır, Kutsal Kitap tektanrıcılığının "ötekisi" olmaktan ziyade kökeni olarak algılanmaya başlamıştır.

John Spencer, Mısırbilimin bu ilk aşamasının tarihinde ortaya geç çıkan bir şahıstır. Onu Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Robert Fludd, Athanasius Kircher ve Mısır ile Mısır'ın hiyeroglifleri ve Hermetik öğretileri hakkında yazan diğer isimler yerine başlangıç noktası olarak seçmemin nedeni ilk bölümde açıklandığı için, burada tekrar etmeye gerek duymuyorum. Spencer ve onun Marsham, Cudworth gibi çağdaşlarıyla birlikte Mısır söylemi, Hermetizmin ve diğer mistik ve doğaüstü geleneklerin sınırlarını terk ederek Aydınlanma'nın diliyle konuşmaya başlar. Aydınlanma'nın bakış açısından Spencer geç kalmış bir şahsiyet olarak değil, tam tersine bir öncü olarak görülür. Giordano Bruno ya da Athanasius Kircher'le değil de Spencer'la başlayan tartışma, Schiller ve onun aracılığıyla Freud tarafından sürdürülecektir.

John Spencer (1630-1693) bir İbranice uzmanıydı.[2] 1667 yılında Cambridge'deki Corpus Christi College'in dekanlığına atandı. Doktora tezi *Urim and Thummim*'i 1670 yılında, muhteşem bir monografi olan *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*'i 1685'te yayınladı.[3] Spencer'a göre Musa bir Mısırlı olmayıp "Mısırlılaştırılmış" bir İbrani'ydi. Ancak Mısır'ın gizemlerini İbrani yasalarına "aktarabilmesi/çevirebilmesi" için bir Mısırlı olarak doğması gerekmiyordu. Mısır'ın bilgeliğine sağlam bir şekilde sahip olması yeterliydi. St. Stephanus'un idamından önce yaptığı savunma ve veda konuşmasında yer alan, kutsal tarihle ilgili kısa değerlendirmede tam da bu hususa dikkat çekilmektedir: "Musa, Mısırlıların tüm bilgeliğine sahipti." Spencer'ın projesi için bu kısa cümle son derece büyük bir önem taşımaktaydı. Tüm külliyatını üzerine kurabileceği çok önemli bir temel taşı ve onu zındıklıkla suçlanmaktan kurtaracak bir kanıttı. Spencer'la başlayıp Freud'la bitecek olan tüm Musa tartışmaları çerçevesinde, bu cümle ve İskenderiyeli Philon'un *De Vita Mosis* kitabında yer alan kısa pasajda Musa'nın Eski Mısırlıların "sembolik" fel-

sefesine vâkıf olduğundan bahsedilmesi tekrarlanan motifler olacaktır.[4]

Spencer'ın projesi, İbranilerin ritüel yasalarının Mısır'dan kaynaklandığını kanıtlamaktı. Bu girişimin yeniliğini ve cesaretini anlamak açısından, Spencer'ın Hıristiyan teolojisine ait iki hayati öğretiyi nasıl yerinden oynattığı üzerinde kısaca da olsa durmamız gerekiyor. Bunlardan birincisi, klasik Hıristiyanlığın, Tevrat'ta bulunan 613 emir ve yasak bağlamında, ahlâk yasası, siyasi yasa ve ritüel yasası arasında yaptığı ayrımdır. Ahlâk yasası On Emir'dir, geri kalan tüm bölümler siyasi yasa ve ritüel yasasıyla ilgilidir. Ahlâk yasası ebedi, siyasi yasalar ve ritüel yasaları ise zamana tabidir.[5] Ritüel yasasının geçerliliği, Musa ile İsa arasındaki zaman dilimiyle sınırlıdır. İkinci varsayım, Kutsal Kitap ile pagan dini âdetleri arasındaki tüm benzerliklerin, Tanrı'nın taklitçisi şeytanın işi olduğu yönündeki ortodoks görüştür. İbrani yasası orijinal model iken, pagan dinleri bu modelin taklitçisi olan şeytani kurumlardır.[6] Spencer, Mısır'ın ritüel yasasının kökeni ve modeli olduğunu kanıtlamak suretiyle ikinci varsayımın aksini ileri sürmüştür. İlk varsayımla ilgili olarak da son derece devrimci bir iş yapmıştır; odak noktasını ebedi ahlâk yasasından uzun zamandır unutulmuş olan ritüel yasasına kaydırmıştır. Daha da önemlisi, tüm bu emir ve kurumlar bütününü, Mısır putperestliğinin uzun zamandır unutulmuş olan "iğrençliklerini" yeniden inşa etmek amacıyla kullanmaya çalışmıştır. Mısır fobisi konusundaki stratejik itiraflarına rağmen, Mısır dini âdetlerine dair son derece özenli ve sağlam belgelere dayanan tezleri, on sekizinci yüzyıldaki Mısır hayranları için en önemli başvuru kaynaklarından biri haline gelmiştir.

Belleksel Unutma Tekniği Olarak Normatif Ters Yüz Etme: Musa İbn Meymun

Spencer'ın projesi, Musa'nın yasasının rasyonel olarak açıklanmasıdır. Bu, Musa İbn Meymun'un (Maimonides, 1135-

1204) ünlü eserindeki (*Delaletü'l-Hâirîn/Moreh Nebukhim*) projeyle örtüşmektedir.[7] Spencer bunu İbn Meymun'a borçlu olduğunu tamamen kabul eder. Ancak Spencer'ın rasyonel açıklama metodu, İbn Meymun'un metoduna göre önemli farklılıklar arz etmekte ve asıl olarak tarihselleştirmeyle ilerlemektedir. Spencer, Musa'nın yasama sürecini, tarihsel bağlamını yeniden inşa etmek suretiyle açıklar. Ancak tarihsel açıklama yönteminde dahi İbn Meymun'un yolunu takip eder ki, İbn Meymun'un "savunmacı bir niteliğe sahip amacı nihayetinde onu tarihsel bir görevin içine çeker ve eski Doğu paganizminin bir izahını yapmak zorunda bırakır."[8] Bununla birlikte İbn Meymun'un Doğu paganizmini yeniden inşası, gerçek tarihsel ilgi ve anlayıştan yoksun olduğu gibi doğru da değildir. Musa'nın yasama faaliyetinin zıt bir güç olarak ortaya çıkacağı arka plan için Eski Mısır'ı kabul edeceği yerde, İbn Meymun "Sabii"lerden bahseder. Kur'an'da iki kez, Sabiilerin, Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte Tanrı'ya inanan ve dolayısıyla Yasa tarafından güvence altına alınmış insanlar olduğu zikredilmektedir.[9] Ancak Kur'an'da hangi din veya mezhebin kastedildiği konusu henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Spencer'ın zamanında Sabiiler genellikle İranlılar, Zerdüştler ya da "Doğu Keldanileri"yle bağlantılı görülmüş, hatta özdeşleştirilmişlerdi. Dinleri de semavi cisimlere tapınılan putperestlik ve astroloji olarak tanımlanmaktaydı.[10] Daha yakın zamanda bazılarınca Mandeistler veya benzer bir hareket oldukları düşünüldü;[11] Funkenstein, Sabiiler'de "MS ikinci veya üçüncü yüzyıldan gnostik bir tarikatın kalıntılarını görmektedir."[12] 830 yılından sonra bu terim Harran civarında yaşayan, pagan olarak varlığını devam ettirmeyi başarmış ve hâlâ Mezopotamya Ay Tanrısı Sin'e bağlı olan bir halk anlamında kullanılagelmiştir. Zulüm tehdidi altındaki bu insanlar, Sabii olduklarını ve kutsal kitaplarının da Hermetik yazılar olduğunu iddia etmiştir.[13] Ancak 1050 yılına gelindiğinde İslam'a veya hoş görülen din-

lerden birine dönmeye zorlanmış ve kayıplara karışmışlardır. Bundan bir yüzyıl sonra yazmakta olan İbn Meymun, kitapları aracılığıyla bilinen, Harran'daki astrologlardan ve Hermesçilerden bahsediyordu:[14] ancak aynı zamanda, muhtemelen İbn Vahşiyye'nin *el-Filahatü'n-Nabatiyye* isimli (onuncu yüzyıl)[15] kitabından öğrenmiş olabileceği Gnostik bir tarikata da gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte, İbn Meymun'un hakkında yazmış olduğu, bu isimde evrensel bir politeist dini cemaat (*ümmet*) tarihte hiçbir zaman var olmamıştır.

İbn Meymun'un Sabiileri, Manetho'nun normatif ters yüz etme ilkesini ters yönde uygulamak suretiyle yarattığı hayali bir cemaattir. Manetho Mısır geleneğine aşinaydı ve daha çok Mısır geleneklerinin ters çevrilmiş imgesine dayanan bir karşı-toplum hayal etmekteydi. İbn Meymun ise, normatif Musevilik hakkında bilgi sahibiydi ve Musevi yasasının karşı imgesi olarak pagan bir karşı toplum –*Sa'abe ümmeti*– hayal etmişti. Eğer Yasa x bir faaliyeti yasaklamışsa, daha önce mutlaka bu faaliyeti sürdürmüş bir putperest topluluk var olmuş demektir. Her iki karşı-yapının gerçeği, vahyin veya karşı-dinin negatif potansiyelinde ve zıtlaşmacı gücünde yatmaktadır.

Musa yasasının tarihsel bağlamının inşası için İbn Meymun'un bu amaca tarihsel olarak daha uygun düşebilecek Eski Mısırlılar yerine Sabiileri seçmiş olmasının ardında mükemmel sebepler bulunmaktaydı. İbn Meymun'un amacına hizmet eden unsur kesinlikle Sabiilerin mutlak önemsizliğidir. İbn Meymun Sabiileri bir zamanların güçlü bir cemaati olarak tanımlar. Sabiilerin izlerine dair kalıntıların sadece bazı uzmanlık eserlerinde yer alması gerçeği, İbn Meymun'un Yasa ile ilgili açıklamalarının doğru olduğunun en iyi kanıtıdır. Yasa'nın rolünü bir tür "unutma sanatı", Sabii putperestliğinin bir "bağımlılık terapisi" olarak açıklar. Umberto Eco, bireysel hafıza düzeyinde unutma sanatının mümkün olmadığı varsayımını ileri sürmekte haklı olabilir.[16] Ancak Eco'nun argümanları kolektif hafıza düzeyi için geçerli değil-

dir. Bir hafızayı silmenin en etkili yolu onun üzerine bir karşı-hafıza empoze etmektir. Bu bir "sanat"tan ziyade, hem bireysel hem de kolektif düzeyde işleyen bir stratejidir. Bundan dolayı insanlara putperest bir dini âdeti unutturmanın en iyi yolu, onun yerine başka bir dini âdeti koymaktır. Hıristiyanlar da kiliselerini pagan tapınaklarının enkazları üzerine inşa etmek ve dini günlerini pagan dini bayramlarına denk getirmek suretiyle aynı prensibi uygulamışlardır. Aynı nedenle Musa (veya onun aracılığıyla kendini gösteren ilahi "hile ve hikmet,")[17] Sabiiler ve onların âdetlerinden oluşan alanı ele geçirmek için beslenme ve adak adama konularında birçok kural oluşturmak zorunda kalmıştır. "Böylece putlar için hazırladıkları tüm bu dini tören ve kültler, bundan böyle tanrı adına yapılacaktır."[18] İlahi strateji öylesine başarılı oldu ki, Sabiiler ve bir zamanlar güçlü olan cemaatleri tamamen unutuldu gitti.

Spencer'ın İbn Meymun'a gösterdiği saygı o kadar büyüktü ki, *Sa'abe*'lerin kimliğini tespit etmek için büyük zahmetlere katlandı ve "Sabii" terimininin, "paganizm"in mümkün olan en geniş anlamında yorumlanması gerektiği şeklindeki gerçekten de zekice sonuca ulaştı.[19] Ardından "Sabiilik" kavramı içine Eski Mısır'la ilgili olarak Klasik kaynaklardan alabildiği tüm bilgileri yerleştirme konusunda kendisini özgür hissetti; bu bilgiler, çarpıcı bir biçimde, İbn Meymun'un tarihsel bağlama oturtma çabalarında yer almamaktadır. Spencer'ın çalışmasını, daha sonra dinler tarihi ve hatta Mısırbilim olarak adlandırılacak olan alanın öncülü yapan unsur bu bilgilerdir.[20] İbn Meymun ve Spencer, Yasa'nın zıtlık oluşturan anlamı ve karşı-dinin negatif potansiyeli konusunda mutabık kalmışlardır. Yasa'nın mantığı ancak ıskartaya çıkartılmış, *idololatria*, putperestlik adı verilen bir gelenekten oluşan arka plan ile karşılaştırıldığında açıklığa kavuşmaktadır.[21] Ancak İbn Meymun *Sa'abe* cemaatiyle ilgili olarak bulabildiği bilgilerle yetinirken, Spencer tam teşekküllü bir tarihsel araştırma yürütmektedir.

***

Spencer'ın ve İbn Meymun'un tarihsel akıl yürütme yöntemleri arasında başka bir kategorik fark da bulunmaktadır. İbn Meymun, tarihsel açıklama yönteminin Yasa'nın zamandan bağımsız olarak geçerliliği üstünde yıkıcı etkileri olabileceğini düşünmemişti. Normal şartlar altında tarihsel açıklama, hukuki terimlerle düşünmeye kesinlikle karşıdır. Bir yasa geçerli olduğu sürece zamana endeksli değildir. Mahkemede önemli olan bir yasanın geçerli olup olmadığıdır, elli yıllık veya yeni bir yasa olması bir fark oluşturmaz. Üzerine yapılacak yorumlar, anlamını açıklamak amacıyla kökeninde yatan tarihsel koşullarla ilgilenebilirler. Ancak bu farklı bir söylemdir. Bir yasanın bu türden tarihsel ve bağlamsal açıklamasının, mahkemede söz konusu yasaya dayanan bir hükümle çekişme noktasına gelmesi pek sık rastlanılan bir durum değildir. Romalıların bir yasanın nasıl formüle edildiğinden çok, tarihsel koşullarına ve ilk hazırlandığında nasıl bir amaç taşıdığına büyük bir önem verdikleri doğrudur.[22] Ancak bu tür bir tarihsel düşüncenin amacı özünde koruyucu nitelikteydi. Tarih, hukuku ortadan kaldırmak için değil, onu korumak amacıyla araştırılmaktaydı. Bir yasayı korumak amacıyla o yasanın ilk amacı ya da ilk kez uygulanmasına yol açan olaylar dizisi genelleştirilir ve böylelikle ebediyen geçerli olması sağlanırdı. Bu aynı zamanda İbn Meymun'un da kullandığı bir yöntemdir. Yasa'nın ilk niyetinin putperestliği ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürer ve bunu Sabiilerle ilgili *tarihsel şartları* yeniden inşa etmek suretiyle kanıtlar. Ancak amacı korumaktır, Yasa'yı kurtarmayı istemektedir. Bu nedenle putperestlik suçunu meta-tarihsel sorunlara uyarlamak amacıyla genelleştirerek, tamamen felsefi ve tarih dışı olan o meşhur putperestlik tanımına ulaşır. İbn Meymun'a göre putperestlik tehlikesi her zaman mevcut olduğu için, Yasa tarihsel şartlardan bağımsız olarak geçerliliğini koruyacaktır.

Hukuk bağlamında, tarihsel mantık Yasa'nın "tarihsizleştirilmesi" yolunda tarih dışı bir amaca hizmet etmektedir. Böylece Yasa'nın zaman endeksi görülmez hale gelir ve zamandan bağımsız olarak evrensel geçerliliği sağlanmış olur.

Tanımı gereği tarihsel bir yasa artık geçmişe aittir ve geçerliliğini yitirmiştir. Bu nedenle hukukçuyu değil, tarihçiyi ilgilendirir. Geçmişin hukuki olarak ya da –mevcut bağlama daha uygun düşecek bir terim kullanmak gerekirse– *halahik* [halakha: *Yahudi din hukuku*] anlamda kullanılması, Yasa'nın tarihselleşmesini engellemeyi amaçlaması bakımından özünde tarih dışıdır.[23] İbn Meymun argümanlarını, hukuki/*halahik* düşünce yapısı çerçevesinde ileri sürmektedir. Sabiilerin ortadan kalkmasından sonra Yasa'nın bazı fonksiyonlarını veya "mantığını" yitirdiğini kabul etmeyecektir. Yasa'yı tarihselleştirmesi, hiçbir zaman onu "tarihsel" olarak nitelendirme noktasına kadar gitmeyecektir. Spencer ise bunun tam tersine, *halahik* yorumu aşarak, argümanlarını tarihsel düşünce çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu husus tarihi açıklamaya çalışan bu iki yaklaşım arasındaki en önemli farkı oluşturmaktadır. Spencer'ın tarihselleştirme yöntemi, Hıristiyan evrimciliğine dayanmaktadır. Bu yaklaşım Yasa hakkında hem bir köken hem de bir son bilgisine sahiptir. Spencer, İbn Meymun'un Yasa'yı aklileştirmesini ve tarihselleştirmesini takdir etmekle birlikte, onun Yahudi okurlarının hangi nedenle şu açık ve net neticeye varamadıklarını merak eder: "Utinam Judaei hodierni, qui tot laureis Mosis huiusce tempora redimire solent, ad haec verba mentes adverterent! Tunc enim fervor illi animi quo in ritus Mosaicos feruntur, statim refrigesceret; nec Messiam nostrum (cuius nomen unguentum effusum est) tot maledictis & convitiis proscindere vellent, quod Mosis Leges, earum ratione iam cessante, penitus abrogaverit." ("Musa'nın dönemine büyük bir saygı gösteren günümüz Yahudileri keşke bir de bu kelimelere itibar etselerdi! İşte o zaman bu dini âdetlere karşı

gösterdikleri zihinsel coşkunluk bir anda hararetini yitirecek ve *mantığının ortadan kalkmış olması nedeniyle* Musa yasasını tamamen lağveden Mesihimizi bunca lanet ve hakaretlerle istismar etmek istemeyeceklerdi.")[24]

Paskalya Kuzusunun Kurban Edilmesi

Ne gariptir ki, İbn Meymun tarihsel açıklamalar arayışında Manetho ve Tacitus gibi pagan yazarlar tarafından Yahudileri intihalcilikle suçlamak amacıyla kullanılmış olan "normatif ters yüz etme" ilkesine başvurur: Yahudiler kendi yasalarını yaratmamış, sadece Mısır yasasını tersine çevirmişlerdir. İbn Meymun'un bu argümanı ileri sürerken Yahudi karşıtı bir eğilim fark etmediği anlaşılmaktadır. Tacitus, Yahudilerin tanrı Amon'u aşağılamak (*in contumeliam Ammonis*) amacıyla koç kurban ettiklerini ileri sürdüğünde, İbn Meymun'un paskalya kuzusunun kurban edilmesi konusundaki açıklamasına son derece yaklaşmaktadır.[25] Bu bölüm İbn Meymun'un Sabiiler yerine Mısırlılara gönderme yaptığı çok nadir yerlerden biridir. Açıklaması, Çıkış 8:22'ye ve Onqelos tarafından yapılan tefsirine dayanmaktadır. Musa, Firavun'dan çölde her yıl yapılan bayram kutlamaları için üç günlük izin ister. Firavun'un bayram kutlamalarının çöl yerine Mısır'da yapılması gerektiği talimatı üzerine buna karşı çıkar: "Mısırlıların [taptığı] iğrenç şeyi ("tabu") kurban edecek olursak bizi taşlamazlar mı?" Onqelos, "Mısırlıların [taptığı] iğrenç şey" ifadesini, en yüce tanrı olarak "Koç Burcu"na tapınmaları şeklinde açıklar. Burada takımyıldıza gönderme yaptığı anlaşılmaktadır ve yorulmak bilmeyen Spencer tarafından kanıt gösterilecek bazı yorumcular da aynı kanaattedir. Ancak koçun kutsal olmasının astrolojiden farklı bir nedeni vardı. Koç, Mısırlıların en üstün tanrısı olan Amon'a ve Elephantine adasının tanrısı olan Khnum'a ait bir hayvandır. Adı geçen ikinci tanrı burada özellikle önemlidir, zira tam da Musa'nın kaçınmaya çalıştığı şey onun tapınağının yakın-

larında cereyan etmiştir. Vaka, konu dışına çıkarak neler olup bittiğine bakmayı haklı gösterecek kadar şaşırtıcıdır.

Olay MÖ beşinci yüzyılda Mısır'ın güney sınırına yakın bir ada olan Elephantine'de yaşanmıştır.[26] Adada yerleşim küçük bir kasabada yoğunlaşmış olduğu gibi, bir de Yahudi paralı askerlerden oluşan bir koloni bulunmaktadır. Museviliği yaşayış ve anlayış şekillerinin ortodoks olmaması nedeniyle buraya Yeşu reformlarından daha önce yerleştikleri anlaşılmaktadır. Tanrıları YHW için (YHWH yerine papirüslerde tanrısal isim olarak YHW kullanılmaktadır)[27] sinagog yerine bir tapınak inşa ettiler. Böylelikle Kudüs'ün tapınaklar üzerindeki tekelini ciddi bir şekilde ihlal etmiş oldular. Ayrıca, "Yahu"nun yanı sıra bir de onun dişi eşi için ibadet etmeye başladılar. Babil sürgününden sonraki normatif Museviliğin ortodoks çizgisinden bu gibi sapmalar dışında, Yahu'nun hararetli taraftarıydılar, birçoğunun adı tanrısal ismi içermekteydi[28] ve kendilerini hiç kuşkusuz Yahudi saymaktaydılar.[29] Bu topluluktan kalan Aramice aile arşivlerinde ve diğer yazılı belgelerde, hiç beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan şaşırtıcı bir dizi olaya ışık tutan bilgiler bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan bir mektupta, cemaatin önderi olan Jedaniah, Judah'ın İran'daki temsilcisi olan Bagohi/Bagoas'tan, Yahu tapınağının tekrar inşa edilebilmesi için resmi olarak izin istemektedir. Bu tapınak üç yıl önce Nefayan komutasındaki Mısır askerleri tarafından, babası olan İran valisi (*frataraka*) Ogdanes'in (Vidranga) emriyle yerle bir edilmiştir. Yazar, Khnum rahiplerini, satrap Arsham/Asarmes'in geçici yokluğundan faydalanarak Vidranga'ya rüşvet vermek suretiyle imha sürecini yürütmekle suçlar. Mektuba göre Vidranga, Nefeyan ve olaylara karışan herkes daha sonra idam edilmiş ve Yahudiler bu durumdan son derece memnun kalmışlardır. Ancak tapınakları yeniden inşa edilmediği için cemaat üç yıl boyunca oruç tutmaya ve mateme devam etmiştir. Jedaniah mazeretini son derece ilginç bir tarihsel ar-

gümana dayandırır: Pers imparatoru Kambyses Mısır'ı MÖ 525 yılında fethettiği zaman, tüm Mısır tapınaklarını yerle bir ederken, onların tapınaklarına dokunmamıştı.[30] Kambyses'in Mısır tapınaklarına ve kültlerine karşı gösterdiği düşmanca davranış, Yunan ve Mısır literatüründe ortak bir temadır. Apis adlı kutsal boğayı bile öldürdüğü ileri sürülmektedir.[31] Böyle bir olayın yaşandığına dair dönemin Mısır kaynaklarında herhangi bir belge veya ipucu bulunmadığı için, tüm bu yaşananlar rivayet ve Yunan propagandası olarak yorumlanmış ve genellikle fazla önemsenmemiştir.[32] Hatta Kambyses'in halefi I. Darius, Amon için Kharga vahasında bir de tapınak inşa ettirmiştir. Diodoros (veya Hekataeus), Darius'u Mısır'ın en büyük kanun yapıcılarından biri olarak kabul eder ve okuyucuya ölümünden hemen sonra Mısırlıların onu tanrılaştırdıklarını anlatır.[33] Ancak Darius'un olağanüstü saygınlığı muhtemelen gönül almak ve uzlaştırmak konusundaki tavırlarından kaynaklanmaktadır. Jedaniah'ın bu olayları yüzyıldan fazla bir süre geçtikten sonra yazdığı ve Bagohi / Bagoas'ın davasına destek vermesini arzu etmişse İran karşıtı propagandaya gönderme yapmış olamayacağı kabul edilmelidir. Ahameniş Zerdüştlüğü ile Jedaniah'ın başvurduğu Yahudi Yahvizmi arasında büyük bir ihtimalle Mısır karşıtı ve karşı-dinsel bir mutabakat ve dayanışma bulunmaktaydı.

Başka bir belge Bagohi/Bagoas'ın yanıtını içermektedir. Tapınağın yeniden inşa edilmesini ve iki tür adak verilmesini tavsiye etmektedir: Hububat adağı (*mincha*) ve tütsü. Jedaniah'ın arzu ettiği, bahsi geçmeyen, dolayısıyla izin verilmeyen üçüncü bir adak vardır: Kurbanın sunak üzerinde tamamen yakıldığı Holokost (*ola*). Üçüncü bir belge açık olarak "koyun, öküz ve keçilerin adak olarak sunulmamasını, yalnızca tütsü ve yiyeceklerin sunulmasını" tavsiye etmektedir.[34] Sonuç çok açıktır: Yanmış adaklar, özellikle de koyun adağı, anlaşmazlıklara neden olmuştur. Yahudilerin fısıh bayramında kuzu kurban

etmeleri, kutsal hayvanları koç olan ve tapınakları ve hayvan mezarlıkları Yahu tapınağına hemen bitişik bulunan Khnum rahiplerinin muhtemelen ağırına gitmiş olmalıdır. Yani Elephantine adasında, tam da Çıkış 8:22'ye göre Musa'nın korktuğu olaylar yaşanmıştır.[35]

Bu olay bize metinlerin dışında bir gerçeklik olduğunu, yalnızca hayal ve kurgu dünyasıyla uğraşmadığımızı, aynı zamanda olgularla da karşı karşıya bulunduğumuzu hatırlatmaktadır. Normatif ters yüz etme bağlamında deneyim ve tasavvur bir kısırdöngü oluşturmaktadır. Tasavvur enerjisini deneyimden almaktayken, deneyim de tasavvur tarafından biçimlendirilmektedir. İşin gerçeği, karşı-dinin muhalif karakterinde yatmaktadır, bunu Mısırlılar ilk olarak Amarna hareketiyle yaşamışlar, daha sonra da "Asyalılar"dan beklemişlerdir. Yani Yahudiler Mısır'a yerleştikleri zaman eski bir tasavvurun içini doldurmuş ve onu teyit etmişlerdir. Ancak Geç Dönem'deki ve Yunan-Roma dönemindeki Mısır tarihinin, komşu eyaletler arasında bu türden çatışma öyküleriyle ve birbirlerinin tabularına saldırma suçlamalarıyla dolu olduğunu da unutmamalıyız. Bu yabancı istilası ve hâkimiyeti döneminde her tapınak kendine ait beslenme ve adak kurallarıyla ilgili bir sistem oluşturmuştur. Mısır'da "ulus" ve "halk" gibi genel kavramlar mevcut olmadığı için, normatif kişilik tanımı ile ayırt edici (karşı) kimlik arayışı daha küçük birimlere odaklanmıştır. Böylece eyalet, eyaletin başkenti ve hâmi niteliğindeki ilahın tapınağı, yerel hareketler için odak noktası oluşturmuştur. Ancak bildiğimiz kadarıyla bu tür çatışmalar hiçbir zaman bir tapınağın imha edilme noktasına varmamıştır. "Cüzzamlıların sürülmesi"yle ilgili sözlü rivayetlerin tarihsel arka planı bu şekildedir ve normatif ters yüz etme ilkesine negatif ve polemikçi bir yön vermiştir.

***

Normatif ters yüz etmenin uygulanması bakımından Spencer'ın paskalya kuzusu yorumu İbn Meymun'unkini takip eder. Kuzu, Mısırlıların en kutsal hayvanına, yani en üstün tanrı olan Amon'un kutsal hayvanı koça tekabül ettiği için kurban edilir. Spencer, Mısırlı ataların İbranice isimleri Ham ve Misraim ile "(H)ammon" ve "Misori vel Osiris" arasında bağlantı kurar. Amon ile koçun ve Osiris ile boğanın, hangi nedenlere bağlı olarak Mısırlılar için en üstün tanrı ve en kutsal semboller olduğu konusunu bu yolla açıklığa kavuşturur.[36] Tanrı, kuzu ve boğanın kurban edilmesini emrederken aslında en güçlü rakipleri olan tanrı Amon ve Osiris'i bertaraf etmiş oluyordu. Bu nedenle hayvanların türleriyle cinsiyetlerini kesinleştirmesinin son derece mantıklı nedenleri vardı.[37] Spencer'a göre, "Tanrı'nın, getirdiği yasayla, Mısırlılar için son derece anlamlı olan hayvanları kötülemek istediği" aşikârdır, hatta Tacitus'u (*in contumeliam Ammonis*) onaylayarak alıntılar.[38] Klasik Antikite'nin Yahudiler üzerine yazan tüm tarihçileri arasında normatif ters yüz etme ilkesini en özlü ve polemikçi şekilde anlatan kişi Tacitus'tur. İbn Meymun ve Spencer gibi yazarların aynı ilkeyi, dışarıdan polemikçi şekilde değil de, içeriden onaylayarak uygulamalarını görmek son derece ilginçtir. Yahudilerin Mısırlılıktan kurtulmaları gerektiği için, Tanrı Yahudilere ters yüz edilmiş Mısır geleneğinden oluşturduğu bir yasa verirken yerden göğe kadar haklıydı. Spencer'ı sadece, Manetho, Lysimakhos ve Tacitus'un antisemitik imalarını devam ettirmekle suçlamak çok büyük bir haksızlık olacaktır.[39] O tartışmasını "içeriden" sürdürmektedir, bu açıdan normatif ters yüz etme, insanlığa ait bir imha, isyan ve devrim stratejisi olarak değil, "ilahi hile" ve putperestliğe karşı bir çare olarak algılanmaktadır. Ayrıca o, bu argümanın karmaşık karakterinin tamamen farkındadır ve açıkça kendisini argümanın tehlikeli boyutlarından uzak tutmaya özen gösterir. Spencer bu probleme büyük bir bölüm ayırır: *Cur Deus tot Leges et ritus*

eorum moribus oppositas instituerit ("Tanrı neden onların (Sabiilerin) geleneklerine ters düşen birçok yasa ve ibadet biçimi düzenlemiştir?").[40] Soru önce *olumsuz* daha sonra da *olumlu* olarak yanıtlanır. İbn Meymun'un aksine, Tanrı'nın bu yasaları sadece çelişki amacıyla veya halkını diğer tüm uluslardan mümkün olduğu ölçüde farklı kılmak için yaratmadığını ileri sürer. Spencer kendisini Klasik gelenekten uzak tutmaya çalışır, Diodoros, Lysimakhos ve Tacitus'un tezlerini açıkça reddederek, Musa'nın bu yasaları diğer halkların geleneklerinden nefret ettiği için ortaya çıkarmış olamayacağını ileri sürer. Çürütmeye çalıştığı bir diğer argüman da *quia absurdum* mantığıdır: Bu mantığa göre Tanrı, "saçma ve yararsız" görülen yasaları sadece kendi mutlak amaç ve iktidarını açıklığa kavuşturmak için empoze etmiştir: *Haec opinio digna est, quae Satyris potius quam argumentis explodatur*– "bu fikir argümanlardan ziyade taşlamayla reddedilmeye layıktır."

Spencer'ın açıklaması tamamen tarihseldir: Kuzunun kurban edilmesinin sembolik bir feragat ve kendini ayırma olarak algılanması gerekmektedir. Kendi bütünlükleri içerisinde fısıh bayramı ibadetleri Mısır'dan ve putperestlikten ayrılmayı tekrar gündeme getirmekte ve güçlendirmektedir. Argümantasyonun ana kaygısı –mükemmel olarak yapılandırılmış ve zengin bir şekilde belgelendirilmiş metnin temel amacı– teolojik olmaktan ziyade tarihseldir. Spencer, kronolojinin ve tarihin temellerinin halen çok tartışmalı olduğu bir dönemde yazmaktaydı. Bu nedenle Eski Mısırlılara özgü "hayvanlara tapınma" geleneğinin[41] Musa'nın zamanından çok daha önceki yıllara ait olduğunu kanıtlayabilmek için muazzam derecede zengin olan Kutsal Kitap, Klasik dönem ve Kilise ile ilgili kaynakları ve Rabbinik kaynakları incelemiştir. O dönemde bu kadarı bile hâlâ ispat edilememişti. Konuyu ele alış biçimini İbn Meymun'unkinden farklı kılan işte bu gerçek tarihsel endişedir ve onun çalışmaları son

derece haklı biçimde "modern, tarihsel-karşılaştırmalı din biliminin ilk öncülü" olarak görülmektedir.[42]

Bu tarihsel yaklaşımı daha da açık olarak ortaya koyan, gerçekten olağanüstü çok sayıda başka örnekler de bulunmaktadır. Kendimi ister istemez iki örnekle sınırlandırıyorum: "Oğlağı anasının sütünde haşlama" konusundaki yasak (*lex hoedi coctionem in lacte matris prohibens*)[43] ve ilk ürünlerin adak olarak sunulması sırasında matem tutulmasının yasaklanması (*non comedi ex eo in dolore meo [be-'oni];* "Bu yüzden matemim sırasında yemek yemedim").[44]

"Oğlağı Anasının Sütünde Haşlamama" Yasağı

Bu yasakla ilgili kendi açıklamalarına başlamadan önce Spencer geleneksel açıklamaları dört kategori altında sınıflandırır:(1) Merhamet, (2) putperestlikteki bir ritüelin "normatif olarak ters yüz edilmesi", (3) verimlilik büyüsüne karşı getirilen bir yasak, ve (4) hijyen: sağlığa zararlı olan oburluğun engellenmesi (*quod cibus crassissimus sit, nimiamque repletionem generet).*

Spencer birinci kategoriyi reddederken, Philon, *De Misericordia*, İbn Ezra, Isaac Arama ve Simeon de Muis'i bu şıkkın savunucuları olarak alıntılar. Söz konusu isimler bu ve benzeri yasaların, zalimliği azaltırken nezaketi, şefkati ve medeniliği teşvik ettiğini, eğitici bir tarafı olduğunu düşünmektedirler. Bu görüş günümüzde de Othmar Keel gibi araştırmacılar tarafından savunulmaktadır. Keel sadece bu yasaya tüm bir monografiyi ayırmıştır.[45] Spencer ise, ölü bir hayvanın anasının sütünde pişirildiğinin farkına varamayacağını ileri sürer. İbn Meymun'dan alıntı yaparak dördüncü kategoriyi de reddeder. Bu görüş, on dokuzuncu yüzyıl sonunda Yahudi ilahiyatçılarının sevdiği bir açıklama olacaktır. Spencer'ın itirazı daha az rasyonel değildir. Tıka basa yemek için hangi sütün kullanıldığının önemi yoktur. Hijyenle ilgili teori hangi nedenle sadece anne sütünün yasaklandığını açıklayamamaktadır.[46]

Bu nedenle Spencer, birbirini dışlamayan ikinci ve üçüncü kategorileri destekler. Gerçek bir din tarihçisi gibi, ana sütünde pişirilen bir oğlağı da kapsayan bir pagan verimlilik ritüeli arayışı içindedir. Peki bulduğu şey nedir? Isaac Abravanel'in Çıkış'la ilgili bir yorumundan *mesta* adı verilen bir İspanyol bayramı hakkında bilgi edinir; bu bayram çobanlar tarafından oğlaklar ve sütle birlikte yılda iki kez kutlanmaktaydı. Tanrı İsraillilerin bu türden pagan ritüellerine katılmasını muhakkak ki engellemek istemiştir. Ancak bu nedenle oğlağın "pişirilmesini" (*coctio*) değil, "yenmesini" (*comestio*) yasaklayabilirdi. Nitekim Spencer, Karaimlerden "adı bilinmeyen eski bir kişi"[47] keşfeder. Bu kişinin ifadesine göre, "Yahudi olmayan eski topluluklar arasındaki bir gelenek uyarınca tüm meyveler toplandıktan, oğlak anasının sütünde pişirildikten sonra, "büyü yoluyla", *drk ksph*, bu süt ağaçların, tarlaların, bahçelerin ve bostanların üzerine serpilmekteydi. Böylece bir sonraki yılın bereketli geçmesinin garanti altına alınacağına inanılıyordu." Hatta Spencer istisnai nitelikteki bu tanıklığı, bir başka apokrif kaynaktan, Rabbi Menachem'den yaptığı bir alıntıyla teyit edebilmiştir: "Yahudi olmayan topluluklar arasında özellikle keçi ve kuzu etinin sütle pişirilmesi âdetinin yaygın olduğunu işitmiştim, ağaç yetiştirdikleri zaman da bu ağaçların tohumlarını tütsüleyip üzerine daha fazla sayıda meyvenin olgunlaşacağı inancıyla süt de dökerlermiş... vs."[48] Spencer, *vetus Karaita anonymus*'un ve Rabbi Menachem'in, bu pagan verimlilik ritüelini, aynen İbn Meymun'un Sabiiler konusunda yaptığı gibi normatif ters yüz etme prensibini ters yönden uygulamak suretiyle uydurmuş olabileceğini düşünmemiştir. Şayet oğlağın, anasının sütünde pişirilmesinin yasaklanması konusunda bir yasa mevcutsa, daha önceden mutlaka tam bu faaliyeti içeren bir pagan ritüeli olmuştur –ve bir grup çobanın oğlakları süt ile pişirip, sütü ağaçların, tarlaların ve bostanların üzerine serpiştirmesi gibi rustik bir manzara tasavvur edilmiştir.

Normatif ters yüz etme ilkesi ya da başka bir deyişle kültürel ötekilik oluşturmak, apaçık bir şekilde geçmişe yönelik olarak da işlemektedir. Belirli bir sıralamayla başlayarak, kendinden bir öncekinin ters yüz edilmiş imgesi üzerine kurulu bir kültür tasarlar ve tam da bu geriye dönük ters yüz etme prosedürüyle geçmişi "yabancı bir ülkeye" dönüştürür.[49] Spencer kendi açıklamasını Rabbinik tanıklıklara dayandırır ve bunları bağlama dair gözlemleriyle pekiştirir. Tanrı üç büyük bayramla ilgili dört dizi talimat vermiştir: Fısıh (Hamursuz) Bayramı, Hamsin Yortusu (*Schavuot*) ve Çardak Bayramı (*Sukkot*). Bu talimatlar şöyledir: (1) mayalı ekmek sunmayın; (2) kurban kalıntılarını sabaha kadar bırakmayın; (3) ilk meyveleri Tanrı'nın evine getirin; ve (4) "oğlağı anasının sütünde haşlamayın." (1) ve (2) Fısıh Bayramı, (3) Hamsin Yortusu ile ilgili olduğu için, (4)'ün de Çardak Bayramı (*Sukkot*) ile ilgili olması gerekmektedir. Bu nedenle (4) kesin olarak verimlilik ritüelleriyle ilişkilidir. Spencer izahatını Horatius'tan ve Abulensis'in (Alonso Tostado) *Commentary in Exodum*'undan (37. soru) alıntılarla bitirir. Horatius, meyvelerin toplanmasının ardından yapılan ve et ve süt kullanılan bir verimlilik ritüeli tasvir eder.[50] Abulensis ise, Horatius ile Kutsal Kitap'ı daha önceden bir araya getirmiştir: "Yahudi olmayanlar meyvelerin bereketli olması için Sylvanus'a süt, Ceres'e domuz sunarlar. Sylvanus'a adadıkları sütte oğlak pişirip pişirmedikleri şairlerin yazdıklarından tam olarak anlaşılmamakla birlikte bu mümkündür." Frazer daha iyisini yapamazdı. Ancak Spencer sadece Kutsal Kitap'taki emrin kökeniyle değil, Yahudiler tarafından uygulanışıyla da ilgilenmektedir. Et ve süt ürünlerinden hazırlanan yemeklerin birbirlerinden tamamen ayrı tutulması şeklindeki Yahudi geleneğine birkaç sayfa ayırır ("quod vasa duplicia, altera ad carnes, altera ad cibos lactarios, coquendos comparent: cultros duos, unum ad carnem, alterum ad caseum, scindendum deferant. Duo etiam in mensa salina habere solent, ne carnes & lacticinia uno eodemque sale condiantur: duo etiam pro utris-

que mantilia, notis aut literis distinctis inscripta, ne ab incautis permisceantur") ve modern Musevi halkın bu özel emre çok büyük bir önem verdiğini vurgular.[51]

İlk Ürünlerin Adak Olarak Sunulması Sırasıyla Matem Tutulmasının Yasaklanması

İlk meyvelerin, (*be-'oni*) *in luctu meo* ("matem sırasında") tüketilmemesi emrine dair Spencer'ın açıklaması, onun bir din tarihçisi olduğu gibi bir Mısırbilimci de olduğunu göstermektedir. Bu *locus perobscurus*'un anlamı ne olabilirdi acaba? Bu örnekte, söz konusu yasağın muhatabı olan Sabiilerin, Eski Mısırlılar olduğu ileri sürülebilir. Diodoros'a göre, ilk meyvelerin adanması vesilesiyle Mısırlılar haykırarak ağıt yakmakta, İsis'e yalvarmaktaydılar.[52] Spencer bu pasajı, Julius Firmicus Maternus'un bu ritüellere dair daha ayrıntılı betimlemesiyle açıklar:

Tapınaklarının en içteki bölümlerine (*in adytum*) Osiris'in bir heykelini gömdüler, her yıl bunun matemini tuttular, kral-larının kötü kaderine yanmak amacıyla saçlarını kazıdılar, âzâlarını parçaladılar vs. Bu matemi ve cenaze merasimlerini savunanlar maddi bir açıklama yapmaktadır: Onlara göre tohum Osiris, toprak İsis, sıcaklık Typhon'dur. Meyve sıcaklık ile olgunlaşmakta, insanoğlunun yaşamını idame ettirmek amacıyla toplanmakta ve böylelikle toprağın eşliğinden ayrılmaktadır, kış geldiğindeyse toprağın altına ekilecektir; bunu Osiris'in ölümü ve gömülmesi olarak yorumlarlar. Ancak toprak tekrar hamile kalacak ve yeni meyveler verecektir.[53]

Bu, Khoiak ayında düzenlenen Mısır ritüellerinin, özellikle de *hbs t3,* "toprağın çapalanması"nın güzel bir açıklamasıdır. Burada, onun erişemediği bazı delilleri ortaya koyarak Spencer'ın belgelendirme girişimini tamamlamadan edemeyeceğim. British Museum'daki bir papirüs, Osiris'in ölümünü –Khoiak ritüellerinde matemi tutulmaktadır– takiben ortaya çıkan felaketlerin bir tasvirini içermektedir.

Yeryüzü enkaza dönüştü,
Güneş artık doğmuyor.
Ay duraksıyor, artık yok.
Okyanus çalkalanıyor, toprak altüst oluyor,
Nehir kurudu gitti.
Herkes feryat ediyor, ağıt yakıyor,
Tanrılar, tanrıçalar,
İnsanlar, ruhlar ve ölüler,
Sığırlar ve çiflik hayvanları ağlıyor.[54]

Tohumun gömülüşü cenaze merasimi şeklinde kutlanmaktadır. "Toprağı çapalamak", gece yapılan bir ritüeldir. Başka bir papirüste de, "Ey Sokaris Osiris, bu felaket ilk defa olduğunda Busiris şehrinde seni mumyalamak ve etrafa hoş kokunu yaymanı sağlamak için bir tapınak inşa edildi...Ben ve kız kardeşim Nephthys, tapınağın kapısındaki bir meşaleyi alevlendirdik. O gün bugündür, seni anmak için muhteşem "Toprağı Çapalama" ritüeli yapılmaktadır," sözlerini okuyoruz.[55] Ertesi güne "Büyük Matem" (*mega penthos*) adı verilmiştir. Tüm ülke ölü Osiris için matem tutmaktadır. Festival sekiz gün sonra "Djed sütununun dikilmesi"yle sona ermektedir.

Fakat şimdi Spencer'a dönelim. Spencer, Mısırlılarla başlayıp Fenikelilere kadar gelir. Eusebius'a göre Feniklelier "toprağın yaşlanan filizlerine şefkat, teselli, gözyaşları ve ağıtlar sunarlar."[56] Burada Spencer, Ammianus Marcellinus[57] ve Lukianos'tan[58] alıntılarla, Adonis için tutulan mateme gönderme yapmaktadır. Böylelikle Mısır ve Suriye'deki eski İbranilere ait kültürel bağlamda, meyvelerin toplanması ve adak olarak sunulmasına, cenaze merasimlerine benzeyen törenlerin eşlik ettiğini gösterebilmiştir. Ona göre bu, İbranice *be-'oni*, "benim matemimde" ifadesinin en mantıklı açıklamasıdır. Bu ifade Septuagint'te *lupe* ya da *pothos* olarak değil de, *en odune mou* olarak karşımıza çıkmaktadır, bu da Yakup'un Raşel için duy-

duğu üzüntü gibi, matemin en acı ve kuvvetli halini ifade eder. Septuagint'te İbranice *'on* kelimesinin *"odune"* olarak çevrildiği diğer tek örnek budur. Yahveh, kendisi için, adeta Osiris ve Adonis'le aynı şekilde ölmüşçesine matem tutulup meyveler sunulmasını istemeyecektir. Osiris ve Adonis'in aksine, Kutsal Kitap'taki tanrı yaşayan bir tanrıdır; ölüm onun için en temel tabudur, bir cesedin ardından matem tutulması gibi ölüm ve ölmekle ilgili her şey kirliliği anımsatır ve adağı kabul edilemez hale getirir.[59]

Uzlaşma: Yasa'nın Kültürü Kabullenmesi

Spencer, İbn Meymun ve eski kaynaklardan aldığı normatif ters yüz etme kavramını, mümkün tarihsel açıklama kategorilerinden biri olarak yorumlamaktadır. Üç kitabından ikincisini bu türden açıklamalara ayırır. Diğer iki kavram kültürü kabullenme ve alımlamadır. Burada *kültürü kabullenme*, belirli bir tarihsel kültürdeki semantik çerçevelerle pragmatik gelenekler gibi bir düşünceler sisteminin, belirli bir toplumda tarihsel olarak cisimleşmesi şeklinde anlaşılmalıdır. *Alımlama*, bir kültürün düşüncelerinin, imgelerinin, geleneklerinin vs. diğer bir kültür tarafından alımlanması ve bunların sonraki süreçteki entegrasyonu anlamına gelmektedir. Bu kavramlar Spencer'a ait olmamakla birlikte ayrımlar ona ait olup, benim terimlerim sadece kitabının temelinde yatan ayrımları aydınlatmak amacıyla sunulmaktadır. Ayrımlarını, ilk kitabını tamamen benim "kültürü kabullenme" olarak adlandırılmasını önerdiğim konuya, üçüncü kitabını da "alımlama"ya ayırmak suretiyle yapmaktadır. Ancak her iki tarihsel açıklama kategorisini de *accommodatio, translatio, mutatio* ve *derivatio* gibi kavramlar çerçevesinde sınıflandırır.

Uzlaşma ve çeviri, hem kültürü kabullenme hem de alımlama kategorilerine uygun düşmektedir. "Uzlaşma" terimi Yasa'nın tarihsel koşullarını, zaman endeksini vurgulamak ama-

cıyla kullanılırken, "çeviri" onun kültürel belirleyiciliğini, çerçevesini, kültürel endeksini vurgulamak için kullanılmaktadır. Ancak çevirinin yönü farklıdır: Burada kültürü kabullenme, kutsal olan bir şeyin belirli bir kültürün diline çevrilmesi, bir nevi kültürel "cisimleşme" anlamına gelmektedir. Alımlama, bir dizi form ve kavramın bir kültürden diğer bir kültüre çevrilmesi anlamına gelmektedir.

Spencer'ın birinci kitabında kanıtlamaya çalıştığı hipotez, Tanrı'nın kendi hakikatini çevirmek/aktarmak istediği kültürün, Mısır'a ait ya da "Mısırlılaştırıcı" bir kültür olduğu varsayımıydı. Yasa'nın verildiği İsrailliler, kültürel olarak Mısırlıydılar. Mısır'da kaldıkları uzun zaman diliminde bu ülkenin kültürü tarafından tamamen asimile edilmişlerdi. Onlar için Yahveh bilinmeyen bir tanrıydı, tıpkı Firavun tarafından bilinmediği gibi.[60] Bugün onların "etnisite"si ya da "kültürel kimliği" olarak adlandırdığımız, İsraillileri ev sahibi Mısır'ın kültüründen farklı kılacak olan şartlar henüz ortaya çıkmamıştı, zira bu kimliğin inşası ancak Yasa tarafından gerçekleştirilebilecekti. Sınırsız hayırseverliği ve "tevazu"su ile Tanrı, kendi yasalarını zaten mevcut olan kültürel metinler üzerine "yazmayı" seçmeyerek, İsraillileri kültürel bakımdan *tabula rasa* olarak ele almadı. Bunun yerine kendi yasama sistemini, onların kültürel birikimlerinin metnine çevirerek, kendi hakikatini onların tarihsel ve kültürel olarak sınırlı ve önceden belirlenmiş olan Mısır algı biçimlerine "uydurdu".

Spencer kendi uzlaşma kavramını, motto olarak kullandığı, Pelusiumlu Isidor'dan güzel bir cümleyle başlayarak geliştirmiştir:[61]

Hosper tes men selenes kales ouses, tou de Heliou kreittonos, heis estin ho demiourgos; houto kai palaias kai kaines diathekes heis nomothetes, ho sophos, kai katallelos tois kairois nomothetesas.

Quemadmodum et pulchrae Lunae, et pulchrioris Solis, unus idemque effector est; eodem modo et Veteris et Novi Tes-

tamenti unus atque idem est Legislator, qui sapienter, et ad tempora accommodate, leges tulit.

Güzel ayın ve ondan daha da güzel olan güneşin bir tek yaratıcısı olduğu gibi, Eski ve Yeni Ahitleri düzenleyen, yasaları bilgece ve maddi koşulları göz önünde bulundurarak yapan yasa koyucu da bir tektir.

Bu cümle Spencer'ın, Musa yasalarının "maddi koşullarının" yeniden yapılandırılması konusundaki tarihsel ilgisini en özlü bir şekilde ifade etmektedir. Onun inancına göre, Yasa'nın anlamı ancak Herder'in bir yüzyıl sonra Zeitgeist (zamanın ruhu) olarak adlandıracağı bir çerçevede yeniden inşa edilebilirdi. Spencer, *genius seculi*, "yüzyılın ruhundan" bahsederek, bu terimi adeta harfi harfine öngörmektedir.[62] Onu Mısırbilimin öncüsü niteliğindeki araştırmalarına yönlendiren, Musa yasasının tarihsel arka planı ya da çerçevesini yeniden oluşturmak konusundaki bu ilgisidir, zira bu tarihsel bağlamı oluşturan unsurun Eski Mısır olduğunu düşünüyordu.

Spencer'ın yaşadığı dönemde Mısır'ın tarihteki yeri henüz tam olarak tespit edilememişti.[63] En temel kronolojik olaylar bile tartışmaya açıktı. Bu nedenle Mısır uygarlığının Musa'nın yasama faaliyetinden daha eski olduğunu kanıtlayabilmek için büyük bir çaba harcadı; *diu ante Mosis tempora* kelimeleri, yaptığı açıklamalarda sürekli tekrarlanıyordu. Spencer kronolojik meselelerle ilgilenmiyordu. Onun için önemli olan tek konu, çeviri ve alımlamanın yönü; kimin kimden aldığıydı. O zamanlar hakim olan teoriye göre Mısırlılar Musa'nın yasalarını intihal etmişlerdi. Bu görüşü savunanlar arasında Spencer'ın gayet iyi bildiği ünlü Athanasius Kircher ve bunu tekrar *ex cathedra* (tartışılmaz bir yetkiyle) ifade eden Kardinal Pierre-Daniel Huet[64] bulunmaktaydı.

Spencer bu teoriye asimilasyon kavramıyla karşı çıktı.[65] Mısır uygarlığının daha üstün gelişmişlik düzeyine ulaşmış ve

daha eski olması nedeniyle İsrailliler, Mısır gelenek ve usullerine tamamen asimile olmuşlardı ve "iki ulusun yaşam biçimleri arasında herhangi bir farklılık bulmak olanaksızlaşmıştı."[66] Spencer, bir Rabbinik kaynaktan alıntı yapar: "İsrailliler çöle yerleşince, kendilerine putlar yapmaya başlamışlardı."[67] Yaptıkları putlar Mısırlılara aitti. Bunun en bariz örneği Altın Buzağı'dır; Philon, Lactantius, Hieronymus ve *Targum Hierosolymitanis* gibi eski kaynaklara göre bu aslında Apis boğasıdır.[68] İsrailliler Musa'nın "bilinmeyen Tanrısı" yerine, kendi bildikleri Tanrı'ya yakarmışlardır.

Eusebius Yasa'yı *curatrix quaedam et gubernatrix* olarak adlandırmıştır. Spencer da benzer bir şekilde metaforlarını tıp ve eğitim alanından seçmiştir. Her iki metafor da Yasa'nın tarihsel karakterini ya da tarihselliğini vurgular ve ilerleme imgeleri içerir. Yasa, iyileşme ve öğrenme konularındaki ilerlemeyle karşılaştırılabilecek bir ilerleme sürecine hizmet etmiştir. *De Legibus*'un ilk cildinde Mısır, evrimsel bir süreçte tarihsel bir bağlam, bir dönem ve bir safha olarak kurgulanır. Böylelikle, negatif bir bakışla, aşılması gereken bir aşama olarak görülmektedir. Yasa, Mısırlılaştırılmış bir halka, ılımlı bir Mısırlılıktan arınma süreci başlatma amacıyla iletilmiştir. İlk kitabın anahtar terimi "tarihsel uzlaşma"dır. İlahi yasama faaliyeti, tarihsel koşulları göz önünde bulundurmak zorundaydı. Bu da bize neden bu kadar fazla sayıda Yahudilik dışı (Gentile), özellikle de Mısırlı unsuru alımlayıp "çevirdiğini" izah etmektedir.

İkinci cildin anahtar kavramı, her ne kadar Spencer bu terimi kullanmasa da, normatif ters yüz etmedir. Normatif ters yüz etme, tarihsel bağlama oturtmanın başka bir türü, sistem ve çevrenin başka bir ilişkisidir. Alımlama ve çeviri yerine bir ayrım söz konusudur. Burada tarihsel bağlam daha da negatif bir durum olarak, karşı konulması, iptal edilmesi ve sonunda unutulması gereken bir karşı-kültür biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Spencer, İbn Meymun'dan hem bu kavramı hem de

bu karşı-kültür için kullanılan terimi almıştır: Bu, Mısır değil, *Sa'abe ümmeti*ydi.

Mısır ancak üçüncü (ve son derece kalın olan) ciltle birlikte daha olumlu bir ışığın altında karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü cilt için anahtar kelime "çeviri"dir. Bu terim, ilk "tezin" başlığında yer almakta ve bu bölüm "Genel bir şekilde Yahudi olmayanların geleneklerinden Yasa'ya çevrilen dini âdetleri incelemektedir." (*qua generalius agitur de Ritibus é Gentium moribus in Legem translatis*). Çeviri, olumlu bir uzlaşma çeşididir. Mısır'dan, alternatifi yaratılarak sonunda ortadan kaldırılmak amacıyla değil de değerli olduğu için korunması amacıyla alınan dini âdet ve geleneklere gönderme yapmaktadır. Musa'nın Mısır eğitimi görmüş olması bu bağlamda önem kazanmaktadır. Musa, Spencer'ın gözünde Mısırlı din adamlarının kendi bilgilerini başkalarına aktarmak ve öğretmek amacıyla kullandıkları gizli bir şifre olan hiyeroglifleri çok iyi bilmekteydi. Spencer'ın yararlandığı kaynaklar arasında İskenderiyeli Philon'un *De Vita Mosis* isimli eserinin birinci kitabı yer almaktadır, burada, Musa'nın Mısırlı hocalarından diğer konuların yanı sıra *ten dia symbolon philosophian*'ı da öğrendiği bilgisi yer almaktadır.

Spencer, hiyeroglif yazısının niteliği hakkında Porphyrios ve İskenderiyeli Klement'ten aldığı bilgileri kullanmaktadır. Klement'ten aynı zamanda, sembolik değerlerle ilgili oldukları için bazı yasaların aslında hiyeroglif oldukları şeklindeki etkileyici düşünceyi de alır.[69] *De Legibus*'un üçüncü cildini oluşturan sekiz tezde Spencer; adaklar, arınmalar, ay bayramları, Ahit Sandığı ve Kerubi'ler, tapınak, günah keçisi ve Urim ile Thummim (başrahip tarafından kuşanılan göğüs zırhı)[70] gibi kurum ve kavramların kökenini açıklamaya çalışır ve birçoğunun kökeni olarak Mısır'ı gösterir. Urim ile Thummim üzerine araştırması, 1670 tarihli doktora tezine dayanmaktadır.

Spencer'ın bu tür bir uzlaşma için geliştirdiği formül, Tanrı'nın, Mısır'da bulundukları süre zarfında halkının kutsal

kabul edip tapındığı hiçbir şeyin kendi kültünden eksik olmasını istememesidir (*nec quicquam cultui suo deesse quod in ceremoniis Aegypti deperire solebant et venerari*).[71] Bu ilkenin daha genel bir ifadesi, Tanrı'nın kendi dininin görülebilirliğini yitirmesini istememiş olmasıdır. Spencer'ın temel meselesi görülebilir dindir. O, teoloji ya da mitolojiyle değil, dinin ifade edildiği ve uygulandığı görülebilir ve maddi biçimlerle ilgilenmektedir.[72]

Spencer'ın tezine göre, dinin görülebilir boyutu az çok evrenseldir. Eski İbrani dini, kültürel ortamına –özellikle de Eski Mısır'a– inançlarından ziyade bu açıdan yakındı. Görülebilirliği sağlamak amacıyla Tanrı, teorik ve teolojik düzeyde kesinlikle yasaklanmış olan imgeleri bile halkı için uygun görmüştür. Ahit Sandığı ve Kerubi'ler, ilahi mevcudiyetin görselleştirilmeleri olarak algılanmalıdır (*presentiae divinae symbolum, cultus divini medium, rerum sacrarum repositorium*);[73] Spencer Ahit Sandığı'nı bir *cista mystica* ile bir Mısır tabutunun bireşimi olarak yorumlar.

Kerubi'ler, İsrail kültünün sıkı anikonist yaklaşımını açıkça ihlal ettikleri için sorun teşkil ediyorlardı. Hoş görülebilmelerinin tek yolu, "hiyeroglif" ya da sembol sayılmalarıdır. Mısır kökenli oluşları görünüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Hezekiel onların her birini bir insan, bir aslan, bir boğa ve bir kartal yüzü olan "mahlûklar" ya da "hayvanlar" (*khayyot*) olarak tasvir eder. Vahiy Kitabı'nda da (4: 6, 7) bu şekilde tekrar karşımıza çıkarlar. Dolayısıyla Mısır tanrıları ve hiyerogliflerine benzer şekilde *multiformis* ya da bileşiktirler. (Spencer'ın da belirtmekten geri kalmadığı gibi) Mısır ikonografisinde birebir paralellikler bulunmamakla birlikte, o derece Mısır'a ait görünmektedirler ki, hiyerogliflerle aynı şekilde, kutsal bir gerçeği nakleden ya da gizleyen bir kod işlevi görmüş olmaları gerekir.

Spencer'ı okurken, her yerde, her şey için Mısır'dan bir köken bulma gayreti içerisinde olduğu izlenimini edinmek müm-

kündür. Ancak durum böyle değildir. Urim ve Thummim ile ilgili araştırmasından da anlaşılacağı gibi, kaynaklarını gerçekten eleştirel bir şekilde ele alır. Onları, baş rahipler tarafından değişik vesilelerle giyilen ve kehanet için kullanılan iki ayrı göğüs zırhı olarak yorumlar. Urim savaş, Thummim ise yasama meseleleriyle bağlantılandırılır. Urim'in Mısır kökenli olduğuna dair Athanasius Kircher tarafından ortaya atılan tezi açıkça reddeder.

Spencer gibi Kircher de Urim'i Teraphim ile özdeşleştirir. Ancak daha da ileri gider ve Teraphim ile Seraphim'i özdeşleştirip, Seraphim'in kökeni olarak Serapis'i gösterir. Spencer bu türden bir etimolojiye küçümseyerek tepki göstermiştir. Eski Mısır uygarlığının daha eski olduğu konusunda ısrarcı olsa da, Serapis'in Mısır panteonuna sonradan girdiğinin ve bu kültün ancak III. Ptolemaios zamanında başladığının kesinlikle farkındadır. Spencer'ı bu şekilde tartışırken görmek güven vericidir. Böylelikle okuyucularını kendi yorumuna hazırlamaktadır.

Urim'in Mısır'la herhangi bir ilişkisi bulunmazken, Thummim Mısır'dan alınmıştır. Thummim'in İbranice bir etimolojisi bulunmaktadır; *tam*, yani "mükemmel olmak"tan türetilmiş olup, mükemmelliyet, sağlamlık, bütünlük gibi bir anlamı bulunmaktadır. Ancak Septuagint'te genellikle *teleia*, yani "mükemmelliyet"ten ziyade, *aletheia*, yani "gerçek" şeklinde çevrilmiştir. Bu garip çeviri konusunda Spencer'ın açıklaması son derece ikna edicidir; çeviriyi yapanlar, Mısır'da baş yargıcın göğsünde bir Aletheia figürü taşıdığı gerçeğinin ve Thummim'in bu Mısır geleneğinin İbrani adaptasyonundan ibaret olduğunun farkındaydılar. Spencer, bu örnekte güvenilir kaynaklar olduğu ortaya çıkacak olan Ailianos ve Diodoros'tan alıntı yapmaktadır.[74] Baş yargıç görevini ifa eden Vezir gerçekten de hakikat tanrıçası olan Maat'ın bir amblemini göğsünde taşımaktaydı. Yani Spencer otantik bir Mısır geleneğine gönderme yapmaktadır.[75]

***

Spencer'ın çalışması iki açıdan çığır açıcı olmuştur. İlk olarak, ortodoksi vahiy kavramına tutunacağı için, tarihsel kökenleri araştırdığı dikkat çekmektedir. Her bir yasa ve kurumun sebebini sorarak İbn Meymun'un takipçisi olmuştur. Ancak sebep ya da açıklama kavramlarını tamamen tarihsel bir bakış açısıyla ele aldığı için İbn Meymun'dan ayrılmaktadır. Spencer'a göre bir şeyi açıklamak, onun kökenini keşfetmek anlamına geliyordu. Bu açıdan, tarihselciliğe başvuranların ve dinler üzerine karşılaştırmalı araştırmalar yapanların bir öncüsüdür. İkinci olarak, Musa'nın birçok yasal kurumunun Mısır'dan alındığını ortaya çıkarması bakımından çalışmasının çığır açtığı anlaşılmıştır. Neredeyse her şeyi Mısır'a mal etmesi nedeniyle çok ileri gittiği söylenebilirse de, bu vesileyle kendi zamanında Eski Mısır din ve uygarlığı konusunda ulaşılabilen tüm bilgileri bir araya getirmiştir. Spencer'ın köken teorilerinin en önemli yanı, tarihsel gerçekliği yakalayıp yakalamadıkları değil, Eski Mısır kültürünün ne kadarını görülebilir ve ulaşılabilir hale getirdikleridir. Spencer'ın her şeyi Mısır kökenine bağlama eğilimi Mısır hayranlığı olarak algılanabilir. Kerubi'ler konusunda, Asur bağlantılarının Mısır bağlantılarından çok daha yakın olduğu görülmektedir. Ancak Spencer'ın döneminde –belki de esrarengiz "Sabiilerin" arkasında saklanan– Asur ve Babil uygarlıkları kaybolmuş ve unutulmuşlardı. Mısır ise Klasik yazarların gösterdiği büyük ilgi nedeniyle Avrupa'nın kültürel hafızasında bir şekilde yer edinmişti. Bu nedenle Mısır, Spencer'ın bu türden bir köken arayışına girdiği zaman gönderme yapabileceği neredeyse tek uygarlıktı.

Spencer'ın Musa'nın yasama faaliyeti konusundaki tarihsel açıklaması Mısır'ın ikinci kez yeniden keşfedilmesine yol açmıştı. Birinci keşif Marsilio Ficino ile on beşinci yüzyılın sonlarına doğru başlayan Hermetik gelenekle gerçekleşmişti. Spencer'ın çalışması Eski Mısır için yeni ve farklı bir pencere

açmıştır. Hermetik bakış açısı aşırı derecede Mısır hayranlığı taşırken, Spencer'ın Mısır imgesi eşit derecede aşırı bir Mısır fobisinin ürünüydü. Mısır'la ilgili her şeye bu kadar yakın bir ilgi gösteren ve Kutsal Kitap'tan, Klasik dünyadan, Hıristiyan kaynaklarından ve Rabbinik kaynaklardan elde edilebilecek her türlü bilgiyi değerlendiren bir kişi için bu bir paradoks olarak görülebilir. Ancak Spencer son derece açık sözlüydü ve Mısır dinini ele alırken çok sert bir dil kullanmıştı. Bu dil, Çıkış hakkında Kutsal Kitap dışındaki rivayetlerde rastladığımız hastalık ve kirlilikten bahseden dilin aynısıdır. Spencer'ın metinleri bu tür örneklerle doludur. Sadece tek bir sayfadan örnek vereceğim: Mısır dini "faeces superstitionis Aegyptiace", "idolomaniae pestis", "impietatis Aegyptiacae lues", "pestis Aegyptiaca" olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca, Mısır'da yalnızca kısa bir süre için kalan İbrahim'in, Mısır dinsizliğinin vebasından bağışık ve arınmış kalmak yerine, bu *faeces*'i "içmek" ve bu hastalığı *salutifera patris fidelium domus*'a taşımak istemesinin mümkün olup olmadığını sormaktadır. İbranilerin ancak dört yüzyıl süren sonraki ikametleri sırasında, "idolitis"[76] olarak adlandırılabilecek olan Mısır vebasına "yakalandıkları" ve "kirlendikleri" söylenebilir.

Hastalık dilinin aynı bağlamda, yani Mısır ve İsrail arasındaki çatışma bağlamında geri döndüğünü görmek son derece ilginçtir. Musa ve Çıkış ile ilgili tüm gelenekte cüzzam, veba ya da uyuz gibi bulaşıcı ve çirkinleştirici hastalık motifi o kadar yaygınlaşmıştır ki, Musevilere ait normatif metinler ve Mısır hakkındaki popüler efsanelerin yanı sıra, John Spencer'ın akademik söyleminde de önemli bir yer tutmuştur. Hastalık adeta dini ötekiliğin ayrıcalıklı bir metaforu olarak algılanmaktadır. Mısırlıların bakış açısına göre tektanrıcılığa özgü ikon karşıtlığı hastalık olarak değerlendirilirken, Yahudi ve Hıristiyan bakış açısına göre de *idololatria* (putperestlik) bir hastalıktır.[77] Eusebius Yasa'yı bir *curatix quaedam et gubernatrix; aut etiam,*

instar medici cuiusdam, universae Iudaeorum nationi, gravi Aegyptioque morbo laboranti, tradita est olarak tanımlamıştı. Yahudi kökenli Alman şair Heinrich Heine'nin de *die alte, aus dem Niltal mitgeschleppte Plage, der ungesunde altagyptische Glaube* (Nil vadisi boyunca sürüklenen salgın, Antik Mısır'ın sağlıksız inançları)'den bahsettiğini ve Sigmund Freud'un bu ifadeleri Musa üzerine kitabında alıntıladığını göz önünde bulundurmak gerekir.[78]

Spencer, en önemli ayrımın doğruyla yanlış arasında değil de, sağlıklı ile hasta arasında yapıldığı bu polemikçi din patolojisini son derece ayrıntılı bir şekilde sürdürür. Putperestlik sürekli olarak *pestis* (veba) diye nitelendirilir. Ancak onun ve İbn Meymun'un gözde metaforu bağımlılıktır. Yasa, halka bir bırakma/uzaklaşım programı olarak[79] *–ut Israelitis suis idololatriae pestae correptis medelam adhiberet–* ve zihinlerini putperestlikten kurtarmaları için verilmektedir.[80] Hastalıkla bağımlılık arasındaki fark, "ruh"a ve ruhsal ya da zihinsel melekelere vurguda gizlidir. Bağımlılık olarak algılanan putperestlik, irade, tedbirli olma, seçim ve karar verme konusundaki iç özgürlüğü tehdit etmektedir. Bu açıdan bağımlılık metaforu, Kutsal Kitap'taki peygamberler, özellikle de Hoşea tarafından kullanılan zina metaforuyla aynı yöne işaret etmektedir.[81] Zina hatalı bir arzu olup, bağımlılık gibi, bilişsel bir sapkınlıktan ziyade bir duygusal dürtü meselesidir. Hastalık, bağımlılık ve zina, yasak ilişki ve onun feci sonuçları için kullanılan metaforlardır. "Zina", evliliğe ait sadakat sınırlarının, başka bir partnerle ilişki kurmak suretiyle ihlal edilmesi; hastalık, kirlenmiş insanlarla temas kurularak yaşanan bir kusur durumu, bağımlılık ise alışkanlık ve ihtiyaç haline gelmiş kirli bir ilişki anlamına gelmektedir.

Hiyerogliflerden Yasalara: Sub Cortice Legis*

Ancak güçlü bir Mısır fobisi içeren hastalık ve enfeksiyon tasavvuruna rağmen, Spencer'ın sayfalarında Mısır'a dair daha olumlu bir kavrayış da gizlidir. Bu, gizlilik ve örtülü bir hakikati aktarma kavramıdır, Musa bunu Mısır'da öğrenmiş ve daha sonra kendi hukuk koduna çevirmiştir. Spencer, Horapollon'un hiyerogliflerle ilgili iki kitabına[82] ve özellikle de Athanasius Kircher'in "çözümlemelerine"[83] dayanan geleneksel teoriye katılmaktaydı. Bu teoriye göre hiyeroglifler kavramlara gönderme yapan ikonik sembollerdi. Halktan gizlenmesi gereken "mistik" düşüncelerin aktarılması gibi dini amaçlar için kullanılmaktaydılar. Spencer, Tanrı'nın Musa aracılığıyla halkına ilettiği yasa, ritüel ve geleneklerin pek çoğunun hiyerogliflerin bu özelliğini taşıdığını ileri sürmektedir.

Burada Yasa, bir hakikati saklamak suretiyle nakleden bir "peçe" (*velum*), bir "örtü" (*involucrum*) ya da bir kabuğa (*cortex*) benzemektedir. Bir yasa, ritüel ya da kurumun bu "hiyeroglifik" işlevi, Spencer'ın sistemine göre onun "ikincil" nedenini oluşturmaktadır. Spencer daha çalışmasının başında, birincil ve ikincil nedenler (*rationes*) arasında ayrım yapar. Birinci neden, putperestliği alt etmek açısından Yasa'nın üstlendiği ıslah edici ya da eğitici işlevdir. İkinci neden ise "belirli sırların" "sezdirilmesi"dir.[84] Burada Spencer, *verba duplicata* kavramı aracılığıyla *sensus literalis* ile *sensus mysticus* arasında ayrım yapan İbn Meymun'u izlemektedir.[85]

Yasa'nın bu "mistik" ve "içsel anlamı" nedir acaba? Bu soruyla ilgili olarak Yahudilerle Hıristiyanların düşünceleri önemli farklılıklar göstermektedir. Yahudi geleneğinde Yasa'nın mistik anlamı "göksel hakikatler"le ilgilidir, yani bu yolda ilerlemiş olan kişinin gireceği göksel sarayların mistik mimarisinin sezdirilmesiyle. Hıristiyan geleneğinde ise, Yasa'nın gizemli anla-

* "Hukukun kabuğu altında" –yhn.

mı İsa'nın önceden haber verilmesinden oluşmaktadır. Ancak Spencer son derece dikkatli ve tedbirlidir; alegorik yorumda herhangi bir sınır tanımayan *allegorizantium natio* ile kendisi arasına açıkça bir mesafe koyar.[86] Belirli ritüel ve kurumların alegorik ya da gizemli yorumlarına sınır koyar ve yalnızca "evanjelik" olan sırların dışındakilere de yer verir. Bir yasanın gizli anlamı (1), semavi şeylerin imgesinden *(imagines rerum coelestium)* (2), belirli felsefi sırlardan *(arcana quaedam philosophica)* (3), evanjelik gizemlerin imgelerinden *(mysteriorum evangelicorum simulacra)* (4), ahlâki sırlardan *(arcana quaedam ethica)* veya (5) Musa'nın ritüellerinin arkasına saklanmış olabilecek tarihsel sırlardan *(mysteria quaedam historica in rituum Mosaicorum involucris occultata)* oluşabilir. Fısıh bayramı ile ilgili ritüeller ve benzerleri, Mısır'dan Çıkış'a gönderme yapan hatırlatıcı kurumlardır. Spencer bu bölümü Plutarkhos'tan bir alıntıyla kapatır ve onun Mısırlılar için kullandığı bir ifadeyi İbranilere mal eder: "Onların kutsal ritüelleri mantığa aykırı, abartılı, hurafe kokan hiçbir şey içermemektedir, ancak gizli noktalarında ahlâki ve faydalı doktrinler, felsefi ya da tarihsel sezgiler bulunur."[87]

Yasa ikili bir işlevi yerine getirdiği için ikili bir anlamı olması gerekiyordu. Birincil ya da "maddi" (Yunanca *sarkikos,* s.161) işlevi, insanları putperestliğe olan bağımlılıklarından kurtarmak ve eğitmektir. İkincil ya da "ruhsal" *(pneumatikos)* işleviyse yüce hakikatleri, bunları anlayabilecek kapasitede olanlara nakletmektir. Eusebius da aynı ayrımı yapmıştır: "Musa, Yahudi halkına yasalarında yazılı olan tüm dini ritüelleri yerine getirmelerini emretti. Ancak bu dış kabuktan özgürleştikçe zihinsel olarak ve erdemler itibariyle güçlenen diğerlerinin, sıradan insanınkinden daha üstün ve daha kutsal bir felsefeye kendilerini alıştırmalarını ve aklın gözüyle, bu yasaların daha üst anlamlarını idrak etmelerini arzu ediyordu."[88]

Musa bu ikili kodlamayı Mısırlı hocalarından öğrenmişti. Tanrı, "Mısır'ın hiyeroglifik literatürüyle yetişmiş" biri *(hieroglyphicis Aegypti literis innutritum)* olması nedeniyle Musa'yı ilk peygamberi olarak seçmiştir: "Tanrı, Musa'nın daha ulvi şeylerin mistik imgelerini yazmasını arzu ediyordu. Musa'nın eğitimini gördüğü hiyeroglifik literatür bu amaca tam olarak uygun düşmekteydi."[89] Spencer devam eder: Tanrı büyük bir ihtimalle Yasa'da sembollerin örtüsü altında yer alan *(symbolorum typorum velis obducta)* belirli kutsal hakikatleri *(sacratiora quaedam),* pagan, özellikle de Mısırlı bilgelerin uygulamalarıyla uyumlu bir şekilde nakletmiştir. Daha ulvi nitelikler taşıyan her şeye "gizemli ve puslu" bir şekilde işaret etmenin Mısırlılar arasında çok yaygın olduğu yönündeki tezini desteklemek için,"eskilere" *(Veteres)* ve Horapollon'un "hiyeroglifler hakkındaki kitabına" gönderme yapar. Bu doğrultuda, Origenes'in aynı "mistik felsefe yapma şeklini" İranlılara atfetmesi alıntılanır.[90] İskenderiyeli Klement'in de "tüm teologların *(pantes theologesantes)*, barbarların ve Yunanların, gerçekliğin ilkelerini gizlediğini *(tas men archas ton pragmaton apekrupsanto),* gerçeği bilmeceler, semboller, alegoriler, metaforlar ve benzeri mecazlarla naklettiklerini" *(ten de aletheian ainigmasi, kai symbolois, allegoriais te, au kai metaphorais, kai toioutoisi tisi tropois paradedokasin)* söylediği belirtilmektedir.[91] Bu iki pasaja, daha önemli bir rol oynadıkları Cudworth'un çalışması bağlamında döneceğim.

Spencer bu nedenle "Tanrı'nın Yahudilere yalnızca dış görünüşü itibariyle maddi /dünyevi, özündeyse ilahi ve mucizevi bir din verdiğini" düşünmenin daha uygun olacağı sonucuna varır; bunun sebebi, "Tanrı'nın Yasa ve kültünün, bilgelik adına nakledilen hiçbir şeyde yetersiz görülmemesi amacıyla, kurumlar bakımından zamanın beğeni ve âdetlerine uygun kılınmasıdır."[92] Aynı bağlamda, İskenderiyeli Klement'ten, Reinhold ile Schiller'in Mısır'ı inşa sürecinde önemli yapı taşları olacak olan

pasajlardan birini delil gösterir: *In adyto veritatis repositum sermonem revera sacrum, Aegyptii quidem per ea, quae apud ipsos vocantur adyta, Hebraei autem per velum significarunt.* "Mısırlılar, Adyta dedikleriyle, Hakikat tapınağının en iç kısmında sakladıkları gerçekten kutsal logos'a işaret ederler, İbraniler de bunu (tapınaktaki) bir perde ile (gösterdiler). Bu nedenle gizlilik açısından, İbranilerle Mısırlıların sırları *(ainigmata)* birbirlerine çok benzer."[93] Bu cümleler Mısır ile İsrail arasındaki ilişkinin tamamen farklı bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Spencer bu yolda fazla ilerlemezken, on sekizinci yüzyılda bu fikirler daha büyük bir önem kazanmış ve daha olumlu bir Mısır imgesinin oluşmasıyla neticelenmiştir. Mısır dini, Musa'nın tektanrıcılığı gibi, aynı hakikatin kaynağı olarak görülmektedir. Mısır'ın hiyeroglif örtüsüyle gizli tuttuklarını, Musa yasama biçimiyle –ancak yine örtü altında– resmen ilan etti.

Ralph Cudworth'a göre Mısır'ın Gizli Teolojisi: Hen kai Pan

Spencer'ın Musa'nın Mısır'a dayanan altyapısıyla ilgili araştırmaları ritüele odaklanmıştı. Onun "çeviri" kavramı, yasaların Mısır dini törenlerinin dönüşümü olarak yorumlanmasını amaçlıyordu. Musa'nın *teolojik* eğitimi meselesini göz önünde bulundurmaması garip bir durumdur. Musa'nın hangi kutsal kavramları Mısırlı hocalarından öğrenmiş olabileceği konusuyla ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Bu konu yakın bir tarihte, Ralph Cudworth'un 1678'de yayınlanan *True Intellectual System of the Universe* adlı kitabında[94] son derece geniş kapsamlı ve etkileyici bir şekilde incelendiği için Spencer tarafından ele alınmamış olabilir. On yedinci yüzyılın muazzam derecede üretken alimlerinin temsilcileri ve Cambridge'in önde gelen İbranice uzmanları olarak Spencer ve Cudworth'un birbirlerini yakından tanıdıkları rahatlıkla ileri sürülebilir. Spencer'ın Mısır'ın "görülebilir dinini", Cudworth'un da Mısır'ın "gizli teolojisini" yeniden inşa etmeleri birbirlerini tamamlamakta ve bu konu-

da aralarında bir paslaşma olduğunu akla getirmektedir. Aralarındaki tek fark, Cudworth'un yeniden inşasının, Musa'nın Mısır'daki eğitimine dair bir araştırma şeklini almamasıdır.[95] Cudworth, Musa ayrımına, yani dindeki doğru ve yanlış ayrımına odaklanmaktadır. Ancak konuyu Mısır'ın putperestliğiyle İsrail'in tektanrıcılığı arasındaki çatışma olarak ele alan Kutsal Kitap'ın yaklaşımını esas almaz. Meselenin Tanrı ile dünya arasındaki ayrıma indirgendiği soyut ve felsefi yaklaşımla ilgilenmektedir. Cudworth, Deizmin öncüllerinden biri olarak kabul edilen Cambridge Platoncuları çevresine mensuptu. Onun tanrısı filozofların tanrısıydı, ancak düşmanı putperestlik değil, ateizm ya da materyalizmdi. Bu nedenle kitabı tektanrıcılığın tarihiyle ilişkisini açık olarak ifade etmemektedir. Bu ilişki ancak alımlanışı sırasında, yani Cudworth'un Mısır teolojisi betimlemesiyle Spencer'ın Mısır ritüellerine ilişkin betimlemesi bir araya gelip Mısır dininin geniş kapsamlı bir tablosu ortaya çıktığı zaman açıklığa kavuşmuştur.

Cudworth'un *True Intellectual System* adlı çalışmasında işaret ettiği sorun, ateizm sorunuydu. Spinoza'nın adı geçmese de, bu "tekzibin" muhatabı son derece açık ve net olarak anlaşılıyordu. Cudworth aslında ancak bir yüzyıl sonra patlak verecek olan bir konuyu tartışmaya açmaya çalışıyordu. "Panteizm tartışmasını" zamanı gelince ele alacağım. Ancak burada, Cudworth'un Mısır'ın gizli teolojisini nitelendirmek için seçtiği formülün, Jacobi ile Mendelssohn arasındaki o meşhur tartışmayı tetikleyen, Almanya ve İngiltere'de Romantizm öncesi dönemi önemli ölçüde etkileyen formül olduğunu belirtmem gerekiyor. Bu formül, *Hen kai pan*, Tek ve Tüm formülüydü.[96]

Cudworth'un Yunan ve Latin yazarlarından alıntılarla derleyip toparladığı muazzam bir koleksiyonla temellendirmeye çalıştığı kavram, ateizmin kendisi de dahil olmak üzere tüm din ve felsefelerde ortak olan ilkel tektanrıcılık kavramıdır. Hepsinde ortak olan gerçek olmalıdır ve bunun tersi de geçer-

lidir: Bu, on yedinci yüzyıl epistemolojisinin temel varsayımıydı ve "doğa" kavramıyla "doğal din" tasavvurunda da içkindi. En Yüce Varlığın kabul edilmesi, "evrenin gerçek entelektüel sistemini" oluşturmaktadır, zira Lord Herbert'ın daha 1624'te ortaya koyduğu gibi, "bir Yüce Tanrı'nın varolduğu" iddiası tüm kavramların en yaygın olanıdır.[97] Ateizm bile, çoktanrıcılığın tanrılarından birini veya hepsini değil de kesin olarak bu Yüce Tanrı'nın varlığını reddettiği için, bu ortak kavramla uyumludur.[98] Teistler ve ateistler tarafından paylaşılan bu ortak kavram, *"Ezelden beri Kendinde Var olan, Mükemmel Bilinçli Anlayışlı Varlık (ya da Akıl) ve diğer tüm Şeylerin Yaradanı"* şeklinde tamamlanabilir.[99]

Cudworth daha sonra, bu Tek Yüce Tanrı fikrini sadece ateizmin değil çoktanrıcılığın da paylaştığını ispatlamaya çalışır. Bir sonraki adımda eleştirdiği "Büyük Önyargı ve İnkâr", tüm ilkel ve eski dinlerin çok tanrılı olduğu, tek tanrı fikrini "bir avuç önemsiz Yahudi'nin" icat ettiği düşüncesidir. "Gerçek olanın doğal olması gerekir" ve "doğal olan herkeste ortak olmalıdır" ilkesini takip eden bazı kişiler, Tek Tanrı düşüncesinin "*Doğa'da* herhangi bir temeli olmadığı" sonucuna varmışlardır. Onlara göre bu düşünce "kökenini tamamen *Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar* arasındaki *Özel Tasavvurlara* ve *Hayallere* ya da *Pozitif Yasa* ve *Kurumlara* borçludur ve sadece *Suni* bir şey olarak" değerlendirilmelidir.[100] Cudworth'un amacı, çoktanrıcılığın dahi Yüce Bir Tanrı düşüncesini içerdiğini gösterip "*Tanrı Kavramının Doğallığı*"nı kanıtlayarak söz konusu varsayımı çürütmektir. Bu proje onu eski Mısır dininin ve onun "gizli teolojisinin" yeni bir değerlendirmesine götürür.

İlk olarak, "Tanrı" kavramıyla ilgili son derece yararlı bir ayrım yapar: "Sonradan ortaya çıkmamış, kendi kendine var olan tanrılar" ile "doğan ve ölecek olan" tanrılar.[101] Daha sonra da hiçbir paganın, sonradan ortaya çıkmamış, kendi kendine var olan çok sayıda tanrının mevcut olduğunu ileri sürmedi-

ğini söyler. Onlar her zaman için, diğer tüm tanrıların kaynağı olan tek bir tanrıya inanmışlardır. Bunu örneklerle, Yunan çoktanrıcılığından başlayarak (Hesiodos'tan Dönme Julian'a kadar) Sibil kehanetleri, Zerdüştlük, Keldani dini ve Orfeusçuluk bağlamında ayrıntılarıyla anlatır. "Ditheizm" (=düalizm) olarak adlandırdığı bazı formlara da yer verir, bunlar kendiliklerinden var olan ve biri iyilik diğeri kötülük ilkesini temsil eden iki tanrıyı kabul ederler. Ditheistler arasında Plutarkhos'u, Marcioncuları ve Manihestleri sayar, Platon'u ve garip bir şekilde Zerdüşt'ü bunların dışında tutar (zira "bu İranlı *Mecusiler (Magi)*, *Arimanius* ile –Mısırlıların *Typhon* konusunda yaptığı gibi– ya sadece Kötülüğü *dillendirmiş*, kişileştirmişlerdir ya da ondan *Şeytani bir Gücü* anlamaktadırlar").[102] Cudworth bu bölümü, "Orfeusçu Kabala" ve onun "Tanrı'nın Her Şey olduğuna dair *Büyük* Sırrı" ile bitirir.[103] Cudworth bu noktadan, "Hiç Kuşkusuz *Orfeus*...Yunan paganlarının çoğunluyla birlikte *Evrensel ve Her Şeyi Kapsayan, Tek* ve *Tüm olan bir Tanrı*'yı kabul etmişti" sonucuna varır.[104] Tek-ve-Tüm kavramının ilk kez anılmasıyla birlikte, 4. bölümün 18. kısmını oluşturan, Mısırbilim konulu elli sayfa için zemin hazırlanmış olmaktadır.[105]

Cudworth Mısır'ı bilginin anayurdu olarak takdim eder. Mısır'da bilgi ve bilim, tarih, felsefe ve teolojiden oluşmaktadır. Mısır'ın yazılı kayıtları kozmogoniye kadar uzanmış ve "dünyaya gerektiğinden fazla eskilik atfetmiştir."[106] Mısırlılar kozmogoniyi *evrim* olarak değil, *yaradılış* olarak algılamışlardır. Onlara göre yaradılış, "Anaksimandros, Demokritos ve daha sonra Epikuros'un düşündüğü gibi, şans eseri, Tanrı olmaksızın" meydana gelmemiştir. Nitekim Simplikios, Musa'nın yaradılış hikâyesinin "Mısır masallarından ibaret olduğunu" beyan etmiştir. Mısır felsefesi "Saf ve Uygulamalı Matematik (Aritmetik, Geometri ve Astronomi)" ile ruhun ölümsüzlüğüne dair öğretileri ihtiva eder. Mısır teolojisi, "Avama özgü ve Efsanevi Teoloji"yle, *"aporrhetos theologia, Gizli ve Derin Teoloji"*ye bö-

lünmüştü. İkincisi, Avam'dan gizlenmişti, sadece Krallara ve Rahipler gibi liyakatli kişilere açıktı."[107] Mısır'ın "iki yönlü", "çift-öğretili" teolojisinin bu son derece önemli yeniden inşasının temel taşlarını oluşturan üç pasaj söz konusudur. Bunlar Mısır dini etrafında on sekizinci yüzyılda yapılacak tartışmaların özünü teşkil edecek, hatta Thomas Mann'ın "ezoterik tektanrıcılık" kavramı da dahil olmak üzere, günümüzdeki bazı Mısırbilim teorilerinde de yankısını bulacaktır.[108] Bu pasajlara Spencer bağlamında sadece kısaca değindiğim için, burada Cudworth'un çevirisiyle alıntılıyorum:

İlki, "bizzat adı Mısırca olan Origenes'e aittir -[bu ad] *Horogenitus* olarak yorumlanmıştır-... Origenes, *Kelsos*'un Hıristiyanlığa ait her şeyi ayrıntılı bir şekilde bilmekle övünmesinden yola çıkarak şöyle der: *Kelsos burada, Mısır'ı ziyarete giden biri gibi davranmakta. Mısır'da Bilgeler, ülkelerinin öğretisi uyarınca, kendilerince Kutsal sayılan şeyler hakkında yoğun bir şekilde felsefe yaparlar. Ahmaklar ise sadece anlamını bilmedikleri efsaneleri dinlerler ve bundan büyük bir haz duyarlar.* İşte Kelsos, *Mısır'da kalmış olduğu süre zarfında* sadece bu Ahmaklarla konuşan, Rahiplerden herhangi biri tarafından Gizemler konusunda eğitilmeyen ve Mısır teolojisine dair her şeyi bilmekle övünen biri gibi davranmaktadır. *Bilgelerle Ahmaklar arasındaki bu bahsettiğim fark, İranlılar için de geçerlidir. Onlar arasında da Dini Törenler zeki ve yetenekli olanlar tarafından Rasyonel bir şekilde yapılırken, yüzeysel bir bakış açısına sahip olan halk onları izlemekle yetinir ve Sembol ve Tören'in görünüşünden ötesiyle ilgilenmez. Aynı şey, Dini Efsanelerin yanı sıra Bilim ve Öğretileri de olan Suriyeliler, Hintliler ve diğer tüm Uluslar için de geçerlidir.*"[109]

İkinci alıntı İskenderiyeli Klement'tendir: *"Mısırlılar Dini Sırlarını gelişigüzel bir şekilde herkese ifşa etmedikleri gibi, kutsal konularla ilgili bilgilerini de Avam takımına yaymazlar. Bu tür bilgileri ancak krallıkta başa geleceklerle ve doğum ve Eği-*

timlerine göre bu açıdan en uygun gördükleri Din Adamlarıyla paylaşırlar."[110]

Mısırlıların gizli teolojileri hakkındaki üçüncü önemli belge, Plutarkhos'un İsis ve Osiris hakkındaki eserinden alınan iki ünlü pasajda yer almaktadır. Bunlardan biri Sfenks'le ilgilidir: *"Mısır'da Askeri Birlik'ten herhangi biri Kral yapılmak üzere seçilecek olursa, o şahıs derhal Din Adamlarının yanına verilir ve onlar tarafından, karanlık Efsane ve Alegoriler altında Gizemli Gerçekleri içeren, Gizli Teolojileri hakkında eğitime tabi tutulurlardı. Tapınaklarının önlerine Sfenksleri yerleştirmeleri de Teolojilerinin Gizli ve Anlaşılması Güç bir Bilgelik içerdiğine işaret etmekteydi."*[111] Diğeri, mistik sessizliğin sembolü olan Harpokrates ile ilgilidir. *"Mısırlıların* Harpokrates'inin *Kusurlu ve Olgunlaşmamış bir Tanrı olduğu düşünülmemelidir. O insanların Tanrılarla ilgili kusurlu, tutuk ve anlaşılmaz ifadelerinin Yöneticisi ve bunların Düzenleyici ve Denetçisidir; ağzı üzerindeki parmağı da Sessizlik ve Sükûnet'in sembolüdür."*[112]

Mısırlılar sırlarını avam takımından saklayıp hikmet sahibi olanlara iletmek için iki araç kullanıyorlardı: Alegoriler ve hiyeroglifler. Cudworth hiyerogliflerin "Kelimelere ya da seslere karşılık gelmediği ve Zihinsel Obje ve Kavramları birebir temsil eden Şekiller olduğu"na dair genel açıklamayı kabul ediyordu.[113] Hiyeroglifler en çok "Avam takımından gizlemek amacıyla Din ve Teolojilerinin Sırlarını açıklamak" üzre kullanılıyordu. Bu, Musa'ya öğretilen "Hiyeroglifik Bilgi ve Metafiziksel Teori" idi. Cudworth'a göre bu teori hiç kuşkusuz *"Tüm Dünyanın Yaratanı Olan Tek Bir Yüce ve Evrensel Tanrı"* öğretisinde yer almaktaydı.[114] Cudworth, Antik Mısır teolojisinin bu yorumunu iki değişik yoruma karşı savunmaktadır.

İlkine göre Mısırlılar ateist ve materyalisttiler; bu düşünce Porphyrios tarafından *Anebo'ya Mektup*'ta savunulmuştur. Porphyrios Mısırlıların "Burçlar Kuşağı'nı dolduran Yıldız ve Gezegenlerden... ve Güçlü Prensler adını verdikleri"nden baş-

ka tanrılar tanımadıklarını iddia etmektedir. Bu pasaj hakkında Eusebius, "Mısırlıların Gizli Teolojisi, Yıldızlar ve Gezegenler dışında hiçbir şeyi Tanrısallaştırmamıştır ve Görülebilen Güneş dışında Evreni yaratan hiçbir Manevi İlke veya Demiürjik Akıl kabul etmemişlerdir... Hissiz Madde ve Ruhsuz Ölü Cisimler dışında hiçbir şeyi Tanrısallaştırmayan Gizli Mısır Teolojisinden ne çıkacağını düşünün" diyerek bu pasajın altını çizmiştir.[115] Cudworth'un kesinlikle yanlış bulduğu, Mısır teolojisine yönelik bu betimlemeler, tam anlamıyla onun "mutlak ateizm" kavramına denk düşmektedir. Bunlar daha önceden Iamblikhos tarafından çürütülmüş olduğu için, Cudworth *De Mysteriis*'ten uzun bir alıntı yapmakla yetinebilmektedir.

Cudworth'un yorumuna karşı ikinci itiraz, kendisine yönelttiği bir soruda özetlenmektedir: "Acaba (Mısırlılar) Kendi Kendine Var Olan ya da Sonradan Ortaya Çıkmamış Bir İlahlar Kalabalığı'nı savunan çoktanrıcılar değiller miydi?" Bu soruyla birlikte "*Trismegistik Metinler*"e döner. Hermes Trismegistus'u Marsilio Ficino ve Giordano Bruno'nun zamanlarından bu yana hiçbir şey olmamış gibi, *prisca theologia*'nın somutlaşması olarak görmeye devam eden Athanasius Kircher ve diğerlerinin aksine, Cudworth bu metinleri Mısırlıların gizli teolojisiyle ilgili çok değerli bir bilgi kaynağı olarak ayrıntılı şekilde incelemeden önce Casaubon'un *Corpus Hermeticum*'a dair tarihlendirmesini göz önünde bulunduracak kadar dürüst ve insaflıdır. Isaac Casaubon (1559-1614), *Corpus Hermeticum*'un Geç Antikite'den kaldığını ve muhtemelen bir Hıristiyan sahteciliği olduğunu şüpheye yer kalmayacak bir şekilde kanıtlamıştı.[116] Frances Yates'e göre Casaubon'un kitabının yayınlandığı 1614 yılı, "Rönesans dünyasını modern dünyadan ayıran bir dönüm noktası" olarak kabul edilmelidir.[117] Casaubon'un Hermetik metinlere dair tarihlendirmesi, "Hermetizm'de doğal bir teoloji yaratmaya yönelik tüm çabaların temellerini tahrip etmiştir." Bu kadar yıkıcı bir hüküm karşısında *Corpus Hermeticum*'u te-

mize çıkarmak hiç de kolay bir iş değildi. Ancak Cudworth bütünüyle geçerli argümanlarla olmasa da, bu işi büyük bir başarıyla yerine getirmiştir. Bu nedenle "dönüm noktası" faktörü devreye girememiş ve doğal teolojiler "Hermetizm'de inşa edilmeye" devam edilmiştir. Yates, Hermetik gelenek sayfasını çok erken bir zamanda kapatmıştır. Cudworth'un müdahalesi ve yorumuyla birlikte on sekizinci yüzyılda Hermetik metinler etkinliğini sürdürmüştür.

Cudworth, Casaubon'u, *Corpus Hermeticum*'u oluşturan on altı metnin tamamını tek bir metin olarak ele aldığı için eleştirmişti. Casaubon bu yolu takip etmekle, sadece bir tek metin için geçerli olabilecek gözlemleri tüm külliyata mal etme hatasını işlemiş oluyordu.[118] Cudworth'a göre metinlerin tamamının Hıristiyan sahteciliği olduğu yönündeki çıkarsama bu on altı kitaptan sadece üçü için geçerliydi: 1 *(Poemander / İnsanların Çobanı)*, 4 *(Krater)* ve 8 *(Dağdaki Vaaz)*. Cudworth, bunların gerçekten de Hıristiyan sahtecilikleri olduğunu söyler (burada modern filologlara göre durumun böyle olmadığını belirtmemiz gerekiyor). Cudworth'un favorisi olan *Asklepius* da dahil olmak üzere diğerlerinde gerçek Mısır teolojisi yer almaktaydı. Geç bir tarihe ait olabilirlerdi ancak yine de "Mısır Paganizmi ve onların devamı olan Rahiplerin nesli henüz tükenmemişken" kaleme alınmışlardı.[119] Bazıları Hıristiyan sahteciliği olsa bile, onların da varlıklarını sürdürebilmeleri için dayandıkları bir miktar Gerçeklik olsa gerekti. Bu da en azından, *Hermes Trismegist* ya da Mısırlı Rahiplerin, kendilerine ait Gizli ve Gerçek Teolojilerinde *Tek Bir Yüce ve Evrensel Tanrı*'yı kabul etmiş olmalarıdır."[120]

Buna rağmen, Cudworth yapıtını yalnızca Hermetik metinlere dayanarak inşa etmemek konusunda büyük bir özen göstermektedir. Bunları değerlendirmeden önce, "Mısırlıların *Birçok Tanrılarının yanı sıra Her Şeyi Kapsayan Tek bir Yüce Tanrı*'yı kabul ettiklerini"[121] kanıtlamak için daha az kuşku

duyduğu çok sayıda tanıklığı sıralar. Plutarkhos'un *De Iside et Osiride*'si, Mısır dini konusunda o zamanlar için ulaşılabilecek en iyi kaynak olarak değerlendirilmelidir. Bu eser Mısırlıların Yüce Tanrılarını "ilk tanrı" olarak adlandırdıklarını birkaç defa hatırlatır; onların inancına göre *Gizli ve Saklı olan bu Tanrı*, (değişik nedenlerle) bir timsahla sembolize edilmektedir.[122] Horapollon'a göre "Mısırlılar bir *ebedi hâkim (pantokrator)*, *dünya hâkimi (kosmokrator)* ve *Tüm Dünyayı Yöneten, Her Şeye Kadir bir Varlığı* kabul ederek, onu bir Yılan ile sembolleştirirler." Esebius'a göreyse bu ilk ve en kutsal Varlık, *"Sembolik olarak Atmaca başlı bir Yılan ile gösterilir."*

Cudworth daha sonra Eusebius'tan bir pasaja geri döner, burada "Kneph"den *"Demiurgus"*un adı olarak bahsedilmekte ve şöyle denilmektedir: "Dünyanın yaratıldığı Akıl ve Hikmet'i kolay kolay anlamak mümkün değildir, zira o saklı ve karanlıktır... bu Kneph'ten, Mısırlıların Phtha, Yunanların Vulcan [= Hephaistos] adını verdikleri başka bir Tanrı Yaratılmış veya Ortaya Çıkarılmıştır."[123] "Kneph", Mısırlıların *Km-3t=f* (zamanını tamamlamış olan) ifadesinin, yani Amun'un "ilk form"unun adının birebir karşılığıdır.

Cudworth daha sonra kendi teorisine verimli bir destek sağlamaktan geri kalmayan "Yüce Iamblikhos"a başvurur ve Damaskios'tan son derece ilginç bir alıntıyla bitirir: *"Bizim zamanımızda Mısırlı Filozoflar, Teolojilerinin gizli gerçeklerini açıklamışlardır; onlara bakılırsa, bazı Mısır Yazılarına göre, Bilinmeyen Karanlık adı altında, üç kez tekrar edilerek şükredilen, her şeyin Yegâne İlkesi bulunmaktaydı*: Bu Bilinmeyen Karanlık, Anlaşılması Mümkün Olmayan, Yüce Tanrı'nın bir Tanımıdır."[124] "Avama Özgü Din ve Teolojide" bu Yüce ve Gizli Tanrı'ya "Hammon" ya da "Ammon" adı verilmişti; "Manetho Sebennites, *Amoun* Kelimesinin *Gizli olanı anlattığını düşünmektedir"* (bu son derece doğru bir düşüncedir). Iamblikhos bu ismi, "Maddi dünyayı yaratan akıl ve Hakikatin Yöneticisi"

olarak açıklar, öyle ki, "Bilgelik gibi Yaratılış'a doğru ilerler ve Karanlık Akılların Gizli ve Görünmez güçlerini aydınlığa çıkarır." Bu tanım, Cudworth'un "Mısırlılar arasında *Hammon*'un sadece *İlahi Tanrı*'nın değil, *Gizli, Görünmez ve Manevi* olanın da adı olduğu" sonucuna varmasına neden olur.[125]

Gizli Tanrı düşüncesi, Sais şehrindeki örtülü heykel için sahneyi hazırlamaktadır. Cudworth'un, Plutarkhos ile Proklos'un ünlü betimlemelerine Mısır dininde önemli bir yer atfeden ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır. Sais'teki tapınakta bulunan yazıtın Plutarkhos versiyonunu, *"Ben var olmuş olan, var olan ve var olacak olan Her şeyim ve benim* peplosum *ya da örtüm hiçbir ölümlü tarafından açılamamıştır;"* şeklinde aktarır, daha sonra da bu "Her şey" kavramının hiçbir şekilde "hissiz madde" olarak yorumlanamayacağı sonucuna varır. Zira "*Her şey olan Tek Şey*" kimliğiyle konuşan birinci tekil şahıs "Ben"dir.[126] Cudworth örtüyü, içerisi ile dışarısı arasındaki, "Dışarıda ve Görülebilir" olanla "Ölümlüler için Saklı ve Karmaşık, Görünmez ve Anlaşılamaz olan" arasındaki farklılığın sembolü olarak yorumlamaktadır. Bu nitelendirmeyi, "Tanrı'nın *Musa'ya* kendisi hakkında yaptığı tanımlamayla" karşılaştırır. *"Benim Sırtımı görebileceksin, ancak Yüzüm kesinlikle görünmeyecektir."*[127] Philon "bu kelimeleri şöyle açıklar, *'akıllı bir insan için Tanrı'yı a posteriori ya da yarattıklarından tanımak yeterlidir; ancak Tanrı'nın Özü'nü çıplak olarak görmek ihtiyacı duyanların gözleri, muhteşem bir Parlaklığın ve Işınlarının Görkemi ile kör edilecektir.'"* Örtülü İsis, ayak izlerini "a posteriori" olarak ölçen putti'lerle tam da bu şekilde doğanın bir alegorisi olarak tasvir edilmektedir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın sırtı diye adlandırılan ve Philon'un onun eserleri olarak yorumladığı şeyin yazıttaki adı "Peplos, *Örtü, onun Dış Giysisi* veya *Örtülmüş olarak Tanrı'nın kendisidir*. Bundan dolayı açıktır ki," Cudworth devam eder, "burada tasvir edilen Tanrı, içinde Gizli ve Saklı hiçbir şey olmayan, tamamen Dışarıda ve Duyuların Görüşü-

ne Açık, Anlamsız ve Ruhsuz, Gözle Görülebilen ve Maddi bir Âlem olamaz."

Horapollon, Mısır'ın "Tanrı" kavramını *"kendini tüm Dünya'ya yayan ve her şeyin içine sızan bir Ruh"* olarak açıklar. Cudworth bunu, Iamblikhos'un Sais'teki bir kitabeye değinisiyle ilintilendirir ki ona göre bu Plutarkhos'un bahsettiğinin aynısıdır. "Sais şehrinde" Bithys adlı bir peygamber "kendisini tüm Dünya'ya yayan Tanrı'nın adını anmıştır." Cudworth ayrıca "Mısırlı Neith'ten türetilen Yunanların Athena'sının da Peplos'u ile ünlü olduğu" gerçeğinin altını çizmektedir. Her sene "Büyük Panathenaea'da muhteşem Törenler eşliğinde" Minerva'ya bir peplos adanırdı. Törenler sırasında bu Tanrıça'nın heykeli, şehrin Kutsal Bakireleri tarafından işlenen bu Örtülerle örtülmüş olurdu. Cudworth, "Sais'teki tapınakta yer alan Neith heykelinin üzerinde de Kitabesi ile uyumlu olarak böyle bir *Peplos* ya da Örtü bulunmasının" mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bundan sonra da *"Ve Güneş benim ürettiğim bir meyve veya yavrudur"* cümlesini ilave eden Proklos'un versiyonundan bahsetmektedir. Bu cümle, Mısırlılar için "Güneş'in En Yüce Tanrı olmadığını" kanıtlamaktadır.

Cudworth kaldığı yerden devam ederek, "İlk Tanrı"nın Mısırlıların Yüce Tanrısı olduğunu söyler. Onun "Görünmez ve Saklı", dünyadan önce, dışarıda ve bağımsız, ancak aynı zamanda dünyanın kendisi de olduğunu düşünüyorlardı. "İlk Tanrı" ya da *to Hen*, "ve *to pan* ya da *Evren*, eşanlamlı kelimelerdi", "zira *İlk Yüce Tanrı, Her Şeyi* içerdiği gibi, *Her Şeye* yayılmıştı." Burada Tek-ve-Tüm'e geri dönüyoruz ve şimdi Orfeus'un bu öğretiyi Mısırlılardan almış olduğu açıklığa kavuşuyor: *Hen ti ta panta, her şey tekti.*[128] Mısırlılar için, her şeyin görünmeyen kaynağı olan *to Hen*, her şeyin içinde kendini göstermekte ve kendini "örtmektedir". *Pan* ise *to Hen*'in dışsal tecellisidir. Bu, Arkadia tanrısı Pan'ın teolojisi üzerine yepyeni bir ışık tutmaktadır. (To) *pan*, "her şey" anlamına gelmekte

olup, doğa ile özdeştir, Arkadia tanrısı Pan da doğa tanrısıdır. Cudworth, Plutarkhos'un ünlü hikâyesi "Büyük Pan'ın Ölümü"[129] de dâhil olmak üzere, Pan'ı panteizm açısından ele alan bazı pasajları tartışır. Daha sonra Berkeley, *natura naturans* olan Osiris'e karşı *natura naturata* olan doğa tanrıçası İsis ile *to Pan*'ı özdeşleştirecektir.[130]

Hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde *Hen kai pan* teolojisini Mısırlıların "Gizli Teolojisi" olarak yerli yerine oturttuktan sonradır ki Cudworth, Tek-ve-Tüm düşüncesinin son derece açık ve net bir şekilde açıklandığı *Corpus Hermeticum*'daki on altı metinden, yirmi üçten fazla geniş pasaj alır. Bu pasajların hem orijinal Latince ve Yunancasını verir hem de kendisine ait güzel bir çevirisini sunar. Yan yana gelen bu panteist manifestoların, onu bu aşamaya kadar takip etmiş olan okuyucu üzerindeki etkisi muhteşem olacaktır. "İçimdeki tüm güçler, Tek ve Tüm olanı övmektedir." Bu parlak sayfaların yüz yılı aşkın bir süre konuyu aydınlatmaya devam etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Plutarkhos'un dışarıdan tanımladıklarını Hermetik metinler içeriden ifade etmektedir. Sais'te bulunan örtülü heykeldeki yazıt ve Hermetik metinlerin tamamı "kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde, *Her şey olan Tek bir* Tanrı'nın varlığını savunur."[131]

Sais yazıtı ile Hermetik metinlerde yer alan *Hen kai pan*'ın özdeş olduğunu başka bir yazıt da teyit etmektedir. Bu, Capua şehri yakınlarındaki bir sunağın üzerinde bulunmaktadır, daha önce Athanasius Kircher tarafından yayınlanmıştır ve aşağıdaki gibi okunmaktadır (Cudworth'taki haliyle sunuyorum):

TIBI.
UNA. QUAE
ES. OMNIA.
DEA.ISIS

"Tek ve tüm olan sana, ey tanrıça İsis."[132] Bu bağlamda kimin aklına İkinci Bölüm'de ele aldığım Apuleius'taki ölümsüz İsis tecellisi gelmez ki? Cudworth, Apuleius'a ve onun İsis tasavvuruna birkaç sayfa ayırdıktan sonra Serapis'e döner. Elbette, "Origenes'in bize söylediği gibi, bunun Ptolemaios tarafından İskenderiye'de yaratılan, sonradan türeme bir Tanrı" olduğunu bilmektedir. "[133] Serapis bir rivayette kendini aşağıdaki şekilde tanımlamaktadır: "Yıldızlarla dolu olan gökyüzü benim başım, Deniz Göbeğim, Kulaklarım Esir'dedir ve Güneş'in parlak Işığı, benim delip geçen keskin Gözlerimdir."[134] Başka bir yerde gösterdiğim ve Altıncı Bölüm'de daha detaylı olarak tartışacağım gibi bu tanım, Yunanların yaygın olan (André-Jean Festugiére'in ifadesiyle) "le dieu cosmique" (kozmik tanrı) kavramına karşılık geldiği gibi, MÖ on üçüncü yüzyıla kadar giden Mısır metinleriyle de yakın paralellikler göstermektedir.[135]

Argümanlarının hatalı olması nedeniyle, Cudworth'un gerçek Mısır teolojisinin tanıklıkları olarak *Corpus Hermeticum* ve diğer Yunanca ve Latince metinleri esas almasının yanlış olduğunu söylemek yeterli değildir. Onun amacı Hermetik geleneği yeniden en eski zamanlara taşımak değil, bu metinleri Casaubon'un sahtecilik suçlamalarına karşı savunmaktı. Bu açıdan haklıydı ve Casaubon'a karşı üç vakada da aslında haklı çıkacaktı. Cudworth'a göre mesele tarihlendirme değil, otantiklik meselesiydi. Amacı, Mısırlıların otantik "gizli teolojisine" ulaşmaktı. Argümanını "Sibil kehanetlerine, yakın bir tarihte bilgili kişiler tarafından otoritesi reddedilen Hermes Trismegistus'un o meşhur yazılarına ya da Hıristiyanlar tarafından çarpıtılmış olabilecek Pagan tanrılarla ilgili rivayetlere" dayandırmıyor, "hiçbirinden kuşku duyulmayan eski Pagan dönemine ait büyük yapıtlardan yararlanmayı tercih ediyordu." Cudworth Yunanca bilen Mısırlı din adamlarının, kendi "gizli teolojilerini" ifade etmek amacıyla Yunan dilinin yanı sıra Yunan felsefe terminolojisinden de faydalandıklarını düşünmekteydi. Hermetik metinlere itibarını iade etmekle, Doğal

Din arayışı içinde Hermetik geleneği yeniden canlandırma konusunda başarılı olmuştur, bu geleneğin tarihinde önemli olan da budur. Ünlü filozof Piskopos Berkeley aşağıdaki satırları yazarken, Cudworth'un vardığı sonuçları başka kelimelerle ifade etmekteydi: "Her ne kadar Mercurius Trismegistus'a atfedilen kitapların hiçbiri onun tarafından kaleme alınmamış olsa ve içlerinde bazı açık çarpıtmalar bulunsa da, daha modern bir görünümle olmakla birlikte eski Mısır felsefesine ait inançları içermektedirler. Iamblikhos'un gözlemine göre, ona atfedilen kitaplar sık sık Yunan filozoflarının tarzında ifade edilse bile, gerçekten de Hermes'e özgü fikirleri içermekteydi, bunun nedeni de Mısırcadan Yunancaya çevrilmiş olmalarıydı.[136] (...) Platon ve Aristoteles, Tanrı'nın doğal dünyadan soyutlanmış ve uzak olduğu kanaatindeydiler. Ancak Mısırlılar, Tanrı ile doğanın bir bütün olduğunu ve her şeyin birlikte tek bir evreni oluşturduğunu düşünüyorlardı. Düşünen aklı dışlamıyor ama onun her şeyi içerdiğini düşünüyorlardı. Bu nedenle, düşünce şekillerinde yanlış olan şey her neyse Ateizme yol açmıyor veya Ateizm anlamına gelmiyordu."[137]

Cudworth, Tek-ve-Tüm şeklindeki Yunan-Mısır felsefesini, Musa'nın dahil olabileceği kadar eski bir Mısır teolojisiyle bir tutarken muhtemelen hata yapmıştı. Ancak bu noktada bile Cudworth'un bakış açısı lehine söylenmesi gereken çok şey vardır. Hiç kuşkusuz, Cudworth'un peşinde olduğu böyle büyük yapıtların sırları ancak hiyerogliflerin 1822 yılında deşifre edilmesinden sonra ortaya çıkabilecekti. "Kuşku duyulmayan" kanıtlar olduğunu kabul ettiği şeyler aslında –tarihsel ve metinsel eleştiri adına bazı istisnalar dışında– daha önce ele aldığımız, Klasik metinlerden yapılan alıntılardan oluşan bir kaleydoskoptu. Cudworth'un boşuna peşinden koştuğu yapıtları inceleme ve yazıtları okuma şansına biz ancak şimdi sahibiz. Hiyeroglifik metinler Cudworth'un sezgilerini tam da arzu etmiş olabileceği bir şekilde teyit etmektedir. Bu husus Altıncı Bölüm'ün ikinci yarısında ele alınacak.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
On Sekizinci Yüzyılda Musa Söylemi
Bir Deistin Bakış Açısı: John Toland

Spencer'ın *De Urim et Thummim*'iyle neredeyse aynı zamanda (1670) ve *De Legibus*'unun yayınlanmasına oldukça uzun bir süre bulunmaktayken, Sir John Marsham, tarih ve kronolojiye ilişkin yeniden inşasını yayınladı (*Canon Chronicus*, 1672). Marsham'ın kitabı, Spencer'ın argümanıyla aynı kronolojik çıkarımlara sahipti ve *historia sacra* ile *historia profana* arasında yaptığı ayrım nedeniyle ortodoks tarih yorumuyla çelişmekteydi. Spencer'ın Yasa'yı tarihselleştirmesi, Kutsal Kitap'a ait hakikatlerin çizdiği geleneksel çerçeve ve sınırları ortadan kaldırmış, Kutsal Kitap'ın tarihöncesi ve tarihsel bağlamı konusunda yeni ufuklar açmıştır. Spencer sadece uygarlığın değil, din ve ibadetin de "Musa'nın zamanından çok önce" *(diu ante Mosis tempora)* ortaya çıktığını kanıtlamıştı. Marsham da aynı düşünceyi yeni bir kronoloji biçiminde ele almaktaydı.[1]

Marsham ve Spencer'ın yayınlarından birkaç yıl sonra John Toland[2] ve Matthew Tindal[3], kronolojik devrimin teolojik sonuçlarını açıklığa kavuşturmuşlardır. Bu iki yazar, Margaret Jacob'un son derece isabetli bir şekilde "radikal Aydınlanma" olarak adlandırdığı çalışmalarını farklı bir bakış açısıyla sürdürdüler. Spencer, Cudworth ve Warburton ortodoks ayrımları içeriden yıkmakla uğraşırken, Toland ve Tindal da çalışmalarını dışarıdan, "kutsal hakikatleri yıkmak üzere", devrimci, za-

man zaman da saldırgan bir tavırla sürdürdüler. Çalışmalarını Fransız ve İngiliz Deistler ile Hermesçilere ve Spinozacılara dayandırmak suretiyle, tüm uluslara hitap edebilecek, değişik kültürlerdeki tarihsel biçimlerin üzerinde ve ötesinde yer alabilecek bir doğal din kavramı yaratmaya çalıştılar. Spencer'da, Mısır'ın bu dinin anavatanı ve kökeni olduğunun tarihsel kanıtını buldular. Spencer'a ait 'Musa yasasının Mısır'daki kökenlerinin yeniden inşası' ile Hermetik geleneği ve bu geleneğin Tek'in Her Şey ve Her Şey'in Tek olması öğretisini birleştirdiler. Marsham, Mısır dininin Musa'dan yaklaşık sekiz ya da dokuz yüzyıl önce ortaya çıktığını ispatlamıştı ve hiç kuşku duyulmayan "Hakikat önce gelir, daha sonra gelen yozlaşmadır" ilkesi uyarınca, Mısır'ın hakikatin anavatanı olarak kabul edilmesi gerekmişti. Marsham'ın *historia sacra* ile *historia profana* arasındaki ayrımı kaldırması gibi, onlar da doğal din ile pozitif din ya da doğa ile Kutsal Kitap arasındaki ayrımı kaldırmışlardır.[4] Hiç arzu etmediği halde Spencer'ın kitabı, ortodoksların gözünde, Pierre Bayle, Matthew Tindal ve John Toland gibi "Deistlerin" pozisyonuyla ilişkilendirilmiştir.[5] Bunun sonucunda ortodoksluğun savunucuları tarafından sadece bu fikirleri hazırlamakla değil, paylaşmakla da suçlanmıştır. Spencer'ın putperestliğe yönelik Mısır fobisiyle dolu yaklaşımı, Spinozacılık ve Deizm gibi yeni düşmanların ortaya çıkmasıyla birlikte tamamen karanlıkta kalmıştır.

İlk İngiliz deistlerinden Lord Herbert ile son İngiliz deistlerinden Lord Bolingbroke arasındaki yüz elli yıl boyunca deistler tarafından pek çok sayıda kitap ve araştırma yayınlanmıştır. Bunlar arasında yer alan ve John Toland tarafından kaleme alınan *Origines Judaicae* adlı kısa bir kitapçığı inceleyip, deistlerin konumunu kısaca özetlemeye çalışacağım. Bu metine dikkat çekmemin nedeni, Strabon ile ilgili yorumlar içermesi ve Musa'nın hayatını ve eserini, 2. Bölüm'de tartışılan Kutsal Kitap geleneği dışındaki kaynaklara dayandırarak ele alan ilk

girişim olmasıdır. Böylece Toland'ın kitapçığı, Strabon ile Freud arasında bir bağlantı oluşturmaktadır. Spencer, Kutsal Kitap metnini anlamak amacıyla Klasikler konusundaki tüm bilgisini kullanırken, Toland Klasik dönem yazarları ile Kutsal Kitap metnini birbirlerine düşürmeye çalışmaktadır. İkisi arasındaki fark daha radikal olamazdı. Toland'ın tamamen heretik bir yön vermeye çalıştığı söylemi Warburton boşu boşuna etkisizleştirmeye çalışacak, Karl L. Reinhold ise masonik metniyle tam anlamıyla olgunluğa eriştirecektir.

Toland'ın düşmanı artık putperestlik *(idololatria)* olarak değil, hurafe *(superstitio)* olarak adlandırılmaktadır. Bu kavram sadece paganizme değil, Kutsal Kitap'ın din anlayışına da gönderme yapmaktadır. Toland'ın dinden anladığı şey, vahiye dayanan "pozitif din"in karşıtı olan "doğal din"dir, "*RELIGIO, quae est juncta cum cognitionae Naturae*". Bu da Musa ayrımının radikal bir şekilde ortadan kalkmasına yol açacaktır. Toland'la birlikte, "radikal aydınlanma"ya[7] girmiş oluyoruz. Bu alan Spencer, Cudworth ve daha sonra Warburton'ın çalıştığı alandan çok farklı özellikler taşımaktaydı. Toland'ın çizdiği Musa portresi, on yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılda *L'esprit de Monsieur Benoit Spinosa; Traité des trois imposteurs*[8] adı altında ortalıkta dolaşan din karşıtı broşürde çizilen portreye çok benzemektedir. Bu broşür daha sonra yayınlanacak olan *De Tribus Impostoribus*[9] ile karıştırılmamalıdır.

Toland, Musa'nın adını üç sahtekâr arasında değil, altı yasa koyucu arasında zikreder. Diodoros'a göre bu altı yasa koyucu Mneves, Minos, Lykurgos, Zerdüşt, Zalmoksis ve Musa'dır. Her biri belirli bir halk için yasalar yaparken, bunların otoritesini arttırmak amacıyla Yasa'nın kökeninin belirli bir tanrı olduğunu ileri sürmüştür.

Mneves	Mısır	Hermes
Minos	Crete (Grit)	Jüpiter
Lykurgos	Lakedaemon	Apollon
Zoroastres	Arimaspoi	Bonus Genius (Ahura Mazda)
Zoalmoxis	Getes	Communis Vesta
Moses Judaei	Arimaspoi	Deus qui lao dicitur

Burada Musa, kendisine ait yasaların sahibi olarak Tanrı'yı "uydurma" *(finxisse)* şeklindeki ilkeyi takip eden bir yasa koyucu sıfatıyla sunulmaktadır. Musa, *Traité des trois imposteurs*'da,[10] tam da yasal otoritenin kökenini böyle bir kurguyla insanüstü bir kaynağa atfetme sahtekârlığıyla suçlanmaktadır.

Toland bu önerisiyle, daha önce Musa'nın ilk yasa koyucu olduğunu ve bunu takip eden tüm yasama faaliyetlerine kaynaklık ettiğini ileri süren ve Mneves=Osiris=Bakkhos=Musa denklemini ortaya atan Pierre-Daniel Huet'ye karşı çıkmaktadır: "O praecarium & ridiculum argumentum!" Toland bıyık altından gülerek, ortodoksluğun Kutsal Kitap ile Klasik kaynakları ya da din ile aklı uzlaştırmak için ne kadar dolambaçlı argümanlara başvurmak zorunda kaldığını göstermektedir. Mantığa karşı ayakta duramayan bir din, hurafe olarak nitelendirilecektir.

Toland'ın (çok küçük sayfalar üzerine büyük karakterlerle basılmış) kitapçığı yaklaşık yüz sayfadan oluşmakta ve Strabon'un Yahudi halkının kökenlerine dair anlatısını yorumlamaktadır. Strabon, Diodoros ve Tacitus'a, "ilk beş kitabın (Pentateuch) kâtibi"nden daha fazla güvenmektedir. Ayrıca, Marsham ve Spencer gibi Yahudi tarihiyle ilgilenen araştırmacıların Kutsal Kitap'ın ilk beş kitabına dayanırken Strabon'dan bahsetmemelerine anlam verememektedir.

Toland, iki yüz yirmi beş yıl sonra Freud'un da yapacağı gibi, Musa'nın Mısırlı bir rahip ve eyalet valisi olduğunu ileri

sürmektedir. "Rahip" terimini Strabon'dan alır ve eyalet valilerinin aynı zamanda rahip de olduklarını söyleyen Diodoros'a dayanarak din adamını vali haline getirir.[11] Kutsal Kitap da onun siyasi gücünün hatırasını taşımaktadır; zira Musa'nın "Mısırlıların tüm bilgeliğinde eğitildiğini" bildirdiği gibi, "sözlerinin ve yaptıklarının etkileyici" olduğundan da bahsetmektedir. Sözleri ve yaptıkları ise sadece *sacerdotium* (rahiplik) ve *praefectura*'nın (valilik) bireşimine işaret edebilir, *ut plures volunt* (birçoklarının kabul ettiği şekilde) büyüye ve mucizelere değil. Eğer bir vali idiyse eyaleti İbranilerin yerleştiği Goshen olabilirdi.[12]

Strabon, Musa'nın Mısır dininden memnun olmadığını aktarmaktadır. Her eyaletin kendi tanrısı bulunmaktaydı, zira – Diodoros'a göre– gayet bilge bir prens *(sapientissimus quidam princeps)* krallıktaki barışı sürekli kılmak ve Mısırlılar arasındaki komplolara engel olmak amacıyla çoğulcu ve çoktanrılı bir dini *(variam & miscellam induxit religionem)* benimsemiştir. Ancak Musa, bir deist ve ikon karşıtıydı. Strabon ve Kutsal Kitap bu konuda mutabıktır. Kutsal Kitap'ta Musa, Tanrı'nın görünmezliği konusunda ısrarcıdır: *Nullam imaginem vidistis* (Yasanın Tekrarı 4:15). Tacitus, Mısırlıların muhtelif hayvan ve canavar imgelerini ilahlaştırdığını, buna karşın Yahudilerin bir tek tanrıyı, sadece akılla kabul ettiklerini *(mente sola unumque numen intelligunt)* söyler. Onlara göre dayanıksız malzemelerle insan suretinde tanrılar yapılması küfür sayılmaktadır. En üstün ve ezeli varlığın sonu bulunmamaktadır ve sembollerle temsil edilmesi mümkün değildir *(profanos qui Deum imagines, mortalibus materiis in species hominum effingunt: summum illud & aeternum neque mutabile neque interiturum)*. Strabon'un Musa'sı, Tanrı'nın "Mekanik olarak ayarlanmış, bilinçsiz ve idraksiz şekilde hareket eden Doğa ya da madde" olduğuna inanmaktaydı *(Naturam, vel mundi materiam mechanice dispositam et absque ulla conscia intelligentia agentem)* ve putperestliğin acımasız bir

düşmanıydı. Kutsal Kitap bile ruhun ölümsüzlüğünden veya gelecekteki bir ödül veya cezadan hiç bahsetmediğini göstermektedir. O tanrısını sadece gerekli varlık, *necessariam solummodo existentiam* ya da "kendi kendine var olan" *(quod per se existit)* şeklinde adlandırmıştır. Aynı şekilde Yunancada *to on;* bozulmaz, ezeli ve sınırlandırılması mümkün olmayan dünya anlamına gelmektedir. Musa ateist değil, "Panteist ya da daha güncel bir kullanıma uygun düşecek bir şekilde konuşmak gerekirse, Spinozacı idi." Onun tanrısı Cicero'nun *mundus*'unun aynısıydı: "Omnium autem rerum quae natura administrantur, seminator, & sator, & parens, ut ita dicam, atque Educator."[13]

"Moses Strabonicus"un kurduğu kültte, rahipler, tapınaklar, ritüeller, törenlerde kullanılacak eşyalar, vecd anları ve diğer "saçma eylemler" yoktu.[14] Bu tanım, Kutsal Kitap'ta bulunan ve aşırı derecede israfa yol açan çok sayıda adak ve törenle çelişmektedir ki, görünüşe bakılırsa Yahudiler bu konuda diğer milletleri geride bırakmışlardır. Ancak Strabon'a göre bu daha sonra ortaya çıkan bir bozukluktur. Musa çok büyük bir sadeliğe ve kolaylığa sahip bir kült oluşturmuştu. Tek bayram Şabbat, tek yasa on emirden oluşan Doğal Yasa (*Naturae lex*), tek kült ise bu emirleri içeren iki tablete ibadet edilmesiydi. Bunun dışındaki her şey –serbest ve yasak yiyecekler arasındaki ayrım, sünnet, adaklar vs.– daha sonraki gelişmelerin ve toplumsal çöküntünün sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Yahudiler putperestliği benimsemişler ve Tanrı onlara kendi adına konuşan peygamber Ezekiel'i göndermiştir: "Onlara iyi olmayan kurallar, yaşayamayacakları yasalar vereceğim" (Ego etiam dederam ipsis statuta non bona et Jura per quae non vivere possent").[15] Böylece din, hurafeye dönüşmüş oluyordu. Toland orijinal dinin bu şekilde yozlaşmasının insanların rüyalara ve vecd deneyimlerine gereğinden fazla değer vermelerinden kaynaklandığını düşünmekteydi. Bu konuda, *Yeremya* 29:8 ve *Yoel* 2:28-29'da olduğu gibi, peygamberlerin rüyalara karşı uyarılarına ve özellikle de rüyaların hiçbir şekil-

de ilahi bir önemi olmadığını ileri süren Cicero'nun *De Divinatione*'sine başvurmaktadır. Eğer Tanrı insanoğluyla iletişim kuracak olsaydı, uyuyanlarla konuşacağına uyanmış olanlarla konuşurdu. *Somnia divina putanda non sunt.*
Toland çalışmasını bir özetle bitirir:

1 Yahudiler Mısır soyundan gelmişlerdi.
2 Onların lideri ve yasa koyucusu olan Musa, Mısırlı bir din ve devlet adamıydı.
3 Doğa onun en üstün ve tek ilahıydı (başka bir deyişle Musa bir deistti.)
4 Kurduğu kült, masrafsız ve ritüelsiz, vecd hallerine yer vermeyen bir külttü.
5 Temizlik, sünnet ve diğer ritüeller onun döneminden sonra benimsenmiştir.
6 Musa; Minos, Lykurgos, Zalmoksis ve diğerleri gibi önde gelen bir grup yasa koyucudan biriydi. Bu ise onun kişisel bir ilah yaratıp, Yasa'nın ve otoritesinin kaynağı olarak ona dayandığı anlamına gelmektedir. Cicero'nun *De Natura Deorum*'un ilk kitabında daha önceden gösterdiği gibi, tanrılar birer politik kurgudur.[16] Ancak Musa bu tanrıya, kendisine ait tamamıyla felsefi ve maddi doğa kavramını gizleyemeyen bir isim verdi: Yehova, "zorunlu varlık."

Gizem; ya da Paganizmin Şizofrenisi: William Warburton

Spencer'dan altmış, Toland'dan otuz yıl sonra Gloucester Piskoposu William Warburton, aynı konuyu, Musa'nın ve yasalarının tarihsel olarak yeniden yorumlanması projesini ele aldı ve bu proje kapsamında deistlerle özgür-düşünürlere seslendi. Üç cilt halindeki dokuz kitaptan oluşan bu çalışmada Warburton biraz garip bir yol izlemiştir. Spinoza ve deistler tarafından

geliştirilen teze tamamen katılır. Buna göre Eski Ahit'te ruhun ölümsüzlüğüne ve "gelecekteki bir ödül ya da cezaya dair" herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.[17] Ancak deistlerin bu devrimci buluştan çıkardıkları sonuçları reddetmektedir. Onlara göre Tanrı'dan kaynaklanan her din kurumu için, ruhun ölümsüzlüğü ve ödül-ceza fikirleri vazgeçilemeyecek derecede önemliydi ve dolayısıyla Musa'nın kurumları bir düzenbazlık ürünü olmasa bile, insanın ürettiği bir şey olmaktan öteye geçemezdi. Ancak Warburton tam da bu fikirlerin yokluğunda, Musa'nın yasalarının tanrısal kökeninin kanıtını görmekteydi. Aynı argümanların değişik amaçlar için bu şekilde kullanılması, Warburton'ınkini dolambaçlı ve zor anlaşılır kılmaktadır. Öncelikle her pagan din ve toplumunun iki ilkeye dayandığına dikkat çeker: (1) ruhun ölümsüzlüğüne ve gelecekteki bir ödül ya da cezaya dair varsayım (2) gizlilik ya da gizem. Her pagan ya da doğal din, iç/dış, yüzeysellik/derinlik ya da ön plan/arka plan gibi ikili bir yapı şeklinde organize olmuştur. Daha sonra, bu ilkelerin Musa'nın kurumlarında bulunmadığını, bilinçli ve dikkatli bir şekilde bertaraf edildiğini ileri sürer. Musa "olağanüstü bir takdir-i ilahi"ye dayanabildiği için, ötedünya ve gizlilik prensiplerine dayanmak zorunda kalmayan yegâne yasa koyucuydu. Musa, Tanrı'nın erdemi ve kötülüğü bu dünyada, yani tarih sahasında ödüllendirip cezalandırdığına inanıyordu. Gizemleri herkese öğreterek ve herkesin inisiye olduğu bir ulus yaratarak gizliliğin üstesinden gelmişti.

Warburton'ın kitabı, ondan altmış yıl önce yayınlanan Spencer'ınki gibi üretken bir yanlış okumaya maruz kalmış, ortaya attığı tezden çok, kullanıma açmış olduğu materyal önemli bulunmuştur. Spencer, Musa'nın yasalarının izini Mısır kökenlerine geri dönerek sürmeye çalışırken Mısır dini ve ritüelleriyle ilgili son derece detaylı bir tablo çizmiş, ancak sadece ortodoks kronolojiyi ters çevirerek ve Mısır'ı İsrail dahil her şeyin üzerinde tutmak suretiyle kutsal tarihi yeniden kurarak etkili olabilmiştir. Warburton da gizlilik ve ölümsüzlüğü or-

tadan kaldıran bir dinin ilahi mahiyetini ispatlamaya çalışırken, dinde gizliliğin rolünü, eski gizem kültlerinin biçim ve içeriklerini ve hiyeroglif yazısının işlevini detaylı bir şekilde tasvir ederek dikkatleri üzerine çekmiştir. Eski gizemlerle ilgili bölümü, ekler ve notlarla birlikte üç yüz sayfayı geçmektedir.

Warburton, Klasik yazarlardan ve Kilise Babaları'ndan uygun alıntılar derlemekten çok daha fazlasını yapar. Bu pasajları yorumlarken edebi eleştiriye girişerek ilahileri,[18] itirafları[19] ve inisiyasyon töreni sırasında yapılan konuşmaları ayrıştırmak, parça halindeki kısımları ritüellerde söz alan hatiplere bağlamak suretiyle, litürjik çerçeveyi ve tematik odak noktalarını yeniden inşa etmektedir. Warburton filozofların, trajedi yazarlarının (özellikle Euripides'in), tarihçilerin ve diğer Yunan ve Latin yazarlarının dillerinin mistik terminolojiden ne ölçüde etkilenmiş olduğunu ortaya koyabilmektedir. Aynı terminolojiyi Flavius Josephus'un (daha sonra tartışacağım) çok meşhur bir pasajında teşhis eder. Bunu, Musa'nın yasa koyuculuğunun ve dini öğretisinin Mısır'ın küçük ve büyük gizemleri üzerine kurgulandığının kanıtı olarak görmektedir. Warburton bu ipuçlarını takip ederek, Spencer'ın Mısır ritüellerini yeniden inşa etmesi gibi, pagan gizem kültlerini yeniden inşa etmekle uğraşır; süreç içinde her ikisi de teolojik gündemlerini unuturlar. Ya da acaba teolojik kaygılarının, o dönemde henüz ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmamış olan karşılaştırmalı din çalışmalarına girişmek için bir bahane olduğunu mu söylemeliyiz? Gerçekten de onlar teolojiden çok, Mısırbilime yaptıkları katkılarla hafızalarda yer etmişlerdir.

Warburton, Spencer ve özellikle de Cudworth'un ayak izlerini takip etmek suretiyle, pagan dininin açık ve gizli ritüelleri arasındaki keskin çelişkiyi belirlemek amacıyla ünlü "ikili din" hipotezinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. İskenderiyeli Klement'ten "küçük" ve "büyük gizemler" arasındaki ayrımı devralmıştır. Küçük gizemler esasen hiyeroglifik bir kılıftı, amacı sembolik ikonlar, duyusal ritüeller ve kutsal hayvanlarla

kitleleri etkilemekti. Bunların neye işaret ettiğini yalnızca gizli anlamlarını anlayabilecek kapasitede olduklarını kanıtlamış kişilere açıklıyorlardı. Genellikle ruhun ölümsüzlüğüyle ve iyiliklerin ödüllendirileceği, bunun tersi davranışlarınsa cezalandırılacağı sonraki bir hayatla ilgili öğretiler söz konusuydu. Daha büyük gizemlerse, inisiyeler arasında zihin yapıları ve kişisel özellikleri hakikate göğüs gerebilecek kadar güçlü olan çok az sayıda kişiye tebliğ edilmekteydi. Bu hakikat özünde negatifti: Çoktanrıcılığın yanıltıcı hayallerini ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Üyeliğe kabul töreni, yanılsamadan çıkılacak bir süreçten oluşmaktaydı. Üye adayı küçük ve büyük gizemler arasındaki eşiği geçmek suretiyle önceki inançlarını değiştirmek, onların hatalı ve uydurulmuş olduğunu itiraf etmek ve "şeyleri olduğu gibi görmek" zorundaydı.[20] Üyenin yanılsamadan çıkması, ona tanrıların sadece ilahlaştırılan ölümlülerden ibaret olduğunun söylenmesiyle başlıyordu. Gerçekteyse görünmeyen ve ismi bilinmeyen tek bir Tanrı vardı, tüm Varlığın yegâne nedeni ve temeliydi, "her şeyi o yaratmıştı ve her şey mevcudiyetini ona borçluydu." Bu ifadeler, Eusebius ve İskenderiyeli Klement'ten alınmıştır ve Warburton'ın, Eleusis gizemlerinde baş rahibin yeni üyeye hitabı şeklinde yorumladığı bir Orfik ilahiden gelmektedir (Warburton'ın çevirisiyle):

> Üyeliğe yeni kabul edilmiş olanlara bir sırrı açıklayacağım; ancak kapılarımız kâfirlere kapalı olsun. Fakat sen, Ey Musaeus, ışıl ışıl Selene'nin evladı, şarkıma kulak ver: Sana hakikati tüm çıplaklığıyla tebliğ edeceğim. Artık mazide kalan önyargılarının acısını çekme, onların seni şu mutlu hayatından mahrum bırakmasına izin verme, bu yüce hakikatleri bilmen seni tekrar yaratacaktır: Bu ilahi Kehanet'i özümse, onu zihninin ve kalbinin saflığı içinde muhafaza et. Doğru yolda ilerle ve şunu zihnine iyice kazı; EVRENİN TEK HÂKİMİ OLAN: O BİRDİR VE KENDİSİYLE-

DİR; TÜM VARLIKLAR MEVCUDİYETLERİNİ ONA BORÇLUDURLAR. O HER ŞEYDE MEVCUTTUR, HİÇBİR ÖLÜMLÜ ONU GÖRMEMİŞTİR, ANCAK O HER ŞEYİ GÖRÜR.[21]

Eleusis gizemleri Mısır kökenli olduğu için, Diodoros ve diğerlerine göre[22] bu Orfik ilahinin de bir Mısır modeline dayanmış olması gerekmektedir. İskenderiyeli Klement'e göre, bu en son ve en yüce kabul töreniyle birlikte tüm eğitim tamamlanmış olur. Söyleme dayanan eğitim bitmekte ve vasıtasız vizyon devreye girmektedir. "Büyük Gizemlerde tebliğ edilen öğretiler evrenle ilgilidir. Burada tüm eğitim tamamlanmış olur. Varlıklar oldukları gibi algılanır; Doğa ve onun yarattıkları görülmeli ve iyice anlaşılmalıdır."[23] Kabul töreninin en sonunda Doğa ile konuşmaksızın yüzleşilir.

Musa'nın İsraillilere ifşa ettiği pagan –özellikle de Mısır kökenli– inisiyasyon törenleri işte böyleydi:

> Josephus yine de (Eusebius'tan) daha açıktır.[24] Appion'a der ki [metinde bu şekilde], Yahudi olmayan halkların, nadiren ve geçici olarak kutladıkları *Gizemler*'inde zorlukla ele geçirdikleri yüksek ve yüce bilgi, Yahudilere her zaman için düzenli olarak öğretilmiştir. Bu yüce bilgi, BİRLİK öğretisinden başka ne olabilirdi? "Herhangi bir iktidar (der) bundan daha kutsal olabilir mi acaba? Ya da herhangi bir Din, Tanrısallığın doğasına bu kadar güzel bir şekilde uyarlanabilir miydi? Tüm Halk, genel eğitimle ilgilenen Din adamlarının özel gayretleriyle gerçek dindarlığın ilkelerini bu kadar doğru olarak başka nerede öğrenebilirdi? Böylece bütün bir ulus tek bir büyük *Birlik* olarak görülür ve bazı kutsal Gizemlerin kutlanması için sık sık bir araya gelir. Yahudi olmayan halkların GİZEMLER ve KABUL TÖRENLERİ adını verdikleri bu dini törenler yalnızca birkaç gün sürerken, bizler büyük bir memnuniyet ve hiçbir hataya yol açmayacak derin bir bilgiyle hayatlarımızın bütün evrelerinde dini törenlerimizi

büyük bir zevkle sürdürürüz. (Devam eder) Kutsal törenlerimizde emredilen ve yasaklanan şeyleri soracak olursanız; benim cevabım, çok basit ve rahatlıkla anlaşılabilir olduklarıdır. İlk bilgi İLAH ile ilgilidir ve TANRI'NIN HER ŞEYİ İÇERDİĞİNİ ve her yönüyle mükemmel ve mesut bir Varlık olduğunu; kendi kendine var olduğunu, tüm varoluşun TEK YARATICISI olduğunu; her şeyin başı, ortası ve sonu vs. olduğunu öğretmektedir." Hiçbir şey bu bilgili Yahudinin tanıklığından daha açıklayıcı olamaz. Teletes ve mysteria terimleri ile doğrudan *büyük Gizemleri* ima ettiği gibi, Mystagogos'un orada öğrettiği şeylere ilişkin birkaç ifadeyi de kullanır... Bu nedenle *büyük Gizemler* içerisinde APORRHETA'nın [sırlar] avama özgü *Politeizm*'in kökeninin tespiti ve *Birlik* doktrininin keşfedilmesi anlamına geldiğini düşünmekteyim.[25]

Warburton, Yahudi Yasası'nın bir Yahudi tarafından bu şekilde tanımlanmasını kendi tezinin kanıtı olarak değerlendirir. Yani büyük gizemlerin öğrettiği Tanrı kavramı, Musa'nın İbranilere öğrettiği Tanrı kavramına benzemektedir. Josephus'a göre Musa'nın yasa koyuculuğu, kendi cemaatindeki insanları inisiyeler haline getirmek amacıyla, en yüce ve seçkin mistik bilgilerin herkese sunulmasına yönelik bir çabaydı.

Bu kanıta istinaden Reinhold'un otuz beş yıl sonra varacağı o aşikâr neticeyi, Warburton'ın hangi nedenle göz ardı ettiğini anlamak kolay değildir: Yani gizemlerin Tanrısı ile Musa'nın Tanrısı aynıdır ve vahiy adı verilen şey aslında, yalnızca seçkin bir azınlığa değil tüm halka büyük gizemlerin öğretildiği, açık havada gerçekleşen büyük bir inisiyasyon töreninden başka bir şey değildir. Bunun yerine Warburton, gizemlerin Tanrısı ile filozofların Tanrısını, özellikle de Spinoza'nın *deus sive natura*'sını[26] birbirinden ayrı tutmak için büyük çaba göster-

miştir. Bu "ateistik" fikirlere, çok eski tarihlerden gelmek ve özgün bilgeliği sergilemek gibi, gizemler için geçerli saydığı düşünceleri isnad etmek istememiştir. Ancak kitabının yarattığı etki tamamen bu yönde olmuştur. Okurlara göre Warburton, Mısırlıların orijinal ezoterik bilgeliğinin Spinozacılığın ilkeleriyle uyumlu olduğunu ve onların *deus sive natura*'ya ibadet ettiklerini kanıtlamıştı. Bu alımlamanın tipik bir örneği P. A. d'Origny'nin *L'Egypte ancienne*[27] kitabıdır. Burada d'Origny Eski Mısır'ın kültürel ve manevi ilerleme için çok büyük bir çaba harcayan ilk uygarlık olduğu ve tarımcılık faaliyetlerindeki muazzam verimlilik nedeniyle ezoterik anlamda doğayı tanrılaştırmaya başladığı düşüncesini açıklamaktadır. Halk doğaya muhtelif yerel ilahlar aracılığıyla taparken, seçkin zümre "Her Şeyin Yaratıcısı ve Koruyucusu olan Yegâne, sonsuz Bir Varlığa" tapmaktaydı.[28] D'Origny ateizm ve materyalizm suçlamalarına karşı Mısırlıları açıkça korumaya çalışmaktadır. Spinoza'ya da bu bağlamda değinir: "S'il suffisait de s'etre fait une chimére de divinité pour n'etre point Athée, les Egyptiens qui adoraient la natue en generel & meme detail dans leur sept dieux immortels, dans un Grand nombre de dieux terrestes et animaux, n'etoient point Athées: si au contraire l'ont doit regarder comme tels ceux qui, ainsi Spinoza, ne reconnoissent pour dieux que la nature ou la vertu de la nature répandue dans tous les etres, les Egyptiens en general l'etoient certainement."[29] On sekizinci yüzyılın deistleri ve Spinozacıları Mısır'ı kendi Tanrı kavramlarının kaynağı ve anavatanı olarak görüyorlar ve bu yöndeki kanıtları Warburton'da buluyorlardı.

***

Resmi din ile bir gizem kültü arasında tam anlamıyla bir çelişki bulunduğu düşüncesi özellikle etkiliydi. O zamanki şartlar altında Spinozacılık ve deizmin ezoterizm ve gizlilik

formlarıyla yayıldığı göz önünde bulundurulursa bu son derece doğaldı. Warburton gizemlerle resmi din arasındaki ilişkiyi karşıtlık olarak yapılandırıyordu. Biri diğerinin inkârı anlamına geliyordu. Gizem kültleri, içerdikleri büyük gizemler halk içinde yaygınlaşmış olsaydı resmi dini ortadan kaldıracakları için karşı-din kimliğindeydiler. Ancak toplumun siyasi düzeni için resmi çoktanrıcılık en önemli unsurdu. Warburton deistlerin sahte soğuluk kavramına tamamen katılmıyordu.[30] Resmi din bir sahtekârlık değildi; kaçınılmaz bir kurum olduğu için meşruiyetini koruyordu. Devletle birlikte var oluyor ve yayılıyordu. Yalnızca devlet yönetiminde yer alan kişilerin daha büyük gizemleri öğrenmelerine izin verilmekteydi. Onların gerçeği tam ve çıplak olarak öğrenmeleri gerekiyordu. Yönetilecek olanlar içinse örtülmüş gerçeği görmek daha uygun olacaktı. Bu bir sahtekârlık değil, insanlık durumunun getirdiği bir zorunluluktu.

Warburton'ın büyük (yeniden) keşfi, Yunanca bir metne, ünlü Kritias fragmanına gönderme yaparak kanıtladığı, gizliliğin siyasi işleviyle ilgilidir.[31] Warburton'a göre Mısır'ın bir devlet ve gizem kültü kuran ilk toplum olması nedeniyle, Mısır dini de tüm pagan dinlerin prototipini oluşturmuştur. Devlet ve dinde gizlilik karşılıklı bağımlı olarak algılanmaktadır. Ancak gizliliğin daha karmaşık bir yapısı bulunmaktadır. Dış ile iç ya da popüler din ve gizem dini arasındaki fark kendini daha küçük gizemlerle daha büyük gizemler arasındaki fark şeklinde tekrarlamaktadır. Gizem ya da gizliliğin siyasi bir işlevi vardır. Gizlilik olmadan sivil toplum ya da siyasi düzen olamaz. Yasaya boyun eğmeleri ve devleti desteklemeleri için halkın korkutulması gerekmektedir. Ancak gizliliğin iki yüzü bulunmakta ve iki işlevi birden yerine getirmektedir. Bunlardan birincisi merak uyandırmaktır: Bu daha küçük gizemlerin işlevidir. Bunlar ruhun ölümsüzlüğünü ve daha sonraki kaderini, "gelecekteki bir ödüllendirme ve cezalandırma durumu-

nu" öğretirler. Diğer işlev sadece çok az kişinin bilmesi gereken hakikatleri gizlemektir, aksi takdirde devletin yönetilmesi mümkün olamayacaktır. Tehlikeli ve herkese açık olmayan bu hakikatler iki cümleyle özetlenebilir:

1 Çoktanrıcı panteon yalnızca bir yanılsamadan ibarettir, bu halk için gerekli olan bir uydurmacadır.
2 Sadece tek bir Tanrı vardır, her şeyin yaratıcısı ve tüm Varlığın kaynağıdır.

Warburton daha sonra din ve felsefenin gelişiminde üç dönemi birbirinden ayırmaktadır:

1 Doğal dönem: Mısır dini. Bu dönemde tektanrıcılığın öncülleri ve temelleri bir tür ezoterik panteizm şeklinde ortaya atılmıştır.
2 Sistematik dönem: Yunan materyalist felsefesi dönemi; bu dönemde Mısır'a ait öncüllerden sonuçlar çıkartılarak tutarlı bir sistem oluşturulmuş ve doğal panteizm bir tür ateizm, monizm ya da "Spinozacılık" haline dönüştürülmüştür.
3 Senkretizm dönemi: Hermetik safsata dönemi; bu dönemde, Yunanların ulaştığı sonuçların Mısır kökenli öncüllere bağlanması ve "Spinozacılığa" Mısır kökeni bulunması amacıyla Hermetik yazılar uydurulmuştur.

Musa'nın –ya da Musa aracılığıyla Tanrı'nın– yaptığı şey, tektanrıcılığın Mısır'a ait öncüllerini vahiyle açıklanmış hakikatlere çevirmekti.

Warburton'ın okurları onun dolambaçlı ayrımlarının tamamını takip edememiş ama vahyin çeviri olduğu fikrini hemen kabul etmişlerdir, bu onlar için bulanık bir fikirdi ve vahiy ile mantık ya da doğa arasındaki Warburton'ın vurgulamak istediği ayrımı aşıyordu. Böylelikle Warburton, özgür-

lükçü düşünürlerin ve masonların aslında çürütmek istediği görüşlerini güçlendirmiş oluyordu. Pagan dinlerin, hiyerogliflerden ve törenlerden oluşan karmaşık ve esrarengiz bir mimari içerisinde korunan ve zaman içerisinde siyasal kurumlarla giderek daha fazla çelişmeye başlayan bir orijinal bilgelik etrafında gelişip yozlaştığı düşüncesi, en ileri düşüncelerin yeraltı örgütlerinin ezoterik çevrelerinde yaygınlaşmaya başladığı Aydınlanma Çağı'nda özellikle ilgi görmekteydi.[32]

Nesneler ve İşaretler: Putperestliğin ve Gizemin Gramatolojisi

1419'da Andros Adası'nda Horapollon'un *Hieroglyphika* adlı eserinin bir yazmasının bulunması, dilbilimsel ve semiyotik bir devrime yol açmıştır. Özetlemek gerekirse (ilk olarak Aleida Assmann tarafından kullanılan terimlerle,)[33] Ortaçağ'larda egemen olan Aristotelesçi "dolaylı anlam" semiyotiği (*mittelhare Signifikation,* işaretler uzlaşımsal bir kod aracılığıyla anlam kazanmaktadır), zaman içerisinde Platoncu "doğrudan anlam" semiyotiğine (*unmittelhare Signifikation*, işaretler doğal yolla anlam kazanmaktadır) yol açmıştır. Aristoteles tarafından "uzlaşma" lehine son verilen, kelimelerin şeylere ve kavramlara "doğal olarak" mı *(physei)* yoksa "uzlaşma" yoluyla mı *(thesei)* gönderme yaptığına dair eski tartışma, yanlış bir yorumla şeylere ve kavramlara "doğal olarak" gönderme yaptığı düşünülen bir yazı sisteminin keşfedilmesiyle yeniden açılmıştır. Bu keşif sonucunda "Platoncular" ile "Aristotelesçiler" arasındaki dilbilim tartışması yazı üzerine bir tartışmaya dönüşmüştür. Bu nedenle, Ignace J. Geld tarafından "yazının incelenmesi" amacıyla ortaya atılan[34] ve Jacques Derrida tarafından "yazı felsefesi"[35] bağlamında kullanılan "gramatoloji" terimi, hiyeroglifler ve doğal yazının olanaklılığına dair söylem için, alışılageldik "dilbilim"[36] teriminden daha uygun düşmektedir. Musa ayrımının gramatolojik yönü doğa ile Kutsal Kitap arasındaki karşıtlığa

dayanmaktadır. Vahiy ürünü ya da "pozitif" din düşüncesi yazı tekniğiyle yakından bağlantılıydı.

Erken modernitenin rüyası, doğa ile Kutsal Kitap'ın tekrar bir araya getirilmesiydi; on sekizinci yüzyılda yazılan bir kitabın adını kullanmak gerekirse: *Naturae et Scripturae Concordia.*[37] Geleneksel olarak bu proje ifadesini Tanrı'ya ait iki kitap teorisinde bulmuştur: Doğa kitabı ve Kutsal Kitap.[38] Şimdi, farklı ancak konuyla ilgili bir çözüm, "doğanın Kutsal Kitabı"ndan bahsedebilme ihtimalinde kendini göstermektedir: Dilin seslerine değil, doğanın nesnelerine ve zihnin kavramlarına gönderme yapan bir yazı. On beş ila on dokuzuncu yüzyılın başları arasında yaşayan birçok araştırmacı, Mısır hiyerogliflerinin bu tür bir yazı olduğunu düşünüyordu. Bu da erken modern Avrupa'nın, eski Mısır ve hiyerogliflerine karşı gösterdiği büyük ilginin nedenini açıklamaktadır.

Hiyerogliflerin doğal işaretler ve "gerçek harfler" (Francis Bacon) olduğuna inanılmaktaydı, bunlar seslere değil nesnelere tekabül etmekteydi.[39] Tanrı dünyayı semboller ve imgeler şeklinde yaratmış, Mısırlılar da sadece onu taklit etmişlerdi. Onların yazı sisteminin, Tanrı'nın yarattıklarını doğrudan kelimelere çeviren Âdem'in dili kadar orijinal ve doğal olduğu düşünülüyordu.[40] Doğrudan kelimesi bu bağlamda anahtar kelimedir. Ralph Cudworth'un tanımını alıntılamak gerekirse: "Mısır hiyeroglifleri seslere ya da kelimelere tekabül eden şekiller değildi, doğrudan zihnin nesneleriyle kavramlarını temsil ediyorlardı."[41] Mısır hiyerogliflerinin bu yorumu özellikle Plotinus'tan alınan bir metne dayanmaktaydı:

Mısır'ın bilgeleri de, bence bunu bilimsel ya da doğal bir bilgiyle anlamışlardı. Bir şeyi ustalıkla ifade etmek istedikleri zaman, kelimelerin ve cümlelerin sırasını takip eden, sesleri ve felsefi ifadeleri taklit eden harfleri kullanmamışlar, bunun yerine imgeler (*agalmata*) çizmiş ve tapınaklarına kazımışlardır. Her şey için farklı ve güzel bir imge seçerek, anlaşılabilir dün-

yanın söylemsel olmadığını göstermişlerdir. Her imge, üzerinde düşünülüp taşınıldığı için, bir çeşit bilgi ve bilgeliktir. Daha sonra (başkaları), imgenin açımlanmış halini, bir başka şeyin temsili olarak ve şeylerin böyle oluşunun nedenlerini vererek, söylemsel açıdan açıklayıp çözümler.[42]

Marsilio Ficino bu metne şu yorumu getirmektedir: "Zamanın söylemsel bilgisi seninle birliktedir, çok katmanlı ve esnektir, örneğin zaman belirli bir dönüşle başlangıcı sonla tekrar birleştirir... Ancak Mısırlılar bu türden tüm bir söylemi, ağzıyla kuyruğunu ısıran bir kanatlı yılanla kavramaya çalışır."[43]

On yedinci yüzyılın ilk yarısında Sir Thomas Browne, "(Mısırlılar) kelimelerin alfabesi yerine imgeler ve resimler aracılığıyla şeylerin alfabesini kullanarak," şeylerin, "doğanın dilinde ve harflerinde gizlenen içeriklerini dillendirmek için çaba harcıyorlardı," diye yazmaktadır. Gerçekten de kelimelerin değil de şeylerin alfabesi "Babil'in karışıklığından kaçınmak için en iyi çareydi."[44]

Mısır hiyerogliflerinin en kapsamlı, bilimsel ve etkili sunumu 1741 yılında Warburton tarafından yayınlanmıştır. Warburton argümanını farklı ancak birbiriyle bağlantılı iki tarihsel araştırmaya dayandırmaktaydı. Bunlardan birincisi eski gizem kültlerinin, diğeri ise genel olarak yazının, özellikle de Mısır hiyerogliflerinin kökeninin araştırılmasıydı.[45] Hem eski hem de modern yazarlar tarafından paylaşılan ortak varsayıma göre, Mısırlılar hiyerogliflerini sadece "dinlerinin ve teolojilerinin gizemlerini açıklamak, ama cahil ve kaba insanlardan da gizlemek" amacıyla icat etmişlerdi.[46] Hiyeroglif yazısının genellikle gizemin bir yan ürünü olduğuna, hakikati suistimalden, yanlış yorumlardan ve bayağılaştırmadan, siyasi kurumları da temellerini sarsacak olan hakikatlerden korumak amacıyla icat edildiğine inanılmaktaydı. Zaman teorisine göre hiyeroglif yazısının kökeni bu nedenle popüler inançlarla ezoterik bilgeliği birbirinden ayıran "iki katmanlı felsefenin"[47] yükselişiyle

çok yakından ilgiliydi. Doğal din, ilk tektanrıcılık aşamasında yazıya gereksinim duymuyordu. Yazı, devletin ya da "siyasal toplumun" oluşumuyla (bunun ilk olarak Mısır'da ortaya çıktığına inanılmaktaydı), halkın ilk kralları ve yasa koyucuları ilahlaştırmaya başlamalarıyla birlikte gerekli bir hale gelmiştir. O zaman din ikiye bölünmüş, siyasal olarak destekleyici ancak özünde uydurma olan halkın inançları ile potansiyel olarak yıkıcı olan rahiplerin bilgileri birbirlerinden kopmuştur. İşte o zaman, rahiplerin tehlikeli bilgeliklerini aktaracakları bir kod icat etmeleri gerekli hale gelmiştir. Hiyeroglifler hem devleti hem de hakikati korumak amacıyla geleneklerinin üzerine örttükleri bir "örtüydü."

Warburton'ın bu teoriye karşı itirazı çok basit ve mantıklıydı. Diğer yazı sistemlerinin kökenlerini araştırırken hiçbir eski yazının sadece gizlilik amacıyla icat edilmemiş olduğunu anlamıştı. Şifreleme her zaman için, var olan asıl yazı sistemlerine dayanan ikincil bir buluştu. Yazının doğal fonksiyonları, gizlemekten ziyade, ezberlemek ve iletişim kurmakla ilgiliydi. Warburton örneklere dayanan açıklamasını Çin ve Meksika yazılarına dayandırıyor, kendi zamanında misyonerler ve seyyahlardan elde edilebilen ne kadar bilgi varsa hepsinden faydalanıyordu. Ona göre her eski yazı, resimler ve rastlantısal işaretlerden faydalanıyordu (onun ifadesi: "rastlantısal işaretler"). Resimler ya da şekiller, kelimeler yerine şeyleri göstermektedir. Rastlantısal işaretler "zihinsel kavramlar"a gönderme yapmaktadır. Ancak bunların her ikisi de "seslere" değil "şeylere" tekabül etmektedir. Rastlantısal işaretlerle ilgili örneği, Perulular'ın düğümlü ipleridir. Çin yazısı da çok sayıda rastlantısal işaret içermekte olup, Martino Martini'nin ortaya attığı bir teoriye göre bunlar da düğümlü iplerden türetilmiştir.[48] Meksikalılar şekilleri vurgulayıp rastlantısal işaretleri kullanırken, Perulular da işaretleri vurgulamış ancak "resimleri" kullanmışlardır.

Böylece her orijinal yazı sistemi her iki türden karakterlerden oluşmuş, geleneği ve iletişim yollarını devam ettirmek amacıyla düzenlenmişti.

Ancak bu "hiyeroglifik resimler" ve "rastlantısal işaretler"le birlikte hâlâ "yazı öncesi" dönemde bulunmaktayız. Gerçek yazı sistemleri ancak Warburton'ın "kısaltma" adını verdiği, işaretler envanterini sınırlayan kural ve çerçeveleri oluşturarak, onu uzlaşımsal bir sisteme dönüştürecek olan süreç sırasında gelişmiştir. Bu süreç sadece zorunluluk ve tasarruf yasalarını izlemekteydi, gizlilik veya kapalı hale getirmekle bir ilgisi bulunmamaktaydı.

Warburton figüratif işaretlerin sadeleştirilmesine dair, Horapollon'un Mısır hiyeroglifleriyle ilgili eserinden aldığı üç kuralı tespit eder:

1 "Ana olgu bütünü temsil eder" (örneğin "biri kalkanı, diğeri ise yayı tutan iki el", "savaş"ı temsil etmektedir):[49] "Kuriolojik hiyeroglif."[50]
2 "Bir şeyin aracı o şeyin kendisini temsil eder" (örneğin göz, "her şeyi bilmeyi" temsil etmektedir)[51]: "Mecazi hiyeroglif."
3 Sembolik analoji (kendi kuyruğunu ısıran bir yılan "evreni" temsil etmektedir): "Sembolik hiyeroglif."

Warburton'a göre her yazı sistemi bu ortak hareket noktasından yola çıkar ve değişik yönlere doğru gelişim gösterir. Farklılıkları, daha sonra Johann Gottfried Herder'in adıyla anılacak olan bir kavramla açıklar: "Halkın dehası" *(Volksgeist)*.[52] Warburton'a göre Mısırlılar son derece yaratıcıydılar, bu nedenle "sembolik ve analojik işaretlere" doğal olarak yatkınlıkları vardı. Bunun sonucu olarak figüratif işaretleri geliştirdiler ve "kararlaştırılmış işaretleri" neredeyse tamamen terk ettiler. Çin'de durum tersiydi. O meşhur yaratıcılıktan yoksunluklarına ve kültürel durağanlıklarına uygun düşecek şekilde

(Warburton'ın ifadelerini kullanmaya devam ediyorum)[53] resimsel sembolleştirmeye meraklı değildiler ve bu nedenle soyutlamaya yöneldiler. "Nesneleri" resmeden ve tasvir edilemeyen anlamları ifade etmek için nesnelerin özelliklerini kullanan Mısır figüratif yazı yöntemi, derin bir doğal tarih bilgisi gerektiriyordu. Warburton'ın bu yaratıcı gözlemi, Horapollon'un hiyerogliflere dair yorumları ile Aelianus, Plinius ve Physiologus'taki şekliyle eski doğal bilimlerin kodlanması arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri açıklamaktaydı.[54] Diğer tüm yazılardan farklı olarak Mısır hiyeroglifleri bir *Dingschrift*, kozmolojik ve biyolojik bilgilerin kodlaması olarak kalmıştır. Diğer yazı sistemleri görünen dünya ile olan bu epistemolojik bağlantıyı kaybederek tamamiyle uzlaşımsal kodlara dönüşmüştür.

Kökenlerin bu şekilde kanıtlanmasıyla, artık sıra bir sonraki adımdaydı: "Hiyerogliflerin bilgi saklamak amacıyla kullanılması" meselesi. Warburton'ın açıklaması burada da son derece yaratıcıydı. Mısır yazısı tam olarak resimden harfe geçiş şeklindeki ortak adımı takip etmediği için karmaşık bir hale gelmiş ve poligrafiye dönüşmüştür. Diğer halklar resimlerden harflere geçerken, Mısırlılar resim-yazılarını korumuş ve buna ilave olarak resime dayanmayan yazılar geliştirmişlerdir. Warburton, Porphyrios ve İskenderiyeli Klement'ten hareket ederek, bir tetragrafi sistemi geliştirmek amacıyla onların oldukça farklı olan tanımlarını bir araya getirir.

Porphyrios, epistolik yazı, hiyeroglifik yazı ve sembolik yazıyı; Klement ise epistolik yazı, ruhban yazısı ve hiyeroglifik yazıyı birbirinden ayırır. Her ikisi de modern Mısırbilim'de demotik, hiyeratik ve hiyeroglifik olarak adlandırılan yazılara gönderme yapmaktadır. Hiyeroglifik ve Hiyeratik Klasik Mısır diliyle bağlantılıdır; bunlar aslında aynı yazı sisteminin anıtsal ve el yazısı versiyonlarıdır. Demotik yazı ise yerel bir konuşma diliyle ilgilidir. Hiyeratikten türetilmiş ancak zaman içinde tamamen soyutlaşmış ve el yazısına dönüşmüştür. Ancak bu

hususlar Warburton tarafından bilinmemekteydi. Bu nedenle sadece Warburton'ın akıl yürütmesini takip ediyorum: Yukarıda anılan iki isimden her biri, diğerinde bahsi geçen bir yazıyı atlamaktadır. Porphyrios'ta, Klement'in "ruhban yazısı" yokken, Klement'te de Porphyrios'un "sembolik" yazısı yoktur. Bu nedenle üç yerine dört yazı bulunmaktadır: Epistolik yazı, ruhban yazısı, hiyeroglif yazısı ve sembolik yazı.

Ancak Warburton yine de Klement'in olağanüstü açık olan tanımının başka bir açıdan düzeltilmesi gerektiğine inanmaktadır. Klement, Mısırlı bir öğrencinin müfredatını tanımlar. Buna göre öğrenci ilk olarak epistolik yazıyı, daha sonra da ruhban yazısını öğrenir. Ancak en üstün yeteneklere sahip olan öğrenciler, en son, en zor ve en kusursuz olan hiyeroglifi öğrenebilirler. Bu son derece doğrudur, zira vasat bir kâtip yalnızca demotik ve hiyeratik yazıyı öğrenmekteydi. Sanatçı olabilecek çok az sayıdaki üstün yetenekli öğrenci buna ilaveten hiyeroglifleri de öğrenirdi. Warburton bu müfredatı bir evrim olarak yorumlar ve Klement'in Mısır yazısının gelişimini anlattığını düşünür: Buna göre Mısır yazısı demotik yazıyla başlar, daha sonra gelişerek hiyeratik yazıya dönüşür ve en sonunda hiyeroglif haline gelir. Warburton bu sırayı ters yüz eder: Hiyeroglifler birinci, ruhban yazısı ikinci, epistolik ise üçüncü sırada yer almaktadır. Sembolik yazı da daha sonraki bir gelişmedir. Warburton'a göre gizlilik amacıyla geliştirilen yazı bu konudaki yaygın kanaatin aksine hiyeroglifik değil, "sembolik" yazıdır. Ona göre hiyerogliflerle semboller arasındaki fark mecazların kullanımında yatmaktadır, yani temsil ettikleri şeyi basitçe ifade etmeyen, metafor ya da metonimi kullanan işaretlerin sembolik işlevlerinde.

Mecazi hiyeroglifler zorunlu olarak bu yöntemi kullanmaktadır. Diğer taraftan sembolik hiyeroglifler ya da mecazi semboller de adeta birer bulmaca ya da muamma gibidir. Warburton'ın mecazi hiyeroglif için seçtiği örnek hiçbir zaman

hiyeroglifler arasında görülmeyen, üstelik Mısırlılara tamamen yabancı olan bir imgeydi; bu, "Evrensel Doğa"yı temsil eden yaygın bir hiyeroglif olarak yorumladığı Efes'in *Diana Multimammia*'sıdır. Bu yanlış algılamaya yol açan şey, söz konusu imgenin genellikle Sais'teki örtülü heykelle ve Mısır'da görülen İsis ikonografisiyle özdeşleştirilmesidir.[56] Ayrıca bu örnekten Warburton'ın yazıyla ikonografi arasında ayrım gözetmediği anlaşılmaktadır. Mecazi semboller ya da değişik şeyleri birleştiren sembolik hiyeroglifler için Warburton iki örnek vermektedir: Güneşin sembolü olarak, gübre topağını iten skarab ve evrenin sembolü olarak, bir yılanla birlikte bir disk. Her ikisi de Klement'ten alınmıştır.

Sembolik yazı ya da kriptografi üç şekilde işlemektedir: Yeni "gizli" işaretler yaratmak suretiyle, bir işaretin anlamlarını çoğaltmak suretiyle ve tek bir anlamı temsil eden işaretlerin çoğaltılması suretiyle. İlginç bir şekilde, Warburton'ın bu konuda herhangi bir fikre sahip olması ihtimali bulunmamakla birlikte, bu tanım Mısır kriptografisinin işleyişiyle birebir örtüşmektedir. Klement ve Porphyrios'un zamanında kullanımda olan normal yazılara kriptografi eklendiği takdirde, Warburton'ın tetragrafi sisteminin tamamen doğru olduğu anlaşılmaktadır:

Epistolik = Demotik
Ruhban yazısı = Hiyeratik
Hiyeroglifik = Hiyeroglifik
Sembolik = Kriptografi

Geç Dönem'e kadar kriptografi hiyeroglifik yazının nadir başvurulan bir çeşitlemesiydi, daha çok estetik amaçlarla, gelip geçenlerin merakını uyandırmak için kullanılıyordu. Ancak yabancıların hâkim olduğu Yunan-Roma döneminde kriptografi yöntemleri abidelerde kullanılan hiyeroglif yazısıyla birleşmiştir. Bu birleşme büyük bir karmaşaya neden olmuş ve tüm yazı sistemi bir tür kriptografiye dönüşmüştür. Klement ve

Porphyrios hiyerogliflerin bu en son aşamasını yansıtmaktadır.

Modern Mısırbilim'in bakış açısıyla, Warburton gizlilik gramatolojisini çürütürken yerden göğe kadar haklıydı. Zira bu gramatoloji Mısır'da yazının icadı ve gelişimini iki olguya bağlamaktaydı: Felsefi dinlerini kitlelerin batıl itikatlarından uzak tutmak isteyen rahiplerin çıkarları; ve kendilerini siyasal olarak destekleyen çoktanrıcılığı akıl ve doğanın yıkıcı tektanrıcılığından korumak isteyen yöneticilerin ihtiyaçları. Ancak gizliliğin gramatolojisi, yazının kökenine değil de en son aşamalarına uygulandığı takdirde bir miktar kabul görebilir. Warburton'ın önerisi de tam olarak budur. Antik Mısır tarihinin daha geç dönemlerinde ülke yabancıların boyunduruğu altına girmiş, bu nedenle gizliliğin arttırılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Yunanların hiyeroglifleri yanlış bir şekilde algılayarak gizli bir kod olduğunu düşünmeleri, muhtemelen Mısırlı rahiplerin hiyeroglifler ve din hakkındaki ifadelerini (ve belki düşüncelerini) yansıtıyordu. Bu dönemde en azından hiyeroglif yazısının son derece karmaşık bir hal aldığı dikkat çekmektedir. İşaret repertuvarı % 1000 oranında artarak (yaklaşık olarak 700'den 7000'e), Horapollon'un açıklamalarından çok da uzak olmayacak şekilde, bir tür "mecazi yazıya"[57] dönüşmüştür.[58] Hiyerogliflerin uzunca bir zamandır "normal" bir yazı sistemi olmaktan çıkmış olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Kullanımları sadece anıtsal ve artistik işlevlerle sınırlandırılmıştı. Geç Dönem'de Demotik ve Yunanca gündelik amaçlar için yaygın olarak kullanılmaya başlayınca, hiyeratik ve hiyeroglifik yazı, kutsal yazılar haline dönüşmüştür. Okuma yazma bilen Mısırlıların bile bunlara erişememesi nedeniyle rahiplerle halk arasında kültürel bir bariyer ortaya çıkmış, bu da çok kısa bir süre içerisinde "ikili din", gizem ve inisiyasyon töreni kavramlarının doğmasına neden olmuştur. Ancak bu durum, daha önceleri de halkın dini ile rahiplerin dini arasında bir zıtlaşma bulunduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Her elit züm-

re, yabancı boyunduruğu altına girmek gibi durumlara tepki göstererek, yabancılar tarafından kolaylıkla anlaşılamayacak olan ve virtüözlüğe varan inceliklerde ustalaşmıştır. Mısır dininin en son zamanlarında da gizlilik, din adamları sınıfının elit olma statüsünü sürdürmelerine yardımcı olan sosyal bir işlevi yerine getirmekteydi. Ancak Geç Dönem Mısır tarihinde gizliliğin ve kriptografinin artması, Mısır dininde ezoterik bir tektanrıcılık ile popüler bir çoktanrıcılığın birbirinden ayrışmasıyla ilgili değildir.

***

Warburton şimdi de diğer yazıları açıklamaya devam etmektedir. Teorisindeki en ilginç nokta epistolik yazı ile ilgilidir. Bu sistemin alfabetik olduğunu düşünmektedir. Daha önce de gösterildiği gibi hiyerogliflerle harfler arasındaki fark onların nesnelere ya da seslere gönderme yapmalarıyla tanımlanmaktadır. Hiyeroglifler doğrudan işaret ederler, harfler ise dil aracılığıyla.[59] Dil dışı anlamlama ilkesi hiyerogliflere uygulandığı gibi, Warburton'ın rastlantısal olarak adlandırdığı, düğümlü ipler gibi şeylere de uygulanmıştır. Mısırlılar, resimlere ve rastlantısal işaretlere dayalı karmaşık envanter içerisinde bir şekilde gizli kalan alfabetik harf sistemini icat etmiş, daha doğrusu "bulmuş"lardır.

Bu icat onların uzun süren uygarlık tarihlerinin yaklaşık olarak ortalarında meydana gelmiştir. Başlangıçta sadece kralın özel yazışmalarında kullanılan bu buluşun arkasında firavunun bir kâtibi bulunmaktadır. Warburton bu bağlamda Platon'un *Phaidros*'undaki ünlü pasaja gönderme yapmaktadır.[60] Warburton'ın Platon okumasına göre, kral bu buluşun avantaj ve dezavantajlarını derhal algılamıştır. Avantajı, iletişimi çok daha kolaylaştırması, dezavantajı ise hafıza üzerindeki yıkıcı etkisidir. Ne var ki Platon hiyerogliflerle fonografik

yazıyı değil, (genel olarak) sözlü iletişimle yazıyı karşı karşıya koyuyordu. Ancak Warburton'ın hikâyeyi yanlış okuması, hiyerogliflerin belleksel teknikle ilgili özelliklerine son derece ilginç bir pencere açmıştır.[61] Warburton'ın yorumuna göre kral, Theut'un fonografik harfleri icat etmesinin, hiyeroglifik sistemin *ars memoriae*'sını (hafıza tekniği) tahrip edeceğinden korkmaktadır. Warburton'ın daha önceden göstermiş olduğu gibi hiyeroglifler, işaret olarak kullanılan nesnelerin doğası hakkında çok detaylı bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Aşağı yukarı var olan her şey işaret olarak kullanıldığı için, bu bilgi hakiki bir kozmolojiye, hiyeroglifik sistem de hakiki bir *ars memoriae*'ye tekabül etmektedir. "İnsanların dikkati, hiyerogliflerin ve onları açıklama biçimlerinin zorunlu olarak bağlantılı kıldığı nesnelerden ayrılıp dışarıya yönelerek harici ve uzlaşımsal işaretlere odaklanacak, bu da bilginin gelişmesi karşısındaki en büyük engel olacaktır."[62]

Hermetik felsefe ve bellek konusunda uzman olan Giordano Bruno, aynı düşünceyi yaklaşık olarak yüz elli yıl önce ifade etmiştir: "Mısırlılar arasında kullanılan kutsal harflere hiyeroglifler adı verilmişti... Bunlar doğal şeylerden ya da onların parçalarından alınan imgelerdi. Bu yazı ve sesleri kullanarak Mısırlılar büyük bir maharetle tanrıların dilini ele geçirmişlerdi. Daha sonra Theuth ya da bir başkası tarafından şimdi kullandığımız harfler icat edilince, hem hafızada, hem de kutsal ve büyüyle ilgili bilimlerde büyük bir çatlak ortaya çıktı."[63]

Ne Bruno ne de Warburton, Mısırlıların hiyeroglifler için "kutsal kelimeler" terimini kullandığının (Bruno'nun "tanrıların dili" ifadesiyle karşılaştırın) ve bu bakımdan Mısırlıların hiyeroglifler hakkındaki fikirlerine oldukça yaklaştıklarının farkındaydı. Bruno'nun kutsal dil kavramının Iamblikhos'tan[64] alındığı ortadadır. Krallarının bilgeliği sayesinde Mısırlılar "nesne-yazı" tekniklerini hiçbir zaman terk etmemişler ve yeni alfabenin kullanımını yazışmayla sınırlandırmışlardır.

***

Warburton'ın yeniden inşa çalışmasını takip ederek, Musa'nın "Mısırlıların bütün bilim dallarında eğitildiği" zamana yaklaşıyorum. (Yeni Ahit, Elçilerin İşleri, 7:22) O dönemde dört çeşit yazının hepsi kullanılmaktaydı. Musa'nın amaçları için en uygun olanı epistolik yazı ya da alfabe yazısıydı. İkinci emre uymak için harflerin şekillerinin değiştirilmesi ve harflerdeki ikonik kalıntıların arındırılması yeterliydi. İkinci emir, Tanrı'nın hiyeroglif yazısının ister istemez putperestliğe yol açacağını takdir etmesi nedeniyle hiyeroglife karşıydı. İkinci emrin bu şekilde yorumlanması, Warburton'ın aslında oldukça uzun ve dolambaçlı olan argümanının en güzel noktalarından biridir.[65]

Putlara tapınmayı yasaklayan ikinci emrin iki farklı anlamı bulunmaktadır.[66] Genel itibariyle, Tanrı görünmez olduğu ve her yerde her zaman hazır bulunduğu için, imgelerle temsil edilmesinin mümkün olmadığı kabul edilmiştir.[67] Ancak Warburton'ın haklı olarak işaret ettiği gibi aynı emir, "erkek ya da kadın, yerde yaşayan hayvan ya da gökte uçan kuş, küçük kara hayvanı ya da aşağıda suda yaşayan balık suretinde" (Eski Ahit, Yasa'nın Tekrarı, 4:15–18) put yapılmasını da yasaklamaktadır. Warburton'ın yorumu, putperestliğin yasaklanmasının Mısır karşıtı anlamına dikkat çekmektedir. Bu tam da Mısır yazısının, düşüncesinin ve konuşmasının "normatif olarak ters yüz edilmesidir": "Yaratılmış olan dünyayı (hiyeroglifik) kopyalarla putlaştırmayın." İkinci emir, yasaya aykırı şekilde dünyanın büyü yoluyla putlaştırılmasına vardığı için hiyeroglifik bilgiyle hafızayı reddetmektedir.

Warburton'a göre putperestlik, hiyeroglifik yazı ve düşünceden kaynaklanmıştır. Kullandığı yazının resimsel karakterini koruyan ve soyutlama yönündeki genel eğilime karşı çıkan tek uygarlık olması nedeniyle, bu durum sadece Mısır'a özgü bir

burton, tipik argümantasyonu dahilinde, rüyalar vasıtasıyla gelecekten haber verme sanatı ile hiyeroglif yazısı arasındaki ilişkiye yönelik bu mükemmel sezgiyi kronolojik bir bağlam çerçevesinde ele alır (bu husus Sigmund Freud'un çalışmasında önem kazanacaktır). Böylece Artemidoros'un rüya yorumları kitabı ile Helenizmin hiyerogliflere dair teorileri arasında bağlantı kurma olasılığından vazgeçer.

Bu kronolojik ipuçları vasıtasıyla, yazının gizlilik fonksiyonu –belirli bir bilgiyi iletmek yerine gizlemek (gizem gramatolojisi)– tarihsel olarak yeniden inşa edilebilirdi. Sembolik hiyerogliflerin kutsal bir şifreleme metodu olarak gelişimi Yusuf zamanında ortaya çıkmış olmalıdır. Zira şifrelendirmenin ve deşifre etmenin bir alt disiplini olan rüyalar vasıtasıyla gelecekten haber verme sanatı o dönemde zaten uygulanmaktaydı. Dört yüzyıl sonra, Musa'nın zamanında, hiyerogliflerin kullanımı "nesnelerin" genel olarak putlaştırılmasını o kadar yaygınlaştırmıştı ki Tanrı ikinci emirde hiyerogliflerin kullanımını açık olarak yasaklamak zorunda kalmıştı. Ancak İbranilerin Mısır âdetlerine geri döndüklerinde canlı bir boğaya tapmak yerine Altın Buzağı'yı yapmaları, Mısırlıların henüz hayvanlara tapma aşamasına geçmemiş olduklarını göstermektedir.

***

Bu bölümü Mısırbilim'i ilgilendiren bir saptamayla bitirmek istiyorum. Warburton'ın Mısır hiyerogliflerini yorumlarken hâlâ kullanmakta olduğu, Rönesans gramatolojisine ait doğrudan anlamlandırma yöntemi, yazı ile dil arasındaki ilişki çerçevesinde bir yanlış anlamaya dayanmaktaydı. 1822'de Champollion'un hiyerogliflerin deşifre edilmesiyle ilgili çalışmasının yayınlanmasından beri, hiyerogliflerin hem kavramlara hem de seslere gönderme yaptığını biliyoruz. Ancak doğrudan anlamlandırma gramatolojisi, hiyerogliflerin, modern

Mısırbilim'in açıklamasız bıraktığı bir özelliğinin hakkını vermiştir: Hiyerogliflerin sistematik ikonikliği. Mısır hiyerogliflerı resimsel karakterini niçin korumuştu? Warburton'ın cevabı şöyledir: Zira hiyeroglifler nesnelere tekabül etmekte ve yaratılmış dünyayı oluşturan bütün "şekillerin" tam teşekküllü bir envanterini oluşturmaktaydı. Hiyeroglif yazısının bu şekilde bir *orbis pictus* olarak kavramlaştırılması, Mısır kelime listeleri ya da "onomastika"nın içeriğine dair bizzat bu kaynaklarda yapılan açıklamaya çok yakındır:

> Ptah'ın yarattığı ve Thoth'un yazdığı,
> takımyıldızlarıyla birlikte sema,
> yeryüzü ve onun içinde bulunanlar,
> dağların etrafa saçtığı,
> sellerin suladığı,
> güneşin ışıklandırdığı,
> ve toprağın sırtında yetişen şeyler.[70]

Ptah, Mısırlıların yaratıcısı, plastik sanatların ve suretler yapmanın tanrısıdır. Ve Mısırlılar hiyeroglifin, normal yazı yani el yazısının tersine, yazıdan ziyade bir sanat türü olduğunu düşünüyorlardı.[71] Warburton hiyeroglifler teorisini poligrafi varsayımı üzerine kurarken son derece haklıydı. Ancak hiyeroglifler ile hiyeratik yazı arasındaki ayrımı oluşturan digrafi tamamiyle yeterlidir. Hiyeroglif yazı, anıtsal ve tamamen ikonik bir yazıdır. Hiyeratik, "nesnelere" dair ikonik göndermelerini kaybetmiş el yazısıdır. Hiyeratik, Mısırlı yazıcıların öğrenip uyguladığı normal bir yazı çeşididir. Hiyeroglif ise sanatlarla ilgiliydi ve sanatçılarla zanaatkârlar tarafından öğrenilip uygulanmaktaydı. Thoth yazının, Ptah ise hiyerogliflerin tanrısıydı. Kendisi yazı yazmamakla birlikte, her şeyin şeklini ve ismini ve böylece hiyeroglifleri icat etmişti. Thoth yazıyı yaratmamış, sadece keşfetmişti; bu nedenle *Anememope Onomastikonu*'nda

"her kelime" kavramı, "Ptah'ın yarattığı ve Thoth'un yazdığı her şey" olarak ifade edilmektedir. Yazı yalnızca gerçekliğin yapısında içkin olanı somutlaştırmakta ve genel olarak "dünyanın okunabilirliğine"[72] dayanmaktadır.

Bu yapı "hiyeroglifik"tir. Bir çeşit Platonculuktur. Platon görülebilir dünyayı, belirli sayıdaki gayrimaddi ideanın sonsuz sayıda maddi röprodüksiyonu olarak yorumlamaktadır. Mısırlılar görülebilir dünyayı, belirli sayıdaki orijinal tip ya da modeli oldukça sadık kalarak takip eden bir tür sınırsız üretim süreci olarak yorumlamışlardı. Bu orijinal modeller hiyeroglif sistemi tarafından da temsil edilmektedir. Hiyeroglifler, nesneler dünyasını yeniden üretirken, nesneler dünyası da işaretlerin dünyası/kelimesi olarak düşünülebilir. Hiyeroglifik zihniyete göre nesnelerle işaretler birbirleriyle yer değiştirebilirler. Geç Antikite ve erken modern dönemdeki Yeni Platoncuların gözünde Mısır bilgeliğini bu kadar cazip kılan şey de bu tür bir dünya tasarımıdır.

Kutsal Kitap'taki putperestlik kavramının, Mısır hiyerogliflerine dair bir tasavvurla çok yakından bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre hiyeroglifler yaratılmış olan dünyayı yeniden üretip putlaştırdığı gibi, bizzat yaratıcının faaliyetini bile taklit etmiştir.[73] Mısırlı yazıcılar, sanatçılar ve büyücüler, kutsal hâmileri olan Ptah ve Thoth'un faaliyetini, yaratma sürecini sürekli olarak devam ettirmek suretiyle sürdürmüşlerdir. Mısır kozmoteizminin bu büyülü ve mistik yönleri, hiyerogliflere dair Avrupa'nın hafızasında yer etmiş muğlak kavramlarla bağlantısını korumuştur. Hermetik gelenekte hiyeroglifler, kozmik enerjilerin büyü yoluyla kontrolüne dair kabala ve simyaya özgü tasavvurlarla ilişkilendirilmekteydi. İkinci emir bu ilkenin normatif ters yüz edilmesinden ibarettir.

Yehova sive İsis: Karl Leonhard Reinhold

Filozof Karl Leonhard Reinhold (1757-1825), hâlâ Kant felsefesinin en eski ve en etkili taraftarlarından ve propaganda-

cılarından biri olarak tanınmaktadır.[74] 1787'den 1825'e kadar Jena ve Kiel'de ders vermiştir. Reinhold 1788 yılında Br(uder) Decius takma adını kullanarak, Spencer ve Warburton'ın çalışmalarıyla aynı konuda masonik bir eser yayımlamıştır: *Die Hebraischen Mysterien oder die alteste religiöse Freymaurerey (İbrani Gizemleri veya En Eski Dini Masonluk).*[75] Reinhold bu kitabı bir filozof olarak değil, diğer masonlara hitap eden bir 'birader' olarak kaleme almıştı. Reinhold başlangıçta bir Cizvitti (Pater Don Pius Reinhold); (Decius takma adıyla) İlluminati (Aydınlanmışlar) tarikatine katıldı. 1783 yılında, yirmi altı yaşındayken, Zur Wahren Eintracht (Gerçek Uyum) mason locasına katıldı ve üç kademenin tamamını beş ay gibi çok kısa bir süre içerisinde tamamladı. Mozart, kardeş bir loca olan Zur Wohltatigkeit'in (Hayırseverlik) üyesiydi, Haydn da bu locanın toplantılarına sık sık katılmaktaydı.[76] Avusturya Aydınlanması'nın önde gelen kişiliklerinden biri ve Reinhold gibi İlluminati mensubu olan Ignaz von Born bu locanın Büyük Üstadı'ydı.[77] 1783 yılının Kasım ayında Reinhold Viyana'dan ve Cizvit tarikatından ayrılarak felsefe eğitimini sürdürmek amacıyla Leipzig'e yerleşti. 1784 yılında Martin Wieland ile tanışarak *Teutscher Merkur* adlı gazetenin çıkarılmasına ortak oldu. 1785 yılında kızı Sophie'yle evlenerek Wieland'ın damadı oldu.

Wieland mason olmadan önce de birkaç yıl boyunca Viyana locasıyla yakın temas içindeydi. Reinhold, Wieland ile ancak von Born ve Josep von Sonnenfels'in arabuluculuğuyla temas kurabilmişti. Reinhold, 1785 yılında bir İlluminati biraderi ve mason olan Müfettiş Johann Gottfried Herder'in etkisiyle mezhep değiştirerek Protestanlığı benimsedi. 1787 yılında Jena Üniversitesi'nde felsefe "ekstra-ordinaryüs" profesörlüğüne terfi etti, bu okulda (tarih öğretmeni olan) Schiller'le tanışarak onun meslektaşı ve arkadaşı oldu. Von Born ve ona ait olan *Journal Für Freymaurer* adlı dergi için 1786 yılında İbra-

ni gizemleriyle ilgili yazısını yazdı, bu yazı iki bölüm halinde yayınlandı. Von Born bu dergiye Mısır'ın gizemleri hakkında kitap uzunluğunda bir araştırmayla başlamıştı. Reinford seriyi "Kabiri Gizemleri" *(Die kabirischen Mysterien)* konusunda yaptığı katkıyla sürdürdü. Bu katkı, Spinozacı *deus sive natura*[78] formunda çok açık bir panteizm itirafıdır. Eski gizemler hakkındaki yazı dizisini, İbrani gizemleri üzerine bir çalışma devam ettirmiş ve 1786 sayısının birinci ve üçüncü bölümlerinde yayınlanmıştır. Ancak aynı yıl Viyana'daki Zur Wahren Eintracht locası kapanmış ve dergi okurlarının büyük bir bölümünü kaybetmiştir. Haklı olarak değer verdiği[79] bu metni daha büyük bir okur kitlesine ulaştırmak isteyen Reinhold, çalışmasını bastırmak amacıyla başka bir yayınevi arayışına girmiş ve Leipzig'deki ünlü Göschen yayıneviyle anlaşmıştır. Benim Reinhold'un bu küçük kitabına ilgi göstermemin esas nedeni, Spencer ile Freud arasındaki kopukluğu gidermesidir. Bu kitap ciddi bir Spencer ve Warburton okumasına dayanmaktadır. Friedrich Schiller, ünlü *Die Sendung Moses*'te bu metni kullanmış, hatta –neredeyse– intihal etmiştir. Schiller'in metni de Sigmund Freud üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

Reinhold, Musa yasasının kökeninin Mısır'a dayandığına dair Spencer'la aynı tezi kabul etmektedir. Ancak tarihsel bağımlılık ve türeme konusundaki inşasını, normatif ters yüz etme ya da putperestlik karşıtı bir tedavi gibi düşmanca kavramlara gönderme yapmadan gerçekleştirir. Ona göre Musa'nın oluşturduğu yasama kuralları, "Mısır gizemleri" olarak adlandırdığı şeyin sadık bir kopyası ya da çevirisidir. Spencer'ın Mısır dinini yeniden inşasında yer almayan "gizemler" kavramı, onun Mısır fobisi ile Reinhold'un Mısır sevgisi arasındaki büyük farkı açıklayan belirleyici yeniliktir. Warburton'dan aldığı gizem kavramıyla birlikte, bir ön ve arka plan çerçevesinde Mısır diniyle ilgili yeni bir bakış açısı mümkün hale gelmiştir. Hurafe, hayvanlara tapınma ve büyü gibi, putperestliğin Spen-

cer için son derece büyük bir önem taşıyan problemleri, artık sadece bir ön plan ve sathi bir fenomen olarak yorumlanabiliyordu. Bu problemler, tektanrıcı olan ezoterik bir doğal ya da kozmik teolojiye değil de, bir tür ekzoterik politik teolojiye aitti ya da ona dayanmaktaydı. Reinhord bu noktaya kadar Warburton'ı çok yakından takip etmekteydi. Ancak Mısır ezoterik tektanrıcılığı ile Musa'nın vahiye dayanan tektanrıcılığını eşit gören bir sonraki adımla Warburton'dan ayrılır. Reinhold, Mısır kökenli ya da Hermetik Teklik düşüncesi ile Kutsal Kitap tektanrıcılığı arasında herhangi bir fark görmemektedir. Ona göre Musa, masonluğun en eski şekli olarak yorumlanabilecek yeni bir gizem dini kurmuş ve Tanrı'nın Tek ve Tüm olduğuna inanmıştı.

Musa'nın teolojisiyle ilgili olarak Reinhold, büyük ölçüde Strabon'un yorumuna dayanarak Toland'ı takip eder ve Musa'yı, kavram henüz ortada yokken (*avant la lettre*)[80] bir Spinozacı yapar. Ancak Reinhold, Strabon ile Toland'ın aksine bu dinin bir karşı-din değil, gizli bir din olduğunu gösterir. Strabon'daki anlatımla Musa'nın Mısır'a sırt çevirerek başka bir ülkede yeni bir din kurmasının arkasında inkâr unsuru vardı, şimdiyse bunun yerini gizlilik unsuru almaktadır. Bununla birlikte Reinhold ve Warburton'ın gizem kültü kavramı, bir karşı-dinin özelliklerini korumaktadır. Zira gizli öğreti Tek olana inancın yanı sıra çoktanrıcılığın reddedilmesinden oluşmaktadır. İnisiyasyon bir aldatmacadır. Adayın, küçük gizemlerden büyük gizemlere doğru ilerlerken eski inançlarından tövbe etmesi beklenmekte, onların yanlış ve uydurma olduğunu kabul etmesi ve "şeyleri olduğu gibi görmesi"[81] istenmektedir. Tüm bunlar Warburton tarafından dillendirilmiştir.

Bu söyleme Reinhold'un yaptığı en önemli ve kişisel katkı, Tetragrammaton açıklamasıdır. Bu pasaj, Voltaire'in "rites égyptiens" değerlendirmesine dayanmaktadır. Ancak Voltaire, Mısırlıların Yüce Varlığa Yahudilerinkine benzer –hatta onunla

aynı– bir ad verdiğini, yani ona "I-ha-ho" ya da "Iao" dediklerini ileri sürerken, Reinhold kendi eşitlemesini sese değil anlama dayandırmaktadır.[82] İbranice etimolojiyi *hayah*'dan alarak, ismi son derece geleneksel bir şekilde "Ben kimsem oyum" diye çevirir, ancak bu formülü Sais'teki örtülü heykelin yazıtıyla eşleştirir: "Ben var olan her şeyim". Bu eşitleme, yaptığı kanıtlamanın zirvesidir ve Reinhold bunu bir rahip gibi, mistik bir performans ve vahiy havası içinde sergiler:

> Kardeşlerim! İçimizden kim Sais'teki piramidin üzerindeki eski yazıtı bilmez ki: "Ben var olan, var olmuş ve var olacak her şeyim, hiçbir ölümlü örtümü açmamıştır"; ve İsis heykeli üzerindeki diğer bir yazıtta, "Ben var olan her şeyim?" diye yazar. Mısırlı inisiyenin döneminde olduğu gibi bizim aramızda da bu kelimelerin anlamını idrak etmemiş biri var mıdır? Bu kelimelerin, en temel Varlığı, Yehova'nın adının anlamını ifade ettiğini bilmeyen var mıdır?[83]

Plutarkhos, *İsis ve Osiris Üzerine* adlı yapıtının dokuzuncu bölümünde, Sais'teki örtülü heykelin hikâyesini anlatır. Mısırlıların gerçeğin ancak bulmacalar ve semboller aracılığıyla, dolaylı olarak iletilebileceği ilkesine göre hareket ettiklerini göstermek istemektedir ve bunu üç örnekle açıklar. Bunlardan birincisi, Mısır teolojisinin gizemli bir bilgelik içerdiğini ima etmek amacıyla tapınakların kapısına sfenks yerleştirme geleneğidir. İkincisi, Sais'teki örtülü heykeldir. Üçüncü örnekse, Mısırlıların baş tanrısı olan Amon'un ismidir, bu isim "gizli olan" anlamına gelmektedir. Plutarkhos'a göre, Sais'teki "oturan Athena heykelinin İsis olduğunu kabul ederler, bu heykel şu yazıtı taşımaktadır: Ben var olmuş, var olan ve var olacak her şeyim ve hiçbir ölümlü asla benim örtümü açmamıştır."[84] Plutarkhos hiçbir yerde bir piramitten ya da başka bir yazıttan bahsetmemektedir. Bu pasajda Reinhold'un alıntıladığı

Voltaire'in, "Ben var olan her şeyim" şeklindeki daha kısa ifadeyi nereden bulmuş olabileceğini bilmiyorum.

Proklos da aynı yazıtı başka kelimeler kullanarak alıntılamaktadır. Onu tapınağın en kutsal bölümüne (*adytum*) yerleştirir, tanrıçanın giysisini peplos yerine khiton olarak adlandırır, Plutarkhos'un "hiçbir ölümlü" ifadesi yerine (tanrıları da içerecek şekilde) "hiç kimse" ifadesini kullanır. Ayrıca temayı tamamen farklı bir yöne sürükleyecek olan bir cümle ilave eder: "Rahmimin meyvesi güneştir."[85]

Burada, "hiç kimse onun örtüsünü açmamıştır" ifadesi, tanrıçanın güneşi bir erkekle ilişkisi olmadan doğurduğu gerçeğine işaret etmektedir. Proklos'un versiyonu, Plutarkhos'tan alınmış olamaz; mutlaka ortak ve büyük olasılıkla Mısır kökenli bir kaynak olmalıdır. Neith'in hem erkek hem de kadın olduğuna ve güneşi doğurduğuna inanıldığı için, ilave cümle kesinlikle Sais teolojisine tekabül etmektedir. Kült statüsündeki nesneler ahşap sandıklarda muhafaza edildiği ve bunların yalnızca günlük ritüeller sırasında rahipler tarafından görülmesine izin verildiği için, Mısır'da örtülü heykel gibi bir şeyin olması ihtimal dışıdır. Benzer şekilde, bir Mısır kültü bağlamında bir heykelin hiçbir ölümlü göz tarafından görülmemesi gibi bir tasavvurun ortaya çıkma olasılığı da yok gibidir. "Tanrı'yı görme" ritüelinin nöbetçi rahipler tarafından her gün sürdürülmesi gerekiyordu. Ancak, bir avluda bulunan halka açık bir heykelin üstündeki hiyeroglifle yazılmış yazıtın bu şekilde yorumlanmış olması büyük bir olasılıktır. Tekrar Mısırcaya çevrildiğinde, söz konusu ifadenin son kısmı **nn kjj wp hr:j* gibi okunabilir, bunun da iki değişik şekilde çevrilmesi mümkündür. Doğru çeviri, "Benden başka hiç kimse yoktur" olacaktır. Akhenaton'un ilahilerinde iki kez karşımıza çıkan bu tektanrıcı ifade, "Ben var olmuş, var olan ve var olacak her şeyim" gibi bir cümleyle de son derece uyumlu olacaktır. (Bu da Mısır dilinde "Ben dün, bugün ve yarınım" gibi bir anlama

gelebilir ve buna paralel birkaç ifade vardır.)[86] Klasik dile tam anlamıyla hakim olmayan bir rahip ya da çevirmenin ("hariç" anlamına gelen) *wp hr* kelimelerini literal olarak "yüzü açmak" şeklinde anlamış ve tüm ibareyi "yüzümü (ya da örtümü) hiç kimse açmamıştır" diye çevirmiş olması mümkündür. Büyük bir ihtimalle rahipler Yeni Platoncuydu ve diğer yorumu gizli bir anlam olarak keşfetmişlerdi.[87]

Plutarkhos ve Proklos'un aktardığı Sais yazıtı ile otantik Mısır metinleri ve teolojisini ilintilendirmek kolaydır. Ancak yazıtı Yahve'nin adıyla ve *ahyeh asher ahyeh*, "Ben, benim" ifadesiyle özdeşleştirmek çok daha zor görünmektedir. Reinhold, "*Ben var olan her şeyim*" ve "Ben, *benim*" önermeleri arasındaki son derece belirgin farktan hiçbir şekilde bahsetmemektedir. Birincisinde ilah, bir özdeşleşme gösterecek şekilde görülebilen dünyaya veya "doğaya" işaret etmekteyken, ikincisinde Tanrı kendi dışındaki hiçbir şeye işaret etmeyerek, tüm kozmik özdeşleşme ya da "kozmoteizmin" temellerini kaldırmaktadır. İbranice *ahyeh asher ahyeh* ifadesi tüm kozmik göndergeselliği inkâr etmektedir. İçkinlik ile aşkınlık ya da o dönemin kelimelerini kullanmak gerekirse "doğa" ile "Kutsal Kitap" arasındaki farklılıkları belirlemektedir.[88] Reinhold, Sais yazıtının İbranice ismin başka kelimelerle açıklaması olduğunu düşünmektedir. Her iki önermeyi bir ismin açıklanması değil de gizlenmesi ve *isimsizliğin ifadesi* olarak yorumlarken haklı olabilir ve bence haklıdır da. Tanrılığın özü bir isimle işaret edilemeyecek kadar geniş kapsamlıdır ve bu türden bir isimsizlik, her iki ifadenin de ortak paydasıdır. Reinhold, bu *deus anonymus* düşüncesi için Hermes Trismegistus'tan alıntı yapan Lactantius'a atıf yapar: "O (Trismegistus) –kutsal şeylerin bilgisi üzerine– kitaplar yazmıştır. Bu kitaplarda yüce ve tek Tanrı'nın büyüklüğünü tasdik eder ve onu bizim kullandığımız kelimelerle anar: Efendi ve Baba. Eğer herhangi biri O'nun isminin arayışına girecek olursa, O'nun 'isminin bulunmadığını' söyler, zira bizatihi Tek-

liği nedeniyle, bir ismin belirleyici tanımına ihtiyacı olmadığı söylenebilir. Bu kelimeler ona aittir: 'Tanrı Tektir; ancak tek olanın isme ihtiyacı yoktur'; 'O, ismi olmayan Tektir.' Tanrı tek olduğu için adı yoktur. Her bir karaktere kendi işaret ve unvanının verilebileceği bir 'çokluk'tan dolayı ayrım gerekmedikçe belirli bir isme ihtiyaç bulunmamaktadır. Tanrı'ya uygun isim, O her zaman Tek olduğundan, Tanrı'dır."[89] Bu, daha sonra ele alacağım, Schiller ve Goethe için son derece önemli olan isimsiz tanrıdır.

Bununla birlikte İbranice "isim" antik dönemde de Reinhold'un yorumladığı şekilde anlaşılmaktaydı. Reinhold aslında Septuagint'e dayanan eski bir geleneği takip etmekteydi. Buna göre İbranice "Ben, benim" *(ahyeh asher ahyeh)* ifadesi, *Ego eimi ho on*, "Ben var olanım"[90] şeklinde çevrilmektedir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın kendinden bu şekilde bahsedişi, Sibil Kehanetleri olarak anılan metinlerden birinde, evrensel Tanrı (le *dieu cosmique)* bağlamında yorumlanmaktadır: "Ben var olanım *(eimi d'ego-ge ho on)*, bunu ruhen kabul et: Gökyüzünü üzerime örttüm, okyanusu giysi olarak giyindim, yeryüzü ayağımı bastığım toprak, hava vücudum olarak beni örtmekte, yıldızlar etrafımda dönmektedir."[91] Yahve ve "kozmik tanrıyı" *–deus sive natura–* özdeşleştirirken Reinhold eski bir geleneği takip etmektedir.

Reinhold'un Tetragrammaton yorumu ve onu Tanrı'nın isimsizliğine dair Hermetik düşünceyle eşleştirmesine en yakın örnek, Spinoza'nın *Ethica*'sından (1677) iki yüzyıl önce, hatta Marsilio Ficino'nun *Corpus Hermeticum*'undan (1471) da evvel yazılmış bir metinde karşımıza çıkar: Cusalı Nicholas'ın *De Docta Ignorantia*'sı.[92] Cusanus, "Çok açıktır ki," der,

> Hiçbir şey ondan ayrı tutulamayacağı için hiçbir isim en Yüce olana uygun olamaz. Bütün isimler bir şeyi diğerinden ayrıştırmak içindir. Her şey tek olunca, uygun bir isim

bulmak da mümkün değildir. Bu nedenle Hermes Trismegistus şöyle demekte haklıdır: "Tanrı her şeyin toplamı *(universitas rerum)* olduğu için uygun bir isim bulunmamaktadır, aksi takdirde tüm isimler ona ait olacak ya da her şey onun ismini taşıyacaktı. Zira o tüm yalınlığıyla her şeyi kapsamaktadır. Bizce dillendirilemez olan ismiyle, yani Tetragrammaton'la uyumlu bir şekilde, onun adı 'tek ve tüm' ya da 'Tek'in içinde olan Tüm' –ki bu daha uygundur– olarak yorumlanmalıdır. *('unus et omnia' sive 'omnia uniter', quod melius est)."*[93]

Bu metinde, *unus et omnia*, "Tek-ve-Tüm" ya da Lessing'in deyimiyle *Hen kai pan* olan Hermes Trismegistus'un isimsiz tanrısı ile İbranice Tetragammaton'un erken bir tarihte özdeşleştirildiğini görmekteyiz.

Warburton'ın bu metinden haberdar olduğuna ilişkin bir ipucu bulunmaktadır. Hermetik isimsiz Tanrı kavramından bahsederken, Eski Ahit'in Zekeriya kitabından alıntı yapar (14:9): "O gün yalnız tek efendi kalacak ve ismi de tek olacak." Hermes Trismegistus, "Tanrı Birdir, bu nedenle bir isme ihtiyacı bulunmamaktadır" demişti *(ho de theos heis; ho de heis onomatos ou prodeitai; esti gar ho on anonymos).* Zekeriya da, "Tanrı tek olacak ve ismi de tek olacak (ya da: "Tek")"[94] *(adonay ehad ve semo ehad)* demiştir. Warburton'ın biraz monoton ilerleyen tartışması kapsamında bunun dahiyane bir fikir olduğu dikkat çekmektedir. Bu şaşırtıcı bir paralelliktir. Ancak daha önce Cusalı Nicholas tarafından ele alınmıştır: "*Unitas* (Teklik) adı, *'omnia uniter'* adından daha da uygundur. Bu nedenle peygamber der ki: O gün Tanrı 'Tek' olacak ve adı da 'Tek' olacaktır."[95] Zekeriya'dan yapılan alıntı burada uygun bir bağlama oturmakta olup, Warburton'ın kaynağı da muhtemelen bu metindir.

***

'Benim' ve 'var olan'ım ibarelerini, yani Yahve ve İsis'i ya da Doğa'yı eşitleyen Reinhold, Warburton'ın argümanını ters çevirmiştir. Warburton kutsal bir kurum olarak Musa'nın getirdiği inisiyasyon ile insanların yarattığı bir kurum olarak pagan gizem kültleri arasında kesin bir sınır çizmek istiyordu. Reinhold ise hem Mısır'da görülen, hem de Musa'nın getirdiği inisiyasyonun insanoğluna ait kurumlar olduğunu ve hiçbir tarafın mutlak hakikati tekelinde bulundurmadığını göstermektedir. Öte yandan, Tanrı'nın her iki tarafta birden saygı gördüğünü de göstermektedir, zira Tanrı her zaman ve her yerde aynı ilahi varlıktır *(das wesentliche Daseyn)*, asli Varlık'tır, yahut da inisiyasyon ve ibadetin nesnesini oluşturan Doğa'dır (İsis'e tekabül edecek şekilde).

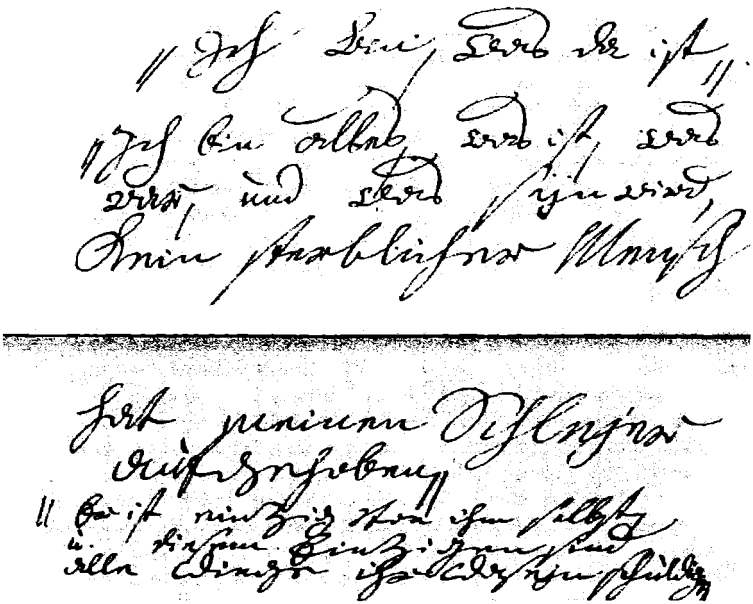
Warburton gizemlerin Tanrısı ile filozofların Tanrısı arasındaki farkı kaldırmaya çalışırken çok uğraşmıştır. Gizemlerin, özellikle eski Mısır'daki orijinal halleriyle, teistik, kişisel ve manevi bir yol izleyerek Tek olana yöneldiğini, Yunan filozoflarınsa bu Tek olan kavramını, maddeci bir doğa kavramı şeklinde sistemleştirdiklerini göstermek istiyordu. Reinhold hem filozof hem de mason olduğundan, her ne kadar aydınlanmış olsa dahi ortodoksluğa karşı çıkamayan ve yerini korumak isteyen bir İngiliz piskopos için zorunlu olan bu türden suni ve karmaşık ayrımlardan vazgeçebilirdi. Reinhold, Warburton'a karşı çıkmanın gerekli olduğunu dahi düşünmemişti. Tam tersine, kaynak olarak alıntılayıp onunla tamamen hemfikir olduğunu göstermiştir. Warburton'ın ortaya çıkarmış olduğu farklılıkları sessizce bertaraf ederek, gizemlerin tanrısını, Musa'nın tanrısını ve filozofların tanrısını eşit hale getirmiştir. Aşağıdakiler, aynı Tanrı kavramına gönderme yapmaktadır:

1 Tanrı'nın İbranice adı.
2 Eusebius ve İskenderiyeli Klement tarafından aktarılan, inisiyasyon töreni sırasında okunan ilahi.
3 Reinhold'un yeniden sunduğu, Sais'te biri heykelin, diğeri

piramidin üzerindeki yazıtlar. Bu açıdan Voltaire'i takip etmektedir[96] ve Schiller tarafından takip edilecektir.

Her üç kaynak da, bir isimle değil de bir ismin saklanmasıyla, isimsizlikle farklılaşan bir tanrıya gönderme yapmaktadır.

Beethoven'ın, en sevdiği şair olan Schiller'den ikinci ve üçüncü cümleleri kopyaladığını öğrenmek insanı etkilemektedir (Resim 1).[97] Hayatının sonuna kadar bunları çalışma masasının üstünde muhafaza etmiştir.[98] Yaygın kanaate göre bu cümleler gizli Mısır teolojisinden alınmakla kalmayıp, modern ve aydınlanmış zihnin dinselliğinin en uygun ifadesiydi.



Resim 1: "Ben var olan her şeyim": Beethoven'ın Deist manifestosu. Beethoven, *Schiller'in Die Sendung Moses* adlı çalışmasından aldığı bu cümlelerin Eski Mısır bilgeliğini ve teolojisini ifade ettiğini düşünmekteydi. Bunları çerçeveletip, hayatının son yıllarında çalışma masasının üzerinde bulundurmuştur.

Reinhold'a göre Sina vahyi, sadece seçkin bir azınlık değil, halkın tümü için geçerli olan ve açık havada gerçekleştirilen bir Mısır inisiyasyon töreninden başka bir şey değildi. Ancak bu noktada bir sorun bulunmaktaydı ki, Reinhold'un Musa'nın ritüel yasalarına dair son derece yaratıcı açıklamasının başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Hakikatin, onu anlayacak durumda olmayan bir halka vahiyle tebliğ edilmesi gerekmekteydi. Onların kavrayışlarına hitap edemeyen Musa'nın, hislerine hitap etmesi gerekiyordu. Kör inanç ve bağlılığa, yani mucizelere ve bedensel disipline dayanmalıydı. Ve her gün mucizeler yaratamayacağına göre, yeni dinini ruh yerine bedenle ilişkili kılmalıydı. Bu amaca yönelik olarak, iyi bildiği Mısır kültürüne güvenebilirdi. Mısır gizemlerinin "hiyeroglifik" yüzeyini, dış yapısını, ritüel kurallarına çevirdi. İbranilerin ritüel Yasası, Mısırlıların "küçük" gizemlerinin Musevilikteki karşılığıdır. Bir yanda iman ya da inanç, diğer yanda bedensel disiplin ya da *halakha*, akıl ve idrakin yerine zorunlu olarak ikame edilmişti. Mısır (ve diğer pagan) gizem dinleri gizliliğe dayandıkları ve hakikati sadece onu anlayabilecek durumda olan seçkin bir zümreye açıkladıkları için imana ve feragat etmeye ya da çileciliğe gereksinimleri yoktu. Duyulara hitap ediyorlar, emirlere ve kör bir itaate dayanmıyorlardı.

Musa büyük gizemlerin sırlarını halka açıkladığı için son derece pahalı bir bedel ödemek zorunda kalmıştı. Bu, bilinen tanrıların mevcut olmadığının ve bilinmeyen bir Tanrı'nın eşsizliğinin ve Tekliğinin açıklanmasını da içermekteydi. Putperestliğin ortadan kaldırılması ancak son derece gaddar bir güç kullanımıyla; halkın yarısının gerçekten ikna edilmeksizin katledilmesi, kalan yarısınınsa dine döndürülmesiyle hayata geçirilmişti. Musa kör inancı tekrar rasyonel bir kabule dönüştürememişti. Kendine ait Tanrı kavramını, halkın anlayabileceği, ulusal bir koruyucu ilaha indirgemek ve gönüllü kabulü itaate dönüştürmek zorunda kalmıştı. Hakikatin dünyevi bir

güç tarafından zorla kabul ettirilmesi ve dinin siyasi bir oluşumun görevlerini üstlenmesi gerekiyordu. Mısır'ın gizem kültü bir teokrasiye dönüşmeliydi: "Musa dininin tapınağı aynı zamanda devletin bakanlar kuruluydu... Burada din ve siyaset, devletin başındakiler tarafından saklanan ve haleflerine teslim edilecek olan aynı sırları ve dolayısıyla aynı şifreleri paylaşmaktaydı."[99]

Reinhold'un ritüel yasalarını ve kurumlarını analizi, Ahit Sandığı ve onun tezyinatına, Kerubi figürlerine ve tapınaktaki perdeye odaklanmaktadır ve Spencer'ın yorumunun başka bir şekilde ifadesidir. Spencer'ın göstermiş olduğu gibi tüm detaylar Mısır'dan alınmıştır. İskenderiyeli Klement'e göre perde Mısır'da tapınağın "en kutsal odası (adyton)" olarak adlandırılan yerin karşılığıdır.[100] Ancak Reinhold, Spencer'ın lütufkârlık ve uzlaşma kavramından vazgeçer. Yehova kendi hakikatini dönemin yanlış gelenek ve kavramlarıyla uzlaştırmamıştır. Hakikat Mısırlılar tarafından zaten bilinmekteydi. Hakikat sınırın her iki tarafında da bulunmakta ve vahiy çeviri içinde çözünmektedir. Vahiy ve akıl arasındaki alışıldık zıtlık önemsizir ve kelimeler etrafındaki bir tartışmadan ibarettir. Masonik bir risale okuduğumuzu unutmamalıyız. Reinhold argümanını masonluk içerisinde birbiriyle rekabet eden iki kanada, "İbrani geleneklerine bağlı olanlarla" "Mısır geleneklerine bağlı olanlara" ya da "ortodokslarla" "hür düşünce sahiplerine" yönlendirmektedir. Aralarındaki anlaşmazlık, Tanrı Mısır gizemlerinden uzak durmadığı ve onları çevirip kendi dinine dahil ettiği için önem taşımamaktadır.

Doğa ve Yüce: Friedrich Schiller

Görmüş olduğumuz gibi Reinhold'un Musa söylemine yapmış olduğu katkı, Yehova ve İsis'in (diğer adıyla Doğa) eşitlenmesine dayanmaktadır. İskenderiyeli Klement'e göre en son ve en yüksek inisiyasyon, tüm eğitimin sona erdiği, söylemsel

açıklamaların durduğu ve doğrudan vizyonun ön plana çıktığı bir noktaya ulaşmaktaydı. "Büyük Gizemler'de aşılanan öğretiler evrenle ilgilidir. Burada tüm açıklamalar sona ermekte, nesneler oldukları gibi görülmektedir; Doğa ve Doğanın işleri görülecek ve idrak edilecektir."[101] (Reinhold'un 1783-84 yıllarında üyesi olduğu) Viyana'nın en önemli Mason locası Gerçek Uyum'un Büyük Üstadı olan Ignaz von Born da, Mısır gizemlerinin nihai amacını bu şekilde özetlemektedir: "Uygulamamızın nihai amacı doğa bilgisidir. Bu öncüye, destekleyiciye, tüm yaradılışın koruyucusuna, İsis imgesiyle ibadet ediyoruz. Onun örtüsünü, ancak onun tüm gücünün ve kudretinin farkında olan biri cezalandırılmaksızın açabilir."[102]

Kabul töreninin son aşamasında, üyelik adayı Doğa ile konuşmaksızın yüzleşmektedir. Bu en son aşamaya ancak, şahit olacağı hakikate akıl, bilgi ve erdemler aracılığıyla dayanabilecek çok küçük bir azınlık ulaşabilmekteydi. Bu deneyim zihinsel olarak zayıf olanlara göre değildi. Özellikle de, İbraniler gibi dört yüzyıl boyunca baskı ve angarya altında yaşamış, kültürsüz ve ilkel kalmış, yeterince yontulmamış bir halkın tamamının böyle bir deneyimden geçmesi beklenemezdi. Musa'nın deistik bir tanrıyı ve gizemlerin ulaşılması neredeyse mümkün olmayan hakikatini, teistik, kişisel ve "ulusal" bir tanrıya dönüştürmesi gerekiyordu. Böylelikle tanrı kör inanç ve itaatin nesnesi haline gelecekti. Sonuçta felsefi Tanrı kavramından geriye sadece birlik düşüncesi kaldı. Musa, ulusal tanrısının tek tanrı olduğunu ve bu nedenle halkının da seçilmiş bir halk olduğunu ilan etti.

Bu noktada Musa söylemi teolojinin çerçevesini kesinlikle aşmıştı. Alman Aydınlanması'nın en parlak düşünürlerinden biri olan şair, oyun yazarı, tarihçi ve yazar Friedrich Schiller'in, Reinhold'un yorumunun çok önemli sonuçlarını derhal fark etmesi şaşılacak bir şey değildir.[103] Takma bir isimle ve tamamen mason çevrelerinde dağıtılmak amacıyla yazılan Reinhold'un

kısa kitabının bu ezoterik muhit dışında tanınması bir tesadüf eseridir. Friedrich Schiller, Jena Üniversitesi'nde Reinhold'un meslektaşıydı, Martin Wieland ve daha sonra Reinhold'la evlenecek olan kızı Sophie ile tanışıklığı vardı.[104] Her ikisiyle de sık sık görüşmekte ve mektuplarında onlardan bahsetmektedir. Reinhold'un kitabı, Schiller'in hem ünlü baladının –*Das verschleierte Bild zu Sais* (1795)– hem de *Die Sendung Moses* (1790) adlı makalesinin yazılmasında etkili olmuştur. Schiller için en önemli keşif, a) filozofların tanrısı, yani mantık ve aydınlanmanın tanrısıyla, Mısır gizemlerinin en yüce ve en derin sırrının özdeşleştirilmesi b) Musa'nın, Mısır'daki inisiyasyonu sırasında kabul etmek zorunda kaldığı ve –kısmen de olsa– halkına açıklamaya cüret ettiği tanrının da bu yüce ve soyut Tanrı olduğunun gösterilmesiydi.

Schiller'in makalesi, Reinhold'un kitabının başka kelimelerle yazılmış hali gibidir. Reinhold'un argümanlarına hiçbir şey ilave etmez, sadece en önemli olduğunu düşündüğü bölümlerin altını çizer. Bunlardan bir tanesi, gizemlerin yüceltilmiş tanrısı olarak Doğa kavramıdır: Soyut, isimsiz, kişisel olmayan, görünmeyen, insan aklının neredeyse ulaşamayacağı, Kant'ın deyimiyle "şu ana kadar ifade edilmiş en yüce düşünce."[105] İbrani etnogenesisine hayat vermesi, siyasi bir oluşumun temeli ve kamu dininin nesnesi haline gelmesi için, Musa'nın dönüştürmesi, bir bakıma da çarpıtması gereken bu düşünce olmuştur. Spencer ile Schiller arasındaki dönemde uzlaşma nesnesi de değişikliğe uğramıştı. Spencer ritüel Yasasının bazı özelliklerini hatta kusurlarını açıklamaya çalışmış, bunları insan anlayışının sınırları (*propter duritiem cordis*, Matta 19:8) ve "zamanın ruhu" çerçevesinde, Tanrı'nın sınırsız yardımseverliğinden doğan taviz ve hoşgörüler şeklinde değerlendirmişti. Warburton da aynı kusurları "küçük gizemlerin" dış cephesini oluşturan yüzeysel fenomenler olarak açıklamıştır. An-

cak Schiller, Tanrı'dan hiçbir şekilde tarihteki bir aktör olarak bahsetmemekte ve ritüel Yasası problemiyle ilgilenmemektedir. Yasanın değil de Tanrı'nın eksiklikleriyle, başka bir deyişle Musa'nın Tanrı kavramındaki eksikliklerle ilgilenmektedir. Spencer'ın Yasanın tarihsel olarak belirlenmişliğini açıklamaya çalışması gibi, Schiller de bu tanrı kavramını bir tarihsel uzlaşma aracı olarak açıklamaya çalışır.

Schiller'in makalesi, İsrail kabilelerinin Mısır topraklarında geçirdiği dönemle ilgili tarihsel gerçeklerin bir özetiyle başlar. Reinhold'un kitabında yer alan modeli yakinen takip eden Schiller'in yeniden inşası, Kutsal Kitap'tan ziyade pagan kaynaklarına dayanmaktadır. Ancak Schiller hastalık motifini vurgular ve kamu sağlığı sorunları üzerinde detaylı olarak durur. Ona göre cüzzam baskı ve ihmalkârlık nedeniyle yaygınlaşarak Mısırlı İbraniler arasında kalıtsal bir hastalığa dönüşmüştür. Bu onların hem bir araya toplanmasının hem de Mısır'da büyük bir baskı altında tutulmalarının nedeniydi. Yasada cüzzamın teşhis ve tedavisine büyük bir önem verilmesinin nedeni de budur. Hastalık motifi bir kez daha ön plana çıkar ancak bu sefer tamamen doğal ve sembolik olmaktan uzak bir forma girmiştir. Schiller, İbranilerin sefil durumunu açıklarken, Max Weber'in ünlü Hindu Parya karşılaştırmasını haber verir gibidir.[106]

Reinhold'un, Warburton'ın ve Spencer'ın Musa'sı gibi Schiller'in Musa'sı da, etnik açıdan İbrani, kültürel açıdan Mısırlıdır. Mısırlıların tüm gizemleri konusunda bilgi sahibidir. Warburton ve Reinhold hem çoktanrıcılığın, hem de gizliliğin siyasi açıdan engellenemez olduğuna dikkat çekmişlerdi. Halkın, yönetilmek için korku altında tutulması gerekiyordu. Devletin, gizemlerin ve resmi bir çoktanrıcı kültün kurumları ile ruhun ölümsüzlüğüne ve ahirete olan inanç birbirlerine bağımlı, birbirleriyle bağlantılı ve çağdaş kazanımlardı. Bu konu-

ya Schiller'in yaklaşımı biraz daha farklıydı. Ona göre gizemler daha sonraki bir gelişmeydi. Devlet kronolojik olarak önce gelmekteydi ve Eski Mısır insanoğlunun tarihinde devlet kuran ilk toplumdu. Devlet iş bölümünü yaratarak, temel görevi "kutsal şeylerle ilgilenmek" *(die Sorge für die göttlichen Dinge)* olan bir profesyonel rahipler grubu oluşturmuştur.[107] Sadece bu bağlamda "kutsal varlığın birliğine dair ilk düşünce insan beyninde oluşabilmiştir." Ancak bu "ruhu ihya eden düşünce", dini eğitim görmüş küçük bir azınlığın tekelinde bulunmalıydı. Çoktanrıcılık oldukça uzun bir zamandan beri hâkim olduğu için yeni düşünceyi halka benimsetmek kolay bir iş değildi. Devlet çoktanrıcılığın kurumlarına dayanmaktaydı ve hiç kimse yeni dinin devleti destekleyip desteklemeyeceğini bilmiyordu. Warburton ve Reinhold gibi Schiller de resmi din ile gizem kültleri arasında uzlaşmaz bir çelişki olduğuna dikkat çekmekteydi. Çoktanrıcılığın sivil toplum ve siyasal düzen açısından gerekli olan stratejik bir kurgulama değil, ahlâki çöküntünün bir sonucu olduğunu düşünmekteydi. Schiller'e göre, siyasal düzenin olası bir tehlike yaratabilecek olan hakikatten, hakikatin de kaba istismar ve yanlış anlaşılmalardan korunması için gerekli olan gizlilik, kronolojik olarak daha sonra gelen bir gelişmeydi. Hiyeroglifler bu nedenle icat edilmişti. Schiller, Warburton'ın çürütmek için çok uğraştığı, hiyerogliflerle ilgili eski yanılsamalara geri dönmektedir. Buna göre hiyeroglif yazısı ile karmaşık kült törenleri ve talimatlar, gizemlerin zahiri tarafını oluşturmak amacıyla icat edilmişti. "Duyulara hitap eden bir ihtişam" *(sinnliche Feierlichkeit)* yaratmak ve duygusal açıdan uyarılmak yoluyla inisiyelerin ruhlarının hakikati alımlaması amacıyla geliştirilmişlerdi.

Hakikat ancak "her şeyin en yüce nedenini" *(Die einzige höchste Ursache aller Dinge)* algılamayı içeren çok uzun bir

eğitim ve hazırlık sürecinden sonra öğretilmekteydi. Reinhold gibi Schiller de, Sais'teki "Ben var olan, var olmuş ve var olacak olan her şeyim" ifadesini, bir ismin değillenmesi ve isimsiz bir tanrının duyurulması olarak kabul ediyordu. Bu açıdan Schiller, Reinhold'u takip ederek, Musa'nın Tanrısı ile gizemlerin isimsiz tanrısını bir tutuyordu.[108] Musa (Schiller'e göre yaklaşık yirmi yıl süren) eğitimin bütün aşamalarını tamamlayarak isimsiz Doğa'nın kelimelerle ifadesi mümkün olmayan yüceliğini tefekkür edebilecek bir birikim kazanmıştı.

Bu noktada Schiller o zamanın anahtar bir kavramı olan "yüce"yi ortaya atar: "Bilgelerin bahsettiği, yaradanın o sade ihtişamından daha yüce bir şey olamaz. Onu gerçekten tanımlayan bir formla ayrı tutmak için, ona herhangi bir isim vermekten özellikle kaçındılar."[109] İnsan idrakinin ötesinde olan bu bilinemez tanrı gitgide "Doğa"nın yüceliğiyle birlikte anılmaya başlanmıştır.[110] Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'ı aynı yıl (1790) yayımlanır. Bu eserde yer alan bir dipnotta, Sais'teki örtülü heykelden ve yazıttan, yüce olanın en yüksek ifadesi olarak bahsedilmektedir:

> Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): "Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt." Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche, seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel einzuführen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

> İsis (tabiat ana) tapınağındaki ünlü yazıttan daha yüce bir düşünce belki de asla dile getirilmemiş ya da açıklanmamıştır: "Ben, var olan ve var olacak olan her şeyim ve hiçbir ölümlü benim örtümü kaldırmamıştır." Segner, Doğal Felsefe adlı çalışmasının ilk sayfasındaki çizimde, bir huşu duygusuyla tapınağa doğru yol gösterdiği öğrenciye önceden esin vermek üzere bu düşünceden yararlanmıştır. Bu imge, öğrencinin büyük bir ciddiyetle dikkatini vermesini sağlayacaktır.[111]

Reinhold hiç kuşkusuz kitabını hayranı olduğu Kant'a göndermişti.[112] Kant, Johann Andreas von Segner'deki çizimden bahsederken Schiller'in inisiyasyon dilini kullanır: *Heiliger Schauer* ("huşu"), *feierliche Aufmerksamkeit* ("büyük bir ciddiyetle dikkatini vermek"). Kant'ın değindiği çizimin bu konuda hiçbir şey içermemesi nedeniyle bu husus özellikle çarpıcıdır. Pierre Hadot, "örtülü heykel" ikonografisi ve "Doğa'nın sırları" tasavvuruyla ilişkisi konusunda mükemmel bir çalışma ortaya koymuştur.[113] Segner'deki çizimde (Resim 2) heykel yerine kaide üzerinde kırık bir vazo, yazıt yerine ise geometrik bir çizim görmekteyiz. İsis kaidenin önünde yürümekte, üç putti ona eşlik etmektedir, anlaşıldığına göre bu puttiler İsis'in ayak izlerini ve hareketlerini geometri araçlarıyla ölçmektedirler. İsis'in üzerinde bir örtü bulunmakta ve yüzünü de büyük ölçüde örtmektedir. Puttiler doğa bilimlerini temsil etmektedir. Ancak bu çizimi yaparken sanatçının Sais'teki örtülü heykeli düşünmediği ortadadır.[114] Burada, Doğa'nın/İsis'in yüzüne doğrudan bakılamayacağı, sadece a posteriori olarak incelenebileceği düşüncesi ifade edilmektedir. Doğa ile ilgili bir Orfik ilahide Doğa'nın ayak izlerine değinilmektedir:

> Ayaklarının sabit izleri bir daire çizmekte,
> Seninle birlikte, fasılasız bir güçle dönmektedir.[115]



Resim 2: *Doğa'nın Ayak İzlerini Ölçen Bilimler.* **Andreas von Segner'in** *Einleitung in die Naturlehre* **adlı kitabının başındaki resimli sayfa (1770).**

Michael Maier'in *Atalanta Fugiens* adlı eserindeki resimlerden birinde de aynı motif vardır. Doğa, genç bir kadın olarak temsil edilmektedir, yüzü örtülü değildir ancak hızlı hareket ettiğini göstermek üzere arkasında sürünen bir örtüsü vardır.[116] Bir filozof elindeki fenerle onun ayak izlerini uzaktan takip etmektedir.[117]

Örtülü heykel ve örtünün açılması motifi, bilim ve simyayla ilgili başka kitapların da başlık sayfalarında sık sık yer aldığı için Kant bu konuda haklıdır. Segner'den çok sonra olmakla birlikte en meşhur örnek, Alexander von Humboldt'un 1806 tarihli *Geographie der Pflanzen* adlı kitabında yer alan ve Goethe'ye ithaf edilen, Thorwaldsen'in bir gravürüdür (bkz.

Resim 3).[118] Daha önceki örnekler Gerard Blasius'un *Anatome Animalium* (1681) (bkz. Şekil 4)[119] ve J. J. Kunkelius'un *Der Curieusen Kunst-und Werck-Schul Erster und Anderer Theil* (1705) adlı kitaplarının başlık sayfalarında bulunmaktadır. (bkz. Resim 5).[120] Burada örtülü İsis'in örtüsünün açılmasının yanı sıra, Sais yazıtının Proklos'taki versiyonunda olduğu gibi, rahminin meyvesi olarak güneşi de görmekteyiz.



Resim 3: *Şiirin Esin Perisi Doğa'nın sırlarının örtüsünü kaldırıyor.* Alexander von Humboldt'un, *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen* (1806) adlı kitabından. Goethe'ye ithafla. Gravür Bertel Thorwaldsen'e aittir.

Kant'ın esas olarak vurguladığı husus, yüceliğin inisiyatik işlevidir.[121] Yüceliğin bir insanda uyandırdığı haşyet ve dehşet, yalnızca duygusal bir uyarılma durumunda idrak edilebilecek olan gerçeği anlama sürecine ruhu ve zihni hazırlar. En üst düzey sırların ifşa edilmesi yüce bir 'sahne' gerektirmektedir. Yüceliğin bilgelik, gizem ve inisiyasyonla aynı şekilde ilintilendirilmesi, Mısır gizemleriyle ilgili literatürde sürekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Teb'deki "Hermetik mağara" –ki burada Mısırlı inisiyilerin Hermes Trismegistus'un bilgelik sütunlarına yazılmış olan doktrinlerini öğrendiği düşünülmekteydi– şöyle tasvir ediliyordu:



Resim 4: Zooloji, *Doğa'nın örtüsünü kaldırıyor.* Gerhard Blasius'un *Anatome Animalium* adlı kitabından (1681).

Mekânın tuhaf ihtişamı buraya giren herkesi dinsel bir dehşet duygusuyla sarsmalıdır: Bu, seninle ilgilenen rahibin memnuniyetle açıklayacağı şeyleri müthiş bir saygıyla kabul edeceğin zihinsel duruma ulaşman için en uygun yoldur.

> Mağaranın en arka tarafındaki ya da en gizli yerindeki olağanüstü bir oyuktan gelen bir ses, denizlerin, bazen de kayalara büyük bir şiddetle çarpan şelalelerin uğultusuna benzemektedir. Yaklaştığın takdirde ses sersemletici ve ürkütücü olacaktır; derler ki, pek az kişi doğanın bu oyunlarını merak edip soruşturur...



Resim 5: *Simya, Doğa'nın örtüsünü kaldırıyor. J. J. Kunkelius'un Der Curieusen Kunst und Werck-Schul Erster und Anderer Theil* adlı kitabından (1705). Bu gravür, Blasius'un *Anatome Animalium*'undaki çizime dayanmaktadır. (bkz. Resim 4)

> Şimdi bahsedeceğim, üzerlerinde kadim Mısır gizemlerinin hiyerogliflerle yazılı olduğu, kutsal sayılan sütunların her biri, kandillerin asılı olduğu direklerle çevrilidir... İddialara göre dünyadaki tüm felsefe ve bilgi bu sütunlardan ve kutsal kitaplardan türetilmiştir...[122]

Bu, gizli bilgeliğin muhafaza edilmesi ve aktarılması için uygun bir sahnedir. Hatta o zamanın masonları arasındaki bazı varlıklı kimseler, park ve bahçelerine de benzer bir hava vermeye çalışmışlardı. Mozart'ın *Sihirli Flüt* operasının ikinci perdesinin finalinde de bir mağara bulunmaktadır. Ateş ve suyla sınanmanın yer alacağı sahneye dair yönergeye göre, sular ve ateşler kulakları sağır eden ve ortalığı yakıp yıkan kükremelerle mağaradan fışkırmaktadır. Bu düzenlemenin ardında yalnızca Abbé Jean Terrasson'un, firavun Sethos'un yeraltında yaşadığı sınamalar ve inisiyasyonuyla ilgili anlatısı değil, Salzburg yakınlarında, Mozart'ın arkadaşı olan bir masona ait Aigen parkındaki mağara gibi, masonik peyzaj anlayışı da bulunuyordu.[123] Dönemin estetik anlayışı ve Eski Mısır sanat ve mimarisinin yorumu için çok önemli olan yüce kavramının gizem ve inisiyasyon kavramlarıyla yakından bağlantılı olarak ele alınması gerekiyordu.

Bu bağlamda özellikle ilginç bir örnek, eserlerinde "yüce"yi konu alan İsviçreli-İngiliz sanatçı Henry Fuseli'nin, Erasmus Darwin'in *Doğa Tapınağı* (1808) adlı yapıtı için hazırladığı olağanüstü çizimdir (bkz Resim 6). Burada, (Efes Diana multimammia'sı şeklindeki) bir İsis heykelinin örtüsü, yüzünü ters tarafa çevirmiş bir rahibe tarafından açılmaktadır. Arkadan görünen başka bir kadın inisiye de heykelin önünde diz çökmüştür, vecd içindedir ve dehşetle doludur. Bu gravürde, inisiyasyonun en son aşamasında inisiyenin bizzat Doğa ile karşı karşıya gelişi gösterilmeye çalışılmıştır. Darwin'in şiiri büyük ölçüde, eski gizem kültlerinin doğaya tapınmanın ezoterik ve tektanrıcı şekilleri olduğu yönündeki Warburton'ın yorumuna dayanmaktadır.[124]



Resim 6: Henry Fuseli'nin, Erasmus Darwin'in *Doğa Tapınağı; ya da Toplumun Kökeni: Bir Şiir* (1808) adlı kitabı için hazırladığı gravür. Bu resim Doğa'nın büyük sırlarına götüren inisiyasyonun en son aşamasını tasvir etmektedir: "Burada tüm eğitim tamamlanmış olur. Varlıklar oldukları gibi algılanır; Doğa ve onun yarattıkları görülmeli ve iyice anlaşılmalıdır." (İskenderiyeli Klement)

"Doğa"nın "yüce" ile bağdaştırılması, 1759 yılında bu konuda çığır açan denemesini yayınlayan Edmund Burke'e kadar gitmektedir.[125] Güzel olan zevk verirken, yüce olan dehşet uyandırmaktadır. Dehşet uyandırmak "yalnızca doğanın ayrıcalığıdır." Yüce olanın dehşet uyandırdığı tipik fenomenler, belirsizlik, boşluk, karanlık, ıssızlık ve sessizliktir; *Sihirli Flüt* (1791), Abbé Terrasson'un *Séthos*'u (1731), Ignaz von Born'un Mısır gizemleriyle ilgili çalışması ve benzeri eserler, yukarıda anılan türden deneyimleri Mısır gizemleri ve inisiyasyonlarıyla ilişkilendirmiştir. Burke, Mısır tapınaklarını, yüce olanın mimari açıdan gerçekleşmesi olarak değerlendirmiş ve bu görüş kısa bir sürede yaygınlaşmıştır.[126]

***

Schiller'e göre örtülü İsis'in yüceliği isimsizliğinden kaynaklanmaktadır. O, dilin ötesindedir, dualarla, yakarışlarla kendisine ulaşılması mümkün değildir. Bütün isimler onun için eşit derecede uygun(suz)dur. Tanrı'nın isimsizliği kavramı, Roma İmparatorluğu'nda gelişen ve dinsel kavram ve adların 'çevrilebilir' olduğu inancını barındıran dinsel kozmopolitliğin bir parçasıdır. On sekizinci yüzyılda, dinin çevrilebilir olduğu yönündeki bu inanca "kozmoteizm" adı verilmiş ve söz konusu inanç masonik çevrelerde dallanıp budaklanmış, edebi eserlerde de sık sık yer almaya başlamıştı. Mozart'ın masonik ilahilerinden K. 619 numaralı kantat, Tanrı'ya "ulusların adlarıyla" şükreden kadim geleneği yansıtan dizelerle başlar:

Die Ihr des unermesslichen Weltalls Schöpfer ehrt,
Jehova nennt ihn,
oder Gott –
Fu nennt ihn,
oder Brahman –

Hört, hört Worte aus der Posaune des Allherrschers!
Laut tönt von Erde, Monden, Sonnen
ihr ewger Schall.

Uçsuz bucaksız evrenin Yaratıcısı önünde
Saygı ile eğilen sizler,
Ona ister Yehova ya da Tanrı,
İster Fu ya da Brahma adını verin,
Her şeye kâdir olanın borazanının çağrısına işitin!
Bu çağrı size yeryüzü, ay, güneş aracılığıyla gelmektedir,
Sesi ebedidir.[127]

Faust, neye inandığına ilişkin olarak Gretchen'in yönelttiği ünlü soruya cevap verirken, bu isimsiz Tanrı'dan bahsetmektedir:

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub Ihn!
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub ihn nicht!
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhalt er nicht
Dich, mich sich selbst?
Wölht sich der Himmel nicht dadroben?
Liegt die Erde nicht hierunten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau ich nicht Aug in Auge dir,
Und drangt nicht alles
nach Haupt und Herzen dir
Und weht in ewigem Geheimnis

Unsichthar – sichthar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst:
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Kim anabilir adını?

Ve kim diyebilir:
İnanıyorum Ona?
Kim duyumsar,
Ve kim cesaret eder,
İnanmıyorum olduğuna, demeye?
Evreni kapsayan
Her şeyi bir arada tutan,
Tutmuyor ve korumuyor mu
Seni, beni ve kendisini?
Kubbeleşmiyor mu gök yukarıda?
Uzanmıyor mu yeryüzü sapasağlam altımızda?
Ve sevecen bakan
Ebedi yıldızlar, yükselmiyor mu?
Bakmıyor muyum gözlerimle gözlerine?
Ve yönelmiyor mu her şey
Kafana ve gönlüne senin,
Ve örmüyor mu sonsuz bir gizemle
Görünmez görünerek yanı başında?
Doldur bunlarla yüreğini, büyüklüğü kadar,
Ve mutluysan tamamıyla bu hissin içinde,
An onu, istediğin şekilde,

Mutluluk de! Gönül! Sevgi! Tanrı!
Bir isim veremiyorum
Bunun için! Duygu her şey;
İsim anca yankı ve duman,
Gökyüzü korlarını saran.*[128]

İnancı sorulduğunda Faust kendini çevreleyen dünyaya ve kalbine, en içteki benliğine işaret eder,[129] tıpkı İsis'in, var olmuş olan, var olan ve var olacak olana işaret etmesi gibi. En gizli sır, en açık, en ortada olandır. Goethe'nin başka bir şiirde ifade ettiği gibi "Heilig öffentlich Geheimnis," "kutsal aşikâr sır"dır.

Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten:
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen:
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreifet ohne Saumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.[130]

Reinhold ve Schiller'e göre, En Üstün Varlık olarak Doğa, Musa'nın Mısır'da gizemlerini öğrendiği tanrıydı. Ancak bu tanrı, Musa'nın halkına tebliğ ettiği tanrı değildi. Mısır gizemleri okulunda Musa sadece hakikati tefekkür etmeyi öğrenmekle kalmadı, "hiyerogliflerden, mistik sembollerden, dini törenlerden oluşan bir hazine de biriktirdi" ve bunlarla bir din kurmayı, hakikati kültlerin ve emirlerin koruyucu kisvesi altında –Spencer'ın daha önce formüle ettiği gibi *sub cortige legis*– gizlemeyi de öğrendi. Buna rağmen Schiller'e göre o bir sahtekâr değil, sadece iyi işler yapan biriydi.[131] "Aydınlanmış zihni, samimi ve soylu yüreğiyle birlikte" halkına sahte ve ha-

* Goethe, *Faust*, çev. Genç Osman Yavaş, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İst., 2007.

yali bir tanrı verilmesi fikrine karşı isyan bayrağını açtı. Ne var ki, hakikatin, akıl ve doğa dininin açıklanması da aynı ölçüde imkânsızdı. Bu durumda tek çözüm, hakikati masalsı bir şekilde duyurmak ve gerçek tanrıyı halkın anlayabileceği ve inanabileceği bazı kurgusal nitelik ve özelliklerle donatmak olacaktı. Tanrı'nın sadece aklın ve idrakin nesnesi olmaktan çıkartılıp, kör inanç ve itaatin nesnesi haline dönüştürülmesi gerekmekteydi. Böylece Musa hakikat hakkındaki görüşünü, arınmalar, kurbanlar, törenler ve kehanetlerle ilgili bütün bir hiyeroglifik sembolizmle birlikte ulusal bir tanrı ve ulusal bir kült olarak ifade etmiştir. Schiller çoktanrıcılığın gerekli bir yanılsama olduğu düşüncesini (Reinhold aracılığıyla) Warburton'dan alıp, genel olarak teistik dine uyarlamıştır. Schiller, İbn Meymun'a ve Spencer'a ait olan Tanrı'nın Yasa'yı uyumlulaştırması düşüncesini, Musa'nın Tanrı'yı uyumlulaştırması düşüncesiyle değiştirmiştir. Din ile vahiy yalnızca uyum sağlama biçimleridir. Musa'nın Mısır'da yaptığı gibi hakikati aracısız temaşa etmeyi öğrenmiş olan aydınlanmış zihin, her ikisinden de vazgeçebilir. Schiller'le birlikte, dinin "halkın afyonu" (Karl Marx) ve bir "yanılsama" (Sigmund Freud) olarak tanımlanacağı bir noktaya doğru yol almaktayız.

Hen kai Pan: Mısır Kozmoteizminin Dönüşü

15 Ağustos 1780'de, Gleim'in Halberstadt yakınlarındaki kır evini ziyaret eden Gotthold Ephraim Lessing, ziyaretçi defteri niyetine kullanılan duvar kâğıdına Yunan harfleriyle *Hen kai pan* (Tek-ve-Tüm) kelimelerini yazmıştı.[132] Lessing'in 1781 yılında ölümünden beş yıl sonra, Friedrich Heinrich Jacobi, Lessing ile sohbetlerini topladığı ve *Moses Mendelssohn'a Yazılan Mektuplarla Ortaya Konulan, Spinoza'nın Doktrini (1785)*[133] adını verdiği kitapta bu mottonun sırrını açıkladı. Gizli anlam *deus sive natura*'ydı: Spinozacılığın bildirgesi.

Jacobi, kendisi gibi mason olan Lessing'i ilk olarak 1780 yılında ziyaret etmişti.[134] Goethe'nin (o zaman henüz yayınlanmamış olan) *Prometheus* şiiriyle ilgili bir sohbet sırasında Lessing aniden haykırmaya başladı: "Tanrı'ya ilişkin ortodoks kavramlar artık bana hiçbir şey ifade etmiyor. Artık bunlara dayanamıyorum. *Hen kai pan!* Başka hiçbir şey bilmiyorum," dedi. Bunun üzerine Jacobi, "Bu durumda Spinoza ile aşağı yukarı aynı fikirde olmalısınız," deyince Lessing, "Eğer kendimi bir başkasının ismiyle anacaksam, ondan daha iyisini bilmiyorum," karşılığını verdi.[135]

Lessing'in Spinozacı olduğu haberi bir bomba etkisi yaratmıştı. Moses Mendelssohn'un da aralarında bulunduğu Lessing'in yakın arkadaş çevresi dahi bunu bilmiyordu. Avrupa Aydınlanması için Musa ve Mısır hakkındaki söylemin en fazla önem kazandığı on yedinci yüzyılda bile Spinoza'nın şahsiyeti geri planda gizlenmekteydi. Spencer ve Cudworth kitaplarını, *Ethica* (1677) ve *Tractatus Politico-Theologicus'un* (1670) yayınlanmasının hemen ardından kaleme almışlardı. Lessing'in *Hen kai pan*'ı ile birlikte Spinoza'ya karşı duyulan tepki yeni bir boyuta sıçramıştı. Bu ifadeler ve Jacobi'nin yukarıda adı geçen kitabını yayınlaması, "modern dünyanın bakış açısının oluşumundaki en önemli tartışmalardan birini tetiklemiş ve Alman Aydınlanması'nın özgüvenini ciddi ölçüde sarsmıştır."[136] Reinhold ve Schiller'in Musa ve Mısır'la ilgili yapıtlarını tam da bu tartışmalar sırasında kaleme almış olmaları dikkat çekmektedir. Hatta Reinhold bu tartışmalara bizzat katılmıştır.[137] *Hen kai pan* ya da "Tek-ve-Tüm" çok kısa bir süre içerisinde ortak bir motto haline gelerek, Herder, Hamann, Hölderlin, Goethe, Schelling ve (çoğu mason olan) diğerlerinin yazılarında da yer almaya başlamıştır.[138]

Meşhur panteizm tartışması hakkında yazan çok sayıda kişi olmasına rağmen, görebildiğim kadarıyla hiçbiri Lessing'in

Hen kai pan formülünü nereden aldığı sorusunu sormamıştır. Eğer Lessing Spinoza'ya gönderme yapmak istediyse, neden "deus sive natura" dememiştir?[139] Ya da Jacobi, Lessing'in Yunanca olarak dile getirdiği bu sözleri duyunca neden aklına hemen Spinoza gelmiştir? Eğer bir kaynak arayışı içindeysek, Cudworth'a, dolayısıyla Mısır'a ve Hermes Trismegistus'a doğru yöneliriz. Uvo Hölscher, *Empedokles und Hölderin* isimli çalışmasında, Hölderlin'in *Hen kai pan*'ı için en olası kaynak olarak Ralph Cudworth'a işaret etmişti. Cudworth'un *True Intellectual System of the Universe* adlı kitabı on sekizinci yüzyılda biri Almanya'da olmak üzere birçok baskı yapmıştı.[140] Hiç kuşkusuz Lessing'in zamanında bu kitap çok iyi bilindiği gibi, hâlâ ulaşılabilir bir durumdaydı da. Ancak yine de Gotthold Ephraim Lessing ile Hermes Trismegistus isimleri arasında bir bağlantı kurmak oldukça tuhaftır. Acaba Lessing, Cudworth'un *Intellectual System* adlı çalışmasında detaylı olarak açıkladığı formülün "Hermetik" çağrışımlarının farkında mıydı?

Daha önce belirttiğim gibi, Cudworth bu ifadenin geçtiği pasajları çok dikkatli bir şekilde bir araya getirmiştir. Hiçbir zaman tam olarak *Hen kai pan* şeklinde formüle edilmemiş ve sadece *Hen to Pan*, *To hen kai to Pan* gibi yakın örnekler görülmüştür. Bu ifade, Mısır'da yazılan Yunanca metinlerde önemli bir rol oynamaktadır: *Corpus Hermeticum*, *Papyri Graecae Magicae*[141] olarak bilinen büyü metinleri ve simya metinleri.[142] Öğretileri Her şeyin Birliği anlayışıyla yakından bağlantılı olan, Yeni Platonculuğun en önemli temsilcisi Plotinos, Lykopolis'in (Assiut) yerlisi bir Mısırlıydı.[143] Cudworth araştırmalarının sonucunda bu formülün Mısır'ın "gizli teolojisinin" en özlü ifadesi olduğunu kanıtlamıştı.

***

Cudworth, Musa'nın aldığı Mısır eğitiminin en önemli parçasının, "Tek-ve-Tüm" düşüncesi olduğuna inanmaktaydı. Ancak Cudworth'un konusu Mısır bilgeliğinin İbranilere ne şekilde aktarıldığı değildi, o bu erdemlerin Yunanlara aktarılmasıyla ilgileniyordu. Bu açıdan Orfeus, Musa'nın Kutsal Kitap geleneğinde oynadığı aracı rolünün aynısını oynamıştır. Orfeus'un "Büyük" Mısır gizemleriyle ilgili eğitimi tamamladığına inanılmaktaydı.[144] Mısır, Avrupa'ya iki yol üzerinden bağlanmaktaydı: Musa aracılığıyla Kudüs'e, Orfeus aracılığıyla Atina'ya. "Musa bağlantısı" Avrupa teolojisiyle dinini beslerken, "Orfeus bağlantısı" Avrupa felsefesini derinden etkilemiştir.[145] Orfeus, *Hen kai pan* tasavvurunu Yunanistan'a taşımış, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Platon, Stoacılar ve diğer önemli filozofların düşüncelerini etkilemiştir. *Hen kai pan*'ın –birin her şey ve her şeyin bir olduğu tasavvuru- Mısır'da başlayan ve modernliğe kadar uzanan büyük bir geleneğin çekirdeği olduğuna inanılıyordu. Ancak bazı düşünürler bu geleneğin çökmekte olduğunu hissediyor ve bunun acısını çekiyordu. Thomas Taylor, 1787 yılında yayınlanan *Orfeus İlahileri* çevirisi için yazdığı önsözde şu düşünceleri dile getirmekteydi:

Böylelikle, her şeyin sebep ve ilkelerini araştıran, gerçek felsefenin konusu olan bilgeliğin en mükemmel şekli önce Mısır'da ortaya çıkmış, daha sonra Yunanistan'a ulaşmıştır. Estetik değerlerin peşindeki edebiyat Romalıların işiydi; hiçbir sınır tanımayarak büyük bir hızla ve düzensiz bir şekilde gelişen deneysel araştırmalarsa modern felsefeye aittir. Buna dayanarak artık gerçek felsefe çağının mazide kaldığını söyleyebiliriz.[146]

Bu görüş, on sekizinci yüzyılın sonunda Yeni Platonculuk ve "Büyük Varlık Zinciri" çerçevesinde düşünen kişilerin Mısır'ı nasıl algıladıklarını çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Taylor'a göre tarih bir çöküş ve bozulma sürecinden ibaret-

tir. Bu bize İlluminizm'in kurucusu olan Adam Weishaupt'un tarih teorisini çağrıştırmaktadır. Çağın hastalıkları olan "batıl inanç" ve "ateizmi" yok etmenin tek yolu yeniden eski kaynaklara, yani Mısır'a dönmekti.

***

Ancak Jacobi, bu dünyadan bağımsız ve onun dışında bir Tanrı'nın varlığını inkâr ediyormuş gibi göründüğü için bu geleneği "ateizm" olarak damgalayıp reddetmiştir. Önceleri kabul etmeyi düşündüğü "kozmoteizm" terimini de daha sonra uygun görmemiştir. Ona göre bu terim, doğru ile yanlış arasındaki zorunlu ayrımı bulanıklaştırmaktaydı. "Kozmoteizm"in isim babası olan Lamoignon de Malesherbes, bu terimi antik dönemde, özellikle de Stoacılık'ta *cosmos* ya da *mundus*'a En Yüce Varlık Olarak inanılmasına dayandırmıştır. Plinius edisyonunda (1782), bu dinin en tipik metinleri hakkında yorumlar yapmış (*mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est*), Plinius'u da "non un Athée, mais un *Cosmo-théiste*, c'est a dire quelqu'un qui croit que l'univers est Dieu" olarak nitelendirmişti.[147] Malesherbes, Mısır dini, (Yeni Platoncu, Stoacı, Hermetik) İskenderiye felsefesi ve Spinozacılık için bundan daha iyi bir ortak terim bulamazdı ki bu gruba simyacılık ve kabala gibi aracı görevi görmüş olması muhtemel Ortaçağ gelenekleri de dahildi.[148]

Bununla birlikte kozmoteizm düşüncesini *Hen kai pan* formülüne uyarlamak onun Mısır'daki kökenine kadar dönmek anlamına gelmekteydi. Spinoza bu ifadeyi kullanmamıştır. Bu konuda köken olarak Mısır'a dikkat çeken Cudworth olmuştur. Hatta Berkeley onu "Osiris *(to Hen)* ve İsis *(to Pan)*" olarak çevirmiştir.[149] Yunanca ifadedeki *kai*, Spinoza'nın *sive*'si ile aynı anlama gelmekte ve bir ek yapmaya değil, eşitlik kurmaya te-

kabül etmektedir. Formül en yaygın şekliyle, *Hen to Pan*, "Her şey Tek bir şeydir", dünya Tanrı'*dır* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. "Kozmoteizm"in anlamı budur. Cudworth, kozmoteizmin Mısır'da ortaya çıktığını, "oradan da Orfeus aracılığıyla Yunanistan'a geçtiğini" göstermişti.[150]

Hen kai pan inancıyla, Geç Antikite kozmoteizmi 1780'lerin Alman Romantizmi'nde yeniden canlanmıştır. Bu erken Romantizm, kozmik hayatın her şeyi kucaklayan ve her şeyi barındıran birliğine ve kutsallığına inanıldığı sürece, tüm kutsal isimlerin "önemsiz, boş" (Goethe) olduğu düşüncesini ya da "hissini" ifade etmektedir. Bu, Reinhold ile Schiller'in isimsiz bir tanrı düşüncesiyle birebir örtüşmektedir. Bu tanrının herhangi bir isme ihtiyacı bulunmamaktadır, zira o tek tanrıdır ve ona verilecek her isim, onun her şeyi kucaklayan birliğine bir kısıtlama getirecektir. Romantizm öncesi Alman "kozmoteizmi" ile Geç Antikite "kozmoteizmi", kozmosun tanrı tarafından yaratıldığından emin olduğu için, isimleri yok sayabiliyor ya da görelileştirebiliyordu. Böylece tekrar Mısır'a dönmüş oluyoruz. Spinozacılık, panteizm ve o zamanın diğer dini akımlarının tümü, kökenlerini Mısır'da arıyorlardı. Mısır, kozmoteizmin ana vatanı olarak algılanmaktadır. *Hen kai pan* yeni türden bir "kozmoteizm"in mottosu olmuştur. Bu "kozmoteizm", Musa'nın ayrımından ve onun –vahyedilen ya da "pozitif" din, yanılgı ve hakikat, ilk günah ve kefaret, kuşku ve inanç gibi– unsurlarından ve yarattığı çatışmalardan kaçacak bir yol bulmaya, bir netlik ve arılık bölgesine ulaşmaya çalışıyordu. Erken Alman Romantizmi'nin "kozmoteizmi", bastırılmış paganizmin, kutsal bir ilke tarafından can verilmiş evrene inancın geri dönüşüdür. Bir anlamda Eski Mısır'a bir dönüştür. Eğer on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında isimsiz kozmik tanrıya ya da tanrısallaştırılan "doğa"ya bir isim verildiyse ya da bu kavramlar kişileştirilmeye çalışıldıysa, bu isim ya da kişi Mısır kökenlidir: İsis.[151] *Deus sive natura sive*

Isis: Romantizm öncesi Spinozacılığın dini ikliminde Mısır'ın dönüşü bu şekilde olmuştur. Mısır'ın bu ütopyayı tarihsel olarak özümsediğine,[152] *religio prisca* ya da *religio naturalis*'in ana vatanı, "l'origine de tous le cultes" olduğuna inanılıyordu.[153] Bu yıllarda Avrupa'da Mısır hayranlığı had safhaya varmıştı. Napolyon'un yanına akademisyenleri, mühendisleri ve sanatçıları alarak Mısır seferine başlaması tesadüf değildir. Bu seferin sonunda Mısırbilim akademik bir disiplin olarak ortaya çıkacaktır. Ancak bu, tarihin ironilerinden biridir, zira Mısırbilim, Mısır'ın gizemlerinden arındırılmasına en büyük katkıyı yapacaktır.

Mısırbilim, *Hen kai pan*'ın Mısır kökenli olduğu iddiasını unutan tek disiplin değildi. Martin Bernal ve Maurice Olender tarafından son derece inandırıcı bir şekilde anlatıldığı gibi, geç Romantizm dönemindeki Klasik çalışmaların "Aryan" damarına yönelmesiyle birlikte, *Hen kai pan*'ın Mısır kökenli olduğu hem klasikçiler, hem de filozoflar tarafından unutulmuştur. On dokuzuncu yüzyılda bu formülü Hegel, Schelling, Schopenhauer, Coleridge ve başka her kim alıntıladıysa referans olarak Eski Mısır'ı değil, Elea okulunu göstermiştir.[154]

BEŞİNCİ BÖLÜM
Sigmund Freud: Bastırılanın Geri Dönüşü

Kaleydoskobun Dönüşü ve Freud'un Metninin Doğuşu

Spencer, Cudworth, Toland, Warburton ve Reinhold'a ait böylesine farklı kitaplarda aynı alıntılarla karşılaşmak etkileyici olduğu kadar tuhaftır da. Hepsi de argümanlarını tamamen aynı verilere dayandırmaktadır. Ayrıca Spencer bu verileri toparlayan ilk kişi değildir. O, Samuel Bochart, John Selden, Hugo Grotius, Athanasius Kircher, Pierre-Daniel Huet ve Gerard Vossius gibi daha önce aynı verileri bir araya getiren alimlerin çalışmalarından alıntı yapmaktadır. Bu klasik, teolojik ve rabbinik alıntılar bir kaleydoskoba benzer. Yeni bir çağda yaşayan, yeni bir nesle ait olan ve yeni tartışmalarla yüz yüze gelen her araştırmacı onu yeniden çevirir, böylece yüzlerce ve binlerce değişik parça yeni bir düzene girer. Bu türden bir metinlerarasılığın, kültürel hafızanın bir şekli olduğu söylenebilir. Böylece, belirli bir bilgi birikimi iki bin yıldan daha uzun bir süre için ulaşılabilir kılınmıştır. Musa ve Mısır söylemine katkıda bulunan bu kişilerin neredeyse hiçbiri, Richard Pococke gibi Mısır'a giden seyyahların ya da Bernhard de Montfaucon gibi eski eser uzmanlarının ne dedikleriyle fazla ilgilenmemiştir.[1] Bunlar arasındaki tek istisna, aşırı derecede meraklı olan Athanasius Kircher'dir. Warburton'ın hiyeroglifler üzerine ayrıntılı ve eleştirel çalışmasında dahi illüstrasyona hemen hemen hiç yer verilmemektedir. Halbuki o zamanlarda orijinal Mısır

yazıtlarının aslına sadık kopyalarına ulaşılması mümkündü, Warburton'ın kullandığı birkaç illüstrasyonunsa bu kalitede olmadığı görülmektedir. Spencer, Warburton ve Reinhold çalışmalarını bir gözlem paradigmasıyla değil hafıza paradigmasıyla yürütüyorlardı. Ancak bu paradigma Mısırbilim'in gelişimiyle birlikte eski önemini kaybetmiştir. Özenle toplanan ve yorumlanan Mısır hakkındaki bilgi dağarcığı, birincil kaynaklar dillenmeye başlayınca tamamen unutulmuştur. Tarih, hafızanın yerini almıştır. Kırılan hafıza zinciri, geçmişi geleceğe ve hatırlayan öznenin kimliğine bağlayan zincirdir. Öznenin bir grup ya da bir şahıs olmasına göre, bugünle ilişkisi oranında korunan geçmişin hacmi değişecektir.

***

Sigmund Freud 1930'larda ilk adımını attığında konuya hafıza paradigmasının dışından yaklaşmaktaydı.[2] Herodotos, Strabon, İskenderiyeli Klement, Eusebius, İbn Meymun ya da İbn Ezra bir yana, Spencer ya da Warburton, Reinhold ya da Schiller'den bile alıntı yapmamaktadır. Kendisi Musa'yı Mısırlı olarak tanımlayan Yunanca ve Latince kaynaklardan haberdar olmakla birlikte, kitabında bu kaynakların bahsi geçmemektedir.[3] Arthur Weigall ve özellikle James Henry Breasted gibi[4] Mısırbilimcilerden, Eduard Meyer gibi tarihçilerden, Ernst Sellin[5] ve Elias Auerbach gibi Eski Ahit araştırmacılarından alıntı yapar. Freud konuya tarih ve psikanaliz paradigmasıyla yaklaşmaktadır. Bilinçli bir şekilde hatırlanan ve aktarılan her şeyin şok edici bir karşıtı niteliğini taşıyan, ancak hiç hatırlanmayan, tam tersine bastırılan bir hakikati gün yüzüne çıkarmaya çalışıyordu ki bunu yalnız o yapabilirdi.

Gelenekten radikal bir şekilde ayrıldığı için, Musa/Mısır söylemiyle ilgili çalışmama Freud'u dahil etmekte haklı olup olmadığım konusunda tereddütler oluşabilir. O bu söyleme ait

midir, temel tasarıyı paylaşıp aynı metinlerarası kaleydoskobu kullanarak onu başka bir yöne doğru çevirmekte midir acaba? Yoksa Freud'un "İnsan Musa" hakkındaki kitabının, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Musa ve Çıkış üzerine tarihsel eleştiri anlayışıyla yazılan ve yalnızca yeni ve zengin bir arkeolojik materyalin değerlendirilmesiyle değil, kaleydoskobik geleneğin ve meselelerinin tamamıyla yok sayılmasıyla da öne çıkan diğer yapıtlar gibi, bu gelenekle hiçbir alâkası bulunmamakta mıdır?

Bu soruyu cevaplamak basit bir iş değildir. Elbette Freud ile on sekizinci yüzyıl arasında çok büyük bir uçurum bulunmaktadır. Çalışmasını klasik yazarlar ve Mısır hakkındaki ikinci el kaynaklar yerine arkeolojik buluşlara dayandırdığı gibi konuya yepyeni bir paradigmanın kavramlarıyla yaklaşmıştır: Psikanaliz. Eski paradigma yayılmacılık temelinde İsrail ve Mısır kültürleri arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarıp bunları açıklıyordu. Tek sorun yayılmanın kaynağının tespit edilememesiydi. Kaynak İsrail miydi yoksa Mısır mı? Psikanaliz ise özünde evrensel olan yeni bir model sunuyordu. Baba-oğul arasında çatışma yaratan ilişki, kültürel belirleyicilikten bağımsız olarak her toplumda bulunmaktadır. Freud'un teorisine göre bu ilişki kendini bireysel düzeyde Oedipus kompleksi olarak ortaya koyarken, toplumsal düzeyde din şeklinde ortaya çıkar ki, kolektif kompülsif bir nevrozdur.[6]

İki model arasındaki fark bundan daha büyük olamazdı. Ancak Spencer, Warburton, Reinhold ve Schiller'den sonra Freud'un kitabı tekrar okunduğunda edinilen izlenim, kopukluktan ziyade sürekliliktir. Freud'un kitabının özellikle ilk iki "makalesi" çok güçlü bir süreklilik izlenimi yaratmaktadır. Freud'un kendisi de bir yayılmacı haline dönüştüğü gibi, Mısır ve Musa tektanrıcılığını öven kelimeler kullanmaktadır ve bunların Freud'un kaleminden çıkmış olması insanı şaşırtmaktadır. Freud başlangıçta yalnızca ilk iki bölümü yayınlamayı düşünüyordu. Bu bölümlerde bence açık olarak, bilinçli ve/

veya bilinçaltından gelen bir dürtüyle Musa/Mısır söylemini sürdürmektedir, bu söylem onu son derece cezbeden bir konu olmuştur. Bu ilginin sebebini açıklamak zor bir iş değildir, bu konuya kısa bir süre sonra döneceğim. Freud'un kitabının bu iki bölümü eski metinlerarası kaleydoskobu sarsmakta ve ona yepyeni bir görünüm vermektedir. Böylece gelenek ya da hafızanın yerini tarih almaktadır, ancak sorun ve gizli gündem değişmemiştir.

Freud, Nazilerin Viyana'yı işgali nedeniyle Londra'ya kaçana kadar kitabının üçüncü bölümünü yayımlamamıştır; bu bölümde, ilk iki bölümde açıkladığı "gerçekleri" psikanalitik din teorisini desteklemek amacıyla kullanır. Bu tabii ki yeni soruları gündeme getiren ve bunlara yeni yanıtlar vermeye çalışan yeni bir paradigmadır. Ancak yine de bu bölümün Musa/Mısır söylemiyle ilgili yeni açıklamalar ve tanımlar getiren son derece önemli bazı antropolojik, tarihsel ve teolojik meselelere değindiği kanaatindeyim. Bana göre Freud'un kitabı örneğin Martin Buber'in çalışmasından ziyade Schiller'inkine yakındır. Ayrıca dolaylı da olsa Spencer'la iki bağlantısı vardı. Schiller sevdiği yazarlardan biriydi. Bir Yahudi olarak, Schiller'in Musa ile ilgili makalesini görmezden gelemezdi.[7] Schiller'in makalesiyse dolaylı da olsa Spencer'ın *De Legibus*'una dayanıyordu, zira bu kitap Schiller'in modeli olan Reinhold'a ait *Die Hebraischen Mysterien*'in de en önemli kaynağıdır.[8] Spencer'la diğer bağlantı, dinsel çalışmalar alanında Freud'un favorisi olan W. Robertson Smith aracılığıyla kurulmuştur. Smith, Spencer'ı desteklemiş ve onu ritüeller üzerine tarihsel araştırmaların kurucusu olarak kabul etmiştir.[9]

***

Burada ele almayacağım Michelangelo'nun Musa'sına dair makalesi dışında Freud Musa ile ilgili bir kitap yazmak için

dört kez girişimde bulunmuştur. Birinci girişimini 1934 yılında yapmış ancak bu kitabı ne bitirmiş ne de yayınlatmıştır. Bu, o dönemde yeni yayınlanmış olan Thomas Mann'ın birinci ve ikinci 'Yusuf' romanlarını okuduktan sonra kaleme almayı düşündüğü "tarihsel bir roman"ın fragmanıydı.[10] İkinci ve üçüncü girişimleri, editörü olduğu *Imago* dergisinde "makale" olarak yayınlanmıştır. Dördüncü girişimi, yani *Musa ve Tektanrıcılık* adlı monografisiyse 1939'da yayınlanmıştır ve daha önce çıkan iki makalesiyle başlamaktadır.[11] Bu başlı başına hayret vericidir. Zira Freud yaşlanmıştı ve kanserle mücadele ediyordu; yazacağı son kitap olduğunu bile bile, teorisini ve yöntemini toparlayıp özetlemek yerine, Kutsal Kitap tarihi gibi son derece tartışmalı bir alana girerek, büyük bir cesaretle oldukça öznel bir yapıt kaleme aldı.

Okurların bugün hâlâ Freud'un kitabına hayran kalmalarının bir nedeni, eserin kendisinin de hayranlıkla ve hatta saplantıyla yazılmış olmasıdır.[12] Freud'un bu konuyla ilgili olarak gösterdiği çabalar, yaklaşımlar, bırakıp bırakıp tekrar başlamalar, bulgularını yayınlamadan önce üstesinden gelmesi gereken ciddi kuşku ve tereddütleri olduğunu, ama aynı zamanda bu konunun onu ne kadar derinden ve dayanılmaz bir şekilde çektiğini göstermektedir. Bazı arkadaşları ve uzmanlar, Yahudilere yönelik zulmün devam ettiği bir dönemde, Yahudi davasına zarar verebileceği gerekçesiyle, bu kitabı yayınlamamasını tavsiye etmişler, ancak onları da görmezden gelmiştir.[13] Bana kalırsa bir taraftan tereddüt ederken, bir taraftan konunun ona çekici gelmesinin sebeplerinden biri, Mısırlı Musa söylemi ve gizli gündemiyle ilişkisiydi.

Musa/Mısır söyleminin gündeminde "karşı-din" ve onun yarattığı hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldırmak yatıyordu. Bunun için de İsrail ve Mısır arasındaki düşmanca kutuplaşma tarafından sembolize edilen temel ayrım noktalarını bulanıklaştırmak gerekiyordu. "Vahiy"in (yeniden) "çeviriye" dönüştürülmesi

gerekiyordu. Aslında Freud'un işin içine girmesinin tek sebebi yalnızca bu gündem değildi,[14] aynı zamanda Manetho'dan Schiller'e kadarki öncülleri tarafından ulaşılması mümkün olmayan arkeolojik ve tarihsel verilerden yararlanarak, nihai ve kesin kanıtı sunabileceğini hissediyordu.

Freud diğerlerinin bilmediği bir şeyi, Eski Mısır'da tektanrıcı ve putları ortadan kaldıran bir karşı-dinin var olmuş olduğunu bilmekteydi. Birçok kişinin hayal ürünü yeniden inşa çalışmalarıyla dolduramadığı açığı o doldurabilirdi. Şayet bu söylemin tarihi, Amarna devriminin çöküşünden modern zamanlara kadar bir hatırlama ve unutma tarihi olarak ele alınacak olursa, Sigmund Freud bastırılmış olan kanıtları ortaya çıkaran kişi olmuştur. O, kayıp anıları bir araya getirmeyi ve Mısır tablosunu tamamlayıp yenilemeyi başarmıştır. Onun kitabıyla birlikte Musa/Mısır söylemi bir sonuca ulaşmış gibi görünüyordu. *Musa ve Tektanrıcılık* kitabına Freud'un eserleri açısından değil de Musa/Mısır söylemi açısından bakıldığında bu kitabın yazılmış olması gerektiği anlaşılmaktadır. Köken olarak Mısır'ı arayanlar açısından, Akhenaton'un yeniden keşfi görmezlikten gelinemezdi. Musa dosyasının tekrar açılması gerekiyordu.

Akhenaton ve yaptığı dini devrimin keşfedilmesi bile kendi başına büyük bir sansasyon yaratmıştı. Hiç kuşkusuz bu keşif Musa/Mısır söylemi çerçevesinde düşünmekte olan bir aydınlanmacı (Aufklarer) için çok daha büyük bir önem taşıyordu. O, Akhenaton'u muhtemelen bulmacanın nihai çözümü olarak algılamış olmalıydı. Freud'un Musa'sı garip bir şekilde, bir hafıza şahsiyeti olmakla tarihi bir şahsiyet olmak arasında gidip gelmektedir. Bu durum Freud'un kitabını yazarken karşılaştığı birçok zorluğu açıklamaktadır. İşe bir tarihsel roman yazmak niyetiyle başlamış olmakla birlikte, sonuçta elinde bulunan tarihsel kanıtları neredeyse hukuki belgeleme biçimlerini kullanarak ileri sürmek zorunda kalmıştı.[15] Freud'un

Musa'sı bir tarihsel şahsiyet olarak "kanıtlardan" yoksundur. Kutsal Kitap'ın tanıklığı, hafızanın sesi olarak kabul edilmekte ve dikkate alınmamaktadır, zira tarih mahkemesinde hiçbir şey ifade etmemektedir. Bunun yerine Freud tarihsel izleri ve ipuçlarını aramaktadır ama bunların son derece az olduğunun bilincindedir. Üzerine "bronz bir heykel" dikeceği "kilden bir zemin"den bahsetmektedir. "Kilden zemin" tarihsel şahsiyete, "bronz heykel" ise hafızadaki şahsiyete gönderme yapmaktadır.[16] Freud'un Musa'sı hafıza şahsiyeti olarak günümüzle bağlantılıdır. Hafıza şahsiyeti, hatırlayan biri için son derece hayati ve belirleyici bir önem taşımaktayken, tarihsel şahsiyet en iyi ihtimalle ilginç olmaktan öteye gitmez. Tarihsel tutumuna rağmen Freud tutarlı ve bilinçli şekilde, aslında bu açıdan daha uygun düşebilecek "İbraniler" ya da "İsrailliler" ifadesi yerine, Musa ve dönemi için "Yahudiler" ifadesini kullanmakta ısrar etmektedir. Freud (İbn Meymun ve Spencer'ın yapmış olduğu gibi) Musa'yı, günümüze kadar ayakta kalmış olan " yok edilemez" Yahudiliğin yaratıcısı ve zamanlarüstü temsilcisi olarak görmektedir. Bu bilinçli anakronizm bizim tarih alanından çok hafıza alanında hareket etmekte olduğumuzu kusursuz bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle Freud'un Musa'sının belleksel tarih kapsamında bir araştırma olduğunu söyleyebiliriz.

***

Freud kitap için ilk başta *Musa ve Tektanrıcılık* ismini düşünmekteydi ki bu İngilizce çevirinin de başlığıdır, ancak daha sonra *İnsan Musa ve Tektanrılı Din* ismini seçmiştir. Konuyla ilgili literatürde, başlığın bu son halinin Kutsal Kitap'tan bir alıntı içerdiğine ilişkin herhangi bir referans bulamadım. "İnsan Musa" ifadesi, Çıkış 11:3'ün bir çevirisidir. Tevrat'ın ilk beş kitabında Musa'ya böyle mesafe yaratacak bir şekilde gönderme yapılan tek yer burası olup, bu durumun Musa'nın şahsiye-

ti hakkında okuyucu tam olarak bilgi sahibi kılındıktan sonra ortaya çıkması dikkat çekmektedir.[17] Eski Ahit'te Musa'nın Mısır'daki önemli konumuna işaret eden tek ayetin bu olması daha da manidardır: *gm h-'is Msh gdwl m'd b-'rs msrym*, "ve ayrıca İnsan Musa, Mısır'da olağanüstü önemli bir kişiydi". Musa'nın Mısır'daki statüsüyle ilgili diğer ayet Yeni Ahit'te yer almaktadır: "Ve Musa, Mısırlıların bütün bilgeliğini öğrendi, gerek sözde, gerek eylemde güçlü biri oldu" (Elçilerin İşleri 7:22); bu tanım Philon'da karşımıza çıkan Musa imgesiyle örtüşmektedir. Freud, kitabının başlığıyla ilgili herhangi bir yorum yapmadığı gibi, Çıkış'taki ilgili ayeti de alıntılamamaktadır. Bununla birlikte "İnsan Musa" ifadesi, *Mısırlı* Musa'ya ve onun İbrani Kutsal Kitabı'nda bıraktığı tek ize açık bir göndermedir.

Yosef Yerushalmi değişimi Yahudiliğin vurgulanmasına yönelik bir araç olarak yorumlamaktadır: "Değişimin sembolik bir anlamı vardır. Bir taraftan başlık kitabın Yahudilikle ilgili olduğunu açıkça belirtmemektedir. Ancak 'Tektanrılı Din', içerdiği vurguyla aslında Yahudiliktir."[18] Ben bu duruma başka bir açıdan yaklaşıyorum. "İnsan Musa", *ha-'ish Mosheh*'in çevirisi olup, özel bir öğedir, "Tektanrılı Din" ise genel bir terimdir. Tektanrıcılık, Musa/Mısır söyleminin en önemli meselesidir. Yahudilik her ne kadar Hıristiyanlığı tektanrıcı bir din olarak kabul etmese de Hıristiyanlık kendini tektanrıcı bir din olarak görmekte ve Mısır/Musa söylemine bunu yansıtmaktadır. Freud söyleme katılarak devraldığı bu sorunla uğraşmak zorundaydı.[19] Musa/Mısır söyleminin en önemli yanı, tam olarak Yahudiliğe de Hıristiyanlığa da ait olmaması ve bu ayrımların ötesinde bir noktayı hedeflemesidir. Hiç kuşkusuz Freud'un katkısı bu açıdan bir istisna oluşturmamaktadır.

Mısırlı Musa ve Tektanrıcılığın Kökeni

Freud, "Musa: Bir Mısırlı" başlıklı ilk makalesini Mose ismiyle ilgili bir tartışmayla başlatır; bu isim Freud'dan önce pek çok

araştırmacının da belirttiği gibi neredeyse kesin olarak Mısırcadır ve "çocuk" anlamına gelmektedir. Thut-mose, Ah-mose, Ra-mose, Ptah-mose, Amun-mose gibi, bir tanrının ismiyle oluşturulan bir ismin[20] kısaltılmış bir şeklidir.[21] Freud gün gibi ortada olan soruyu sorar: "Niçin bu ismin Mısırca etimolojisini teşhis edenler arasında hiç kimse Musa'nın Mısırlı olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmamıştır?" Bu hipotezin doğru olduğunu yeni bir argümanla kanıtlamaya çalışır.

Otto Rank'ın belirttiği gibi Musa'nın çocukluğunun hikâyesi, "kahramanın doğuşu" modeline uymaktadır. Bu modele göre soylu bir ailenin, hatta kraliyet ailesinin çocuğu –genellikle bir sandığa konulup bir nehrin akıntılı sularına bırakılarak– terk edilir, daha sonra sosyal statüsü düşük, yoksul bir aile tarafından bulunup yetiştirilir. Ancak Musa'nın durumunda "öykü ters yüz edilmiştir". Musa'nın öyküsünde çocuğu terk eden ailenin sosyal statüsü düşükken, bulup yetiştiren aile kraliyet ailesidir. Normal modelin arkasındaki amaç açık olarak kahramanın yüceltilmesidir. Ters yüz edilmiş anlatının arkasındaki amaç ne olabilir? Freud'un açıklamasına göre, ters yüz edilen hikâye kahramanı yüceltmez ancak bir Mısırlıyı "Musevileştirir".

Freud'un bu yaratıcı gözlemi, Kutsal Kitap'taki Çıkış anlatısıyla tarihsel kanıt olarak kabul edilmesi gereken şey arasındaki ilişkiye mükemmel bir şekilde bağlanmaktadır. Suriye-Filistin menşeli Semitiklerin Mısır'da uzun bir süre kalmalarının tarihsel kanıtı Hiksos işgalidir. Bu dönemde işgalci yabancı kuvvetler en sonunda Mısırlı bir hanedan tarafından sürülene kadar Mısır'da hüküm sürdüler. Bu olaylar hikâyenin ters yüz edilmesi sonucunda kölelerin hikâyesine dönüştürülmüştür. Köleler en sonunda kendilerini kurtararak Tanrı tarafından seçilmiş bir halk haline gelir ve hatta kendi krallıklarını kurarlar.

Ancak Freud son derece etkileyici ve parlak bir şekilde kaleme alınmış olan bu makalesini garip bir teslimiyet notuyla bitirir: "Musa ve Mısır'dan Çıkış'ın tarihiyle ilgili kesin ve ob-

jektif bir kanıt bulunamamıştır. Bu nedenle onun Mısırlı olduğu gerçeğinden çıkarılabilecek tüm sonuçların yayını durdurulmalıdır."

Birkaç ay sonra Freud sözünden vazgeçer. Acaba aramakta olduğu "nesnel kanıt" bulunmuş muydu? Hayır, fakat garip bir şekilde, hatırlanan bir şey olur. Freud'un, Musa'nın Mısırlı oluşunun, "Ikhnaton" (Akhenaton) ve onun tektanrıcı devrimiyle ilgili olabileceğini ancak şimdi fark etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Eğer Freud bu olayları tarihsel araştırmalarını bitirdikten sonra öğrenmiş olsaydı bu durum açıklanabilirdi. Ancak 1912 gibi erken bir tarihte Freud'un Akhenaton hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. O tarihte bu konuyu Karl Abraham'a önererek, Abraham'ın Akhenaton ile ilgili önemli makalesini yeni kurulmuş olan *Imago* adlı dergisinin ilk sayısında yayımlamıştır.[22] Bu makalede Abraham, Akhenaton ve onun dininin bir portresini çizer, bu Freud'un da kabul edebileceği portrenin öncülüdür. Ancak Freud kitabında Abraham'dan hiç bahsetmemektedir.[23] Acaba Freud "tarihsel roman"ını bir seri roman olarak mı tasarlamaktaydı, büyük bir merak uyandıracak bir noktada sonlandıracak ve ileride kaldığı yerden devam mı edecekti? Musa'nın, eğer Mısırlıysa, bir Atonist olması gerektiği sonucunu başka bir yazıda ele almak üzere kasıtlı olarak mı ertelemişti? Zannetmiyorum. *Imago* dergisinin 23. cildinin (1937) birinci ve ikinci sayısı arasındaki zaman dilimi içerisinde Akhenaton'un hatırlanışı ve Musa'nın bir Atonist olduğunun keşfi muhtemelen birdenbire gerçekleşmişti.

Ancak Freud, bıraktığı yerden başlayıp yeni bulgularını okuyucularına sunmadan önce yine uyarıda bulunur: "Bu, tamamı ve hatta en önemli bölümü bile olmayacak." Musa'nın Mısırlı olduğu tezinin önündeki en büyük engeli, Mısır dini ile Kutsal Kitap'ın din anlayışı arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi ele alarak işe başlar. Birinin diğerine bilinçli olarak karşı çıktığından bile şüphelenmekte, "normatif ters yüz etme" çerçevesin-

de düşünmektedir: *die eine verdammt, was in der anderen aufs Üppigste wuchert* ("biri diğerinden bol bol fışkıran şeyi lanetlemektedir"). İki din arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi ele alırken beş noktaya odaklanır:

1 Büyünün yasaklanması.
2 İmge/suretlerin yasaklanması.
3 Öteki dünyanın ve ölümsüzlüğün reddedilmesi.
4 Birden fazla tanrı olduğunun reddedilmesi ve tek bir Tanrı olduğunun kabul edilmesi.
5 Ritüel temizlik yerine etik saflığın vurgulanması.

Freud bu uzlaşmaz çelişkinin, Musa'nın bir Mısırlı olarak kendi dinini "Yahudilere" getirmiş olması ihtimalini ortadan kaldırdığı sonucuna varır. Tabii bu yeni bir şey değildir. Musa'nın İbranilere Mısır resmi dininin ya da popüler çoktanrıcılığın ilkelerini öğretmiş olabileceğini hiç kimse iddia etmemiştir. Bu din ile Musa'nın öğrettikleri arasındaki uzlaşmaz çelişki her zaman için net olmuş ve Musa/Mısır söyleminin özünü oluşturmuştur. Ancak hiçbir zaman bu durumun Musa'nın (etnik ya da kültürel anlamda) bir Mısırlı olduğuna ve öğretisinin (kısmen ya da tamamen) Mısır bilgeliğinden türetildiğine yönelik inanışa karşı ciddi bir engel oluşturduğu düşünülmemiştir. Çelişkinin geleneksel açıklaması popüler resmi din ile gizem kültü arasındaki ayrıma dayanmaktaydı. Gizem kültü, Kutsal Kitap'ın putperestliğe karşı çıktığı şekilde popüler dine karşı çıkmaktadır. Musa sadece gizem kültlerinin hiyeroglif kisvesi altında sakladığı şeyleri çevirmekte ve halka açıklamaktadır. Bu ayrım sosyolojik bir farklılaşmaya dayanmaktadır. Hakikat yalnızca bir azınlık tarafından algılanabilir. İnsanlar arasında bilginin eşit olmayan bir şekilde dağılımı son derece doğal olarak hiyerarşik bir yapılanmaya yol açar. Freud bilgiden kaynaklanan sosyal topoloji yerine ruhsal topolojiyi

koymaktadır. Göreceğimiz üzere, "gizem"i "gizlilik"le değiştirmektedir. Ancak çalışmasının "en önemli" bölümüne kadar bu adımı atmaz. Mısırlı Musa ile ilgili ikinci makalesini yazdığı sırada hâlâ bu bölümü yayımlamak niyetinde değildi. Bu makalede Freud Mısır gizemlerinin yeniden kurgulanmasının yerine, Akhenaton hakkındaki tarihsel kanıtları ve onun devrimci çoktanrıcılığını koymaktadır.

Bu konuyu aynı yıllarda ele alan Thomas Mann gibi Freud da Akhenaton'un devrimci fikirlerinin kökenini, Heliopolis ve onun eski güneş tanrı kültüne kadar dönerek araştırmaktadır. Her ikisi de bu konudaki değerlendirmelerini Breasted'in büyük bir etki yaratmış olan *History of Egypt* (1906), *The Development of Religion and Thought* (1912) ve *The Dawn of Conscience* (1934) adlı kitaplarına dayandırmışlardır. Breasted, yeni keşfedilmiş olan Akhenaton ve dininin, dinin tarihi ve Kutsal Kitap tektanrıcılığının gelişimi açısından taşıdığı büyük önemin farkına varan ilk araştırmacılardan biriydi. Berlin'de 1894 yılında bitirdiği, Latince olarak kaleme aldığı tezi, Amarna ilahileri ve dini içerikleriye ilgili ilk değerlendirmeydi.[24] Siyasal emperyalizmin dinsel bir karşılığı olarak evrensel bir tanrı düşüncesi Heliopolis'te ortaya çıkmıştır. On sekizinci hanedanın firavunları Mısır dünyasının siyasi sınırlarının yanı sıra düşünsel sınırlarını da aşmıştı. Evrensel olduğuna inandıkları çok uluslu bir imparatorluğa hükmederken, her şeyin yaratıcısı ve koruyucusu olan evrensel bir tanrı kavramını oluşturdular. Mısır orduları dünyayı fethederken, Heliopolis rahipleri de bu duruma eşlik eden teolojik sonuçları ortaya çıkarıyorlardı. Breasted'in tektanrıcılık ile emperyalizmi ilişkilendirmesi Kaesarealı Eusebius'un siyasi teolojisini çağrıştırmaktadır. Eusebius, Konstantin'in dikkatini dünyevi ve ilahi monarşiler arasındaki, yani Roma İmparatorluğu ile Hıristiyan tektanrıcılığı arasındaki benzeşmeye çekmişti.[25] Akhenaton, Heliopolis'e ait olan (rahatlıkla gizemlerin tanrısı olarak kabul edebilece-

ğimiz) evrensel bir tanrı kavramı mirasını devralmış, ancak yerel bir kültü genel bir dine ve hoşgörüsüz bir tektanrıcılığa dönüştürmüştür. Bu kavram da bize hiç yabancı gelmemektedir. Reinhold ve Schiller bu kavramı kendi Musa imgelerine uygulamışlardır. Heliopolisli rahipler güneş tanrıya en üstün tanrı ve her şeyin yaratanı olarak ibadet ederken, Akhenaton onun tek ve yegâne tanrı olduğunu beyan etmiştir: "Ey kendisinden başka hiçbir tanrı olmayan tanrı."[26] Bunlardan çıkarılabilecek tek bir olası sonuç bulunmaktadır: "Şayet Musa bir Mısırlı idiyse ve kendine ait dinini Yahudilere ilettiyse, bu din kesinlikle Akhenaton'un Aton dini olmalıydı."[27]

Freud sağduyusunu kullanarak, sadece "Aton" ve "Adonai" ilahi isimleri arasındaki telaffuz benzerliğine dayanan "kestirme ispat"tan vazgeçmiştir.[28] Bunun yerine ilgili dinleri karşılaştırarak "uzun yolu" seçer ve Akhenaton'un devrimci dininin, Kutsal Kitap'taki Mısır karşıtlığının tüm gereklerini yerine getirdiğini son derece ikna edici bir şekilde gösterir:

1 Çok sıkı bir tektanrıcılıktır, geleneksel çoktanrıcılığa karşı aşırı derecede bir hoşgörüsüzlük gösterir.
2 Büyü ritüellerini tamamen dışarıda bırakır.
3 İkon karşıtıdır.
4 Etik gerekleri vurgular.
5 Öteki dünya ve insanın ölümsüz olduğu düşüncesinden kaçınır.

Freud'un Amarna dinine bakış açısı ancak son maddede Mısır gizem dini hakkındaki geleneksel bakış açısından farklılık arz eder.[29] Bu, Spinozacılık ve Deizm için de son derece önemli bir noktadır. Onlar, ölümsüz bir ruh ve öteki dünya kavramlarından mahrum bir dinin doğru olamayacağına inanıyorlardı. Warburton ise aksine Kutsal Kitap tektanrıcılığının bu noktada tüm pagan dinlerden ayrıldığını ve ilahi kökenini gösteren şeyin tam da bu olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.

Freud'un yeniden inşa çalışmasında ritüel Yasasının tamamı, tek bir emre, "sünnet işaretine" indirgenmektedir. Ancak bu özel yasa, onun argümanının mihenk taşı haline gelir, Musa'nın "Yahudilere" gerçekten de bir Mısır dini getirdiğinin belirleyici kanıtıdır. İlk olarak Freud'un sünneti "bir işaret" olarak adlandırması çok şaşırtıcıdır. Bu, Eski Ahit'te Yaratılış 17:11'e gönderme yapan, Pavlus'a ait bir ifadedir *(to semeion tes peritomes)*. Burada sünnet "ahitin bir işareti" olarak adlandırılmaktadır. Spencer "sünnet işareti"ne (*signum circumcisionis*) uzunca bir bölüm ayırır ve Augustinus semiyolojisinin tüm yöntemlerini onu yorumlamak için tekrar harekete geçirir. Spencer aynı zamanda çok kapsamlı bir klasik alıntılar toplamını kanıt olarak kullanıp sünnetin ne kadar eski ve yaygın bir uygulama olduğunu göstermeye çalışır. Klasik kaynaklar sünnetin Mısırlılar ve Etiyopyalılarla başladığı ve daha sonra Yakın Doğu'nun diğer bölgelerine ve Karadeniz'de Kolkhis'e kadar yayıldığı konusunda mutabıktırlar. Ancak Kutsal Kitap'a göre sünnet İbrahim ve ailesiyle Tanrı arasında yapılan anlaşmanın bir işaretidir. Spencer bu geleneği kimin kimlerden aldığı sorusuna cevap vermez. Bu belirsizlik oldukça cüret isteyen bir işti. Doğal olarak Freud ortodoks bakış açısıyla ilgili bu gibi tereddütlere sahip değildi. Vardığı sonuca göre Mısırlılara ait bu geleneği Yahudilere getiren Musa'ydı. Zira sünnetin bir üstünlük, temizlik ve ayrıcalık işareti olduğunu düşünüyor ve kendi halkının bu konuda Mısırlılardan geri kalmasını istemiyordu.[30] Daha sonra bu âdetin İbrahim'e mal edilmesiyle, sünnetin Mısırlı kökeni, Musa'nın kimliğinin ve dininin Mısırlı olduğu hakkındaki her şey gibi gizlenmişti.

Freud'a göre Musa'nın ülkesini terk etmesinin ve yeni bir din ve anayasaya dayanan yeni bir siyaseti gerçekleştirmek amacıyla Yahudileri seçmiş olmasının nedeni, Aton dininin yenilgisiydi. Toland'ın on sekizinci yüzyılın başında yaptığı gibi Freud da Musa'da iktidara yakın olan bir prens şahsiyeti görü-

yordu. Belki de Yahudilerin yerleşmiş olduğu Goshen gibi bir bölgenin yöneticisiydi. Musa da Atonizmin gerçek olduğuna kâni olmuştu ve ortodoksluğa dönemeyecek kadar gururluydu. Sadece göç etmeye değil aynı zamanda yeni bir ulus da kurmaya karar verdi. Bu amaçla Yahudileri seçti. Akhenaton'un ölümünden sonra krallık bir karışıklık dönemine girdiğinden, şartlar göç etmek için uygun bir hale gelmişti.[31] Musa Yahudi kabilelerini Mısır'dan çıkardı ve onlara tektanrıcı bir itikadı öğretti (bu öğreti belki de Aknenaton'unkinden daha katı ve radikal bir hale gelmişti),[32] onlar için yasalar hazırladı. Kutsal Kitap, Musa'nın "konuşmasındaki tutukluk"tan ve erkek kardeşi Harun'a bağımlılığından bahsetmekte ve böylece yabancı bir soydan geldiğinin izlerini taşımaktadır. Bir Mısırlı olarak Musa İbranice konuşamıyordu ve bir çevirmene gereksinim duyuyordu. Garip bir şekilde Freud tam da bu noktada durmaktadır. "Ancak şimdi çalışmamız geçici olarak sonlanmakta ya da öyle görülmektedir. Şimdilik, kanıtlanmış olsun ya da olmasın, Musa'nın Mısırlı olduğu hakkındaki hipotezimizden hareketle başka bir sonuç çıkaramayız."[33] Bu noktadan sonra Freud, Eduard Meyer'in oldukça farklı yaklaşımını tartışarak devam eder.

İki Musa ve Yahudi Düalizmi

Meyer'in Musa'sı Medyenli olup, Yahve'ye, "tekinsiz, kana susamış, geceleri ortaya çıkan, gün ışığından kaçan bir şeytana" inanmaktadır. Meyer'e göre, Çıkış hikâyesi ile ancak ikincil bir bağlantı bulunmaktadır. Çok geçmeden görüleceği gibi, Freud kendi tezi için bundan daha güçlü bir onay bekleyemezdi. Ancak bu noktada gene durmaktadır: Bu yaman çelişkiler karşısında, "Musa'nın Mısırlı olduğu hipotezimizden yola çıkarak ördüğümüz ipliğin ikinci kez koptuğunu kabul etmek zorundayız. Ve bu kez onarılması umudunun bulunmadığı anlaşılmaktadır."[34] Ancak 5. Bölüm'de kaldığı yerden devam

eder: "Hiç beklenmedik bir şekilde, burada başka bir kaçış yolu ortaya çıkıyor."[35] Kendi Mısırlı Musa'sı ile Meyer'in Medyenli Musa'sı iki ayrı şahsiyettir! Birincisi, hoşgörüsüz tektanrıcılığına dayanamayan kendi halkı tarafından öldürülmüştür. Birkaç nesil sonra yaşayan ikincisi, geleneksel hafızada kendine yer edinen Musa'dır. Musa'nın kendi isyankâr taraftarlarınca öldürüldüğü fikri, Eski Ahit uzmanlarından Ernst Sellin'in yaratıcı teorisine dayanmaktadır. O, peygamberler tarihi geleneğinde Tanrı'nın kulunun *('ebed Yahveh)* çektiği acılarla ilgili anlatıları incelemiş, bunların sadece Mesih'i haber vermekle kalmayıp Musa'nın öldürülmesinin çarpıtılmış bir anısı da olduğu yorumunu yapmıştır. Cinayet teorisinin, Freud'un din teorisi açısından taşıdığı önemi bir sonraki kısımda ele alacağım. Burada bu motifin, söylemin geleneksel bir sorunuyla ilişkili olan başka bir cephesini ele alacağım. Söz konusu sorun, "uzlaşma" sorunudur.

Musa/Mısır söylemi tarihinde Freud'un öncülleri, Tanrı'nın ya da Musa'nın hangi nedenle halka gerçek din ve ebedi hakikat yerine hakikatle anlamsızlığın bir karışımını tebliğ ettiğini açıklamaya çalışmışlardır. İbn Meymun bunu "Tanrı'nın hilesi" olarak adlandırır. Zamanın şartlarına ve halkın ihtiyaçlarına bu daha uygun düşüyordu. İbn Meymun'u çok yakından takip eden Spencer da şu açıklamayı yapmıştır: Müşfik olan Tanrı, henüz hakikatle yüzleşmeye hazır olmayan halkına, onların anlama kabiliyetlerine *(propter duritiem cordis)* ve "zamanın ruhuna" *(genius secoli)* uygun düşecek bir hakikati lütfetmiştir. Reinhold ve Schiller aynı politikayı Tanrı'ya değil, inisiyelerden oluşan ezoterik bir tarikat yerine bir ulus kurmuş olan Musa'ya atfetmişlerdir. Netice olarak Musa, gerçeği sağduyu ve erdem yerine, "kör inanç" ile çalışan bir sisteme nakletmek zorundaydı. Yasa mükemmel olmasa da, kutsal hakikatle insanların anlama kabiliyetini birbirine uydurmaya çalışıyordu.[36] Musa/Mısır söyleminde sorgulanan bu konular, Freud'un metninde acaba nerelerde ve hangi şekillerde yeniden ortaya çıkmaktadır?

Freud'un Mısırlı Musa'sı (M1) hiçbir zaman taviz verme ya da "şartlarla uzlaşma" girişiminde bulunmadı. Bu nedenle "vahşi Samiler kaderlerini kendi ellerine alarak tiranı öldürdüler."[37] Freud'un kullandığı "vahşi Samiler" ifadesi, Musa'nın dinini ve yasalarını öğrettiği halkın "kabalığına" dair geleneksel tasvirleri çağrıştırmaktadır. Söylem geleneğinde, hakikatle tarih arasındaki uyumsuzluk, uzlaşma kavramıyla çözümlenmiştir. Freud'un yeniden inşasında, bu durum vahşi savaş ve cinayetlere yol açmıştır. Mısırlı Musa tarafında "hile" yerine, acımasız kuvvet ve tiranlığın desteklediği uzlaşmaz talepler bulunmaktadır. (Freud'a göre) bu onun hayatına mal olacaktır. Freud'un yeniden inşasında hile ve tavizler daha sonra, Mısırlı Musa'nın hunharca katledilmesini takiben ortaya çıkacaktır. Freud ayrımlara değinerek Yasa'nın "kusurlarını" açıklar. İnsani boyutta Mısırlı Musa ile Medyenli Musa arasında (M1 ve M2) ayrım yapar. İlahi boyutta da M1'e ait Akhenaton'un tanrısı Aton ile M2'ye ait Medyenlilerin "hiddetli şeytan (demon)"ı arasında ayrım yapmaktadır (A ve Y). Böylece daha önce gerçek ve mükemmel dine atfedilen özellikleri M1 ve A'ya atfedilebilmektedir. Kutsal Kitap'ın tanrısı ve onun Yasa'sına ait kusurları ise M2 ve Y'ye ya da M1 ve M2 taraftarlarınca yapılan pazarlıklara ve tavizlere atfetmektedir.

Freud'un M1 ile M2 arasında yaptığı yaratıcı ayrım Yasa'nın "kusurlarını" açıkladığı gibi, tektanrıcılığın içindeki karşıt gücü de kısmen yakalamaktadır. Bunlar Musa/Mısır söyleminde önemli ölçüde yer tutan meselelerdi. Söylem sınırları dahilinde hiç kimse *De Tribus Impostoribus* adlı kötü şöhretli kitapçıkta olduğu gibi bir "kandırmacılıktan" bahsedecek kadar ileri gitmemiştir. Bununla birlikte bazı kişiler, uzlaşmayla hafifletilen bir dayatmadan bahsetmektedir. Freud uzlaşmakla fikrini elemekle, zorunlu yasalarla mantıksız taleplerin dayatmacı yönlerini ve tektanrıcılığın yapısından kaynaklanan uzlaşmaz karşıtlığı vurgulamıştır. Freud'un bu kitabı katliamla-

rın, şiddet dolu çatışmaların ve cinayetlere kadar uzanan nefret duygularının yaşandığı bir dönemde yazmış olduğunu unutmamalıyız. Amaçlarından biri de bu nefretin kaynaklarını bulup ortaya çıkarmaktı. Onun tektanrıcılık ve şiddet analizleri hiç kuşkusuz *Musa* kitabının din teorisine yaptığı en önemli katkılardan biri olmuştur.

Freud'a göre bu en eski ikilik aynen Roma İmparatorluğu'nun boyunduruğu altındaki Almanya ile özgür Almanya arasındaki farklılığın bin yılı aşkın bir süre sonra Reform'la birlikte tekrar ortaya çıkması ve bir zamanlar Romalılar tarafından kontrol edilen bölgelerin Katolik olarak kalmasına mukabil, özgürlüğüne kavuşan bölgelerin Protestanlığı benimsemesi gibi, Yahudi tarihinde kendisini yapısal olarak yeniden üretmiştir. "Tarih bunun gibi tekerrürleri sever."[38] Yahudi düalizmi; Tanrı'nın iki adı, Elohim ve Yahve; iki krallık, İsrail ve Yahudiye; ve peygamberlerin dini ile resmi din arasındaki çatışma olarak ortaya çıkmıştır. Freud uzlaşma kavramını değişik gruplar arasındaki çatışma ve uzlaşmalar gibi tarihsel olaylara dönüştürmek yoluyla, Yahudi tarihinin gidişatını, bastırılan bir geleneğin yavaş yavaş yeniden ortaya çıkarak sonunda hâkimiyet kurma süreci şeklinde yeniden kurgulayabilmiştir. Sonunda kazanan A olur: "Tüm dünyayı kucaklayan, çok güçlü olduğu gibi son derece müşfik olan tek tanrı kavramı. O, tüm törenlere ve büyüye karşıydı ve insanların önüne en yüksek hedef olarak hakikat ve adalet içinde yaşamalarını koymuştu."[39]

Yüce Varlık kavramıyla birlikte, Aydınlanma'nın Tanrısı'na geri dönüyoruz. Bu Tanrı, Strabon'un Musa'ya atfettiği, Cudworth ve Schiller'in, deistlerin, hür düşünenlerin ve hür masonların Tanrısıdır, O'nun hakikati Musa/Mısır söyleminin alt metnini oluşturmaktadır. Bir döngünün tamamlandığı anlaşılmaktadır. Freud'un, kendi "Mısır kazısından",[40] Schiller ve Strabon'un iddia ettiğine benzer bir tanrıyla döndüğü anlaşılmaktadır. Freud'un Akhenaton'un tanrısını tanımlayışı,

Musa/Mısır söyleminin değişik versiyonlarının altında yatan Spinozacılık, Deizm, kozmoteizm ve panteizmin Tanrı düşüncelerinden son derece etkilenmiştir. Freud'un Aton'unun, Warburton'ın, Reinhold'un ve Schiller'in Tanrısından devraldığı özellikleri şu şekilde sıralayacağım:

- Maneviyata yapılan vurgu.
- İbadette ikonlara yer verilmemesi.
- Tören ve büyünün kabul edilmemesi.
- Etiğe yapılan vurgu.
- Öteki dünyanın ve ruhun ölümsüzlüğünün kabul edilmemesi.

Tüm bu özellikler Amarna metinlerinde –eğer varsa– çok küçük bir rol oynamakla birlikte, Musa/Mısır söyleminde hayati bir öneme sahip olmuştur. Ancak Freud'un, Breasted'in birçok eserinde bunların vurgulanmış olduğunu bildiği de bir gerçektir.[41]

Freud'un Tanrısı ile ilgili tek bir sorun vardı, o da ona inanmamasıydı. Bu tanrı teolojik ya da felsefi bir hakikat olmayıp, arkeolojik bir buluştu. Eğer Freud, Toland, Reinhold ve Schiller gibi bu "tek ve her şeyi kapsayan" Tanrı'ya ya da doğaya inanmış olsaydı kitabı muhtemelen burada bitebilir ve bulguladığı şeylerle yetinebilirdi:

- Musa bir Mısırlıydı.
- Bir Mısır dinini İbranilere kabul ettirdi.
- Bu din, devrimci, tektanrıcı bir karşı-dindi.
- Musa herhangi bir "uzlaşmada" bulunmadı, bunun yerine bu dinin ruhsal ve düşünsel taleplerini güçlendirdi
- Uzlaşmazlığı nedeniyle öldürüldü.
- Yerini başka bir lider aldı: Bu kişinin farklı bir kişiliği ve

inançları vardı, Yahve adı verilen hiddetli bir şeytana ibadet ediyordu.

- Kutsal Kitap'taki metinlerde yer alan bazı gerilim ve çelişkilerin nedeni, daha sonra Mısır'dan gelen göçmenlerle yapılan uzlaşmalar olabilir.
- Yahudi geleneğinin kendi içinde bulunan ayrıcalıkçılık ve evrenselcilik ikilemi, Musa'yla ilgili bu ikilikten kaynaklanmaktadır.
- Ancak hakikat sonsuza kadar gizlenemeyeceği ya da "uzlaştırılamayacağı" için, sonunda egemenliğini kuran Mısır tanrısı olmuştur.

Musa/Mısır söyleminin gündeminde olan tüm bu hususlar Freud tarafından başarılı, şaşırtıcı ve eğlendirici bir şekilde eklemlenmiştir.

Ancak Freud artık bu tanrıya nihai hakikat olarak inanmıyordu. Bunun yerine onu Mısır emperyalizmi ve evrenselciliğiyle bağlantılı tarihsel bir fikir olarak görüyordu. Elde ettiği sonuçlardan tatmin olmadı ve Musa/Mısır söylemini açıkça terk edip yepyeni bir bölüm yazmaya başladı.

Tekerrür ve Bastırma: Baba Katli ve Dinin Kökeni

Kanımca Freud'un Musa'nın Mısırlı kimliğini bu kadar fazla vurgulamasının nedeni, Musa/Mısır söylemi ve onun gizli gündemiyle ilgili geleneksel projeyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Mısırlı Musa tektanrıcılığın kökenini açıklıyordu. Bu açıdan Freud söylemin sadık bir takipçisi olduğunu ispat etmiştir. "Bir ulusun yaratıcısı olan" Musa'nın ve Mısırlı geçmişinin tarihsel olarak inşası, "Peygamber Musa"nın ve onun yüce misyonunun teolojik olarak tahrip edilmesi anlamına geliyordu. Musa ve Mısır'la ilgili söylemin meselesi tam olarak buydu. Ancak Sellin'in teorisinden vazgeçmesinden sonra bile Freud'un Musa'nın şiddet yoluyla ölümüyle ilgili garip

ısrarı, söylem çerçevesinde açıklanamamaktadır.[42] Bu teoriyle ilgili Yerushalmi'nin bir tespiti kanımca çok önemlidir. Mesele Musa'nın gerçekten öldürülüp öldürülmediği değil, bu cinayet gerçekleşmiş olsa bile, çöl neslinin kötülük ve isyanları üstünde bu kadar ayrıntıyla duran bir anlatıda bastırılıp bastırılmadığı ya da gizlenip gizlenmediği meselesidir. Bu anlatı, hikâyenin genel semantik yapısına tamamen uygun düşen bir gerçeği bastırıyor muydu acaba? Bu durum İsraillilerin itaatsizliklerinin bütün günahlarını merhametsizce kaydeden Kutsal Kitap geleneğinin tamamı için de geçerlidir.[43] Musa'nın kendi halkı tarafından hunharca öldürülmesinin örtbas edilmesi düşüncesi, Kutsal Kitap'ın sadece lafzına değil ruhuna da ters düşmektedir. Bu mesele Freud için neden bu kadar büyük bir önem taşımaktaydı?

Maktul Musa, Freud'un dinin kökeni ve özüyle ilgili teorisinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Freud'un *Totem ve Tabu* ile *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitaplarında ileri sürdüğü teori çok iyi bilindiği için, detaylı bir özetini vermek yerine yalnızca en temel konulara değinmekle yetineceğim. İlkel göçebe aşirette baba, oğulları üzerinde son derece zalimce bir iktidar kurmuştu. Şayet oğullar babalarıyla, göçebe aşiretin kadınları konusunda bir rekabete girişmeye kalkışacak olurlarsa, ölüm ve iğdiş edilmeyle tehdit ediliyorlardı. Bu rekabet sonucunda baba kendi oğulları tarafından öldürüldü.[44] Bu arketipsel olay garip bir şekilde tekillik ve tekerrür arasında gidip gelmektedir. Freud, "Biz bugün artık tek bir büyük tanrının var olduğuna inanmıyoruz" diye yazıyordu, "ancak ilk çağlarda devasa gibi görünen tek bir kişi vardı." Tek bir kişi? Freud'a göre ilksel babanın öldürülmesi olayı sürekli olarak tekrarlanmaktaydı. Yalnızca ilk suçun bu şekilde sürekli olarak tekrarlanması sonucunda, yaşanan olay insan zihni üzerinde silinemeyecek izler bırakarak "arkaik mirasını" oluşturacaktır.[45] Bu izlerin gizli derinliklerinde, "insanlar bir zamanlar ilksel bir babaya sahip

olduklarını ve onu öldürdüklerini her zaman hatırlayacaklardı."[46] Arkaik bir olayı, kalıcı bir antropolojik özelliğe dönüştüren belirleyici faktörler tekerrür ve bastırmaydı. Tekrar etmek suretiyle, deneyim insan zihnine (biyolojik olarak) kalıtsal bir şekilde kazınacaktı. Bastırma yoluyla da kazınma ya da "arkaik miras" "şifrelenecek",[47] yani bilinçli düşünce ve "derinlemesine çalışma" tarafından ulaşılamayacak bir hale gelecekti. Artık ulaşılamaz olduğu için de zorlantılı (compulsory) olacaktı.

Freud'un bahsettiği tarih türü psikotarihtir. Tanrılaştırılan baba şahsiyeti tarihi bir şahsiyet olmayıp, hafızaya ilişkin bir şahsiyettir. Baba sadece bir cinayete kurban gitmiş olması nedeniyle "halkın belleğine geri dönüş yapmış" ve "bir tanrı mertebesine yükseltilmiştir." Oluşumuna ilham verdiği kült, olayın anısını gömmek ya da onu "şifrelendirmek" işlevini de görmüştür. (Kültür ve uygarlık arasında herhangi bir ayırım yapmayan) Freud'a göre bu olay kültür ve uygarlığın kurulmasına yol açmıştır. İlkel göçebe aşiretin erkekleri arasındaki rekabet böylelikle durmuştu. Öldürme eylemi artık kültürün ortaya çıkmasına yol açan ilk günahı hatırlatan bir günah olarak algılanıyordu. İlksel baba katlinin anısı bastırılarak çok büyük bir günah duygusuna dönüştürülmüştü. Bu günah duygusu, tabular, kısıtlamalar, kaçınılması gereken şeyler, kendi kendini cezalandırmalar ve zalimce fedakârlıklar gibi sayısız tedbir ve huzursuzluğu içeren, yeni bir dini telkin ediyordu.

Freud'a göre aynı şey Musa ve tektanrıcılık vakası için de geçerliydi. Musa'nın tektanrıcılığının bizzat kendisi bir tekerrürden ibaretti. Musa'nın öğretisi, Akhenaton'un devrimci tektanrıcılığı, orijinal dinin ilksel tektanrıcılığını tekrar canlandırmaktaydı: "Musa kendi halkına tek bir tanrı inancını getiriyordu. Ama bu yeni bir şey değildi, insan soyunun ilk çağlarda yaşadığı, ancak halkın bilinçli hafızasından çok uzun bir zaman önce silinen bir deneyimi yeniden diriltiyordu." Musa'nın tektanrıcılığı, babayı geri getiriyordu.[48] Musa'nın katledilmesi,

şifrelenmiş anıları yeniden canlandıran daha da güçlü bir tekerrürdü. "Yaşanan olayın bilinçli ya da bilinçsiz olarak inkâr edilmesi, olayın ya da suçun zihinlerdeki varlığını ortadan kaldıramamıştı. Tam tersine bilinçdışı suç ve huzursuzluk birikimini daha da arttırıyordu. Aslında Freud bu farkına varılmayan vicdan azabı saplantıları nedeniyle, faillerin ve onların varislerinin, kendilerinin ve atalarının günahlarını affettirmek için tanrıya ve Musa'nın dinine daha da bağlı hale geldiklerini düşünmektedir."[49]

Öldürülen Musa (M1) ve onun su katılmamış tektanrıcı dini de sırası geldiğinde bastırılarak şifrelendirilmiştir. Doğal bir ölümün kolektif hafızada böylesine güçlü etkiler yaratması mümkün değildi. Kalıcı olabilmesi için deneyimin travmatik olması gerekiyordu. Freud'un ifadesiyle, "kitleleri büyüleyici etkisi altına alabilmesi" için "bastırılmış olması" gerekiyordu. Musa cinayeti, ilksel babanın kaderini tekrar gündeme getirmiştir. Freud'un yaklaşımındaki paradoksal nokta, Musa'nın ancak bir cinayete kurban gitmesi ve bu olayın bastırılmasının etkisiyle, "bronz bir heykel", "Yahudi ulusunun yaratıcısı," kalıcı ve ebediyen hatırlanan bir kişilik haline gelmesidir.

Bu yaklaşım ancak Freud'un bastırma teorisinin ışığı altında anlaşılabilir. Freud'a göre unutma ile bastırma arasındaki fark, birincisinin bir çeşit terk etme durumu iken ikincisinin bir çeşit hatırlama ve istikrar durumu olmasıdır. Bastırılan anılar kalıcı olmakla kalmadıkları gibi, kişiliği ele geçirme konusunda genellikle çok tehlikeli bir güç elde ederler. Ulaşılabilir, düzenlenebilir ve "derinlemesine çalışılabilir olan" bilinçli anıların tersine, bastırılan anılar içten içe ya da "aşağıdan" çalışarak bilinci denetimleri altında tutarlar.

Musa ve Tektanrıcılık çalışmasında Freud teorisini bireysel psikoloji boyutundan kolektif psikoloji boyutuna kaydırır. Kolektif psikoloji boyutunda bilinçli hafıza ile bastırılmış hafıza arasındaki farklılık, gelenek ile hafıza arasındaki farklılık olarak görülmektedir. "Sadece (dolaysız) iletişime dayanan

bir gelenek, din olgusuna bağlanan zorlayıcı (kompulsif) bir karaktere neden olmuyordu. Dinlenebiliyor, yargılanabiliyor, dışarıdan alınan herhangi bir bilgi kırıntısı gibi göz ardı edilebiliyordu. Ancak hiçbir zaman için mantıksal düşüncenin baskısından kurtulma ayrıcalığını elde edemiyordu. Geri döndüğünde böylesine güçlü etkiler göstererek kitleleri büyüsü altına alabilmesi için önce bastırılmış olma kaderini yaşaması, bilinçaltına yerleşme şartını yerine getirmiş olması gerekiyordu."[50] Mısırlı Musa (M1) ve onun tektanrıcılığı (A) böylece "halkın hafızasına geri dönmüş", –bastırılan ve yeniden hatırlanan bir figür olarak– "Yahudi halkının yaratıcısı" olan bir şahsiyet haline gelmiştir. Yahudiler Musa'nın kişiliğini ortadan kaldırmış ancak sonunda onun tektanrıcılığını bağrına basmıştır. "Uysal Mısırlılar [ise], Firavunlarının kutsanmış şahsı kader tarafından ortadan kaldırılana kadar beklemişler", ancak nihayetinde onun tektanrıcılığını yok etmişlerdir.[51] Tarihi bir şahsiyet olarak Akhenaton tamamen "şifrelendirilmiş" bir hale geldiği için, Musa kisvesi haricinde "hiçbir zaman halkının hafızasına geri dönmemiştir."

Freud dinin kitleler üzerindeki zorlayıcı gücünü bu şekilde izah etmektedir. Bu zorlayıcı gücün en şiddetli ögesi günahkârlıktır. Günahkârlık kavramı, Freud'un dinsel düşmanlığın semantiğine yaptığı en ilginç katkıdır.

> Duygu karmaşası, baba ile olan ilişkinin özünün bir kısmını oluşturur: Bir zamanlar oğulları, hayran oldukları muhteşem babalarını öldürmeye teşvik eden düşmanlık da tekrar harekete geçmekten geri kalmayacaktır. Musa'nın dini çerçevesinde, babaya karşı duyulan canice nefrete açık olarak yer verilmemektedir. Ortaya çıkabilen tek şey, bu duruma karşı duyulan çok güçlü bir tepkiydi: Bu düşmanlık karşısında hissedilen günahkârlık duygusu, Tanrı'ya karşı

işlenen günahla ve günaha son verilmemesiyle ortaya çıkan vicdan azabı.[52]

Freud'un teorileri eskimiş ve problemli olarak görülebilir, ancak iki açıdan inkâr edilemeyecek öneme sahiptir. İlk olarak din tarihinde hafızanın oynadığı önemli rolü ortaya çıkarmıştır, ayrıca evrim ve geleneğe dayanan dizisel yeniden inşa çalışmalarının indirgemeci bir yaklaşıma sahip olduğunu ikna edici bir şekilde ortaya koymuştur.

Sensus Historicus: Freud'un Euhemerizm Versiyonu

Bu kısma Schiller'in *Die Götter Griechenlands (Yunanistan'ın Tanrıları)* adlı şiirinden iki dizeyle başlamak istiyorum. Bu dizeler muhtemelen *Musa ve Tektanrıcılık* kitabını yazarken Freud'un aklındaydı:[53]

Da die Götter menschlicher noch waren,
waren Menschen göttlicher[54]

Bu dizeler ölümlü tanrılar kavramına, kuru ve aşırı rasyonel olan Euhemerizm tarafından biraz gölgelenmiş olan ışıltıyı yeniden kazandırmamıza yardımcı olmaktadır.

***

Spencer'a göre Mısır gizemlerindeki her şeyin, ahlâki, mistik ve tarihsel olmak üzere üç farklı anlamı bulunuyordu. Musa bu üçlü anlam prensibini yasalarına uyarlamıştır. *Mısır Gizemleri Üzerine* adlı masonik incelemesinde Ignaz von Born bu fikri ele almış ve Mısır gizemlerinden geriye yalnızca tarihsel anlamlarının kalmasından yakınmıştır.[55] Bu teslimiyetçi yaklaşımda, von Born'un düşündüğünden daha büyük bir anlam yattığı anlaşılmaktadır. Musa ve Mısır ile ilgili söylemin genel

özelliği, tarihselleştirme yönünde güçlü bir eğilim taşımasıdır. Bu eğilim çok şaşırtıcı bir süreklilik arz ederek, Freud'un psikanalitik din teorisini bile Musa/Mısır söylemi ile bağdaştırmaktadır. Freud'un "maddi hakikatten" "tarihsel hakikate" sıçrama olarak tanımladığı, "tarihsel dönüş" denilebilecek şeyden bahsediyorum.[56]

Freud'un tarihsel dönüşü, Euhemerizm olarak anılan kavramı çağrıştırmaktadır. Ancak bu türden bir "Euhemerizm", Euhemeros'un oldukça spesifik olan mitolojik açıklamasından çok daha geneldir.[57] Tanrıların, önemli eylemleri nedeniyle onlara minnettar olan sonraki nesiller tarafından ilahlaştırılan ölümlüler –krallar, kültür taşıyıcılar, yasa koyucular, kurtarıcılar– olduğu fikri, söylemin teması çerçevesinde yazan John Spencer'dan Friedrich Schiller'e kadarki tüm yazarlar arasında paylaşılan bir varsayımdı. Bu, eski ve modern Aydınlanma'nın temel bir varsayımıydı. Musa/Mısır söylemi son evrelerinde tarihselleştirme yöntemini vahyin kendisine de uygulamıştır. Vahiy tarihsel bakımdan Mısır'dan İsrail'e çeviri ya da nakil olarak yorumlanmaktadır. Ancak sadece Freud nihai ilaveyi yapmaya cesaret ederek, Tek olanı, her şeyin yaratıcısı ve koruyucusu olanı da tarihselleştirdi.

Tanrısallaştırmanın ve dinin tarihsel kökeni olarak büyük adam kavramı, söylem için olduğu kadar, Freud'un Musa'yı inşası için de büyük bir önem taşıyordu. Bu nedenle Freud tarihsel kişiliğinde ısrarcı davranarak, onu "*İnsan* Musa" diye adlandırır. Musa ile ilgili rivayetlerde tarihsel bir öz olabileceğine ve efsanevi bir geleneğin başlangıç noktası olarak bu ya da benzer isimli bir şahsın yaşamış olabileceğine çok az kişi itiraz edecektir. Ancak Freud Musa'nın tarihsel olarak var olduğunu iddia etmenin çok ötesine gider. Kutsal Kitap metinleri kurtuluş olayını "Mısır'dan çıkartan" Tanrı'ya atfetme konusunda son derece ısrarcıyken, Freud Mısır'dan kurtuluşun yanı sıra "Yahudi halkını yaratmayı" da Musa'ya atfeder. Musa'nın bir

Mısırlı olduğu ve kendi halkı tarafından öldürüldüğünde ne kadar ısrarcıysa bu konuda da o kadar ısrarcıdır. Freud için bu aynı derecede önem taşıyan bir "olgu"dur.

Freud'un amaçlarını daha iyi anlayabilmek açısından bu inşanın cesaretini ve tarihsel olarak olasılık dışılığını kavramak önemlidir. Tek bir adam bütün bir ulusu nasıl yaratabilir? Normal şartlar altında "bir ulusun yaratılması", tipik bir "uzun süreç" olarak ele alınmalı ve Freud'un "tekrarlayarak kaydetme" kavramı bu sürece uygulanmalıdır. Konuya bu şekilde yaklaşıldığı takdirde, Yahudi halkının inşası, ilk tapınağın imha edilmesi, Babil sürgünü, Makkabi savaşları, ikinci tapınağın imhası, İsrail'i dönüştüren diaspora gibi bir dizi olay neticesinde gerçekleşmiştir. Mary Douglas'ın ifadelerini kullanmak gerekirse[58] bu süreçte önce "bireysel kültürden" "hiyerarşik kültüre", daha sonra da "kuşatılmışlık kültürüne" geçilmiştir. Kutsal Kitap metinlerinin en son redaksiyonuna, Musa şahsiyetinin edebi olarak yaratılmasına ve "bir Yahudi halkının yaratılışına" ışık tutan, işte bu tarihsel deneyim ve bir kuşatılmışlık kültürünün toplumsal yapısıdır. Normal şartlar altında "bir ulusun yaratılışı" bu şekilde gerçekleşir. Freud'un radikal tarihsel kişileştirme yöntemi, birkaç yüzyıllık süreci "büyük adam"ın şahsiyetine indirgemektedir.

Freud'un kendi ulusunun yaratıcısı olarak Musa kurgusu, her türlü tarihsel olasılığa ters düşmektedir. Hiçbir ulus, hiçbir şekilde yaratılmamıştır. Bazı "büyük adamlar", bir gerçekliğin toplumsal olarak inşa edilmesinde diğerlerine oranla daha büyük bir rol oynamış olabilirler. Ancak hiçbir kişinin bu inşadaki şahsi rolü bir ulusun yaratılışı için yeterli olamaz. Freud niçin kendini bu kadar aşırı varsayımlara dayandırmak zorunda hissediyordu? Sorunun farkındaydı ve ilginç bir cevabı vardı. Freud, Yahudi ulusunun yaradılışını yalnızca "yaşayan" ya da "tarihsel Musa'ya" atfetmiyordu. Yaşayan ve ölü olan, tarihsel olan, bastırılan, hatırlanan Musa'ya hep birlikte atıfta bu-

lunuyordu. Freud için bastırılanın geri dönüşü de bir "uzun süreç"ti. Ulusun yaratılışına da bu süreç yol açmaktaydı. Aynı şey ilksel baba için de geçerlidir. Bastırılanın geri dönüşü ve dinin gelişimi "yavaş yavaş oluşmuştur ve kesinlikle kendiliğinden değil, insan uygarlığının tarihini oluşturan yaşam şartlarındaki tüm değişimlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır."[59] Ancak yine de tüm bunlar tarih boyutunda yaşanmıştır. Freud'un teorisi (ikna edici olmasa da) Euhemerizmin oldukça ilginç yeni bir biçimidir. Musa'nın abartılması, Tanrı'nın tarihselleştirilmesinin mantıki bir sonucudur. Musa, Tanrı'nın yerini alması gereken ilksel babanın yerini almak zorunda kalmıştı. Dini geleneklerin "sensus historicus (tarihsel anlam)"u budur. Bu nedenle Musa ilksel babaya benzer bir şekilde "devasa görünmek" zorundaydı.

Freud'un metinleriyle Musa/Mısır söylemi arasında en güçlü bağı oluşturan husus, Musa'nın bu şekilde bir ulusun yaratıcısı olarak inşa edilmiş olmasıdır. Ortodoks Yahudi geleneği, Musa'nın Mısır'dan çıkışta oynadığı rolü küçümsemektedir. Mısır'dan Çıkış'ın yıllık olarak yeniden canlandırıldığı Hamursuz Bayramı'ndaki Seder yemeği sırasında okunan metinde Musa'nın adı bile geçmemektedir. Musa'yı Yahudi ulusunun yaratıcısı olarak göstermek özellikle bir Yahudi projesi değildir. Bu daha ziyade Musa ve Mısır söylemini oluşturan antik kaynaklar da dahil olmak üzere tüm katılımcılar tarafından paylaşılan varsayımlardan biridir. Söylemin tematik merkezini oluşturan şey "peygamber Musa" değil, "yasa koyucu Musa"dır. Peygamber Musa açısından Mısır geçmişi önem taşımamaktadır. Hatta Musa'nın Tanrı'nın mesajlarını sadık bir şekilde aktarabilmesi için Mısırlı hocalarından öğrendiği şeyleri unutması gerekecektir. Mısır eğitimine gereksinim duyan, yasa koyucu ve siyasi kurucu kimliğindeki Musa'dır.

Kaydetmemiz gerekir ki, kendine özgü bir ruhsal topoloji modeli ve bu modelin bireysel düzeyden kamusal düzeye aktarılmasıyla Freud, Euhemerizmin kötü bir şöhrete sahip olan

monotonluğundan kaçınmayı başarmıştır. Tanrı maddi bir hakikatten tarihsel bir gerçekliğe dönüşmüştür ancak Freud başka bir tarih anlayışına sahiptir. Psikolojik tarih boyutundaTanrı ulaşılamayacak ve kontrol edilemeyecek derecede mesafeli ve kudretlidir. Din kendi baskıcı gücünü içeriden ve aşağıdan, insan zihninin ölçülemeyecek derinliğinden ve onun "arkaik mirasından" almaktadır.

***

Geriye dönüp söylemin çeşitli biçimlerine bakacak olursak son derece şaşırtıcı bir şey keşfederiz. Kaleydoskobu çeviren ve Musa'nın hikâyesine yeni ve değişik bir katkı yapan herkes, en başta düşündüğünden çok farklı bir metin kaleme almıştır. Hepsi de, Spinozacılık, Deizm ve panteizm kisvesi altında Mısır kozmoteizmi ve modern versiyonları hakkında yazıyordu. Spencer, Cudworth, Warburton ve Jacobi gibi açıkça tam tersini yapmak isteyenler bile, bu "doğal dinin" yandaşları olarak okunuyor ve bu şekilde algılanıyorlardı. Kalemlerini adeta bir başkası yönlendiriyor ve onlar kendi metinlerini yazarken bir başkası alt metinleri yazıyordu. Bu durum, metinleri aşırı derecede çok sesli bir izlenim uyandıran Freud için bile geçerlidir. Sanki Mısırlı Musa hikâyesi bağımsız bir varoluşa sahip olmuş ve teoloji, masonluk, felsefe, tarih, edebiyat ve psikanalizin kavramsal çerçevesinden geçerek kendisini değişik versiyonlara dahil etmiştir. Söylemin kendine özgü bir dinamiği ve semantiği olduğu anlaşılmaktadır. O bir rüyanın, Kutsal Kitap tektanrıcılığının kendi muadiline dair rüyasının cisimleşmesidir. Bu rüyada Musa'nın tektanrıcı vahyinin karşı-dinsel niteliği yürürlükten kaldırılmaktadır. Bu bir uzlaşma rüyasıdır. Bu genel açıya göre, Freud'un Musa kitabının üçüncü bölümü bile bu rüyayla ilgilidir. Zira Freud bu bölümde Musa'nın tektanrıcılığı anlamında (karşı-)dini, belirli bir suçluluk kompleksine

dayanan bir tür nevrotik kompulsiyondur olarak teşhis etmektedir. Bu dinsel nevrozun tedavisi için de, altında yatan suçluluk kompleksinin analiz edilmesini önermektedir. Bu tedavi bir uzlaşma arayışından başka ne olabilir ki?

Freud dinden bahsederken hastalık dilini kullanmaya devam etmektedir. Ancak konuya sadece metaforik olarak değil de bir tıp doktoru kimliğiyle harfi harfine bu şekilde yaklaşan ilk kişidir. Holbach ve Heine'ye ait, dinin Mısır'dan kaynaklanan bir hastalık olduğu ve diğer halklara da bulaşarak yayıldığı düşüncesini psikopatoloji terminolojisine aktarır. Onun dinsel çatışma fenomenolojisine yaptığı katkı "kompulsiyon"dur. Dinin kitleler üzerindeki etkisi, ancak ve ancak, kompulsif nevrozla karşılaştırılabilir olmakla kalmayıp ona çok da benzeyen, kökü çok derinlere dayanan bir ruhsal dinamizm olarak açıklanabilir.

Kompulsif nevroz olarak din: Tuhaf bir düşünce. Acaba Freud fanatikliğe ve coşkuya karşı on sekizinci yüzyılda yapılmış olan mücadeleyi sürdürdüğü gerçeğinin farkında mıydı? Musa/Mısır söyleminin meselelerini, yani doğa, hoşgörü, mantık, "insan türünün eğitimi" (Origenes/Lessing) ya da kendi ifadesiyle "Fortschritt in der Geistigkeit" (ruhsal/zihinsel ilerleme) konularını tam olarak aklından çıkaramadığının farkında mıydı?[60]

Freud'un patolojik terimlerle ele aldığı konuyu Schiller ve Reinhold siyasi terimlerle ifade etmişlerdi: Musa tektanrıcılığının özünde yer alan kompulsiyon. Onlara göre Musa, "halkın uygarlıktan yoksun olması" ve kalbin inatçılığı, *propter duritiem cordis* nedeniyle, zorbalık ve mucizeleri kullanarak kör bir inanç yaratmıştı. Freud'un tektanrıcılık kavramı kompulsiyon unsurunu yoğunlaştırmıştı. Onun Musa söylemine yaptığı en önemli katkı, suçun oynadığı önemli rolü keşfetmiş olmasıdır. Bu kavram dinin *sensus historicus*'unu aşarak *sensus moralis*'ini geri getirir. "Freud'un düşüncesine göre etiğin kökeni, 'Tanrı'ya karşı düşmanlıkla ortaya çıkan suçluluktur.' Tanrı'ya

karşı coşkun bir şekilde ve açıkça yapılan ibadet, aşırı dindar kişilerin baba katli (ilksel babanın ya da Musa'nın katli olabilir) ve baba katline yol açan aşırı düşmanlıklarıyla ilgili olarak bilinçaltında çok derinden hissettikleri suçluluk duygularını örtbas etmiştir. Bu nedenle iğrenç ve şiddet dolu eylemler, ruhsal ve zihinsel kazanımların yanı sıra, adil ve erdemli bir hayat için gerekli olan etik kodlara da kaynaklık eder."[61] Bunun tam tersi de doğrudur. Tektanrıcılık arayışı içindeki ruhsal ve entelektüel kazanımlar her zaman için ilksel günahın bir tekrarı olarak düşmanlığı, iğrenç ve şiddet dolu eylemleri kışkırtabilmektedir.

Freud antisemitizmin köklerini keşfetmek istiyordu. Bu konuda sorduğu soru son derece çarpıcıdır. Ona göre mesele Yahudi olmayanların, Hıristiyanların ya da Almanların hangi nedenle Yahudilerden nefret etme noktasına geldikleri değil, "Yahudi'nin nasıl bu hale geldiği ve hangi nedenle bu bitmez tükenmez nefreti üzerine çektiği"dir. Freud bu "bitmez tükenmez nefreti", bir baba dini olarak tektanrıcılığın özünde var olan "düşmanlığa" bağlamıştır. Bu bitmez tükenmez nefreti Yahudi değil tektanrıcılık çekmiştir. Musa'yı bir Mısırlı haline getirerek, olumsuzluğun ve hoşgörüsüzlüğün kaynaklarını Musevilikten Mısır'a yönlendirmek ve Yahudi tektanrıcılığını tanımlayan temel ilkelerin ve zihniyetin Yahudiliğin dışından geldiğini ileri sürmek konusunda kendisini özgür hissetmiştir. Ancak bu sefer de hoşgörüsüzlüğün kaynağı bizzat aydınlanmadır. Akhenaton'un hem aydınlanmayı, hem de hoşgörüsüz despotizmi yaratan şahsiyet olduğu ileri sürülür. O kendi yarattığı evrensel tektanrıcılığı kendi halkına şiddet uygulayarak ve işkence yaparak zorla benimsetmiştir. Freud Kutsal Kitap tektanrıcılığının karşı-dinsel gücünü, Akhenaton'un yukarıdan devriminde toplar. Her şeyin kökeni budur. Freud (son derece isabetli bir şekilde), insanlık tarihindeki mutlak anlamda tektanrıcı, karşı-dinsel, ötekileştirici ve hoşgörüsüz, bu tür-

den ilk hareketle uğraştığı gerçeğinin altını çizer. Bu yorumun Manetho'nun yorumuyla benzerliği açıktır. Antik dönemde Yahudi fobisinin görüldüğü metinleri besleyen şey, Akhenaton'un devrimiyle ortaya çıkan bu nefrettir.

ALTINCI BÖLÜM
Eski Mısır Geleneklerinde Tek Olan'ın Algılanışı

Mısırlı Musa'nın hikâyesi, dini bir çatışmanın ve bunun aşılmasının hikâyesidir. Musa'nın adı, kimliğini Mısır "putperestliğine" zıt olmakla tanımlayan bir karşı-dinle bağlantılıdır. Musa'yı bir Mısırlı yapmak bu tanımlayıcı karşıtlığı ortadan kaldırmaktadır. Musa ve onun mesajını Mısır'a kadar geri götürmek, "vahiy yoluyla iletilen" ya da "pozitif" din alanını terk ederek, deneyim, akıl, gelenek ve bilgelik, yani *lumen naturale* alanına girmek anlamına gelmektedir. Musa projesi, Helenizmle başlayan ve modernite boyunca devam ederek Freud'a kadar gelen bir birlik çağrısı olarak algılanmıştır: Her şeyin görünmez yaratıcısı olan tek bir Tanrı mevcuttur. Karşı-dinsel düşmanlık, her zaman için birlik ve çokluk bağlamında inşa edilmiştir. Musa ve Tek olan, Mısır ve Çok olana karşıdır. Mısırlı Musa hakkındaki söylemin amacı bu engeli ortadan kaldırmaktı. Söylem, birlik düşüncesinin izini Mısır'a kadar sürer.

Bu söylem çerçevesinde Mısır tektanrıcılığından bahseden iki şahsiyet ön plana çıkmakta ve dikkat çekmektedir. Bunlardan biri bu tektanrıcılığı *Hen kai pan* (Tek-ve-Tüm), "büyük sır, yani Tanrı her şeydir" anlayışıyla inşa eden Ralph Cudworth, diğeri ise Freud'dur. Freud, otantik bir Mısır tektanrıcılığının unutulmuş olan anısını geri getirerek tartışmanın içine çekmiş ve Musa'yı bu tektanrıcılık hareketinin taraftarı haline getirmiştir. Ancak bu isimlerin ikisi de Mısır kaynakları hak-

kında birinci elden bilgi sahibi değillerdi. Cudworth'un yazdığı dönemde hiyeroglifler henüz deşifre edilmemişti. Bu tarihlerde Eski Mısır dini hakkında en ufak bir fikir oluşturma çabası bütünüyle Yunanca ve Latince (yani ikinci elden) kaynaklara bağımlı bir haldeydi. Freud ise, Breasted gibi kaliteli akademisyenler ile Weigall gibi hayalperestler arasındaki farkın ayrımında olmaksızın, birkaç Mısırbilimciye dayanmak durumundaydı. Freud ayrıca kendi döneminde çevrilmiş ve ulaşılabilir olan metinleri dikkatli bir şekilde okumak zahmetine katlanmadığı gibi, Amarna dinine ilgisi de sınırlıydı.

Bu nedenle bir Mısırbilimcinin yapması gereken iki şey kalmıştır. İlk olarak Freud'un Akhenaton'un dini devrimiyle ilgili kısa ve yüzeysel yorumlarını tamamlamalıdır. Mısırbilimci bunu yaparken en azından en önemli metinleri dikkatlice okumalı ve Mısırbilimin, bu tektanrıcılığın karşı-dinsel karakterine dair ne gibi katkılarda bulunabileceğini tartışmalıdır. İkinci olarak, Mısır teolojisine dair, Hermes Trismegistus'a atfedilen metinlerden önceki döneme ait kanıtların arayışında Cudworth'a yardımcı olmalı ve kısaca da olsa orijinal metinlerden bu açıdan neler öğrenilebileceğini göstermelidir. Bu tartışmada son sözü bizzat Mısırlılara vermek istiyorum.

Doğa'nın Karşı-Dini: Akhenaton'un Devrimci Tektanrıcılığı

Adını daha sonra Akhenaton ya da Akhanyati[1] ("Aton'un Hizmetkârı") olarak değiştiren Kral IV. Amenhotep, MÖ on dördüncü yüzyılın ortalarında Mısır'a on yedi yıl boyunca hükmetmiştir. O, insanlık tarihinde tektanrıcı bir karşı-din kuran ilk kişidir.[2] Freud bu noktayı vurgulamakta haklıydı.[3]

Tesis edilmiş tüm dinlerin ya da on sekizinci yüzyıl terimini kullanacak olursak "pozitif" dinlerin karşı-dinler olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni hepsinin bir geleneğe karşı çıkıp onu reddetmek zorunda kalmış olmasıdır. Hiçbiri dini bir boşluk içinden doğmamıştır. Her zaman için kendilerinden önce

ALTINCI BÖLÜM
Eski Mısır Geleneklerinde Tek Olan'ın Algılanışı

Mısırlı Musa'nın hikâyesi, dini bir çatışmanın ve bunun aşılmasının hikâyesidir. Musa'nın adı, kimliğini Mısır "putperestliğine" zıt olmakla tanımlayan bir karşı-dinle bağlantılıdır. Musa'yı bir Mısırlı yapmak bu tanımlayıcı karşıtlığı ortadan kaldırmaktadır. Musa ve onun mesajını Mısır'a kadar geri götürmek, "vahiy yoluyla iletilen" ya da "pozitif" din alanını terk ederek, deneyim, akıl, gelenek ve bilgelik, yani *lumen naturale* alanına girmek anlamına gelmektedir. Musa projesi, Helenizmle başlayan ve modernite boyunca devam ederek Freud'a kadar gelen bir birlik çağrısı olarak algılanmıştır: Her şeyin görünmez yaratıcısı olan tek bir Tanrı mevcuttur. Karşı-dinsel düşmanlık, her zaman için birlik ve çokluk bağlamında inşa edilmiştir. Musa ve Tek olan, Mısır ve Çok olana karşıdır. Mısırlı Musa hakkındaki söylemin amacı bu engeli ortadan kaldırmaktı. Söylem, birlik düşüncesinin izini Mısır'a kadar sürer.

Bu söylem çerçevesinde Mısır tektanrıcılığından bahseden iki şahsiyet ön plana çıkmakta ve dikkat çekmektedir. Bunlardan biri bu tektanrıcılığı *Hen kai pan* (Tek-ve-Tüm), "büyük sır, yani Tanrı her şeydir" anlayışıyla inşa eden Ralph Cudworth, diğeri ise Freud'dur. Freud, otantik bir Mısır tektanrıcılığının unutulmuş olan anısını geri getirerek tartışmanın içine çekmiş ve Musa'yı bu tektanrıcılık hareketinin taraftarı haline getirmiştir. Ancak bu isimlerin ikisi de Mısır kaynakları hak-

kında birinci elden bilgi sahibi değillerdi. Cudworth'un yazdığı dönemde hiyeroglifler henüz deşifre edilmemişti. Bu tarihlerde Eski Mısır dini hakkında en ufak bir fikir oluşturma çabası bütünüyle Yunanca ve Latince (yani ikinci elden) kaynaklara bağımlı bir haldeydi. Freud ise, Breasted gibi kaliteli akademisyenler ile Weigall gibi hayalperestler arasındaki farkın ayrımında olmaksızın, birkaç Mısırbilimciye dayanmak durumundaydı. Freud ayrıca kendi döneminde çevrilmiş ve ulaşılabilir olan metinleri dikkatli bir şekilde okumak zahmetine katlanmadığı gibi, Amarna dinine ilgisi de sınırlıydı.

Bu nedenle bir Mısırbilimcinin yapması gereken iki şey kalmıştır. İlk olarak Freud'un Akhenaton'un dini devrimiyle ilgili kısa ve yüzeysel yorumlarını tamamlamalıdır. Mısırbilimci bunu yaparken en azından en önemli metinleri dikkatlice okumalı ve Mısırbilimin, bu tektanrıcılığın karşı-dinsel karakterine dair ne gibi katkılarda bulunabileceğini tartışmalıdır. İkinci olarak, Mısır teolojisine dair, Hermes Trismegistus'a atfedilen metinlerden önceki döneme ait kanıtların arayışında Cudworth'a yardımcı olmalı ve kısaca da olsa orijinal metinlerden bu açıdan neler öğrenilebileceğini göstermelidir. Bu tartışmada son sözü bizzat Mısırlılara vermek istiyorum.

Doğa'nın Karşı-Dini: Akhenaton'un Devrimci Tektanrıcılığı

Adını daha sonra Akhenaton ya da Akhanyati[1] ("Aton'un Hizmetkârı") olarak değiştiren Kral IV. Amenhotep, MÖ on dördüncü yüzyılın ortalarında Mısır'a on yedi yıl boyunca hükmetmiştir. O, insanlık tarihinde tektanrıcı bir karşı-din kuran ilk kişidir.[2] Freud bu noktayı vurgulamakta haklıydı.[3]

Tesis edilmiş tüm dinlerin ya da on sekizinci yüzyıl terimini kullanacak olursak "pozitif" dinlerin karşı-dinler olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni hepsinin bir geleneğe karşı çıkıp onu reddetmek zorunda kalmış olmasıdır. Hiçbiri dini bir boşluk içinden doğmamıştır. Her zaman için kendilerinden önce

ortaya çıkmış ve/veya kendilerine paralel "birincil dinlerin" varlığını gerektirdiklerinden, bu dinler "ikincil dinler" olarak adlandırılabilirler.[4] Elimizde ilk dinlerin evrimci adımlarla yavaş yavaş ikincil dinlere dönüştüğüne ilişkin herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. İkincil dinlerle nerede karşılaşılırsa karşılaşılsın, devrim ve vahiy gibi kurucu hareketlerle ortaya çıkmış oldukları anlaşılmaktadır. Bu türden pozitif eylemlerler, genellikle negatif nitelikteki inkâr ve zulümle tamamlanmaktadır. "Pozitif" dinler ancak inkâr edilmiş gelenekler üzerinde yükselebilmişlerdir.

Amarna dini birçok açıdan daha sonraki ikincil dinlerin özelliklerini taşımakta, özellikle de ileriki aşamalarında Kutsal Kitap tektanrıcılığına benzemektedir. Çoktanrıcılık karşıtı olduğu gibi aynı zamanda rasyonalisttir. Büyüyle ilgili uygulamaları, ritüel sembolizmi ("putperestlik")[5] ve mitolojik imgelemi reddetmesi[6] nedeniyle, Amarna dininin Max Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması"[7] olarak adlandırdığı şeye yatkın olduğu konusunda Freud'la aynı fikirdeyim.

İkincil ya da karşı-dinler, kendileriyle ilk dinler arasında oluşturdukları farklılıklar tarafından belirlenir ve tanımlanırlar. Eğer Amarna dini gerçekten ikincil bir dinse, kendisiyle ilk Mısır dini arasındaki "tanımlayıcı fark"ın ne olduğunu belirlememiz gerekmektedir. Buraya kadar sadece İsrail ile Mısır arasındaki farklılık olarak ifade edilen Musa ayrımını ele aldım. Peki Akhenaton'un kendi yeni dini ile geleneksel din arasında yaptığı ayrım nasıl yorumlanmalıdır?

Bu tanımlayıcı farklılığı incelemek açısından ne yazık ki daha sonraki ikincil dinlere oranla çok daha büyük bir dezavantaja sahip bulunuyoruz. Bu zorluğun sebebi, karşı-dinlerle temel dini metinler arasında zorunlu bir bağlantı varmış gibi görünmesidir. Tüm karşı-dinler meşruiyetlerini önemli sayıdaki temel dini metine dayandırmaktadır. Her şeyden önce, karşı-dinler ya da ikincil dinler metinsel mekânda ortaya çıkar.

Yani belirli bir biçimde düzenlenip sunulmuş kutsal metinler formunda, ayrıntısıyla şekillendirilmiş metinsel yapılar üzerine kurulu özel türden bir toplumsal hafıza olarak. Bu metinsel yapılar ise karmaşık yorum teknikleri ve gelenekleri tarafından miras olarak devralınır ve canlı tutulur. İkincil dinler, yaratmak ve zenginleştirmek zorunda oldukları metinsel hafızayla varlıklarını sürdürürler.[8] Birincil dinler ile ikinci dinler arasındaki farklılık her zaman için doğa ile kutsal metinler arasındaki farklılık olarak algılanır. Geçici olması nedeniyle Amarna dininin böyle bir hafıza inşa edecek vakti olmamıştır. İlk nesliyle birlikte yok olmuş ve tamamen unutulmuştur. Ortaya çıkarılması hafızanın değil arkeolojinin bir başarısıdır. Bu nedenle elimizde çok az sayıda, aslında diğer hepsine kaynaklık eden iki tane ilahi bulunmaktadır. Bu ilahiler yeni tanrıya hitaben ve büyük bir olasılıkla kralın kendisi tarafından yazılmıştır. Geleneksel olarak "Büyük İlahi"[9] ve "Kısa İlahi"[10] adıyla anılırlar.

Ancak Amarna dininin bir karşı-din olarak yorumlanması, yalnızca bu sınırlı sayıdaki metine dayanmamaktadır. Eski ile yeni, "gelenek" ile "hakikat" arasındaki tanımlayıcı farklılık, sözel araçlardan çok pratik araçlar tarafından yaratılmıştır. Pratik yöntemler gerçekten de zorlayıcıydı. Daha önce göstermiş olduğum gibi, o zamanlarda yaşayan insanların zihinlerinde bu inkâr edici ve tahripkâr pratik yöntemler çok derin ve örseleyici bir iz bırakmış olmalıdır. Bu dönemde geleneksel kült ve bayramlara son verilmiş, tapınaklar kapatılmış, (en başta Amon'unkiler olmak üzere) tüm tanrıların isim, resim ve heykelleri tahrip edilmiştir[11] Başkent başka bir yere nakledilerek, dil, temsili sanatlar ve benzerlerine yeni bir tarz getirilmiştir. Bu radikal zulüm ve yenilik tedbirleri, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde Amarna hareketinin kendisini geleneksel dini hayat tarzıyla kesinlikle bağdaşmayacak olan yeni bir din olarak gördüğünü kanıtlamaktadır.

Günümüze kadar intikal etmiş olan metinlerde eski ile yeni arasındaki farkı anlamak daha da zordur. Geleneksel kavramla-

rın reddi yönünde açık bir girişim görülmemektedir. Zira böyle bir girişim olsaydı bunları da açıklamak gerekecekti ki bu bile kabul edilemezdi. Amarna metinlerinde belirli tanrı isimleri bir yana, "tanrılar" ifadesi bile yer almamaktadır.[12] "Güneş diskinden başka tanrılar yoktur" şeklinde bir ifadeye bile izin verilmemektedir.[13] Bize ulaşan metinlerde "normatif ters yüz etme"ye ya da açıkça inkâra dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Bu nedenle farklılığa, adını anmamak, kasıtlı olarak yok saymak ya da geleneksel dinin söylemiş olabileceği şeyi değiştirmek suretiyle, yalnızca negatif olarak işaret edilmektedir. Farklılık ancak sessizlik argümanı kullanılarak açığa çıkarılabilmektedir. Bu yöntemi kullanabilmek için de geleneksel din ve onun ifade biçimlerine ilişkin derin bir bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Beklentimizin ne olduğunu daha kesin olarak bildikçe, neyin eksik olduğunu daha doğru olarak saptamamız mümkün olabilecektir. Bu da, Amarna dininin özüne ilişkin yeni bir kavrayışın, bugüne kadar herhangi yeni bir metnin gün ışığına çıkarılamadığı Amarna kazıları aracılığıyla değil de geleneksel dinin daha iyi anlaşılmasıyla elde edilebilecek olmasının sebebini açıklamaktadır.

Teb'de ortaya çıkarılan yeni metinler çoktanrıcılığa karşı olan iki hareket arasındaki farklılıkları anlamamıza yardımcı olmuştur; "Yeni Güneş Teolojisi" Amarna'dan birkaç on yıl önce ortaya çıkmış, Amarna'nın çöküşünden sonra da uzunca bir süre devam ederek Geç Dönem'e kadar varlığını sürdürmüştür. "Amarna Teolojisi" ilkinin daha radikal bir hali olup, yeni başkentin terk edilmesiyle birlikte tamamen ortadan kalkmıştır. Sigmund Freud ve Thomas Mann'ın (çağdaş Mısırbilimi kullanarak) hayal ettikleri gibi şayet bir "Heliopolis ekolü" geçmişte var olmuşsa, bu ekol mutlaka bu yeni düşüncelerin aktarıcısı olmuş olmalıdır.

Amarna devriminin çok daha geniş bir hareketin zirvesi olduğu açıklığa kavuşmuştur. Bu hareket Sigmund Freud'un

varsaydığı gibi, Yeni Krallığın siyasi çalkantıları sırasında Mısır dünyasının genişlemesi ve bir imparatorluğun ortaya çıkması ile çok yakından bağlantılıydı ve Amarna'dan sonra da devam eden bir "çoktanrıcılık krizine" yol açacaktı. "Ortodoksluğa yeniden bir dönüş" olmaktan ziyade, bu bölümün ikinci yarısında kısaca ele alacağım gibi tamamen yeni türden bir tür panteist "summodeizm" idi.[14] Ayrıca Teb ilahileriyle ilgili çalışmalar, Amarna metinlerinin, özellikle de "Büyük İlahi"nin yeni bir şekilde yorumlanmasına yol açmıştır. Bu kapsamda bu temel metni daha yakından incelemek ve Akhenaton'un karşı-dini hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmak bizi ilgilendirebilir.[15] Bundan sonraki analiz, Akhenaton'un bakış açısıyla geleneksel teoloji arasındaki karşıtlıklara odaklanacaktır. Bu nedenle okuyucu ister istemez Mısırbilim ile ilgili ayrıntılı materyalle tanışacaktır. Ancak burada bir karşı-dinin ilk oluşumu ve dini ötekiliğin inşasını ele almakta olduğum için bir süre konu dışına çıkmamın haklı bir sebebi bulunmaktadır.

"Büyük İlahi"nin Metni

İLK ŞARKI: GÜNDELİK DÖNGÜ (TAGESZEITENLIED)

İlk Kıta: Sabah – Güzellik

1 Ne kadar güzel yükselirsin
2 Göklerin nurlu ülkesinde,
3 Ey canlı Aton, hayatı var eden!
4 Doğu ufkundan doğduğun zaman
5 Her yeri güzelliğinle doldurursun.

İkinci Kıta: Öğlen – Hakimiyet

6 Sen güzel, yüce, ışık saçan,
7 Her yerin üzerindesin;
8 Işıltın, yarattığın âlemin sınırlarına kadar bütün ülkeleri kucaklıyor.

9 Ra olarak onların sınırlarına ulaşırsın.
10 Ve sevdiğin oğul için onlara diz çöktürürsün.
11 Uzaklarda olsan da ışıltıların dünyaya ulaşır;
12 Görünür olsan da adımların gizlidir.

Üçüncü Kıta: Gece – Kaos

13 Batı ışık ülkesinde battığın zaman,
14 Dünya karanlığa gömülür
15 Ölüm halinde gibi.

16 Uyuyanlar odalarına çekilir,
17 Başlarını örterler, kimse bir başkasını görmez,
18 Yastık altlarındaki değerli eşyaları çalınsa bile bunu fark etmezler.
19 Aslanlar inlerinden dışarı çıkar,
20 Bütün yılanlar sokar.

21 Karanlık, bir mezara benzer,
22 Tüm dünya sessizliğe gömülür:
23 Yaratanları kendi ışık ülkesinde battığı zaman.

Dördüncü Kıta: Sabah – Yeniden Doğuş

24 Şafakta ışık ülkesinde doğdun
25 Güneş diski gibi parlaksın.
26 Karanlığı kovduğun, bize ışığını sunduğun zaman,
27 İki Ülke birden gün boyu bayram ediyor.

28 Onları canlandırdığın zaman, insanlar uyanır, ayakları üzerinde doğrulurlar,
29 Yıkanır, elbiselerini giyerler,
30 Kollarını uzatarak senin varlığına dua ederler.
31 Tüm ülke çalışmaya koyulur.

32 Tüm hayvanlar otlar,
33 Tüm ağaçlar, bitkiler filizlenir;
34 Kuşlar yuvalarından çıkar,
35 Kanatlarını sana doğru tapınırcasına açarlar.
36 Bütün sürüler sıçrayıp oynar,
37 Bütün kanatlılar bir uçar, bir konar,
38 Üzerlerine doğduğun zaman, onlar yaşarlar.

39 Gemiler kuzeye,
40 Ve güneye gidip gelir,
41 Sen doğduğunda tüm yollar açılır.
42 Nehirlerdeki balıklar
43 Sana doğru zıplarlar-
44 Işınların denizlerin ortalarına kadar süzülür.

İKİNCİ ŞARKI: YARATILIŞ

İlk Kıta: Ana Rahminde Hayatın Yaratılışı Çocuk

45 Ana rahmindeki tohumu besleyen (sensin),
46 Suyu insana dönüştüren;
47 Anasının rahminde oğula hayat veren,
48 Ağlamasın diye onu yatıştıran,
49 Ana rahmindeki çocuğu besleyen!
50 Ona nefes veren,
51 Yarattığı her şeyi besleyen.
52 Ana rahminden çıktığı zaman,
53 Doğduğu gün, nefes almak için,
54 Ağzını açan ve tüm ihtiyaçlarını karşılayan sensin.

(b) Yumurtadaki Tavuk

55 Yumurtadaki tavuk,
56 Daha kabuğundayken ses çıkarmaya başlar;
57 Ona nefes vererek yaşamını devam ettirirsin.
58 Onun kabuğunu kıracağı
59 Günü belirleyen sensin;
60 Yumurtadan çıktığı zaman,
61 Vakti geldiğinde ses çıkarmak için,
62 Yürümeye başlar bile bacakları üstünde.

İkinci Kıta: Kozmik Yaratılış – Bolluk ve Çeşitlilik

63 Yarattıkların ne kadar da çeşitli,
64 Gözlerden gizli olsa da,
65 Yegâne İlah sensin, senden başkası yoktur!

66 Yeryüzünü tek başınayken kendi isteğin doğrultusunda yarattın.
67 Bütün insanları, sürüleri, hayvanları;
68 Yerde ayakları üzerinde yürüyen,
69 Gökte kanatları ile uçan tüm mahlûkatı,
70 Yabancılara ait Suriye ve Nübye'yi,
71 Mısır topraklarını.
72 Her insanı ait olduğu yere yerleştiren, onların ihtiyaçlarını karşılayan sensin.
73 Herkesin rızkı belli, ömrü kararlaştırılmıştır.

74 Farklı farklı konuşurlar,
75 Aynı şekilde karakterleri,
76 Derileri de farklıdır, sen öyle yarattığın için.

Üçüncü Kıta: İki Nil Nehri
77 Yerin altında Nil'i yarattın,
78 İstediğinde onu yukarı taşıdın,

79 İnsanların beslenmelerini arzu ettiğin için, çünkü onları kendin için var ettin.
80 Sen hepsinin İlahısın, onlar için çırpınıp durursun,
81 Tüm ülkelerin İlahısın, onlar için ışıldarsın,
82 Gündüz vaktinin güneş diski, şanın muhteşemdir!

83 Tüm uzak ülkelere de sen hayat verirsin:
84 Gökten onlar için bir Nil indirdin;
85 Dağlarda, deniz gibi dalgalar yapar,
86 Arazilerini, ihtiyaçları olan şeyle sulamaları maksadıyla.

87 Ey ebediyetin Tanrısı! Tasarıların ne kadar da etkilidir.
88 Yabancı halklar için göklerden bir Nil,
89 Ve çölde ayakları üzerinde yürüyen yaratıklara,
90 Ama Mısır için yerin altından çıkıp gelen bir Nil.

ÜÇÜNCÜ ŞARKI: DÖNÜŞÜMLER (KHEPERU) – TANRI, DOĞA VE KRAL.

İlk Kıta: Işık – Görmek ve Bilmek

(a) Mevsimler

91 Işınlarından tüm tarlalar beslenir,
92 Sen parladığın zaman canlanır ve gelişmeye başlarlar.
93 Yarattığın her şeyi beslemek amacıyla mevsimleri de var eden sensin,
94 Kışı onları serinletmek,
95 Yazı da senin tadına varmaları için yarattın.

(b) Gökyüzündeki ve Yeryüzündeki Kheperu (Dönüşümler)

96 *Göğü* orada parlamak için,
97 *Tek başınayken* var ettiğin her şeyi *görmek* için yarattın,
98 Canlı *güneş diski biçiminde (kheperu)* yükseldin,
99 Parıldayıp ışıldayan,

100 Hem uzak hem yakın.
101 *Yalnızca* kendinden milyonlarca *biçim (kheperu)* yarattın,
102 Şehirleri, köyleri, tarlaları,
103 Yolları ve nehiri.
104 Bütün gözler onlarda seni *görür*,
105 Sen gündüz vakti, *yuvarlak*, *yeryüzünün* üstünde olduğun zaman.

(c) Kral, her şeyi bilen eşsiz kişi

106 Sen gittiğinde (sana, *biricik* olanın baktığı gibi
107 *bakmamak* üzere yarattığın) göz görmez olur,
108 Ancak o zaman bile sen kalbimdesin, seni bilen başka biri yoktur,
109 *Yalnızca* senin oğlun, *Nefer-kheperu-Ra, Ra'nın-biriciği,*
110 Ona kendi yöntemlerini ve sana güç veren şeyleri öğrettin.

İkinci Kıta: Zaman – Eylem ve Hükmetme

111 Yeryüzünü kendi ellerinle sen var ettin,
112 Onlar sen *doğunca* yaşar,
113 Sen *batınca* ölürler;
114 Ömür bizzat sensin, insan seninle yaşar.

115 Sen *batana* kadar bütün gözler güzelliktedir,
116 Sen batıda *dinlenmeye* çekildiğin zaman bütün işler durur;
117 Ancak *doğuşun* kral için (her kolu) güçlendirir,
118 Ve her bacağı kıpırdatır, yeryüzünü kurduğundan beri.

119 Bedeninden çıkan oğlun için onları canlandırırsın,
120 Maat ile yaşayan kral, iki ülkenin efendisi,
121 *Nefer-kheperu-Ra, Ra'nın-biriciği,*
122 Ma'at ile yaşayan Ra'nın Oğlu,
123 *Akhenaton*, devrinin en yücesi, iki tacın hükümdarı,
124 Ve onun sevdiği muhteşem Kraliçe,
125 Her İki Ülke'nin de Hanımefendisi *Nefertiti*,
126 Yaşar ve gençleşir,
127 Sonsuzluğa dek, ebediyen.[16]

Bu uzun metin aşağı yukarı üç eşit parçaya bölünerek incelenebilir. Bir ilahi olarak yüzeysel yapısının altında incelenecek üç ayrı konu yatmaktadır. Bunlardan ilki görülebilirlik, ikincisi yaratılış, üçüncüsü ise enerjidir.

Görülebilirlik

İlk kısım, güneş tanrı için yazılan geleneksel bir ilahinin, gündelik güneş döngüsünün üç vaktini, yani sabah, öğle, akşam/geceyi (*tageszeitenlied*) tasvir eden bölümünün dönüşmüş bir halidir.

İlk kısmı analiz etmeden önce, bu konunun geleneksel bir güneş ilahisinde ne şekilde ele alındığını anlatmak istiyorum. Konu yalnızca güneş tanrı, onun teolojisi ve mitolojisi değil, çok daha karmaşık bir kozmik oyundur (bu oyunda güneş tanrı başrolü oynamaktadır). Mısırlılar dünyayı geleneksel olarak sadece uzamsal yapı açısından değil, eylem ve süreç açısından da algılamışlardır. Onlara göre kozmos döngüsel bir süreçtir.[17] Bozulmayan döngüsel tekerrür ve kendi kendini yenileyen kozmik hayatın enerjisiyle zaman içinde evrenin düzeni ve yapısı gözler önüne serilir. Hayat her sabah, hatta her an, ölüm, yok olma ve ara vermenin karşı güçleri karşısında zafer kazanır. Mısırlıların kozmolojik kavramsallaştırmasında görülen imgelem, dramatik bir biçimde hareket, çatışma ve zafer imgelerine

dönüşür. Kozmik oyun biyolojik, etik ve siyasi kavramlarla yorumlanır; ölüme karşı yaşamın, isyana karşı düzenin ve adaletin zaferi olarak algılanır. Hayatın, düzenin ve adaletin sürekli olarak birlikte algılanması gibi ölüm, isyan ve adaletsizlik de birlikte algılanır. Kozmik oyun bu analojik imgelemle, insan hayatının temelleri olan sosyal adalet ve uyumu, siyasi düzen ve otoriteyi, sağlığı, refahı ve –her şeyin ötesinde– öte dünyaya yönelik bireysel inançları yansıtacak şekilde yorumlanır. Bu dünya görüşü ve gerçekliğin yorumlanışına doğal kanıt özelliği veren ve hakikilik kazandıran şey, kozmik, sosyopolitik ve bireysel olanın bu şekilde iç içe geçişidir.[18]

Güneşe ithaf edilen geleneksel ilahilerde kozmik süreç benim Almancada *Tageszeitenlied*, "günün üç vaktinin şarkısı"[19] olarak adlandırdığım bir şekilde temsil edilmektedir. Sabah kıtası "hayat" üzerine odaklanır. Güneşe, yaşayan ve yeniden doğan bir varlık olarak şükredilir; güneş, aynı zamanda, yaşam veren ve yaşamı devam ettiren tanrılar topluluğu içinde kendiliğinden yeniden ortaya çıkmaktadır.

Amarna metinlerine geri dönecek olursak, yeniden üretilen hayata dair bu mitsel imgelerin geçişken-aktif kavramlara dönüştüğünü fark ederiz.[20] Güneş kendi bitmez tükenmez yaşam enerjisinden, var olan her şeye bir miktar veren yaşam tanrısıdır. Terimin özellikle zamanla ilgili bir anlamı bulunmaktadır. Geçici bir süreyle belirlenmiş hayata gönderme yapmaktadır.[21] "Aton İçin Yazılmış Kısa İlahi", kozmik yaşamın Tek kaynağından bireysel hayatların paylaştırılması konusunda biraz daha açıktır:

> Sen Teksin, ancak milyonlarca hayat senin içinde yaşar,
> Onları sen yaşatırsın. Senin ışınların,
> Burunlarından giren ve hayat veren nefestir.[22]

Soyut zaman kavramı, somut olarak ışık ve havayla birlikte düşünülmektedir.[23] Yaşam, tüm yaratıklar tarafından, her gün

yükselen güneşin ışınlarından özümsenmektedir. –Yukarıdaki dünyada diğer tanrısal güçlerle birlikte her gün yeniden hayat süren ve gençleşen– yaşayan tanrı kavramı, yaşam veren tanrı kavramına dönüşür. Bu yeni tanrı etkileşime dahil olmaz. Dünyayla karşı karşıya durmakta ve yaşam veren ışınlarını yukarıdan dünyaya göndermektedir.[24] Diğer tanrısal güçlerle birlikte bulunma durumunun yarattığı geçişkensizliğin, dünyayla karşı karşıya olma durumunun yarattığı geçişkenliğe dönüşümü, döngünün ikinci evresi olan öğle vaktiyle ilgili ikinci kıta için de geçerlidir. Bu kıta geleneksel olarak, yönetim konusu üzerine odaklanmaktadır. Güneşin gökyüzündeki hareketi, yönetim ve adaletin icra edilmesi olarak yorumlanmaktadır. Güneş döngüsüne ilişkin, diğer tanrısal güçlerin de işin içine girdiği geleneksel bakış açısına göre bu evre, güneş tanrı ve yoldaşlarının, kötülüğün kozmik boyuttaki kişileşmiş hali olan, bir deniz yılanı görünümündeki karanlıklar ve kaos tanrısı Apophis'e karşı kesin zaferini temsil etmektedir. Tipik bir Mısır anlatısına uygun düşecek şekilde bu mücadele fiziki bir mücadeleden çok hukuk mücadelesine benzemektedir.[25]

Akhenaton'un ilahisinde bu mitsel imge dönüşüme uğramaktadır. Güneşin ışınları tüm ülkeleri aydınlatarak, onlara kralın otoritesini benimsetmekte ve bu otorite karşısında diz çöktürmektedir. Bu değişiklik, emperyalist bir evrensel hakimiyet tasavvurunu, açık ve net olarak kozmik bir imgeye dönüştürmektedir. Böylece öğle vaktinin siyasi önemi korunmaktadır. Ancak bu noktada ilahi olanla dünyevi olan, kozmik eylemle siyasi eylem arasındaki ilişki yerine direkt olarak tanrıyla dünyevi siyasal boyut arasındaki geçişken özne-nesne ilişkisi söz konusudur. Bu durum yalnızca bir tema üzerine yapılan çeşitleme olmayıp, Mısır yönetiminin krallık, devlet ve siyasal eylem kavramlarını da etkileyen çok önemli bir değişikliktir.

Kozmik düşmanın bertaraf edilmesi, geleneksel düalistik dünya görüşünü de tekçi (monistik) bir hale indirgemektedir.

Geleneksel olarak hem kozmik hem de siyasal tüm süreçler, iyi olanla kötü olan, iktidarla isyan, hareketle duraksama, süreklilikle kopuş, birleşmeyle ayrışma, aydınlıkla karanlık, adaletle adaletsizliğin yanı sıra, yaşamla ölüm arasındaki çatışma fikrine dayandırılır ve bu fikre göre şekillendirilir. Bu, kozmik düşmanın ortadan kaldırılmasıyla birlikte yok olan tüm bir anlamlar dünyasıdır. Güneşin "kucakladığı" ve kral için "önünde diz çöktürdüğü" tüm ülkeler, siyasal anlamlarını kaybettikleri için hiç kuşkusuz bu açıdan düşman değildirler. Güneşin ışığı altında tüm siyasi sınırlar önemini kaybetmektedir, zira güneş Mısırlılar kadar Mısırlı olmayanların, iyiler kadar kötülerin de üzerinde parlamaktadır. Kozmik düşmanın bertaraf edilmesi kozmik âlemdeki kutuplaşmanın giderilmesiyle neticelenir, bu da insanlık düzeyine toplumun depolitize olmasıyla yansır.[26]

Geceye atfedilen üçüncü kıta, belki de kıtalar arasında en devrimci olanıdır. Bu kıtada Freud için çok büyük bir önem taşıyan olumsuzlamalardan biriyle karşılaşırız. Bu, Osiris ve ölülere ait olan yer altı dünyasının olumsuzlanmasıdır. Geleneksel anlayışta, güneşin batışı ve gece, ölülere hayat vermek ve onların iyileşmelerini sağlamak amacıyla[27] güneş tanrının yer altına inişi olarak yorumlanmaktadır. Siyasi refahın Apophis'e karşı kazanılan zafer mitine dayandırılmasına benzer bir şekilde, ölümden sonra yeniden doğuş umudu da geceleyin ölümün mağlup edilmesi mitine dayanmaktadır. Amarna ilahilerinde yer altındaki bir ölüm dünyasından hemen hemen hiç bahsedilmemektedir.[28] Akhenaton'un dünyasında gerçeklik insan gözünün bakış açısıyla yeniden inşa edilmektedir. Kozmik sürecin geleneksel tasvirlerinde, etrafı inceleyen göz sistematik olarak dışlanmıştır. Kozmik süreç, geleneksel mitsel imgelemde, "çok aşağılardan" değil, "içeriden" iletilmiştir. Metinler, tanrısal güçlerden oluşan toplulukları ve bunların eylemlerini ve hiçbir insanın hiçbir şekilde görmediği bir dünyanın topografisini tasvir eder. Tasvir edilen, gözle görülebilen gerçeklik

değil, onun özündeki mitsel anlamdır. Gerçek olarak telakki edilen, yalnızca görülebilir dünya değil, düşünülebilir dünyadır.[29] Amarna'da bunun tam tersine, gerçeklik burada ve şu anda bir insan gözlemcinin görebildiği şeye indirgenmektedir. Bu açıdan bakıldığında gece yalnızca karanlık olarak algılanmaktadır. Karanlık, ışığın, ilahi varlığın ve yaşamın bulunmaması anlamına gelmektedir. Gece olduğunda güneş yaşam yaymaya ara verince, dünya tekrar ölüm ve kaosa teslim olmakta, hırsızlar hırsızlığa, aslanlar gezinmeye, yılanlar sokmaya başlamaktadır. Amarna metni dışındaki hiçbir metinde gece, ilahi varlıktan yoksunluk şeklinde tanımlanmamaktadır.[30] Gecenin bu şekilde algılanmasına en yakın yorum, Kutsal Kitap'ta 104. Mezmur'un 20-23. dizelerinde yer almaktadır:

> Karartırsın ortalığı, gece olur,
> Başlar kıpırdanmaya orman hayvanları,
> Genç aslanlar kükremeye avlarının peşinden,
> Yiyecek istemeye Tanrı'dan.
> Güneş yükseldiğinde inlerine çekilir, yatar, uyurlar.
> Onlar uyuklarken insanlar akşama kadar çalışmak için işlerine güçlerine dönerler.[31]

Dördüncü kıta, yirmi bir dizede, sabahları tekrar canlanan hayatı ayrıntılı olarak tasvir eder. Hiç kuşkusuz gözle görülebilir bir dünyaya odaklanmak bir sınırlama olarak değil, tam tersine muazzam bir zenginleşme ve büyüme olarak algılanacaktır. Bu dörtlükte insanı en çok etkileyen şey, ayrıntılara verilen önem ve görülebilen gerçekliği adeta vecd halinde temaşa etme durumudur. Dört dizelik giriş kısmından sonra, dört dize daha sabahları uyanan, yıkanan, giyinen ve çalışmaya giden insanları tasvir eder. Yeryüzü ve gökyüzünde yaşayan canavarlara ayrılan yedi dizelik bölümden sonra gelen altı dizede balıkların yanı sıra gemilerden ve suda yaşayan diğer yaratıklardan

bahsedilmektedir. 104. Mezmur, 25-26'da aynı şekilde denizin sakinleri olarak gemi ve balıklarla karşılaşıyoruz:

İşte uçsuz bucaksız denizler, içinde kaynaşan sayısız canlılar
Sayısız, büyük küçük muhteşem yaratıklar;
Gemiler dolaşır orada,

Yunuslar da oradadır, oynasınlar diye yarattığın.

Ayrıntılara büyük bir önem verilmesinin ve adeta vecd halinde yapılan tasvirin ardında teolojik bir kaygı olduğu hissedilmektedir. Peki, doğanın sabahleyin yeniden diriliyor olmasının teolojik açıdan önemi nedir? Bu konuda, birbirine çok yakın olan 30. ve 35. dizeler bir ipucu vermektedir. İnsanlar gün ışığını elleriyle, kuşlarsa kanatlarıyla selamlar. Doğanın yeniden dirilişi şükran duygularını ifade eden bir ilahidir. Tanrı'ya şükretmek, yalnızca insanların tekelinde bulunan bir ayrıcalık olmayıp, tüm diğer canlılar tarafından da paylaşılmaktadır. Hatta "Kısa İlahi"nin ilgili kıtasında insanlardan hiçbir şekilde bahsedilmemektir:

Tüm çiçekler, toprakta yaşayan ve topraktan fışkıran her şey,
Seni görünce büyülenip senin ışıltınla gelişir.
Bütün sürüler zıplar,
Tüm kuşlar neşe içinde yuvalarından uçar,
Gece bükülen kanatlarını şükrederek açarlar;

Kendilerini yaratan Aton'a doğru.[32]

Dünyayı ışık ve zamanla dolduran kutsal varlığın geri dönüşü, doğanın tamamen uyanışıyla kutlanır ve selamlanır. Yaşam ve varoluşun bizzat kendisi dinsel bir anlam kazanır. Var olmak, ibadet etmek ve ışık ile zamanın yaratıcı faaliyetlerini kabul etmek anlamına gelmektedir. Güneş ışığına doğru dönen[33] ve Tanrı'nın içteki varlığına bitkilere özgü bir alımlama has-

sasıyla tapınan çiçekler, dindarlığın sembolü haline gelirler.[34] On yedinci yüzyıl Alman Protestan mistisizmine dahil metinlerde de, bitkilere özgü dinsellik kavramının aynısı karşımıza çıkmaktadır. Bu metinlerde Amarna ilahilerinin birebir çevirisi olabilecek nitelikte ifadeler mevcuttur. Örneğin Gerhard Tersteegen'in "Gott ist gegenwartig!" ("Tanrı 'mevcut'tur") sözleriyle başlayan ilahisi "Die Gegenwartigkeit Gottes in der Natur" ("Tanrı'nın Doğadaki Varlığı") şu dizeleri barındırır:

Wie die zarten Blumen
Willig sich entfalten
Und der Sonne stille halten,
Lass mich so,
Still und froh,
Deine Strahlen fassen
Und dich wirken lassen.[35]

Ancak Hıristiyan inancı bağlamında sadece bir sembol ve mecaz olan şey, Amarna dininde birebir gerçeklik anlamına gelmektedir. Tanrı güneşin ışınları "gibi" değildir; "bizzat" güneşin ışınlarıdır.

***

Birinci bölümle ilgili analizimi özetlemek istiyorum. En önemli özelliği, mitsel imgeleri, özellikle de kozmik düşmanı ve ölüler âlemini tamamen, put kırıcı bir yaklaşımla ortadan kaldırmasıdır. Kozmik düşman güneşin döngüsüne siyasi güç, saltanat ve adalet anlamını yüklemişti. Buna mukabil *batış (descensus)* miti geceye selamet ve ölümden sonra yaşam anlamını vermişti. Bize anlam yerine, kutsal ışığın sonucu olarak gözle görülebilir dünyanın güzelliği ve son derece zengin çeşitliliği verilmektedir. Mitsel imgeler görülebilir gerçeklikle; mit-

sel anlam kavramıysa fiziksel işlev ve nedensellik kavramıyla yer değiştirmiştir.

Yaratılış

Akhenaton'un ilahisinin ikinci kısmı yaratılış temasına ayrılmıştır. Bu tema, geleneksel dilde "ilk / ilksel zaman" *(zp tpj)* olarak adlandırılan şeye atıfta bulunmaktadır. Bu da İbranicede *be-re-shit,* "başlangıçta" ifadesine, ilk başlangıç zamanına denk düşmektedir. Bu atıf, dünya görüşü gerçeğin duyusal bir şekilde algılanmasına dayanan Akhenaton tarafından bertaraf edilmiştir.

Şu an (mevcut an), zaman boyutunda yer alırken, görülebilir olmak ışık (ya da mekân) boyutunda yer almaktadır. Gökyüzünün ve yer altı dünyasının mitsel tasvirinin yerini görülebilir gerçekliğin alması gibi, geçmiş ve geleceğin yerini de ezeli ve ebedi mevcudiyet almaktadır. Amarna metinlerinde ilk yaratılışa ve kozmogoniye herhangi bir gönderme bulunmamaktadır.[36] Zaten yazar kendini şimdiki zamanla sınırlandırmışken yaratılış hakkında nasıl konuşabilir? Bu soruna Akhenaton'un bulduğu çözüm, yenilikçi olduğu gibi çok da zekicedir. Kozmogoni yerine embriyolojiyle ilgilenmektedir. Bu, ikinci bölümdeki ilk ilahinin konusudur. İkinci ilahi, şu andaki idrak edilebilir formu içinde dünyanın muntazam yapısı olarak adlandırılabilecek şeyi över.

Rahimdeki tohum ile yumurtadaki tavuğun gelişimi, "zamanı", güneşten dünyaya doğru akmakta olan yaratıcı enerjinin başka bir yönü olarak sergilemektedir. Zamanın ürünleri, görülebilir dünyayı aşmaktadır; bu ürünler "bakışlardan saklıdır" (1.64) ve havaya ışıktan daha yakındır. Böylece nefes, hava ve zaman kavramları bu embriyoloji çerçevesinde birbirleriyle yakından bağlantıya sokulur.

***

Ana rahmindeki embriyoya hayat veren kutsal nefes düşüncesine, Orta Krallık gibi erken bir dönemde, "Tabut Metinleri"nde rastlanmaktadır. Bu metinlerde hava tanrısı Shu'nun "yumurtanın içindekinin nasıl canlandırılacağını bildiği" söylenmektedir.[37] Amarna öncesi "Yeni Güneş Teolojisi"nin en önemli metni olan Set ve Horus ilahisi, güneş tanrıyı insanlığın "Khnum ve Amon"u olarak adlandırır.[38] Geleneksel inançlara göre Khnum çocuğu ana rahminde oluşturan, Amon ise ona yaşam nefesini bağışlayan tanrıdır.[39] Daha eski bir ilahideyse Amon, "yumurtanın içindekine soluk veren" olarak karşımıza çıkmaktadır.[40] Sembolik bir yan yanalık / uyum arz eden bu gelenekselleşmiş ifade, "Büyük İlahi"de embriyoloji üzerine bir incelemeye dönüşmüştür. Çocuğun ana rahmindeki, tavuğun da yumurtadaki gelişimini iki kıtada göstermekte, simetrik olarak düzenlenmiş iki anahtar kelime olan "hayat vermek" (II. 47 ve 57) ve "ortaya çıkmak" (II. 52 ve 60) ile ikisi arasında bağlantı kurmaktadır. Bunlar, güneşin yaratıcı enerjisinin, görülebilir dünyanın ötesindeki iki tezahürüne, "soluk" ve "zaman"a gönderme yapmaktadır.[41]

***

İkinci şarkı mikrokozmostan makrokozmosa geçer ve dünyanın muntazam yapısını över. Bu düzene göre dünyanın sakinleri, havada yaşayanlar, suda yaşayanlar ve yeryüzünde yaşayanlar olmak üzere, özenli bir şekilde değişik türlere ayrılmıştır. İnsanoğulları da dilleri, kişilikleri ve renkleri itibariyle değişik halklar olarak birbirlerinden ayrılmışlardır.[42] Güneş üzerlerinde parlayarak hepsine bereketini sunar, Mısır için yeryüzünden Nil şeklinde, daha uzak ülkeler için gökyüzünden yağmur şeklinde suyu getirir.[43]

Kozmopolit ve evrensel kapsamıyla dünyanın bu şekilde algılanışı Geç Bronz Çağ'da yaşanan siyasal deneyime benze-

mektedir. Bu hususa Breasted tarafından daha önce işaret edildiği gibi, onun Thomas Mann ve Sigmund Freud gibi özenli okuyucuları tarafından da isabetli bir şekilde vurgulanmıştır. Böylece tarihte ilk defa bir ekümenlik fikri ortaya çıkmıştır. Bu fikre göre yeryüzünün her yerinde değişik uluslar yaşamaktadır ve aralarında siyasi ve ticari bağlar vardır.[44] Uluslararası hukuk gibi bir şeyin mümkün olabileceği düşüncesi, Mısır'ı, kaosla çevrili düzenli bir evren şeklindeki öz-imgesini terk etmeye ve kutsal bir güç tarafından düzenlenmiş evren kavramını, ekümenin sınırlarına kadar genişletmeye zorlamıştır.

***

Çeşitlilik ve düzen, yaratılıştaki ilahi hikmetini betimlemektedir. "Ne kadar çok!" ve "ne kadar mükemmel!" (ya da "gelişmiş") şeklindeki iki haykırış bu özellikleri dile getirmektedir. 104. Mezmur'da da bununla karşılaşıyoruz:

> Ne çok eserin var!
> Hepsini bilgece yaptın.

İlahinin ikinci yarısında özellikle mevcut olmayan ya da kabul edilmeyip olumsuzlanan şeyin ne olduğunu araştıracak olursak, ilksel zaman kavramıyla karşılaşırız. Birinci bölümün, "burada-olmayan"a ilişkin mitsel imgelemi, yani gökyüzü ve yer altı dünyası imgelerini yok etmesi gibi, ikinci bölüm de "şimdi-olmayan"a ilişkin imgeleri, Kenneth Burke'ün "tözün zamansallaştırılması" olarak adlandırdığı mitsel ontoloji yöntemini yok eder.[45] Burada-olmayan ve şimdi-olmayan, *homo interpres*'in evrene anlam kazandırmak için başvurduğu mitolojik imgelemin ya da imge yaratımının iki boyutudur. Bir kez daha işlev anlamın, açıklama da yorumun yerini alarak, görülebilir gerçekliğin çeşitliliğini, temel nitelikteki bir kozmik enerji ilkesine indirger. Mitsel yaratılış teması, embriyoloji ve

ekolojiyle ilgili fizyolojik bir incelemeye dönüştürülür, böylece güneşin yaratıcı enerjileri mikrokozmik ve makrokozmik işlevleri itibariyle değerlendirilir.

Kheperu: Yaratıcı ve Dönüştürücü Enerji

İlahinin üçüncü bölümü, Eski Mısır dilindeki *hpr*, "oluşmak" kelimesine odaklanmaktadır. Bu bir oluşum teorisi olduğu gibi aynı zamanda Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye dair bir metindir. Görülebilir dünyanın yalnızca bir "oluşum", bizzat Tanrı'nın bir dönüşümü[46] olduğu gösterilmektedir. Tanrı ile dünya arasındaki ilişki, ilahi düzenle toplumsal düzeni yansıtan geleneksel Mısır ilahilerindeki ilişki olmadığı gibi, yaratanla yaratılanlar arasında kesin bir sınır çizen İbrani tektanrıcılığındaki ilişki de değildir. Amarna'da Tanrı ile dünya çok daha yakın bir şekilde birbirine kenetlenmiştir; Tanrı, kesintisiz bir öz-dönüşüm süreci dahilinde dünya "haline gelmek" suretiyle dünyayı devam ettiren enerji kaynağı olarak tanımlanır.[47]

Mısır dilinde "oluşmak, vücut bulmak, gelişmek" anlamındaki *hpr*, "var olmak, sürmek" anlamına gelen *wnn*'nin karşıt anlamlısıdır. *Hpr,* sabah güneşi, otojen enerji ilkesi olan tanrı Khepre ile ilişkilendirilmektedir. Buna karşın *wnn*, tanrı *Wnn-nfr*'le (tamamlanmış şekilde var olan), yani ölüler âleminin tanrısı Osiris'le, değiştirilmesi mümkün olmayan süre/zaman ilkesiyle birlikte anılmaktadır. Burada karşımıza *nhh* ile *dt* arasındaki, olmakta olan zaman ile kalıcı-değişmeyen zaman, döngüsel zaman ile çizgisel zaman, "tamamlanmamış" zaman ile "tamamlanmış" zaman arasındaki o ünlü ikilik çıkmaktadır.[48] Amarna metinlerinde tanrının Nhh olarak anılması, ilahinin görülebilir dünyayı *hprw* ile özdeşleştirmesiyle son derece uyumludur. Tanrı zamandır *(Nhh),* ve zaman (*hpr*) içinde açılıp "genişleyen" her şey, onun özünün ya da enerjisinin bir dönüşümüdür (*hprw*).

96 ila 100. dizeler arasında Tanrı'nın, yani güneşin göksel dönüşümü ele alınırken, 101 ila 105. dizeler arasında da yer-

yüzündeki dönüşümlerinden bahsedilmektedir.[49] Anlaşıldığı kadarıyla bunlar görülebilir dünyanın milyonlarca tezahüründen başka bir şey değildir: Şehirler, köyler, araziler, yollar, nehirler; yerleşim ve göç dünyası. Bu çift taraflı dünyanın iki parçası, "oluşma" kavramının yanı sıra –güneşin kendisi de dahil olmak üzere her şey Tanrı'dan ortaya çıkmaktadır– *görme* kavramı aracılığıyla da bağlantılıdır. Tanrı, güneş formunda, dönüştüğü milyonlarca dünyevi varlığı *görmektedir*, gökyüzünü de tüm dünyayı görebilmek için yaratmıştır.[50] Benzer bir şekilde o da tüm canlı yaratıklar tarafından aynı zamanda ve eşit bir mesafeden görülebilmektedir. "Her göz, önünde seni görmektedir."[51] 121. dizeden, kendisinin onlara bakabildiği gibi onların da kendisine bakabilmeleri için Tanrı'nın gözleri yarattığını öğrenmekteyiz. Böylece onun bakışı geri dönebilecek ve ışık iletişimsel bir anlam kazanarak, ortak bir karşılıklı görüş ortamında var olan her şeyi birleştirecektir. Tanrı ile insanlar ışık altında konuşmaktadır.[52] Dünyanın bu şekilde sadece görülebilir bir alan olarak değil, karşılıklı görüşme alanı olarak da yorumlanması ona bir yanıt ve karşılıklılık ilişkisini içeren iletişimsel bir kimlik kazandırmaktadır.

***

Işığa, yani Tanrı'ya göre, göz yaratılmıştır, bu nedenle görmek ilahi iletişim anlamına gelmektedir. Işık her şeyi yarattığı gibi, bu genel yaratılışa ilaveten "her yaratık için de gözler yaratmaktadır":

Senin ışığın, yarattığın her şey için gözler de yaratır.[53]

Farbenlehre adlı çalışmasında Goethe buna son derece benzeyen şaşırtıcı bir düşünceyi ifade etmektedir. "Göz varlığını ışığa borçludur," diye yazmaktadır: "Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgiltigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen

werde, damit das innere Licht dem ausseren entgegentrete."[54] Bu bağlamda Goethe, Plotinos'tan bir pasajı, ün kazandırdığı manzum şekliyle alıntılamaktadır. Plotinos da mağara alegorisi ile "güneşe benzeyen" göz *(helio-eides)* kavramını Platon'dan almıştır.[55]

Bu üçüncü kısmın ilk şarkısı, ışığın uzamsal boyutunda Tanrı'nın "oluşlarını" ele alır: Karşılıklı görme yoluyla birbirine bağlanmış olan gökyüzü ve yeryüzü, güneş ve göz. İkinci şarkı ise bunların zamanla ilgili boyutunu ele almaktadır. Kutsal enerji, zaman kimliğiyle gece ve gündüzün ritmi içinde, kesintiye uğrayan, sürekliliği olmayan bir şekilde iş görmektedir. Böylece yaratıkların ışığa ve zamana ve aynı şekilde sürekliliği olmayan bir varoluşa mutlak anlamda bağımlı olduğunu göstermektedir. Bu dizelerle beraber ilahi, net anlatımında ve radikal yaklaşımında zirveye ulaşmaktadır:

Dünya senin elinde şekillenir;
Sen doğduğunda onlar canlanır,
Battığında ise ölürler.
Sen bizzat ömürsün; kişi seninle yaşar.[56]

Güneşin doğuşu ve batışıyla birlikte oluşan zaman, Tanrı ile dünya arasında, ışığınki kadar yakın bir bağ kurar. Tanrı ile dünya, ışık altında olduğu gibi zaman içinde de birbirleriyle konuşurlar. Zaman, ilahi kozmik enerji *ve* bireysel yaşam süresidir.[57] Işığın güneşin ışınımıyla yaratılması gibi, bireyin yaşam süresi de onun hareketiyle yaratılmıştır. Ama gece olunca hareket ve ışınımla birlikte ışık, zaman ve hayat da duraksamaktadır. Gece bir ölüm zamanıdır.

Ancak üçüncü kısmın teması Tanrı ile dünya arasındaki ilişki değildir; bu mevzu daha çok birinci ve ikinci kısımda ele alınmaktadır. Burada, üçüncü bir varlık olarak kral ortaya çıkmakta; gerçekliğin çift kutuplu yapısı genişlemekte ve üç kutuplu bir yapıya dönüşmektedir.

Hprw (oluşmak) kelimesinin anlam dünyası içinde "kral" zaten mevcuttur. On sekizinci hanedanın, aralarında Akhenaton da olmak üzere hemen hemen bütün kralları, taht ismi olarak güneş tanrının *hprw*'su (oluşumu) ile ilgili bir ifadeyi seçmiştir. Bu isimlerle kral, görülebilir gerçekliğin Ra'nın bir tezahürü olduğunu ilan eder ve bu tezahürü "muhteşem", "güçlü", "güzel" vs. sıfatlarıyla anar. Söz konusu ifadeler, dünya "haline gelerek" dünyayı sürekli olarak yaratmakta olan tanrıyla, kutsal enerjileri sürekli olarak ortaya çıkaran dünyayla ve dünyaya güneş tarafından yaratılmış olan bütünlüğü içerisinde hükmetmekte olan kralla ilgilidir. İlahi'nin bu üçüncü kısmının dayandığı temel, tanrı, dünya ve kraldan oluşan kavramsal üçlüdür.

Kral ilk olarak üçüncü şarkıdaki (ll. 106-110) bir cümlede ortaya çıkmaktadır. Son derece zor olduğu için, çevirmenlerin çoğu bu cümleyi çevirmekten vazgeçmiştir.[58] Ancak ben aslında iletilmek istenen anlamın şaşırtıcı ölçüde basit olduğunu düşünüyorum. Çevirim şu şekilde:

> Sen gittiğinde, yaratılış içinde kendini tek başına görmemen için yarattığın gözler görmez olur,
> Ancak o zaman bile sen kalbimdesin, seni bilen başka biri yoktur,
> *Yalnızca* senin oğlun, *Nefer-kheperu-Ra, Ra'nın-biriciği,*
> Ona kendi yöntemlerini ve sana güç veren şeyleri öğrettin.[59]

Bu dizeler, görmekle bilmek arasında çok belirgin sınırlar çizmektedir. Görmek, gece ve gündüzün ritmine maruz kalırken, bilgi kalıcı bir ilişki kurmaktadır. Yaşam ve ölüm, ilahi enerjinin varlığı ve yokluğu arasında sürekli gidip gelen bir dünyada, kalıcılığın ve istikrarın tek dayanağı kralın kalbidir.

***

Görmekle bilmek arasındaki ayrım daha önce ilahinin ilk kısmında ortaya çıkmıştı:

"Sen uzaklarda olsan da ışınların dünyaya ulaşır;
Sen görülsen de, hiç kimse senin "gidiş"ini bilmez."[60]

"Gidiş", "ayrılış" ya da "göçüp gitmeyi"[61] çağrıştırdığı gibi, güneşin takip ettiği yolların ölümlü gözlerden saklı olmasının yanı sıra, gece boyunca insanın görüş alanının dışına çıkmasına da gönderme yapmaktadır. Yalnızca görmeyle sınırlı olan bilgi, gece kesintiye uğramaktadır. Donald Redford, Karnak'taki bir *"talatat (taş blok)"* üstündeki erken tarihli fragmental bir metinden aşağıdaki ipuçlarını çıkarmıştır:

[(Aton)...] kendi kendini [dünyaya getirmiştir],
ve kimse [...] sırrını bilmemektedir
o arzu ettiği yere [gid]er, ve onlar [onun] g[idişini...]
bilmezler
[...] gece olunca [?] ona [?],
ama ben yaklaşabilirim [...][62]

Metin çok bozuk olmakla birlikte, net olarak anlaşılan bir şey var: Burada tanrının insanların anlayışına kapalı olduğuna dair aynı düşünceyle karşı karşıyayız. Sadece kral ona gecenin karanlığında bile ulaşabilmektedir. Görmekle bilmenin ayrışması, görülebilir gerçekliğin hiçbir anlamı olmadığını açık ve seçik olarak gözler önüne sermektedir. Tanrı, gözlere açıktır, ancak kralın kalbi haricindeki kalpler söz konusu olduğunda gizlenmektedir.

Bu şekilde geleneksel inançlar tam olarak ters yüz edilmektedir. Yeni Krallığın dini, en önemli düşünce olarak "Tanrı'yı 'kalben' sevmek" kavramını geliştirmektedir.[63] Bu herkes için

gerekli olan Tanrı bilgisi anlamına gelmektedir. Ancak Tanrı'yı *görmek* yalnızca ölülere ait bir ayrıcalıktır, yalnızca ölülerin öteki dünyada tanrılarla yüz yüze geldiğine inanılmaktadır. Amarna'da ise Tanrı'yı görmek herkesin hakkı iken, Tanrı hakkında bilgi sahibi olabilmek kralın tekeline alınmıştır. Işık ve zamanın yayılımında bir anlam yayılımı da olduğunu yalnızca kralın kalbi anlayabilmektedir. Kozmik enerji yalnızca onun için kişisel bir özellik halini almakta ve yayılım vahiy anlamına gelmektedir: "Ona kendi yöntemlerini ve sana güç veren şeyleri öğrettin."[64]

***

Artık Akhenaton'u geleneksel çoktanrıcılığı ortadan kaldırarak ilahi birlik ve teklik fikrine dayanan yeni bir din kurmaya teşvik eden ilk öngörü ya da "vahyi" yeniden inşa edebiliriz. Bu, güneş enerjisinin tezahürleri olarak ışığın yanı sıra zamanın da göz önünde bulundurulması gerektiğinin keşfedilmesiydi.[65] Bu keşifle birlikte artık *her şey* güneşin faaliyeti, "yayılımı" ya da "oluşları" şeklinde açıklanabiliyordu. Bu sistemde "Tek" kavramının teolojik bir anlamdan ziyade fiziki bir anlamı bulunmaktadır: Tek olan, tüm kozmik varoluşun kaynağını oluşturmaktadır. Bu Tek olan dışında hiçbir kaynak bulunmamaktadır, her şey ona indirgenebilmekte ve onunla ilişkilendirilebilmektedir.

Ancak yeni bir Tanrı kavramı ve yeni bir din asla *açıklamanın* neticesi olarak ortaya çıkamaz. Aslında Akhenaton'un keşfettiği –ve belki de bu keşfi yapan ilk kişi olarak bir vahiy şeklinde deneyimlediği şey– *doğa* kavramıydı.[66] Tanrı ile ilgili olarak mesajı özünde olumsuzdur: Tanrı güneşten *başka bir şey* değildir ve o aynı zamanda doğadır.

Burada bir süre için bu tartışmaya ara verip doğal olarak

ortaya çıkan bir itirazı ele almak istiyorum. Akhenaton'un "doğa"sının anlamdan yoksun olduğu gerçekten doğru mudur? Zaman zaman sevgi dolu bir uğraş haline dönüşen, ışık ve zamanın yarattıklarına iyiliksever bir amaç atfeden ilahi, hiç kuşkusuz insanmerkezci bir çağrışıma sahiptir:

> Onlar için çırpınan, hepsinin Efendisi;
> Onlar için parıldayan, tüm ülkelerin Efendisi.[67]

Amacın olduğu yerde anlam da bulunmaktadır. Kozmik süreç her ne kadar antropomorfik anlamını kaybetmiş olsa da, insana karşı tamamen ilgisiz değildir. Hatta tam tersine, yorumdaki insanbiçimci öğe azaldıkça, anlamdaki insanmerkezcilik artmaktadır. Bu kozmik edimle "*amaçlanan*" insandır ve o, kozmostaki koruyucu sevginin işaretlerini okuyabilir. "Sen yarattığın her şeyin hem anası hem de babasısın."[68]

Amarna ilahilerinde, güneşin yaptığı her şeyi "onlar için"[69] yaptığını sürekli olarak tekrarlama konusunda bir takıntı olduğu doğrudur. Bununla birlikte "Büyük İlahi"nin sonunda tüm bunlar yaratılışın nihai amacı olarak krala bağlanır, böylece insanı evrenin merkezi olarak kabul eden bakış açısı en sonunda firavun merkezli bir bakış açısına dönüşür. Güneşin dünyaya hayat vermek için doğduğu bir gerçektir ancak güneş bunu kralın hatırı için yapmaktadır. Kozmik süreçte son tahlilde amaç kraldır, bu yalnızca onun için anlam taşımaktadır. Bu dünyada anlam, Tanrı ile kral arasında olan bir şeydir, kesinlikle halkla paylaşılmaz.

Yine de anlam, din gibi, Tanrı gibi, toplumsal bir fenomendir. Anlamın yalnızca kralın idrak eden kalbine açık olduğunu söylemek, hiçbir anlam bulunmadığını söylemek demektir. Açıklama yorumun yerini alır. Açıklanabilecek şeyler arttıkça, yorumlanabilecek şeyler azalır. Bu nedenle belki de Akhenaton'un yeni bir din kurmaktan ziyade din dışında bir

yol bulan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Onun olumsuz vahyi, Warburton, Reinhold ve Schiller'de inisiyasyonun en son aşamasına bağlanan gerçekleri anlama safhasının çok ötesine geçmişti. Akhenaton çoktanrılı panteon düşüncesinin yanı sıra, teizme özgü kişisel bir tanrı düşüncesini bile inkâr etmişti. Ona göre doğadan başka hiçbir şey yoktur.

Akhenaton'un dünyayı doğa olarak açıklaması her şeyden önce yıkıcı bir eylemdir: Dünyanın dinsel anlamını inkâr eder. Akhenaton'un vahyinin olumsuzluğu, geleneksel Mısır diniyle karşılaştırıldığında netleşmektedir. Geleneksel dünya, doğal olmadığı için "doğa" değildir. Doğal değildir zira:

1 Yalnız bırakılamaz. "Doğal" eğilimi kaosa, entropiye, çözülmeye ve duraklamaya yöneliktir. Kültürel çabalarla sürekli olarak güçlendirilmesi gerekmektedir.
2 İkili bir karakteri vardır. Ya da başka bir deyişle belirsizdir, ahlâki ayrımlarla sürekli olarak belirgin, net bir duruma getirilmesi gerekmektedir. Dünya ancak doğru ile yanlış, iyi ile kötü, adil ile adil olmayan, gerçek ile sahte arasındaki bu ahlâki ayrımın ışığı altında yaşanabilir hale gelir ve anlam kazanır.[70]
3 Tanrılarla insanoğlunun işbirliği yaparak oluşturduğu ve koruduğu ahlâki alan, "doğal" ayrımların üstesinden gelmektedir. Adalet ölümle başa çıkabilir. Karanlık, çözülme ve durağanlıkla mücadele eden "düzen"in güçleri, hastalıklara, çekilen acılara ve ölüme karşı da başarı elde edebilir. [71]
4 Dinsel yorumun ışığında dünya karşılıklı görmenin yanı sıra karşılıklı konuşmayla da yapılandırılmaktadır. Tanrılar kendilerine anlatılanları dinler, ayrıca onlarla konuşulabilir. Güneş gökyüzünden baktığı gibi mazlumların yakarışlarını da duyar:

Mazlumların yakarışlarını duyan
Kalbi, kendisine seslenene yönelen

Korku dolu olanları şiddetin elinden kurtaran,
Zenginle fakir arasında hüküm verir.[72]

Dil ve karşılıklı konuşma neticesinde dünya ahlâki bir alan olarak inşa edilir.[73] Doğanın kendisi ahlâk kurallarının dışında yer almaktadır. Freud şaşırtıcı bir şekilde Amarna dininin ahlâki olmayan bu yönünü görememiştir. Tam tersine onun güçlü etik karakterine vurgu yapmış, bu vurgusunu, kralın kendisini "hakikat/adaletle yaşayan" şeklinde nitelendirdiği unvanına dayandırmıştır. Ancak Amarna dini bağlamında, güneşin bu geleneksel sıfatının krala nakledilmiş olduğunun tespit edilmesi büyük bir önem taşımaktadır. "Hakikatle yaşamak", tanrı-insan ilişkisi yerine kral-tebaa ilişkisiyle ilgilidir. Sıfat, din alanından krala karşı gösterilen sadakat alanına aktarılmıştır. Bu düşüncenin Akhenaton'un tam anlamıyla doğal ve heliomorfik tasavvuruyla bağdaşması mümkün olmadığı için Tanrı artık etik taleplerin somutlaşmış bir ifadesi olarak kabul edilmemektedir.

Akhenaton gerçekliğin "doğal" karakterini ancak bu anlamlama boyutlarını eleyerek, mistik, mitolojik, ilahi, siyasi, ahlâki ve kutuplaşmaya yol açan değerleri radikal bir şekilde olumsuzlayarak kanıtlayabilmiştir. Bu nedenle onun yaklaşımı özünde olumsuzdur. Ancak dünyaya bu şekilde "doğal" bir karakter atfedilmesi, ilahi ve sembolik unsurlardan arındırılması sonucunda Akhenaton'un dünya tasviri –en azından bazı yönleri itibariyle– adeta Eski Ahit'ten bir mezmur olarak kabul edilebilecek bir hale gelmiştir. Akhenaton'un ilahisinin bazı bölümleri 104. Mezmur'a intikal etmiş ve bu husus Freud'un çalışmalarını dayandırdığı iki Mısırbilimci olan Arthur Weigall ve James Henry Breasted tarafından özellikle vurgulanmıştır. Buna rağmen Freud'un kendi tezine de çok büyük bir destek sağlayabilecek olan bu bilgiyi nasıl olup da gözden kaçırdığını anlayabilmek güçtür.[74]

Akhenaton'un vahyinin olumsuzluğu, en etkileyici ifadesini en son kıtanın ilk dizelerinde (111-114) bulur:

Dünya senin elinde şekillenir;
Sen doğduğunda onlar canlanır,
Battığında ise ölürler.
Sen bizzat ömürsün; kişi seninle yaşar.

Bu pasajın özü, dünyanın güneşe mutlak şekilde bağımlı olduğu düşüncesidir. Dünyanın kendisine ait bir hayatı yoktur. Tüm hayat güneşten kaynaklanmaktadır. Akhenaton'un çoktanrıcılığa karşı olmasının anlamı budur. Bu ayrıca dünyaya ait yaşam kaynaklarının, anlamın, gücün ve düzenin inkârı demektir ki, Mısırlıların gözünde bunlar ona tanrısallık kazandırmaktadır. Bu bakış açısına göre dünya büyüsünü kaybeder, "doğa"dan ibaret hale gelir.

104. Mezmur, 29-30'da, dünyanın, Tanrı'nın hayatı periyodik olarak kendine mal etmesine bağımlılığı düşüncesi şu şekilde ifade edilir:

Yüzünü gizleyince dehşete kapılırlar,
Soluklarını ['Senin soluğunu' şeklinde okuyun][75] kesin
ce ölüp toprak olurlar,
Sen onlara nefesini gönderince var olurlar,
Yeryüzüne yeni yaşam verirsin.

Önümüzdeki örnekte, Akhenaton'un ilahisinden bir pasajın Kutsal Kitap'tan bir mezmura hangi yolla sızdığını anlama ihtimali ortaya çıkmaktadır. Tyros (Sur) Kralı Ebumilki, Akhenaton'a yazdığı bir mektupta son derece nazik bir şekilde kralın babası güneş tanrıdan bahsetmektedir. Burada geçen kelimeleri William Moran, Comelia Grave'in[76] bir makalesine dayanarak şu şekilde çevirir:

...qui accorde la vie par son doux souffle
et revient avec son vent du nord.[77]
(...tatlı nefesi ile hayat verir
ve kuzey rüzgârı ile geri alır.)

Benim düşünceme göre Tanrı'nın belirli aralıklarla dünyaya hayat vermesi tasavvurunun hem mezmur metninde hem de eski Mısır dilindeki ilahide görüldüğü açıktır. Kutsal Kitap'ta *ruah* olarak geçen "tatlı nefes", Mısır dilinde zaman ve ışık için kullanılan ortak bir metafordur. "Kısa İlahi"de, "senin ışıltının görünüşü onların burnundaki yaşam nefesidir"[78] diye yazmaktadır.

Kutsal Kitap'la ilgili bağlama nakledildiğinde Akhenaton'un doğa kavramı yine dinsel bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Tanrı, kozmik enerji ve anlama indirgenmediği gibi firavun merkezli bir bakış açısına da odaklanmamıştır. Firavun'un mevcut olmaması, doğayı tekrar tanrı merkezli bir yaklaşımın ışığında okunabilir hale getirir. Doğanın yorumlanması, Tanrı hakkında bilgi edinilmesi ve onun ihtişamının kabul edilmesiyle neticelenir.[79]

Tanrı'nın Yaratışı ve Tezahürü Olarak Evren

Bu bölümde Ralph Cudworth'un üç yüzyıl önce Eski Mısır'a yönelttiği soruları cevaplıyorum.[80] Hiyeroglif yazısına ilişkin bilgiler unutulmuş olduğu için onun zamanında Mısır bu sorulara henüz kendi sesiyle cevap veremiyordu. Cudworth güvenilirliği büyük ölçüde şüpheli olan yorumculara dayanmak zorundaydı. Mısır metinlerinin okunabilir hale geldiği bizim zamanımızda ise Cudworth'un soruları tamamen unutuldu. Onun Mısır hakkında öğrenmek istediği şey neydi? Benim Musa ve Mısır söylemini yeniden inşa etmeye yönelik çalışmam bu soruların geçerliliğini ve belleğini yeniden ele geçirmeyi amaçlamaktaydı. Şimdi Mısır kaynaklarına geri dönerek

Cudworth'un *Hen kai pan* ile ilgili arayışına anlam verebilecek olan metinleri inceleyelim.

Hen kai pan ifadesi, Tanrı ile evren arasındaki ilişki hakkındadır. Spinoza'nın *deus sive natura*'sı ile aynı anlamda bir eşitlemeye dönüşür. Mısır metinlerinde Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyle ilgili çok sayıda açıklama bulunmaktadır. Tanrı'dan "Tek" olarak söz edenlere odaklanıp, bu pasajların O'nunla evren arasında ne tür bir ilişki kurduklarını analiz edeceğim. On yedinci yüzyılda bu ilişki iki farklı şekilde algılanıyordu. Bu ilişkiye yaratma, oluşma ya da meydana gelme açısından bakan Mısır metinleri, ortodoks Yahudi ve Hıristiyan teolojisi açısından genellikle tasvip ediliyordu. Ancak söz konusu ilişkiye tezahür, dönüşüm ya da sudûr açısından bakan metinlerin sapkın olduğu düşünülüyor ve bu düşünceler panteizm, materyalizm, hatta ateizm olarak adlandırılıyordu. Benim tezime göre aynı ikilik daha önce Ramses dönemi Mısır'ında da mevcuttu. Bu kitabı hazırlama sürecinde, "kozmoteizm"[81] ya da *die Weltwerdung Gottes* ("Tanrı'nın evrene dönüşmesi")[82] gibi Ramses dönemi teolojisinin özelliklerini oluşturduğuna inandığım bazı terimlerin aslında on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda da kullanılmakta olduğunu fark ettim. Ancak Mısır'da ne ortodoksluk ne de dine aykırı düşünce bulunduğu için bu ikilik, tartışma ya da düşmanlık yaratmıyordu. Bu iki paradigmanın birbirleriyle değişik şekillerde etkileşim ve bileşim içinde olmaları herhangi bir çatışma ya da zıtlaşmaya yol açmıyordu.

Mısır kaynakları tanrının tekliğini/birliğini/eşsizliğini sürekli olarak teyit etmektedir. Özellikle de Amon-Ra, her şeyi kapsayan ve yaratan, her şeye hayat veren bir yaratıcı güneş tanrı olarak kabul edilmektedir. Geleneksel Amon-Ra dini kapsamında bu birleştirici ve merkezileştirici bakış açısı hayat problemlerine odaklanmaktadır. Ayrıca, tüm hayatın nereden geldiği ve hayatın ortaya çıkışında, korunmasında ve sürdürülmesinde hangi güçlerin etkili olduğu sorularına cevap verir.

Bu gelenekte tanrının tekliği aksiyomu, diğer tanrıların varlığını yadsımamaktadır. Amarna metinlerinin aksine, Amon-Ra ile ilgili metinler sürekli olarak birçok tanrının varlığından bahseder. Tanrılar karşımıza kendi adları olan bireyler şeklinde değil, toplu olarak çıkarlar. Netice olarak "tek bir tanrı" ile bir topluluk oluşturmazlar. Tam tersine, diğer canlılarla, yani insanlarla, hayvanlarla, hatta bitkilerle birlikte onun karşılığıdırlar. Tanrının tek olmasından bahseden tüm bağlamlarda, *tek olan* tanrı düşüncesi, ilahi evrenin tüm güçlerinin ve katmanlarının ötesinde yer almaktadır. Mısır dininin çoktanrıcı yapısının temel bir tektanrıcılığın üzerini örten bir tür dış görünüş olduğu yönündeki klasik düşünceyi yaratan şey belki de bu fenomen olmuştur.

Amon'un diğer tanrıların varlığını inkâr etmeyecek şekilde tek olduğu düşüncesi, onun aşağıdaki özellikleri taşıması olgusuna dayanmaktadır:

1 İlk tanrı; tüm evrenin yaratılışından önce de var olan,
2 Yaratıcı; evreni ilk şeklinden kozmos haline dönüştüren,
3 Yaşam tanrısı; hayat-verici üç unsurla evrene hayat ve ruh veren,
4 Güneş tanrısı; yolculuğunu tek başına sürdüren, dünyayı gözleriyle aydınlatan ve koruyan,
5 Hâkim tanrı; dünyadaki kral tarafından temsil edilen, yarattıkları üzerinde egemen olan,
6 Ahlâki otorite; doğruyu ve yanlışı gören, "yoksulları gözeten",[83] yargıç ve kurtarıcı, zamanın, iyiliğin[84] ve kaderin efendisi,
7 Görünmez tanrı; sembolleri, imgeleri ve isimleri pek çok tanrı ile temsil edilen.

Amon'un Tekliğinin bu en son cephesi, ezoterik tektanrıcılık ve "gizemlerin tanrısı" düşüncesiyle çok yakından bağlantılı olduğu için bizi burada özellikle ilgilendirmektedir.

"Tezahür paradigması"nda çok önemli bir rol oynamaktadır. Ancak saklı olma kavramı "yaratılış paradigması" açısından da çok büyük bir önem taşımaktadır. Bu paradigmada, "kendi kendine ortaya çıkan", anası babası ya da onun adını bilen, doğumuna şahit olmuş hiç kimse bulunmayan ilk tanrıyla ilişkilendirilmektedir.(1) Bu tanrının isimsizliği, gizliliğinin kesinlikle en eski ve önemli özelliğini oluşturmaktadır.[85] "Piramit Metinleri"nde (yaklaşık olarak MÖ 2500), "adı bilinmeyen en büyük tanrı" olarak yer almaktadır.[86] Bir büyü formülü şeklinde günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan ünlü İsis'in Açıkgözlülüğü miti, "isimsiz" bir ilk tanrı olarak güneş tanrı ve yaratıcı tasavvuruna Mısır hikâyelerine özgü değişken ve bürlesk formu vermiştir.[87] Bu isimsiz, başlangıcına kimsenin tanık olmadığı tanrı kavramı, Ramses dönemi Amon-Ra teolojisi tarafından, güneş teolojisinden uyarlanmıştır. Bunun sebeplerinden biri hiç kuşkusuz Amon, *Jmn* (Amon = Gizli Olan) ile güneş tanrının sıfatı *Jmn rn.f* ("Adı Gizli Olan") arasındaki bir kelime oyunudur. Ancak asıl sebep, diğerlerinin aksine bu gizlilik kavramının tanımı gereği teklik kavramıyla birlikte algılanmasıdır:

Başlangıçta oluşumu başlatan,
Amon, en başta o oluşmuştur, kökeni bilinmemekte,
Ondan önce herhangi bir tanrı bulunmamaktadır.
Onun nasıl bir görünüme sahip olduğunu söyleyebilecek başka bir tanrı yoktu.
Ona isim verecek bir anası yoktu.
Onu vücuda getiren, "O benim etim ve kanımdır"[88] diyen bir babası yoktu.
Kendi yumurtasını kendi şekillendiren,
Kendi güzelliğini yaratan, doğumu gizli olan.
Tek başına var olan, en kutsal tanrı,

Diğer tanrılar o kendini yarattıktan sonra ortaya çıkmıştır. [89]
Seni yaratan bir baban yoktur, [90]
Sen bir kadının rahmine gönderilmedin.
[Senin vücuduna] Khnum şekil vermedi.
Senin ne biçimin ne de doğan bilinmektedir.
Kalpler seni tanımak için yanıp tutuşuyor,
İnsanlar [derinliklere] dalıyor, [yüksekliklere] doğru uzanıyor ve [senin arayışınla] yoruluyor –
Sen [çok] büyük ve yücesin,
Sağlam ve enginsin,
Güçlü ve muktedirsin.[91]

"Doğumu gizli olan",[92] "nereden geldiği bilinmeyen",[93] doğumuna ilişkin herhangi bir tanık bulunmayan, ancak (en önemlisi) kendisinden sonra doğanlardan mahiyetini gizli tutan, "kendi kendisini oluşturan ve tanrılarla insanlardan gizleyen"[94] bir tanrı kavramı, Ramses dönemi teolojisinde bir ana tema haline gelmiştir. Tezahür paradigmasını geliştiren ve ona öncelik tanıyan Amon-Ra teolojisi bağlamında ilk tanrının gizliliği ve tekliği düşüncesi bir anlam değişikliği geçirmiştir. Varoluş-öncesi ile varoluş arasındaki zamansal ilişki ontolojik bir ilişkiye dönüşmüştür.[95] Tezahür paradigmasında, Gizli Olan, zamansal bir Öte'de değil, ontolojik bir Öte'dedir. Bu tanrısal aşkınlık düşüncesi en açık olarak "Leiden Papirüsü, Amon İlahileri" içinde yer alan 200. İlahi'de ifade edilmektedir:

Dönüşümlerin sırrı ve görünümlerin parıltısı olan,
Birçok tezahüre sahip, muhteşem tanrı!
Tüm tanrılar onunla iftihar eder,

Onun güzelliğiyle kendilerini yüceltmek için.

Ra onun vücuduyla birleşmiştir.
O Heliopolis'teki En Yüce Olan'dır.
O'na Tatenen/Amon adı verilmiştir,
Zamanın başlangıcındaki sulardan "simaları (bütün insanları)" yönetmek için çıkmıştır.

Onun tezahürlerinden biri de Ogdoad'dır.
En önce gelenlerin en önce geleni, Ra'yı vücuda getiren.
Onunla yekvücut olup, kendisini Aton olarak tekamül ettirmiştir.
O, var olanları başlatan Evrenin Efendisi'dir.

Denilir ki onun ruhu *(ba)* gökyüzünde olandır,
Yer altında olan, doğuya hükmeden odur.
Ruhu *(ba)* gökyüzünde, bedeni batıdadır,
Taç giydiği heykel, güney Heliopolis'tedir.

Yegâne olan, kendini onlardan gizleyen Amon'dur,
Kendini tanrılardan gizler, hiç kimse onun mahiyetini bilemez.
O gökyüzünden daha uzak,
Yer altı dünyasından daha derindir.

Tanrıların hiçbiri onun gerçek şeklini bilmez;
Sureti kitaplarda yer almaz;
Onun hakkında kesin hiçbir şey yoktur.

Öyle gizemlidir ki büyüklüğü ifşa edilemez;
Kendinden sual edilemeyecek kadar büyük,
Bilinemeyecek kadar güçlüdür.
İnsanlar hemen korku içinde diz çökerler,

Bilerek ya da bilmeyerek adı anılacak diye.
Hiçbir tanrı ona adıyla hitap edemez.

O bir ruh *(ba)* gibidir, kendisi görünmez olduğu gibi adı da bilinmez.[96]

Bu muhteşem ilahinin biçimi bir sonenin biçimiyle mukayese edilebilir: Eşit olmayacak şekilde ikiye bölünmesi (8/8 ve 7/7 olarak), bir düşüncenin antitezine, bir durum değişikliğine dayanmaktadır. Birinci bölüm tanrının yeryüzünde, diğer tanrılarda nasıl tezahür ettiğini anlatan "pozitif teolojinin" bir parçasıdır. İkinci bölüm ise birinci bölümde sergilenen ve geliştirilen tüm teolojik bilgi ve bulguları ortadan kaldıracak şekilde okunan "negatif teolojinin" bir parçasını oluşturur. Birinci bölümün konusu Tek olan değil, evrende onun doğasını yansıtan çok sayıdaki diğer tanrılardır. Teb şehrinin ilahı Amon da bu gruba dahildir. "Tek Amon" sadece "onlardan" gizli değildir, mutlak olarak görünmezdir. Onunla ilgili bir hüküm asla verilemez. O gökyüzü ile yeraltı dünyasının, evrenin kutsal ve uhrevi bölgelerinin çok çok ötesindedir. O, gözlerden uzak olan bu diyarda onun anlaşılmaz doğasını yansıtan tanrılardan gizlenmiş haldedir. İnsanlar söz konusu olduğunda daha da gizlidir. Kutsal metinlerde onunla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. O hiçbir teori tarafından açıklanamaz. En son kıta, Kelimelerle İfade Edilmesi Mümkün Olmayan Tanrı kavramını net olarak açıklamakta, onunla iki önemli sıfatı bağdaştırmaktadır: "*Ba*'nın vasıflarına sahip olan" ve "ismini gizli tutan." Bu iki sıfat birlikte kullanılmaktadır. İsmi olmadığı için tanrı *ba* olarak adlandırılmaktadır. Onun gizli, her şeyi kucaklayan zengin varlığının anlaşılması mümkün değildir. "Amon" sadece, kozmik tezahür alanında tanrıya gönderme yapmak için kullanılan bir takma isimdir. Aslında her tanrı ismi, gizli olanın bir ismidir, ancak *ba* terimi çok sayıda tezahürün arkasında gizlenmiş olan için kullanılmaktadır. *Ba,* "yaratılış paradigması"nın karşıtı olan "tezahür paradigması"nın en önemli kavramıdır. Mısır dilindeki *ba* terimini geleneksel ola-

rak "ruh" diye çeviriyoruz. Bu da aynen *anima mundi*'ye inanan Yeni Platoncular gibi Mısırlılar için de, görülebilir evrenin, onu canlandıran ve harekete geçiren bir "ruhu" olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu paralellik büsbütün yapay değildir. Mısır'daki ve Platoncu düşüncedeki kozmik "ruh" kavramları arasında sıkı bağlantılar olduğunu düşünüyorum.

Tezahür paradigmasında tek olanla çok olan arasındaki ilişki "zaman dışına taşınmış"tır. Bir taraftan evren haline "gelirken" Tanrı hâlâ Tanrı'dır. İlahi de bu düşünceyi ileri sürmektedir. Tek olan, birliği evrende çokluk haline gelen, "çok"tan *önceki* ilk tanrı olarak kabul edilmemektedir. O, çokluk *içinde* "bir"dir, *ba* olarak adlandırılan gizli bir güç şeklinde mevcuttur ve pek çok tanrı içinde vücut bularak onları tanrıya dönüştürür. Ancak bir tür "mana" ya da soyut bir ilke olmak bir yana, tüm bilgi ve düşünce sınırlarını aşan kişisel bir özelliktir.

III. Ramses'in Amon Ra için ilahisi, tanrıya ismen hitap etmeksizin şu ifadelerle başlamaktadır:

> Tanrıların efendisi diyerek söze başlayacağım,
> *Ba* gibi yüzleri gizli, haşmetli;
> Adını saklayan, suretini gizleyen,
> Başlangıçta şekli bilinmeyen.[97]

Bunu takip eden dizelerde ilahi, "ışık", "hava" ve "su" gibi tanrının dünyada cisimleştiği, hayat veren unsurlar teorisini daha da geliştirmektedir. Bu metin Amon'u, *vücudu dünya olan* kozmik bir tanrı olarak övmektedir. Söz konusu tanrıyı normal ismi yerine *ba* olarak överek, tanrıdan dünyanın *ba*'sı diye bahsetmektedir. *Ba*, evrenin "yaşam ilkesidir", insan *ba*'sının ("ruhunun") her bireye yaşam vermesi gibi, o da evrene yaşam vermektedir.

Bununla birlikte *ba*, aslında çift odaklı bir terimdir. Görülebilen evrenin içindeki ve ötesindeki, görülemeyen yaşam verici ilkenin yanı sıra, onun görülebilen tezahürlerine de gönderme yapmaktadır. Görülebilen evren de bazı yönleriyle *ba* olarak adlandırılabilir. Bu nedenle yaşam verici unsurlar Tanrı'nın *ba*'ları olarakadlandırılabilirveevrendetanrınınfaaliyetgösterdiğiaraçlar şeklinde deneyimlenebilir. Bir metinde şöyle denilmektedir:

Ra'nın *ba*'sı (= güneşin ışığı) bütün bir ülkededir.[98]

"Ani'nin Öğretisi" olarak bilinen bir başka metinde de şu satırları okumaktayız:
Bu yerin tanrısı gökyüzündeki güneştir.
Ba'larını milyonlarca değişik şekilde dağıtmaktadır.[99]

Ramses dönemi Amon-Ra teolojisi bir adım daha ileri giderek, ışığın yanı sıra dünyada yaşam kaynağı olma işlevini yürüten tüm enerjilerin Amon'un tezahürleri ya da *ba*'ları olduğunu kabul etmiştir. Bu fikir Amarna dininin öğretilerine açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Amarna öğretisinde *ba* kavramı bulunmamaktadır ve buna denk düşen kategori *kheperu*'dur: Görülebilir olan evren, tanrının *kheperu*'sudur, yani ondan çıkmıştır, ancak kendisi kutsal değildir.

Evrenin tanrının *kheperu*'su olduğu düşüncesi, yaratılış paradigmasından ziyade tezahür paradigmasına yakın gibidir. Evrenin, Tanrı'nın bir dönüşümü olduğu anlamına gelmektedir. Amarna ilahilerinde yer alan ve "milyonlarca" dönüşüme karşı hayatın "Tek" kaynağı düşüncesini çıkaran bazı pasajların, Ramses dönemi panteizmini haber verdiği anlaşılmaktadır:

Tek olan sen, kendinden milyonlarca şekiller (*kheperu*),
Şehirler ve kasabalar,
Araziler, yollar ve nehirler yaratırsın.[100]

Burada milyonlarca *kheperu* bariz bir şekilde, ışık tarafından yaşanabilir bir hale getirilen ve bir kozmos olarak inşa edilen görülebilir dünyaya gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte "Kısa İlahi", bizzat Tanrı'nın özellikleri olarak "Tek" ve "Milyonlar"ı karşı karşıya getirir:

Gökyüzünü, içinde yükselebilmek

Ve orada yalnızken yarattığın her şeyi görebilmek amacıyla uzaklarda var ettin.

Senin içinde [senin için] milyonlarca can vardır, can vereceğin.[101]

Her iki pasaj da dolaylı bir şekilde ilksel yaratılış fikrini inkâr ederek onun yerine sürekli yaratılış fikrini koymaktadır. Bununla birlikte, çok yakından ilişkili olsalar da yaratıcı ve evren birbirinden açıkça ayrılmaktadır. Aton "içeriden" değil, "yukarıdan" yaratmaktadır; gökyüzü ile yeryüzüne ilişkin, güneş etrafında kurulmuş bu sembolizmde net bir cepheleşme kavramı ima edilmektedir. Amarna metinlerinde hiçbir şekilde Aton'la ilgili olarak *ba* kelimesi kullanılmamaktadır. Bu da benim tezahür paradigmasının Amarna teolojisinde bulunmadığı yönündeki inancımı teyit etmektedir. Bu paradigma Amarna sonrası teolojisinin büyük bir buluşudur.

Tezahür paradigması ve Ramses dönemi *ba* teolojisi en yüksek noktasına Amon'un on *ba*'sı teorisinde ulaşır; bu teori muhteşem bir ilahide geliştirilmiştir. Maalesef her biri belirli bir *ba*'ya ithaf edilmiş olan on bölümden sadece ilk üçü günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bununla birlikte ilahinin giriş kısmında bütün bölümlerden bahsedildiği için sistemin işleyişi hakkında az çok bilgi sahibi olabilmekteyiz.[102]

İlk beş *ba*'da yaşam veren unsurlarla tekrar karşılaşıyoruz. İlk *ba* çifti Güneş ve Ay'dır, bunlar kozmik tanrının sağ ve sol gözleri olarak da anlaşılabilir. Daha sonra Shu ve Osiris'in hava ve su ile ilgili *ba*'ları gelmektedir. Beşinci *ba*, beklenenin aksine, yeryüzüne tekabül eden Geb'in değil, Tefnut'undur (alevli

uraeus yılanıyla gösterilen tanrıça). İlahide bu durumun teolojik yorumu mevcuttur. Güneş ve Ay, ışığı değil, burada yaşam veren kozmik bir enerji olarak karşımıza çıkan zamanı temsil etmektedir. Işık, Tefnut'un *ba*'sına atfedilmektedir. Burada hayat veren unsurlar zaman, hava, su ve ışıktır. İnsan şeklinde temsil edildiklerinde bu beş *ba*'nın her birinin başında kendi kozmik tezahürlerine ait işaretleri bulunur: Sırasıyla güneş, ay, yelken, üç su kâsesi ve meşale. Bu noktaya kadar, bu beşli başka bir şekilde karşımıza çıkmamış olsa da alışık olduğumuz bir sahada bulunmaktayız.[103]

İkinci grupta yer alan beş *ba* ise bizi teolojik açıdan yeni bir sahaya taşımaktadır. Bunlar beş canlı sınıfını temsil etmektedir. Böylelikle bu teoloji kozmik yaşamla canlıların yaşamlarını ayrıştırmaktadır. Yaşam veren beş kozmik unsur, yaşam bahşedilerek canlandırılan beş çeşit yaratıkla eşleştirilmektedir: İnsanlar; dört ayaklı canlılar; kuşlar; su yaratıkları; yılanlar, 'skarab'lar ve ölüler gibi toprağa ait yaratıklar. İnsanların *ba*'sı insan şeklinde olup "asil ka" olarak adlandırılırken, dört ayaklı hayvanların *ba*'sı aslan başlıdır ve "koçların koçu" olarak adlandırılmaktadır. Kuşların *ba*'sı insan şeklinde olup Harakhty olarak, su yaratıklarının *ba*'sı timsah başlıklı olup "suda yaşayanların *ba*'sı" olarak adlandırılmaktadır. Karada yaşayan yaratıkların *ba*'sı ise yılan başlı olup Nehebka olarak adlandırılmaktadır. Sistem şu tablodaki gibidir:

	İlk beşli	
Ba	"Kendi Adıyla"	İşlevi
Sağ gözdeki *ba*	Her günkü Ra	Zaman
Sol gözdeki *ba*	Dolunay	Zaman
Shu'nun ba'sı	Her şeyin İçinde kalan	Hava, rüzgar
Osiris'in ba'sı	En yaşlı Nun	Su
Tefnut'un ba'sı	Her şeyi uyandıran	Işık

	İkinci beşli	
Sembol	Türü	"Kendi Adıyla"
İnsan	İnsanoğulu	Asil-ka
Aslan	Dört Ayaklılar	Şahin
Şahin	Kuşlar	Harakhty
Timsahlar	Su yaratıkları	Suda yaşayanların ba'sı
Yılanlar	Karada yaşayanlar	Nehebkau

Bu teoloji Tanrı'nın *ba*'larını bizatihi görülebilen dünya olarak değil de dünyayı canlandıran ve onun varlığını sürdüren on aracı güç olarak anlamaktadır. Bu teolojinin belki de en şaşırtıcı özelliği krala atfedilen roldür. Kral, on *ba*'ya aittir; dünyevi on tezahürden biridir. Bu tezahürlerle tanrı dünyaya hayat vermekte, onu canlandırmakta ve düzenlemektedir. İnsanlardan sorumlu olan tanrısal enerji kraldan gelmekte, ancak doğal olarak bu enerji kralın şahsından değil, her kralda bulunan, Horus'la özdeşleşen ve bir kurum olarak kraliyetin ilahi ilkesi olan asil *ka*'dan kaynaklanmaktadır.[104] Krallık da ışık ve hava gibi kozmik bir enerjidir, tanrının insanlık dünyasını canlandıran, onu geliştiren ve düzenleyen gücü bu enerjiyle kendini ortaya koymaktadır.

Bu teoloji bir ilahide dil aracılığıyla ifade edildiği gibi, ritüel formunda bir kült faaliyetine de dönüştürülmüştür. Bu ritüel hakkında Karnak'taki kutsal gölün yakınındaki Taharqa binasından ve yine Karnak'taki Opet Tapınağı'ndan bilgi ediniyoruz. Taharqa binasındaki duvar kabartmaları ne yazık ki ciddi bir şekilde zarar görmüş, ancak Opet Tapınağı'nın mahzen-mezarındaki iyi korunmuş bir örnek Claude Traunecker tarafından keşfedilmiştir.[105] Ritüelin bir mahzen-mezarda yapılmış olması, gizliliğine işaret ediyor olabilir. İlahi de gizliliği çağrıştıran ibarelerle doludur. İlahinin Hibis tapınağındaki versiyonunun başlığı "*Nbs*-Ağacından Levhalar Üzerine Yazılan

Amon'un Sırları Kitabı"dır.[106] Burada kendimizi Hermetizm'in ve belirli bir ölçüde ona benzeyen karmaşık bir teo-kozmoloji geliştirmiş olan, Yunan-Mısır dünyasına ait büyü papirüslerinin (*Papyri Graecae Magicae*) eşiğinde bulmaktayız.[107]

Yaklaşık olarak aynı zaman dilimine ait olan bir büyü metni, Amon'un tezahürleri olarak yedi *ba*'yı saymaktadır:

Yedi başlı "Bes"...
O, Karnak'ın efendisi, Ipet-Sut'un lideri olan Amon-Ra'nın *ba*'larıdır (onları temsil etmektedir),
Başkent Teb'te yaşayan güzel yüzlü koç.
Kendi kendini yaratan yüce aslan.
Başlangıcın yüce tanrısı,
Ülkelerin hâkimi ve tanrıların kralı,
Gökyüzünün, yeryüzünün, yer altı dünyasının, suların ve dağların efendisi
Kendi adını diğer tanrılardan gizleyen yüce varlık,
Olağanüstü büyüklükteki dev,
Güçlü..., gökyüzünü başı üstünde durdurur,
Burnundan çıkan nefesle
Tüm burunlara can verir,
Dünyayı aydınlatmak için güneş olarak yükselir,
Vücudundan çıkan sular her ağzı beslemek için Nil olarak akar...

Bu metin, yedi başlı garip bir yaratığı temsil eden bir çizime eşlik ederek onu açıklamaktadır. Bes, Mısır büyüsüne hiç de yabancı olmayan bir unsurdur. Korkunç görünümüyle kötü cinleri kovalayan yatak odası tanrısıdır. Yedi başlı bu görünümüyleyse daha da korkunçtur. Her halükârda, Ramses teolojisinin aksiyom olarak kabul ettiği Yüce Varlık kavramından son derece uzak görünmektedir. Bununla birlikte burada Amon'un yedi *ba*'sını temsil eden evrensel bir ilah olarak su-

nulmaktadır. Hem metni, hem de çizimi iki düzeyde anlamamız gerekmektedir. Çizim, yedi *ba*'nın her yerde bulunduğunu göstermektedir: Yaratanın kozmogonik enerjisi tüm değişik tezahürleriyle dünyada etkinliğini sürdürmektedir. Buna karşın metin, tarifi mümkün olmayan, doğal olarak hiçbir imgenin tasvir edemeyeceği gizli tanrının aşkınlığına işaret etmektedir. Metinde kullanılan tüm sıfatlar, Bes'e değil, Amon-Ra'ya aittir. Bes, Yüce Tanrı'nın bir araya gelen *ba*'ları olarak tanımlanmaktadır. Çizimde gösterilen Bes olmakla birlikte, metinde en yüce tanrıdan bahsedilmektedir. Ve tekrar etmek gerekirse, teolojik açıdan dikkate değer bir pasajdır bu.

Aynı papirüsteki başka bir çizimde yedi yerine dokuz başlı benzer bir figür bulunmaktadır. Bir elipsin üstünde durmaktadır; elipsin etrafında kendi kuyruğunu ısırmakta olan bir yılan (*sd m r3*, Yunanca *ouroboros*), içinde ise kötücül güçleri bünyesinde barındıran ya da sembolize eden aslan, su aygırı, timsah, yılan, akrep, kaplumbağa ve köpek gibi yaratıklar bulunmaktadır. Eşlik eden metin teolojik bir yorum yapmaksızın çizimi betimlemektedir.

> Tek bir boyuna bağlı dokuz yüzüyle,
> bir Bes yüzü, bir koç yüzü,
> bir şahin yüzü, bir timsah yüzü,
> bir su aygırı yüzü, bir aslan yüzü, bir öküz yüzü,
> bir maymun yüzü ve bir kedi yüzü.[108]

Bu figür, ünlü Metternich stelası gibi büyü stelalarında tekrar karşımıza çıkmakta, hatta geç dönemde oldukça yaygın bir hale gelmektedir. Büyü metinlerinin yer aldığı papirüslerde *enneamorphos*, dokuz şekilli adı verilen figürle aynıdır.[109] Burada yine, yüce ve aşkın Tanrı'nın kozmogonik enerjisinin dünyada mevcut değişik formlarının görselleştirilmesine dair bir başka örnekle karşı karşıya bulunduğumuzdan emin olabiliriz. Mısır

panteonu, her yerde hazır ve nazır olan tanrısal varoluşun bileşik bir formudur. Yedi *ba*, dokuz şekil ya da milyonlarca varlık düşüncesi, Tanrı'nın tek *ve* çok, tek şey *ve* her şey, Yunancadaki ifadesiyle *Hen kai pan* olduğunun değişik ifadeleridir.

Mevcut bağlam çerçevesinde bu tuhaf figürlerin asıl önemi, Ramses dönemi teolojisi ile Yunan-Mısır dönemi inançları ve pratikleri arasındaki "kayıp bağlantı"yı kurmasıdır. Büyü, aktarımı ve devamlılığı sağlayan en önemli araçtı. Oldukça teolojik nitelikteki bu Tanrı kavramının Brooklyn papirüsündeki iki çizimde kullanılmasının büyü bağlamındaki amacı, Tanrı'nın kendisi kadar genel ve her şeyi kapsayıcıdır. Papirüs her türlü tehlike ihtimaline karşı genel ve belirsiz bir koruma aracı olarak tasarlanmıştır. "Panteizm"in, dünyaya ilişkin büyüsel anlamda başarılı bir teori olduğu anlaşılmaktadır.

Yunan-Mısır büyü papirüslerinde yer alan çok sayıdaki teolojik pasajda, Brooklyn papirüsünde karşılaştığımız örnekle örtüşen aynı yüce tanrı kavramı söz konusudur: Görülebilir tezahürü dünya olan, gizli ve evrensel bir yüce Varlık:

Bana gel, dört rüzgârla,
Her şeyin hâkimi olan Tanrı,
Yaşamaları için insanlara ruh üfleyen,
Dünya'daki güzelliklerin sahibi.
İsmi ağıza alınamayan efendim, duy beni.
O ismi duyan şeytanlar dehşete düşerler...
BARBAREICH ARSEMPHEMPHROOTHOU ismini...
Onu duyan güneş ve yeryüzü alt üst olur;
Cehennem sarsılır; nehirler, denizler, göller, pınarlar donar;
Taşlar paramparça olur.
Gökyüzü senin başın;
Esîr, vücudun;
Yeryüzü ayakların;
Ve etrafındaki sular okyanustur,

Ey Agathos Daimon.
Sen her şeyin müsebbibi, her şeyi besleyen ve çoğaltansın.[110]

Şimdi Cudworth'un, Lessing'in ve Almanya'da romantizm öncesi dönemden düşünürlerin çok ilgisini çeken Yunanca *Hen kai pan* ifadesinin eski Mısır dilindeki karşılığı olduğunu düşündüğüm şeye dönelim. Ramses döneminden bir büyü papirüsünde, en önemli Amon-Ra ilahilerinden birinin kısa bir versiyonu yer almaktadır. İlahi On Dokuzuncu Hanedan dönemine ait olabilir. Ancak günümüze tam olarak intikal etmiş olan en eski versiyon, Pers dönemine ait Hibis tapınağında yer almaktadır. Kısa versiyon şöyledir:

Selam olsun, kendini milyonlara dönüştüren Tek varlığa,
Sınırları olmayana![111]
Hazır bekleyen güç, kendi kendini doğuran,
Alev dilli uraeus;
Büyük büyücü, şekli gizli,
Kendisine saygı gösterilen gizli *ba*.

Kendi kendini yaratan Kral Amon-Ra çok yaşasın, güçlü ve sağlıklı olsun,
Akhty, doğunun Horus'u,
Yükseldiğinde ışınları aydınlatan,
Öyle bir ışık ki tanrılardan daha parlak.
Kendini muhteşem Amon olarak sakladın;
Güneş diskine dönüşüp geri çekildin.[112]
Kendini tanrılardan yukarıya yükselten Tatenen.

Zaman içinde yolculuk yapan, ebediyen genç kalan İhtiyar Adam,
Her şeyin sahibi olan Amon,
Kendi takdiriyle yeryüzünü yaratan tanrı.

İlk kıta tanrının bizi de özel olarak ilgilendiren bir yanını ele almaktadır (bu pasaj Ralph Cudworth'u da ilgilendirirdi). Bu, isimsiz gizli güçtür; onun için ne kutsal Amon (-Ra) ismi ne de (genellikle "tanrı" olarak çevrilen) *ntr* yeterli görünmektedir. Bu nedenle "güç", "uraeus", "büyücü" ve en son olarak da bu Tanrı kavramının *nomen ipsum*'u sayılan "gizli *ba*" gibi dolaylamalar yapılmaktadır. Bu kıta ikincisinden tamamıyla farklıdır, zira ikinci kıtada gizli tanrıya isim verildiği gibi, bu isim kartuşlar ve unvanlarla vurgulanmaktadır da. Son tahlil de ismin de, tanrının sadece dünya üzerindeki hakimiyeti bağlamında kullandığı bir özellik olduğu gerçeğini daha net ifade eden bir açıklama bulmak zordur. İsimsiz ve gizli bir *ba* olarak tanrının sınırı bulunmamaktadır, her yerde hazır ve nazırdır. Gücünün tezahür ettiği şekiller milyonlarca parçadan oluşan bir bütündür.

İlahide bu gizli ve evrensel yaratıcıyla ilgili olarak sık sık kullanılan bir ifade bulunmaktadır: "Kendini milyonlara dönüştüren Tek varlık." Bu ifadenin yorumunun doğurduğu sorunlar şöyle özetlenebilir:

1 "Tek": "Teklik", ilk tanrının yaratılıştan *önceki* "yalnızlığına" mı yoksa yaratılışta tezahür ettiği haliyle Tanrı'nın aynı anda hem her şey hem de tek olmasına mı gönderme yapmaktadır?
2 "Kendini dönüştüren": Bu, başlangıçtaki yaratılışa mı, yoksa tek olandan her şeyin doğduğu kesintisiz akıntıya mı gönderme yapmaktadır?
3 "Milyonlar": Bu, milyonlarca tanrıya mı, mahlûkatın toplamına mı, yoksa her şey kavramına mı gönderme yapmaktadır (Yunanca *pan* / Latince *omnia*)?[113]

Erik Hornung bu ifadeyi zaman bağlamında yorumlamıştır. -1- "Tekliği" tanrının yaratılıştan önceki durumu olarak -2- ya-

ratılışı ya da "tek" olandan diğer şeylerin çıkmasını ilk yaratılışın bir tanımı olarak ve -3- "milyonları", mevcut gerçekliği temsil eden çoktanrılı ilahi âlem olarak değerlendirir.[114]

Hemen hemen tamamı yaratılışa değinen metinler bu görüşleri aşağı yukarı teyit etmektedir. Teklik ve tüm olma arasındaki zamansal ilişki, tüm tanrıların ilk tanrıdan sonra ortaya çıktığına dair ek bir açıklamayla vurgulanmaktadır. Bu nedenle mesele Hornung'un yorumunu tartışmaya açmakla ilgili değildir. Önemli olan, söz konusu ifadenin, yaratılışa yaptığı inkâr edilemeyecek gönderme dışında (ki bu Mısır din tarihine yeni hiçbir şey getirmemektedir), Latince *una quae es omnia* formülünde ifadesini bulduğu gibi, tezahürle ilgili bir Tanrı kavramı da içerip içermediği sorusunu sormaktır. Yukarıda alıntılanan ilahi, Tanrı kavramını "gizli güç" ve milyonları bulan çokluğun kaynağı olarak tanımlamaktadır ki, bu çokluğun içinde gelişerek "sınırsızlığa" doğru genişlemektedir.[115] Bu sınırsızlık dünyaya değil, ilahinin seslendiği Tanrı'ya aittir. Buna göre Tanrı, kendini dönüştürdüğü milyon*dur*: *Unus qui est omnia*. Diğer metinlerde "milyon"un, Tanrı'nın vücudu,[116] uzuvları,[117] dönüşümü[118] ve hatta ismi olduğu söylenir: "Milyon kere milyondur."[119] Tanrı kendini sonsuz katmanlı gerçekliğe dönüştürmekle, tek olmaktan çıkmamıştır. Gizemli bir şekilde "çok"tur, aynı zamanda hem gizli hem de hazır ve nazırdır. Söz konusu teoloji *ba* kavramıyla bu durumu kavramaya çalışmaktadır. Yaygın bir metin daha da ileri giderek Tanrı'yı, tanrıların ve insanların (yani "milyonların") *ba*'sı (yaratıcısı değil) olarak tanımlamaktadır:[120]

Var olanı yaratan Tek,
Tanrı ve insanların şanlı *ba*'sı.[121]

Tanrı'nın birliği yalnızca bir noktada bir sorun haline gelir: Yaratılış teolojisinin önce/sonra çözümüne indirgenmeksi-

zin, (çoktanrıcılıkta görülen) dünyanın kutsallığı tasavvuruyla uyum sağlaması gerektiğinde. Ramses dönemi teolojisinde durum tam da budur. Tanrı'nın birliği, ne önceden var olmayla, ne de (karşı-dinsel) bir tektanrıcı anlayışla gerçekleşir. Yalnızca bir "gizli birlik" söz konusudur. Evrendeki hayat sahibi "çokluğun" hepsinin kökeni bu birliktedir. Anlaşılması mümkün olmayan mahiyeti ancak tezahürlerinde, çoktanrılı ilahi âlemin "rengârenk yansımasında" ortaya çıkabilir ve ifade edilebilir.

"Kendini milyonlara dönüştüren Tek" ifadesi, Tanrı'nın dünyayı yaratmak suretiyle kendini ilahi güçlerin toplamına dönüştürdüğü (ya da bu şekilde tezahür ettiği) ve bütün tanrıların Tek olana dahil olduğu anlamına gelmektedir. Söz konusu güçler, dünyanın yaratılması ve varlığının sürdürülmesinde etkindir. İsis hakkında kullanılan "her şey olan tek" ifadesinin, "kendini milyonlara dönüştüren Tek"in çevirisi olduğu ve onu sürdürdüğü açıkça anlaşılmaktadır. Cudworth için çok büyük bir önem taşıyan Capua'daki yazıtta İsis hakkında *una quae es omnia*[122] denilmektedir; keza *moune su ei hapasai*[123] olarak da adlandırılmaktadır. *Moune su ei hapasai,* diğer tüm tanrıçaların onun kutsal varlığı tarafından içerildiği ya da birleştirildiği anlamına gelmektedir. Ona *myrionyma* "çok sayıda ismi olan" da denilmektedir. Buna göre tüm kutsal isimler onundur ve diğer tüm ilahlar, onun her şeyi kuşatan doğasının görünüşlerinden ibarettir. *Corpus Hermeticum*'da da bu düşünce karşımıza çıkmaktadır: Tüm isimler tek bir tanrıya aittir.[124] Giordano Bruno, birinci ilke olarak kelimelerle ifade edilemeyen bir ismin yer aldığı bir kabala geleneğinden bahseder: "Bu isimden iki, ondan da dört isim çıkar ve on ikiye dönüşür. Düz bir çizgiyi takip ederek yetmiş ikiye, daha sonra dolaylı olarak ve düz bir çizgi halinde yüz kırk dörte ulaşır, daha sonraysa dörtlü ve on ikili katlar şeklinde artışlarla, tıpkı türler gibi sayısız olan isimler ortaya çıkar. Benzer bir şekilde (kendi dillerine uygun düş-

tüğü sürece) her bir türü gözetecek şekilde, her isim için bir tanrı, bir melek, bir akıl, bir güç tayin ederler. Buradan da, tüm ışınların ilk ve kendi kendini aydınlatan kaynağa, aynalardaki çok çeşitli ve çok sayıdaki görüntülerin de kendilerini doğuran kaynağa indirgenmesi gibi, tüm İlahi Varlığın kendisini tek bir kaynağa, ideal bir ilkeye indirgediğini anlayacağız."[125] Tezahür paradigması dahilinde düşünen Mısırlı bir din adamına bu tür bir spekülasyonun son derece cazip gelebileceğine inanmaktan kendimi alıkoyamıyorum.

Ralph Cudworth'un göstermiş olduğu gibi, Hermetizmin manifestosu olan ünlü "Tek ve Tüm" ile İsis hakkında kullanılan *una quae es omnia* ifadesinin kökeni aynıdır. Simya ve Hermetizm ile ilgili yazma eserler bu ifadeyi Ortaçağ üzerinden on sekizinci yüzyıldaki panteist uyanışa taşımışlardır.

YEDİNCİ BÖLÜM
Musa Ayrımının Tasfiyesi: Dinsel Düşmanlık ve Sorunun Giderilmesi

Musa ve Mısır'la ilgili söylem on yedinci yüzyılın sonlarına doğru başlamış ya da en azından yoğunlaşmış ve belirgin bir hale gelmiştir. Bu söylem Aydınlanma projesinin bir parçasıydı ve "Protestan Aydınlanması" olarak adlandırılabilecek süreci oluşturmuştu. Bu tartışmada yer alan önemli kişiler arasında Spencer, Marsham ve Cudworth gibi Protestan Kutsal Kitap âlimleri, hatta Warburton, Berkeley ve Stillingfleet gibi piskoposlar bulunmaktaydı. Reinhold önceleri bir Cizvit iken, *Tanrı* adlı kitabı Jacobi'nin Spinozacılık anlayışına verilmiş bir cevap olan Herder tarafından Protestanlığa döndürülmüştü. Musa/Mısır söylemine katkıda bulunan yazarlar, güçlü bir hafıza figürü olarak Mısır ile İsrail arasındaki kutuplaşmayla karşı karşıya kalmış, Mısır'ı bu kutuplaşma çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır. Böylece, kültürel *Erinnerungsarbeit*'i Freudcu anlamda uygulamış oldular. Bu yaklaşım onları Mısır hakkında yazan diğer yazarlardan, özellikle de Hermesçilerden ayırmıştır. Hermesçiler, Musa ve tektanrıcılıkla çok fazla ilgilenmiyor ve Mısır'ı Kutsal Kitap'ın alt metni olarak algılamıyorlardı. Ancak İsrail ile Mısır arasındaki kutuplaşmanın, bir kültürel hafıza figürü olarak çok güçlü ve etkili olduğu daha sonra anlaşılmıştır. Bu husus yirminci yüzyılın en önemli aydınlarından Thomas Mann ve Sigmund Freud'un aynı kutuplaşmayı yeni-

den inşa ve analiz etme yönünde olağanüstü çabalar göstermiş olmaları gerçeğiyle de örtüşmektedir.

Kutsal Kitap'ta yer alan Mısır imgesinin anlamı ve bu söylemin amacı, geriye dönülerek rahatlıkla tanımlanabilir. Mısır'ın Kutsal Kitap'ta yer alan imgesi "putperestlik" anlamına gelmekte, "Musa ayrımı"nın dindeki hakikatin karşıtı olarak reddettiği şeyi sembolize etmektedir. "Musa" bu ayrımı yaparak, halkını ve dini tasavvurlarını, ait oldukları kültürel ve doğal bağlama bağlayan göbek bağını kesmiş oldu. Kutsal Kitap'taki Mısır, bu metnin reddettiği, dikkate almadığı ve ortadan kaldırdığı şeyleri temsil etmektedir. Mısır tarihsel bir bağlamdan ibaret olmayıp, tektanrıcılığın temel semantiğine kazınmıştır. İlk emirde açık seçik, ikinci emirde ise dolaylı olarak yer almaktadır. Çıkış hikâyesinde oynadığı rol, Asur, Babil, Filistin ve bizzat Geç Dönem'deki Mısır da dahil olmak üzere diğer Demir Çağı güçlerinin Kutsal Kitap'ın tarihsel ve mitsel kısımlarında oynadığı rollerden kesin olarak ayrıştırılmalıdır. Mısır'ın Çıkış hikâyesindeki rolü tarihsel olmaktan çok mitseldir, bizzat hikâyeyi anlatanların kimliklerini tanımlamalarına yardımcı olmaktadır. Mısır, seçilmiş halkın çıktığı ana rahmidir, ancak göbek bağı Musa'nın ayrımıyla birlikte ilk ve son olarak kesilmiştir.

Bu kesin ayrım kavramına Spencer, Cudworth, Marsham ve diğer bazı düşünürler çeviri kavramıyla karşı çıkmışlardır. Paradigmanın bu şekilde yön değiştirmesi belki de bir metaforla açıklanabilir. Bir karşı-din, ikinci kez kullanılan bir kâğıda, bir papirüs ya da parşömene benzemektedir. Kâğıt üzerindeki eski metin silinerek bunun üzerine yeni metin yazılır. Yüzeyi temizlemekte ne kadar özen gösterilirse, eski metin de o ölçüde daha az görünür hale gelmektedir. Ancak buna rağmen genellikle eski metnin silik izleri tamamen yok olmaz. Nefret ve iğrenme duygularıyla anılır. Bu eski paradigmadır. Yeni paradigma ise yeni yazının altında hâlâ görünmekte olan eski metine

odaklanır, ancak bu izlerde reddedilip bir kenara atılmış şeyleri görmek yerine, onları adeta on dördüncü yüzyıl İtalyası'nda Siena ekolünün tablolarında görülen "altın yaldızlı arka plan" olarak algılar. Bu arka planın restore edilmesi sonucunda Çıkış ve vahiy tekrar gözden geçirilmiş ve Musa ayrımı ortadan kaldırılmıştır. Bu proje, uluslar, itikatlar, dinler ve sınıflar arasındaki sınırları ortadan kaldırmayı ve ayırt edici özelliği nefret, anlayışsızlık, zulüm olan ideolojik ayrımları "yapısöküme uğratmayı" kolaylaştıracak daha kapsayıcı fikirlere yönelik hümanist arayışın bir parçasıydı.

Düşmanlık sorunu ve onu çözüp aşma girişimi, Musa/Mısır söyleminin itici gücüdür ve Spencer ile başlar. Spencer meseleyi hâlâ normatif ters yüz etmenin hakim olduğu düşmanca çerçeve bağlamında tartışmaktadır. Süreç Freud ile tamamlanır. Freud, vahyin olumsuzluğunu tüm insanlığa ait "arkaik miras"ta bastırılmış bir olayın geri dönüşü olarak ele alır ve psikanalize tabi tutarak düşmanlığı çözündürür.

Kutsal Kitap'taki Mısır imgesinin yapısöküme uğratılması projesi, dinsel düşmanlığın değişik biçimlerine tekabül eden aşamalarla sürmüştür.

Devrim; ya da Eski ve Yeni Amarna

Amarna dininin, tektanrıcılığın devrimci biçimleri arasında sayılması gerekmektedir. Bu din, geleneğe inkâr, hoşgörüsüzlük ve zulmün en şiddetli biçimleriyle karşı çıkmıştır. Ancak metinlerde, reddedilen gelenekle ilgili hiçbir bilgi yer almamaktadır. Bu nedenle kavramsal yapısını anlamamız mümkün değildir. Amarna dini ile Kutsal Kitap tektanrıcılığı arasındaki en önemli farklılıklardan biri budur. Bu gerçeği kısmen gelenekten yoksunluğa, kısmen de Amarna dininin "kozmoteist" karakterine bağlıyorum. Amarna tektanrıcılığının, bir dizi normatif metin ve yorum üretecek kadar uzun bir süre hüküm

sürseydi, ortadan kaldırılan geleneğe zıt bir yapı inşa edebileceği ihtimalini yok sayamayız. MÖ on dördüncü yüzyılda devrimci bir karşı-dinin ortaya çıkmış olması çok ilginç bir hadisedir. Böyle bir dönemin topu topu yirmi yıl kadar sürmesi ve bu dönemle ilgili olarak yalnızca ilk, orijinal kaynaklara sahip olmamız, daha sonra yeni çalışmaların, yorumların ve argümanların üretilmemiş olması da bir o kadar ilginçtir. Bu nedenle "paganizm" ya da "putperestlik" gibi düşmanca kavramların inşasının Amarna diniyle ilgili olasılıklar yelpazesine dahil olup olmayacağını söylememiz de mümkün değildir.

Ancak kesin olan bir husus, Amarna dininin vahye değil kanıtlara dayandığıdır. Bu, Amarna dini ile Kutsal Kitap tektanrıcılığı arasındaki diğer temel farklılıktır. Amarna dini kozmoteisttir. Aton kozmik bir tanrıdır, görünmez değildir, ışığın ve görülebilirliğin yaratıcısıdır. Tinsel olmadığı gibi etik üzerine kurulu da değildir; tam olarak güneşbiçimlidir. Freud işte bunu anlamamıştır. Besbelli ki, kanıt üzerine kurulu "doğal" bir din, vahiy üzerine kurulu "pozitif" bir dine oranla, kendisini bir zıtlığa dayanacak şekilde tanımlamaya daha az bağımlıdır.

Musa/Mısır söyleminin özelliği bu ayrımı muğlaklaştırmak ve Musa'yı bir kozmoteiste dönüştürmektir. Böylece Musa'nın Tanrısı, Mısır'dan kurtarıcı haline değil, gökyüzü ve yeryüzünün yaratıcısı ve var olan her şeyin tek kaynağı haline gelir. Yehoshua Amir'in son derece parlak bir makalede ikna edici bir şekilde kanıtladığı gibi, bu karışıklık Helenistik dönemlerde başlamış, Yahudi ve Hıristiyan savunucuların (apologist) amaçlarına uygun düşmüştür. Zira onlar Musa'nın öğretilerinin sonraki büyük filozofların öğretilerinden farklı olmadığını kanıtlamak konusunda çok istekliydiler ve bu öğretilerin Musa'dan alındığını düşünüyorlardı.[1] Çıkış'ın Tanrısı oldukça farklıdır. O, Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi şöyle dursun, öncelikle siyasi bir şahsiyet olduğu için, Aton ya da Amon'dan ziyade Firavun'a yakındır. Öte yandan

"hiddetli bir şeytan" da değildir. "Gazabı" ve "kıskançlığı", tebaasıyla anlaşma yapan bir krala uyacak şekilde, siyasi birer tavırdır.[2] En son aşamada Tanrı ile dünya ya da yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ayrım bile muğlaklaşmıştır. Toland Musa'yı açıkça "Spinozacı" olarak adlandıran ilk kişiydi. Ancak bu bağlamda Kutsal Kitap kayıtlarını açıkça göz ardı ediyor ve yalnızca Strabon'a dayanıyordu. Reinhold ile Schiller ise aynı şeyi yaparken Kutsal Kitap'ı bir kenara bırakmıyorlardı.

"Musa"

Kutsal Kitap'ın tüm tarihi ve teolojisi bağlamında özellikle Musa'nın adıyla birlikte anılan tektanrıcı hareket, Çıkış kitabında kendini Mısır karşıtı bir devrim olarak tanımlamaktadır. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse, ben burada tarihsel Musa ve onun şahsi düşünceleri ve niyetleriyle değil, Musa'nın adını taşıyan Kutsal Kitap metninin anlamıyla ilgileniyorum. Amarna dininin tam tersine, bu tektanrıcılık en önemli semantik unsurlarını, reddedilen ötekinin inşasından almaktadır. Bunlar, etkilerini günümüze kadar sürdürmüştür. [3] Muşa tektanrıcılığı, kendi tanımı için, karşı çıktığı şeyin korunmasına muhtaç olan, açık bir karşı-dindir. Bu nedenle Kutsal Kitap kendi karşı-imgesi olarak bir Mısır imgesini korumuştur. Buradaki anahtar terim putperestliktir. Bu terim sözcük düzeyinde değil, model bir anlatı, bir "asli sahne" düzeyinde tanımlanır. Putperestliğin asli sahnesi Altın Buzağı hikâyesidir. "Putperestlik nedir?" sorusuna cevap verecek terminolojik bir tanım olarak işe yarar. Bu haliyle, "cüzzamlılar"la ilgili Mısır hikâyesinin birebir karşılığıdır. Her iki hikâye de anlatı yoluyla örnekleyerek karşılıklı bir inkârı açıklamaktadır. "Putçular" ve "ikon kırıcılar" karşılıklı olarak birbirlerini hor görürler.

Altın Buzağı bir Mısır imgesidir: Apis'in imgesi. Bu olgu, hikâyenin ilk yazarları tarafından fark edilmemiş ve yalnızca Yahudi din adamları ve Hıristiyan yorumcular tarafından bu

şekilde anlamlandırılmış olabilir. Ancak bu noktanın belleksel tarih açısından bir önemi bulunmamaktadır. "İlk yazar(lar)", son derece önemli, tanımlayıcı bir hikâye, bir "asli sahne" yazdıklarını da fark etmemiş olabilirler. Bir gelenek ancak uzun bir alımlama ve kutsallaştırma sürecinden sonra bu kadar önemli bir konum kazanır. Altın Buzağı hikâyesi de böyle bir konumu Kefaret Günü'nde okunan bir metin olduğu için kazanmıştır. Acaba Tanrı'nın gazabı tekrar başka bir yöne doğru çevrilebilecek, ahit yürürlükte kalabilecek, hayat bir yıl daha devam edecek miydi? Bu bir ölüm kalım, bir olmak ya da olmamak meselesidir ve Mısır putperestliğiyle ilgilidir.

Gizlilik: Ya da Açıklanan ve Saklanan

Gizliliğin her dinin zorunlu bir unsuru olduğu konusunda kuşkuya yer yoktur. Gizlilik olmaksızın hemen hemen hiçbir din varlığını sürdüremezdi; eski zamanlara geri döndükçe gizlilik daha da büyük bir önem kazanmaktadır. Dolayısıyla, Musa/Mısır söyleminin din tarihinde büyük bir etken olarak öne sürdüğü güçlü gizlilik kavramında ilk bakışta çok özel bir durum göze çarpmamaktadır. Ancak Musa/Mısır söyleminin gizlilik kavramı ile diğer dinlerin gizlilik kavramı arasında çok önemli bir fark bulunmaktadır. Musa/Mısır söylemi çerçevesinde gizlilik bir dinsel düşmanlık unsuru haline gelmektedir. Genel olarak dindeki gizlilik kavramı, genel bilgi ile özel bilgi arasında bir ayrım yapmaktadır. Genel bilgi herkese açık ve hatta bir yere kadar herkes için gereklidir. Özel bilgi karşısında hiçbir şekilde değerini kaybetmez. Özel bilgi genel bilgi üzerine inşa edilir ve umuma açık olmanın çok zor ve tehlikeli olduğu alanlara kadar uzanır. Ancak Musa/Mısır söylemi bağlamında inşa edilen gizlilik kavramı çok farklı bir sınır çizmektedir. Musa ayrımına göre son derece radikal bir çelişkiyi ima ederek açık ve gizli bilgiyi zıtlaştırır. Bu iki bilgi türünün karşılaştırılması hiçbir şekilde mümkün değildir, zira biri diğerinin yadsınmasıdır.

Bu şizofrenik denilebilecek ikiye bölünmüş din düşüncesi, din tarihinin en eksantrik kavramlarından biridir. Bazı gerçek gizli topluluklar, Tanrı ve dünya hakkında, eğer halka açıklanacak olursa kilise, devlet ve toplum kurumlarını devirebilecek düşüncelere sahip olmuş olabilirler. Ancak bu topluluklar, "yapısal" bir gizlilik kavramından ziyade gerçek bir devrimi savunmuş olmalıydılar.[4] Toplum ve dinin bu şekilde işlediği ve bu tür gizli toplulukların yapısal olarak zorunlu olduğu tezini destekleyen hemen hemen hiçbir tarihsel kanıt bulunmamaktadır. Ancak Musa/Mısır söylemi sürecinde, özellikle de Warburton tarafından gündeme getirilen gizlilik kavramı bunu özellikle gerektirmekteydi. Hiçbir devlet bu tür bir gizlilik kavramı olmaksızın varlığını sürdüremez. Pagan dini, hakikate yapısal olarak karşı çıkan siyasi bir kurumdur. Musa, "olağanüstü bir ilahi yardıma" dayanabildiği için, gizlilik olmaksızın bir topluluk oluşturmaya cesaret edebilen tek kişiydi. Burada, bir kez daha gerçek tarihin "olgularını" değil, kültürel belleğin çalışma mekanizmalarını araştırdığımızı hatırlamamız gerekmektedir. Tarihsel olarak bu gizlilik kavramı, rasyonalist kavramların olabileceği kadar yanlıştır. Ancak tarihsel saçmalığına rağmen, geçmişin yeniden inşasının yanı sıra halihazıra ve geleceğe ait inançları da besleyen, güçlü ve çok etkili bir kavramdı.

Bölünmüş din kavramının üç şekli söz konusudur: Düşmanca olmayan, kısmen düşmanca olan ve ciddi biçimde düşmanca olan. Düşmanca olmayan biçim, Philon, Plutarkhos, İskenderiyeli Klement ve Iamblikhos'unkiler gibi Mısır diniyle ilgili klasik teoriler tarafından temsil edilmektedir. Bunlar Stoacı ve Yeni Platoncu bilgi sosyolojisine denk düşmekte olup, uzlaşma kavramı altında sınıflandırılabilir. İnsanlar hakikati algılama konusunda farklı farklı donanımlara sahip oldukları için, bir toplumdaki bilginin dağılımı da bu farklılıklara uyum sağlamak, bunlarla uzlaşmak zorundadır. Bir hakikat

Tamino'ya uygun düşerken, başka bir hakikat de Papageno'ya uygun düşmektedir. Tüm Klasik kaynaklar, Mısırlı din adamlarının tapınakların en kutsal odasında sakladıkları o meşhur bilgeliğin bu türden olduğu konusunda mutabıktırlar. Bu bilgiye sıradan insanların ulaşması mümkün değildi, ancak kamu düzeninin sürdürülmesini tehdit etmiyordu. Zaten böyle bir düşünce Antik Mısır dininin formatında bulunmamaktaydı.

***

Warburton'ın ileri sürdüğü kısmen düşmanca olan bölünmüş din kavramı, MÖ beşinci yüzyıldaki Yunan rasyonalizmine kadar geri uzanmaktadır. Bu bağlamda sürekli olarak gönderme yapılan *locus classicus,* insanlık tarihinin üç aşama halinde yeniden kurulduğu ünlü Kritias fragmanıdır:

1 Doğal vahşilik dönemi: Bu dönemde ödüllendirme veya ceza yoktur, erdemler ödüllendirilmediği gibi suçlar da henüz cezalandırılmamaktadır. Bu dönem insanların birbirini kırıp geçirdiği acımasız bir rekabet ve düzensizlik dönemidir.
2 Düzenin ancak belirli bir seviyeye kadar yaratılıp korunmasına yardımcı olan adaletin tesis edilmesi. Bu dönemde de, birçok ceza ve şiddet, ortaya çıkarılamadığı için gizli olarak devam etmiştir.
3 Dinin, tanrının her şeyi kapsayan bilgisinin ve ödül ve cezaya dayalı bir gelecek hayatın icat edilmesi. Sonuncusu, suni ve stratejik niteliği fark edilmedikçe, gizli kalmış (fiile geçmemiş) suçlulukla mücadele etmeyi amaçlıyordu. Dinin plasebo etkisi ancak hakikat ortaya çıkarılmadıkça etkili olabilirdi. Ancak dinin icadı bu açıdan iyi bir amaca hizmet etmekteydi, dolayısıyla din bir sahtekârlık ürünü değil, insanlığın refahı açısından vazgeçilemeyecek bir kurumdur.[5]

Eski Mısır dini hakkındaki bu olağanüstü derecede ihtimal dışı teori, en büyük desteğini hiyeroglif yazısıyla ilgili rivayetlerde bulmuştur. Buna göre hiyeroglif yazısı genellikle din adamlarının gizli tektanrıcılıklarını yayabilecekleri bir şifreleme sistem olarak algılanmıştır. Bu sistem aracılığıyla hakikatin vülgarizasyonunun önüne geçildiği gibi, bu hakikatten haberdar olmayanların gerçekleri anlamaları halinde uğrayacakları şok da engelleniyordu.

Bölünmüş din kavramının radikal versiyonu sahtekârlık teorisidir. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda çok yaygın olan bu teori özellikle Bernard Fontenelle[6] ve onun geliştirdiği "din adamlarının ihaneti" denilebilecek kavramla birlikte anılmaktadır. Fontenelle'in *Histoire des oracles* (Kehanetlerin Tarihi) (1686) adlı kitabı, geleneksel bakış açısına göre pagan kehanet merkezlerinden ve mucizelerden sorumlu sayılan "şeytan" ya da cinleri devre dışı bırakarak onların yerine kurnaz rahipleri koydu, mucizelerin son derece insani boyutları olduğunu ileri sürüp, sahne arkasında dönen entrika ve sahtekârlıkları gözler önüne serdi. Bu, Mısır çoktanrıcılığıyla ilgili belki de en zalimce çarpıtmadır. Eski Mısır diniyle ilgili böyle saçma bir düşüncenin, Avrupa biliminin en gelişmiş zihinlerinde bile bu kadar uzun bir süre nasıl yerini koruyabildiği meselesi bir muammadır. Bir din, hakikatinin tamamen reddedilmesine ya da yarattığı büyünün ortadan kaldırılmasına rağmen varlığını nasıl sürdürebilir acaba? Musa'nın hakikatle sahtelik arasında yaptığı ayrım iki ayrı din ya da kültürel sistem arasında işlev görebilir, ancak tek ve aynı sistem içinde nasıl geçerli olabilir? Eski Mısır için radikal olarak bölünmüş din modelini ileri süren yazarlar aslında Kutsal Kitap'ın ve Hıristiyanlığın hafızasında ve kendi kendini tanımlamasında yatan Mısır alt metinlerini ortaya çıkarmakla ilgilenmiyorlardı. Herhangi bir baskıyla karşılaşma riskine girmeksizin mevcut durum hakkında konuşmak amacıyla kendilerine özgü bir Mısır imgesi inşa etmişlerdi. Mısır-

lı entrikacı din adamları modeli, çağdaş dini kurumların bir aynası yerine geçiyordu. Sahtekârlık teorisini, geçmişin yeniden inşasına odaklanan bu çalışma kapsamında tarihsel olarak önem taşımaması nedeniyle bir kenara bırakabiliriz. Bu teorinin Mısır ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktaydı.

Gizli Kalma; ya da Unutulan ve Hatırlanan

Hekataeus'tan Freud'a kadar devam eden Musa ve Mısır söyleminin uzun tarihi boyunca düşmanlığın yer değiştirdiği saptanabilir ki bu değişiklik dışarıdan içeriye doğruydu. İşe devrim ve sürgün ile başlıyor daha sonra gizlilik ve gizeme doğru ilerliyoruz, burada düşmanlık tek bir toplum içerisinde bulunmaktadır. En son aşamada düşmanlığın bireysel olduğu kadar toplumsal ruha da yerleştiği gizli kalma aşamasına ulaşıyoruz. Dini çatışma ve gerilimin üçüncü modeli olarak gizli kalma Sigmund Freud'un buluşu olup, bu onun Musa ve Mısır söylemine yapmış olduğu en büyük katkıyı oluşturmaktadır. Freud'un büyük buluşu ve bu söyleme yaptığı en kalıcı katkı, hafızanın dinamiklerine ve bastırılmış olanın geri dönüşüne atfettiği roldür. Açıkçası Freud'un ilksel baba katliyle ilgili teorilerini ve bireysel hafıza ile toplumsal hafıza arasında çok yakın bir benzerlik kurmasını fazla ciddiye almadığımı belirtmeliyim; bunun bir kültür teorisi olabilmesi için Oedipus kompleksini genelleştirmesi gerekiyordu. Ancak Freud'un teorisindeki bu ilkelere inanmasak bile, geçerli bir kültürel hafıza teorisi açısından gizli kalma ve bastırılanın geri dönüşü kavramları son derece büyük bir önem taşımaktadır. Ancak bunların kültürel açıdan yeniden tanımlanması gerekmektedir. Freud bize "kültürel olarak unutma", hatta "kültürel bastırma" olarak adlandırılabilecek bir gerçeğin var olduğunu hatırlatmıştı. Hiçbir kültür teorisi bu kavramları kullanmaksızın varlığını sürdüremez. Daha önceden kullanılan gelenek kavramının yetersiz olduğu ortaya çıkmıştır.

"Kültürel olarak unutma" ne demektir? Güncel teorilere göre unutma, "yapısal hafıza kaybı" şeklinde, yazısı olmayan toplumlarda ortaya çıkmaktadır.[7] Kültürel hafıza sözlü gelenekte sürekli olarak yenilenmektedir. Geçmişle ilgili bilginin artık gerçek meselelere anlamlı olarak denk düşmeyen unsurları bertaraf edilmekte ve uzun vadede unutulmaktadır. Sözel toplum bertaraf edilmiş bilgileri muhafaza edecek herhangi bir araca sahip değildir. Benzer bir şekilde unutma tekniklerini de bilmemektedir. Bunlar ancak kültürel hafızanın yazılı kayıtlara geçirilmesiyle gelişebilirler. Unutmanın en basit ve yaygın tekniği, hafızanın, yazıtlar ve ikonik semboller gibi kültürel somutlaşmalarının yok edilmesidir. Akhenaton'un tektanrıcı devriminin başına gelen de bu olmuştur. Karşılaştığı tahribat, on dokuzuncu yüzyılda arkeoloji aracılığıyla yeniden keşfedilene kadar tamamen unutulmasına yol açacak büyüklükteydi. Sanırım Mısır'da geç dönemde "cüzzamlılar" ve Çıkış konusunda dolaşımda bulunan rivayetler hakkında yaptığım inceleme, hangi anlamda yalnızca unutmaktan değil aynı zamanda bastırmadan da söz edilebileceğini yeterince kanıtlamıştır. Amarna dönemi yaklaşık seksen yıl içerisinde tamamen unutulmuş, ama bu deneyim efsanevi rivayetler yaratacak ölçüde sarsıcı olmuştur. Zira resmi kültürel hafızaya konulamamaları nedeniyle bunlar serbestçe dolaşan ve bu nedenle anlamsal olarak birbiriyle ilintili birçok deneyimle birleşmeye uygun efsaneler haline gelmişler, Mısır'ın kültürel hafızasında bir "yeraltı mezarı" oluşturmuşlardır.

Başka bir unutma tekniği sessizliktir. Bu teknik, zımnen reddettikleri şeylerden hiç bahsetmeyen Amarna metinlerince uygulanmıştır. Bunun tam karşıtı, normatif ters yüz etmedir. Burada reddedilen, kendisi için değil de hatırlayanın kimliğinin karşı-imgesi olarak hatırlanır. Normatif ters yüz etme yapısal olarak din değiştirme süreciyle ilgilidir, bu süreçte tekrar kötü yola sapma ihtimaline karşı hatırlamaya güçlü bir şekilde

ihtiyaç duyulmaktadır. Din değiştiren herkes, kendi 'dönüş' hikâyesini yaşamaktadır.[8] Normatif ters yüz etme motifiyle, Mısırlı Musa'yla ilgili en eski metinlerde karşılaşmış ve tam anlamıyla ifadesini İbn Meymun ile John Spencer'ın yazılarında ayrıntılı olarak incelemiştik. Normatif ters yüz etme ötekinin hatırasını canlı tutar, zira bu imgeye, zıtlığa dayanan bir kendilik tanımı için ihtiyaç duyulmaktadır. Onları tektanrıcılığın bir karşı-imgesi mertebesine yükselten İbn Meymun olmasaydı, "Sabiiler" hiçbir şekilde hatırlanmayacaktı. Metinlerde "Sabiilik" ya da "Sabianizm" terimine on dokuzuncu yüzyıl gibi geç bir tarihte rastlamamız çarpıcıdır. Ancak bu, diğer dine ait bir imge olmayıp, 'kendi'nin bir karşı-imgesinden ibarettir. Bu nedenle, otantik hafızadan ve geleneklerden geriye kalabilmiş olan her şeyi yok etmekte ve polemikçi bir karşı-inşa faaliyetiyle onların yerine geçmektedir.

Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde bu unutma stratejisi o kadar iyi işlemiştir ki, "çoktanrıcılığın" tam olarak ne anlama geldiğini anlamaktan hâlâ çok uzağız. Normatif ters yüz etme, kültürel nefretin inşasıdır. İnkâr edilen ve "unutulan" kültür, varlığını ancak nefret edilen bir şey olarak sürdürebilmektedir. Böylece Mısır bir kâbusa ve ölümcül bir hastalığa dönüştürülmüştür. İsrail-Mısır karşıtlığı, karşılıklı nefret modelidir. Bu karşıtlıkla ilgili söylemse, hiçbir zaman Mısır hayranlığı konusunda Hermetik söylem kadar ileri gitmese ve Mısır'a karşı açık olarak bir sempati göstermese de, çelişik duygular taşımaktadır. Bu metinlerde her zaman için Mısır'a bir geri dönüşü yasaklayan, geri dönüşe karşı bir dürtü bulunmaktadır, bu eğilim Freud'la birlikte çok belirgin bir hale gelmektedir. Bu söylemde yer alan hiç kimse yüksek sesle "çoktanrıcılığı övecek" kadar ileri gidememiştir. Bunu formüle etme işi postmodern felsefeye kalmıştır.[9]

Ancak kozmoteizmle ilgili durum farklılık arz etmektedir. Pek çoğu aşikâr bir şekilde Mısır hayranlığının değişik şekil-

lerini ifade eden Yeni Platonculuk, Hermetizm, simya, kabala, Spinozacılık, Deizm ve panteizm gibi kozmoteist hareketlerin gücü ve etkisi, bastırılmış olanın geri dönüşü olarak açıklanabilir. Freud'un öngörülerinden bir kültürel hafıza teorisi oluşturmak için yapılması gereken tek şey, onun kategorilerini fiziksel topolojiden sosyal, kültürel ve siyasal topolojiye (yeniden) çevirmektir. "Gizli kalma" kültürel terimlerle ifade edildiğinde pek çok değişik şekil alabilir:

1. *İfade edilemeyen travmalar.* Freud'un düşündüğü türden toplumsal ya da kültürel baskı, travmatik şartlar altında ortaya çıkar. Yahudilere karşı Nazilerin uyguladığı soykırım buna örnek olarak gösterilebilir. Almanya'da bu döneme ait çok sayıda çalışma yapılmasına ve yoğun bir bilimsel tarihçilik olmasına rağmen, kültürel anma konusunda sadece az sayıda beyhude çabaya rastlanmaktadır. Almanya'da kültürel hafızanın hâlâ felç olduğu anlaşılmaktadır.
2. *İma edilen.* Gizli kalmanın başka çeşitleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında, Michael Polanyi'nin "zımnî boyut" olarak adlandırdığı ya da açık iletişim ve sosyal bilincin bir parçası haline gelemeyecek kadar ortada olan örtük bilgi üzerinde durulabilir.
3. *Marjinalleştirilmiş olan.* Gizli kalmanın üçüncü şekli, basit olarak ifade etmek gerekirse marjinalize etmektir. Kültürel bilgi insanların zihinlerinde her zaman için varlığını sürdürerek, gruplar ve iletişim kanalları içinde dönüp dolaşır. Dolaşımdan kalktığı anda, ya taşıyıcı grup ortadan kaldırıldığı veya etkisini kaybettiği için ya da bilginin yerini yeni bir paradigmanın alması ve ilgi odağının yer değiştirmesi nedeniyle marjinalleşir. Ancak buna rağmen kültürel bilginin kitaplarla korunarak ileri bir tarihte "geri dönmesi" mümkündür. Tarih, bir kitabın keşfi aracılığıyla, unutulmuş bilgilerin geri dönmesinin örnekleriyle doludur: Ya-

sanın Tekrarı kitabının Kudüs tapınağında bir restorasyon çalışması sırasında gün ışığına çıkarılması; Konfüçyüs'ün eserlerinin Çin'de bir evde bulunması; Hermetik metinler ve Horapollon'un kitabının Rönesans döneminde, Kumran ve Nag Hammadi metinlerininse bizim dönemimizde tekrar ortaya çıkması. Kültürel hafıza, gizli ve karanlık noktalar açısından son derece zengindir. Keşifler ve tekrar gün ışığına çıkarma gibi olaylar her zaman için mümkün olup, bunlar sayesindedir ki entelektüel tarih basit ve düz bir çizgi üzerinde ilerlemez. Düşüncenin, toplumun ve ahlâki kurumların gelişimine yönelik potansiyel sonuçlarına ve geçmişine bakılırsa, Mısır ve kozmoteizminin, Kutsal Kitap tektanrıcılığının bastırılmış karşı-dini kimliğiyle geri dönüşü –en azından Batı'da–, bu fenomenin en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilebilir belki de.

Dipnotlar

Birinci Bölüm

1 George Spencer Brown, *Laws of Form* (New York: The Julian Presss, 1972), 3.

2 Peter Artzi,"The Birth of the Middle East", *Proceedings of the Fifth World Congress Jewish Stuies*, (Kudüs: Magnes Press, 1969), 120-124.

3 Bkz. Moshe Halbertal ve Avishai Margalit, *Idolatry* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1993).

4 Aleida Assmann özellikle putperestlik karşıtı bir metin olarak *Süleyman'ın Bilgeliği*'ne dikkatimi çekti; Julia Annas, bu bağlamda Philon'un önemine işaret etti.

5 Bkz. Pier Cesare Bori, *L'estasi del profeta ed altri saggi tra Ebraismo e Cristianismo* (Bologna: Il Molino, 1989), 237-258. Bu referansı Mauro Pesce'ye borçluyum.

6 Ilse Gubrich-Simitis, *Freuds Moses-Studie als Tagtraum: ein bibliographischer Essay*. Die Sigmund-Freud-Vorlesungen, 3. cilt (Weinheim: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1991).

7 Kutsal Kitap incelemeleri adına bir cevap için özellikle bkz. Bori, *L'estasi del profeta* ve "Moses, the Great Stranger", Pier Cesare Bori, *From Hermeneutics to Ethical Consensus Among Cultures* içinde (Atlanta: Scholars Press, University of South Florida, 1994), 155-164. Mısırbilim için bkz. Abraham Rosenvasser, *Egipto e Israel y el monoteismo Hebreo: A proposito del libro Moisés y la religion monoteista de Sigmund Freud*, 2. baskı, (Buenos Aires: University of Buenos Aires Faculty of Philosophy and Letters, Institute of Ancient Near Eastern History, 1982).

8 Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933: tekrar baskı, Oxford: Oxford, UP, 1963).

9 Bkz. Thomas Luckmann, "Kanon und Konversion", *Kanon und Zensur* içinde haz. A. ve J. Assman (Münih: Fink, 1987), 38-46.

10 Alımlama kuramının iyi bir özeti için bkz. Martyn P. Thompson, "Reception Theory and Interpretation of Historical Meaning," *History and Theory* 32 (1993): 248-272.

11 Bkz. Dan L. Schacter, J.T. Coyle, G.D. Fishbach, M.M. Mesulam, ve L.E.Sullivan, *Memory Distortion* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1995). Frederick Crews ve diğerlerinin hafıza ve hafıza bozuklukları üzerindeki bir dizi tartışmaları için bkz. *New York Review of Books* 1994, sayı 19 ve 20; 1995, sayı 2 (kaynakça içeriyor).

12 Bkz. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (Münih: Fink,1993).

13 Karşı-hafıza, hem geçmişin hem de geleceğin farklı bir şekilde inşa edilmesine karşı çıkar. Bugünün dünyasında, onunla çatışan düne dair bir imgeyi hayatta tutmaya çalışır. Karşı-hafıza terimi bu anlamıyla Aleida Assman tarafından kullanılmıştır, "The Sun at Midnight: The Concept of Counter-Memory and Its Changes", *Commitment in Reflection. Essays in Literature and Moral Philosophy* içinde, haz. Leona Toker (New York, 1994), 223-243.

14 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: U of California P, 1993), 32-49; David Biale, *Gershom Scholem: Kabbala and Counterhistory* (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1979).

15 Musa figürünün Mısır'daki geçmişine ait modern tarihsel tartışmalar içerisinde en çok ilgimi çeken çalışmalar, Ernst Axel Knauf'a ait *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jt. v. Chr.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), 97-149 ve Donald B. Redford'a ait *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton UP, 1992), 408-422. Ancak bu iki araştırmacı birbirinden farklı düşünmektedir. Knauf'a göre Musa, "Bay" ya da "Ramosekhayemnetjeru" adında bir Suriyelidir. Tüm Ülkenin Hazinedarı gibi son derece yüksek bir konumda görev yaptıktan sonra Mısır kralı olur. Bay daha sonra iç savaşa dönüşen şiddetli bir muhalefetle karşılaşır, iç savaş sonucunda hem kendisi hem de yandaşları Mısır'dan sürülür. Redford ise, Hiksos'ların Mısır'ı işgali ve daha sonra ülkeden çıkarılmalarıyla sürgünü Çıkış geleneği arasında benzerlik kurar ve Musa'yı tamamen efsanevi bir şahsiyet olarak görür. Tarihsel Musa sorunu konusunda Rudolf Smend'in mükemmel çalışmasına bkz. "Moses als geschichtliche Gestalt", *Historische Zeitschrift* 260 (1995): 1-19. Bu referansı Elke Blumenthal'e borçluyum.

16 Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civili-*

zation (I: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*: II: *The Archaeological and Documentary Evidence*) (New Brunswick: Rutgers UP, 1987-1991)

17 Benim makaleme bkz. "Sentimental Journey zu den Wurzeln Europas: Zu Martin Bernals *Black Athena*," *Merkur* 522 (1992): 921-931. Tarih ve arkeolojide "kanıtlar" olmadığını söylemek istemiyorum. Sadece geriye dönük öz-tasarım imgelerinin kendilerine ait bir gerçeği olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu gerçeği araştırmak için belleksel tarih adı verilen değişik bir metodolojiye ihtiyaç duyulmaktadır. Arkeolojik bulgular bu tür bir modelin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu hiçbir zaman kanıtlayamaz. Onun hakikati başka bir yerde yatmaktadır. Hiç kuşkusuz, metodolojilerin karıştırılmaması ve birbirinden ayrı tutulması kaydıyla, bu imgelerin arkeolojik bulgularla karşılaştırılması son derece ilginç olabilir.

18 Bkz. François Hartog, *Mémoire d'Ulisse: Récits sur la frontiére en Gréce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), 73-75.

19 Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle a Monseigneur le Dauphin; pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires: Premiére partie: Depuis le commencement du monde jusqu'a l'empire de Charlemagne* (1681; yeniden basım, Paris, 1744)

20 *Athenian Letters or Epistolary Correspondence of an Agent of the King of Persia, Residing at Athens during the Peloponnesian War, Containing the History of the Times, in Dispatches to the Ministers of State at the Persian Court. Besides Letters on Various Subjects between Him and His Friends*, 4 cilt. (Londra: James Bettenham 1741-1743). Bu referansı Carlo Ginzburg'a borçluyum.

21 Ignaz von Born, "Über die Mysterien der Aegyptier," *Journal für Freymaurer* I (1784): 17:132.

22 Mitin karşıtı olmaktansa "tarih" (Michel de Certeau'nun gözlemlediği gibi) "muhtemelen bizim mitimizdir. Neler düşünülebileceğini, "düşünülebilir" olanı ve kökeni, toplumun kendi çalışmasını anlayabileceği şekilde birleştirir"; bkz. Michel de Certeau, *The Writing of History* (Fransızca yayım, 1975), çev. Tom Conley (New York: Columbia UP, 1988), 21.

23 Bkz. Maurice Halbwachs, *La topographie legendaire des évangiles en Terre Sainte* (1941; 2. baskı, Paris: Presses Universitaires de France, 1971), *Les cadres sociaux de la mémorie* (Paris: F. Alcan, 1925), ve *La mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950).

Halbwachs üzerine bkz. Gérard Namer, *Mémoire et société* (Paris: Meridiens Klincksieck, 1987).

24 Michael S. Roth, "We Are What We Remember (and Forget)", *Tikkun* 9.6 (1994):41-42, 91.

25 Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales* (New York: Summit Books, 1985), 110, Funkenstein'dan alıntı, *Perceptions*, 33. Ayrıca bkz. Dan McAdams, *The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self* (New York: Morrow, 1993). "Yaşadığımız hikâyelerin" pek çoğu bireysel hafızaya değil, kolektif ve kültürel hafızaya aittir. Bu husus Thomas Mann'ın birkaç romanında ve yazısında açıklığa kavuşturulmuştur (örneğin *Joseph und seine Brüder*, *Doktor Faustus*), (özellikle "Freud und die Zukunft," 1936); benim makaleme bkz. "Zitathaftes Leben: Thomas Mann und die Phanomenologie der kulturellen Erinnerung," *Thomas Mann Jahrbuch*, cilt 6, haz. E.Heftrich ve H. Wysling (1994),133-158. Eric Berne'nin "script" kavramı da bu bağlamda anlamlıdır; bkz. Berne, *Beyond Games and Scripts* (New York: Grove Press, 1976). Bkz. Donald P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (New York: Norton, 1982).

26 "Kurucu mit" (Mythomoteur) kavramı ilk defa Ramon d'Abadal i de Vinyals tarafından ortaya atılmıştır, "A propos du Legs Visigothique en Espagne," *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull' Alt. Medioevo* 2 (1958): 541-585, bu kavram daha sonra J. Armstrong ve Antony D. Smith tarafından geliştirilmiştir, sırasıyla *Nations Before Nationalism* (Chapel Hill: U of North Caroline P, 1983), *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986) . Bu konudaki makaleme bkz. "Frühe Formen politischer Mythomotorik: Fundierende, kontraprasentische und revolutionare Mythen", *Revolution und Mythos* içinde, haz. Dietrich Harth ve Jan Assmann (Frankfurt: Fischer, 1992), 39-61.

27 Foucault'nun "söylem" kavramının anlaşılır bir değerlendirmesi için bkz. Christopher Tilley: *Reading Material Culture* (Oxford: Blackwell,1990), 290-304. Bu referansı Louise A. Hitchcock'a borçluyum.

28 Siegfried Morenz, *Die Zauberflöte: Eine Studie zum Lebenszusammenhang Agypten-Antike-Abendland* (Köln ve Münster: Böhlau, 1952).

29 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: U of Chicago P, 1964). Erik Iversen, *The Myth of Egypt and Its Hi-*

eroglyphs in the European Tradition (1961; 2. baskı. Princeton: Princeton UP, 1993); Liselotte Dieckmann, *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol* (St. Louis: Washington UP, 1970). Horapollon'un metni 1419 yılında Andros adasında bulunmuş ve 1505 yılı gibi erken bir tarihte Latince çevirisi basılmıştır. *Corpus Hermeticum*, Cosimo de Medici'nin bir ajanı tarafından İtalya'ya getirilmişti. Bu eser 1463 yılında Marsilio Ficino tarafından Latinceye çevrilmişti; Ficino bunun için Platon'un eserlerini çevirmeye ara vermişti.

30 Bkz. Yates, *Giordano Bruno*.

31 Bkz. Ingrid Merkel ve Allen G. Debus, *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe* (Washington, D.C.: Folger Books, 1988); A. Faivre, haz., *Présence d'Hermés Trismégiste*, Cahiers de l'Hermétisme (Paris: Albin Michel, 1988).

32 Erik Iversen'in yetkin çalışmasının yanı sıra klasik çalışmalara da bkz. Karl Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegoire der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I.*, Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen 32 (1915), cilt 1; Ludwig Volkmann, *Bilderschriften der Renaissance: Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen* (Leipzig, 1923); Arthur Henkel ve Albrecht Schöne, *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1967).

33 Bkz. Paolo Rossi, *The Great Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, İngilizce çev. Lydia G. Cochrane (Chicago: U of Chicago P, 1985).

34 Isaac Casaubon, *De Rebus Sacris et Ecclesiasticis Exercitationes XVI: Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales* (Londra, 1614) 70 vd. Bkz. Yates, *Giordano Bruno*, 398-403; A. Grafton, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983); 78-93.

35 James Stevens Curl, *The Egyptian Revival: An Introductory Study of a Recurring Theme in the History of Taste* (Londra: Allen & Unwin 1982); Dirk Syndram, *Agypten-Faszinationen: Untersuchungen zum Agyptenbild im europaischen Klassizismus bis 1800* (Frankfurt: P. Lang, 1990).

36 Bkz. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* (Londra: Allen & Unwin, 1981).

37 Eski Mısır dininin, "Doğa"ya tektanrıcı bir anlayışla tapılması olduğu şeklindeki yorumun ilk örneğine Henry Reynolds'un *Mythomystes*

(1633) adlı çalışmasında rastlanmaktadır. "Bu yaşlı ve bilge Mısır rahipleri, Doğa'nın Gizemleri'ni araştırmaya başladılar (bu ilk başta tüm dünyanın tanrısallığıydı)", daha sonra hiyeroglif adını verdikleri, "nesnelere dair belirli işaret ve karakterleri" tasarlamaya, bu şekilde bilgilerini gizlemeye ve iletmeye başladılar. Musa gerçek bilgeliğini alegorik bir dille gizleme sanatını Mısırlı hocalarından öğrendi. (alıntı Dieckmann'dan, *Hieroglyphics*, 96).

38 Burada Spiegel'e değinmemiz gerekiyor. Muhteşem ve birçok açıdan anıtsal başyapıtı *Das Werden der Altaegyptischen Hochkultur* (Heidelberg: Kerle, 1953) ile II. Dünya Savaşı sonrası Alman Mısırbilimine en köklü bir şekilde yeni bir rota çizmiş ve onu Mısır'ın maneviyatına doğru yönlendirmiştir.

39 *Agypten: Der Weg des Pharaonenereichs* (Stuttgart: Kohlhammer, 1954).

40 *Altagyptische Erziehung* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1956).

41 *Agyptische Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960). *Gott und Mensch im alten Agypten* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1965); *Die Begegnung Europas mit Agypten* (Berlin: Akademie-Verlag, 1968).

42 *Kulturgeschichte des alten Agypten* (Stuttgart: A. Kroener, 1962).

İkinci Bölüm:

1 Amarna dininin keşfedilmesinin tarihi hakkında bkz. Erik Hornung, "The Rediscovery of Akhenaton and His Place in Religion", *Journal of the American Research Center in Egypt* 29 (1992): 43-49.

2 Tabii ki değildi. Ancak Freud, Weigall'ın iddialarından önemli ölçüde etkilenmiştir.

3 Philippe Aziz, *Moise et Akhenaton, les énigmes de l'univers* (Paris: Editions Robert Laffront, 1980); Ahmed Osman, *Moses, Pharoh of Egypt: The Mystery of Akhenaten Resolved* (Londra: Grafton Books, 1990).

4 Aleida Assmann, "Stabilizers of Memory – Affect, Symbol, Trauma", Getty Center for the History of Art and Humanities'de verilen yayınlanmamış ders, Mart 23, 1995.

5 Benim makaleme bkz. "Das agyptische Prozessionsfest", *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1 içinde, Jan Assmann ve Theo Sundermeier (Gütersloh: Bertelsmann, 1991), 105–122.

6 Benim makaleme bkz. "Ocular Desire in a Time of Darkness: Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt," *Torat ha-Adam*, Yearbook of Religious Anthropology 1, haz. A. Agus ve J. Assmann (Berlin: Akademie-Verlag 1994), 13-29.

7 Wolfgang Helck, *Urkunden IV: Urkunden der 18, Dynastie*, c. 22 (Berlin: Akademie Verlag, 1958) 2025 vd. Bu eser bundan sonra Urk olarak anılacaktır.

8 Bkz. Hans Goedicke, "The 'Canaatine Illness", *Studien zur Altagyptischen Kultur* 11 (1984): 91-105; aynı kişiye ait, "The End of the Hyksos in Egypt", *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker* içinde, haz. Leonard H. Lesko (Hanover ve Londra: UP of New England, 1986), 37-47. Bu referansları Thomas Schneider'e borçluyum.

9 Perslerle muhtemel karşılaşma hakkında: Akhaemenidler, Zerdüştlüğe bağlıydı; Pers İmparatoru Kambyses'in Mısır tapınaklarını imha etmesine ve Apis boğasını öldürmesine dair sonraki Mısır kaynaklarında karşılaşılan yakıştırmaların tamamen uydurmaca olmaması mümkündür.

10 Papyrus Sallier I, 1.2-3 = Alan H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, Bibliotheca Aegyptiaca 1 (Brüksel: Editions de la Foundation Egyptologique Reine Elizabeth, 1932), 85; Hans Goedicke, *The Quarrel of Apophis and Seqenenre* (San Antonio: Van Sicklen, 1986), 10.

11 Eduard Meyer, *Aegyptische Chronologie*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig: Hinrichs, 1904), 92-95.

12 Rolf Krauss, *Das Ende der Amarnazeit* (Hildesheim: Gerstenberg, 1978); Donald B. Redford, "The Hyksos Invasion in History and Tradition," *Orientalia* 39 (1970): 1-51, cüzzamlılar hikâyesini Amarna dönemine kadar götürür; bu parça, *Pharaonic King Lists, Annals, and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (Mississauga: Benben Publications, 1986) adlı çalışmada da yer almaktadır (s. 293.) Redford daha da ileri giderek efsanenin belirli ayrıntılarını, aşağıda örnekleri verilen Amarna dönemindeki somut olaylarla ilişkilendirir. Örneğin taş ocaklarında çalışmanın zorunlu hale getirilmesi, III. ve IV. Amenhotep döneminde aşırı ölçülere varan inşaat faaliyetleri; çölde çalışma kampı kurulması ve sarayın Amarna'ya taşınması; cüzzamlıların Mısır'ı on üç yıl idare ettiklerinin ileri sürülmesi, Akhenaton'un büyük bir olasılıkla yeni başkentinde on üç yıl geçirmesi; Amarna'nın son döneminde patlak veren öldürücü hastalık ve bu hastalığın yirmi yıl boyunca birkaç Antik

Yakın Doğu ülkesini kasıp kavurması; efsanenin birkaç versiyonunda yer alan salgın hastalık. Son olarak da tüm hikâyenin III. Amenhotep dönemine mal edilmesi. Redford, benim de kaçınılmaz olduğunu düşündüğüm sonuca varmaktadır: "Hikâye, Amarna felaketinin Mısır'ın kolektif hafızasında hiç kaybolmadığını, tüm şahsiyet ve olaylarıyla birlikte bir şekilde varlığını sürdürdüğünü kanıtlamaktadır" (*King Lists*, 294).

13 Bkz. Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus: Agyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europaische Rezeptionsgeschicte*, Sitzungs/berichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1993.2 (Heidelberg, 1993).

14 Bkz. Raymond Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien: Etude sur les monuments et l'historie de la période comprise entre la xiie et la xviiie dynastie* (Paris: A. Picard, 1918), 95-145.

15 Bkz. Pier Cesare Bori, "Immagini e stereotipi del popolo ebraico nel mondo antico: asino d'oro,vitelli d'oro," *L'estasi del profeta*, 131-150'de (zengin bir kaynakçası bulunmaktadır; bu referansı, dikkatimi bu önemli kitaba çeken Mauro Pesce'ye borçluyum. Bu rivayetlerin polemiksel etkisi için bkz. Peter Schafer, *Judaeophobia: The Attitude Towards the Jews in the Ancient World* (Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1997).

16 W.G. Waddel edisyonunu kullanıyorum, *Manetho*, Loeb Classical Library (Cambridge Library (Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1940).

17 Kral "Thumosis"; Mendesli Ptolemaios, "Amosis"i, Musa'nın önderliği altında Yahudilerin Mısır'dan Çıkış'ı (poreia) sırasında hüküm süren kral olarak zikreder, bu da ancak Mısırlıları Hiksoslulardan kurtaran Ahmose olabilir; Tatianus'ta: *Oratio ad Graecos*, 38= Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 cilt (Kudüs: Israel Academy of Sciences and Humanities, Magnes Press, 1974-1984), cilt 1., no. 157 a/b, 380. Apion, Çıkış'ı Ahmose'nin dönemine tarihleyen Ptolemaios'tan bahseder.

18 Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 1, no 21, 78-86: Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* (yeniden basım, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953), cilt 2, 420-426; Redford, *Kings Lists*, 282; D. Mendels, "The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca", *Purposes of History* içinde, haz. H. Verdin, G. Schepens ve E. de Keyser, *Studia Hellenistica* 30 (1990) 91-110. Bu referansı T. Schneider'e borçluyum.

19 İsim genellikle "Osiris-Sepa" olarak açıklanmaktadır. Khaeremon "Peteseph" formunu kullanır ki bu da sadece P3dj-Sp3 olarak açıklanabilir, "Sepa tarafından verilmiştir" anlamında. Sepa küçük çapta bir ilah olup, Yunanların Babylon adını verdikleri, Kahire'nin güneyindeki küçük bir kasabanın efendisidir. İsmin "Osiris Yusuf", yani "Yer altı dünyasındaki Yusuf" şeklindeki ilginç yorumunu Thomas Mann'a borçluyuz. İlk parçanın "Osiris" şeklindeki yorumu daha önce Josephus'ta geçiyordu, *Contra Apionem*, 250 (*apo tou en Helioupolei theou Osireos*). Bkz. Krauss, *Amarnazeit*, 213, n. 1.

20 Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

21 Funkenstein, *Perceptions* 36.

22 Manetho'nun metnindeki Musa bahsinin sonraki bir ilave olarak ele alınması gerektiği konusunda genel bir mutabakat bulunmaktadır; bkz. John G.Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (New York: Abingdon Press, 1972), 117. Ancak Manetho'nun, muhtemelen haberdar olduğu Hekataeus'un versiyonuyla kendi yorumunun uyumlu olması amacıyla söz konusu ifadeleri bizzat eklemiş olması da mümkündür.

23 Bkz. Raymond Weill, *La fin*, 22-68, 76-83, 111-145, 605-623.

24 Abderalı Hekataeos, *Aigyptiaka*, alıntılar Diodoros'un *Bibliotheca Historica*'sından, 40.3 = Sicilyalı Diodoros, haz. ve çeviren F. R. Walton, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1967), 281; Redford, *King Lists*, 281.

25 Yunan kültürünün Mısır kökeniyle ilgili teorilerini bu pasaj ve Diodoros'taki benzer pasajlar (1.28.1-29.5; krş. 1.55.5 ve 1.94.1 vd.) üzerine inşa eden Martin Bernal'in, söz konusu rivayetlerin efsanevi karakterinin farkında olmadığı anlaşılmaktadır.

26 Bkz Hartog, *Mémoire d'Ulisse*, 72-75.

27 Bkz. Stern, *Greek and Latin Authors*, c. 1, no. 11, 20-44. Tacitus da, Tanrı'nın tek ve anikonik olduğu şeklindeki Musevi anlayışını tanımlamaktadır: "Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant: summum illud et aternum neque imitable neque interiturum" (*Historiae*, 5.5.4; bkz Stern, *Greek and Latin Authors*, 2. cilt, no. 281, 19 ve 26).

28 Örneğin, Lysimakhos, *Aegyptiaka*, alıntıyı yapan Josephus, *Contra Apionem*, 1.304-311 = Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 1, no.158, 383-386 ve Tacitus.

29 Örneğin, Manetho ve Khaeremon. Bokkhoris yirmi dördüncü hanedana ait olup, bir rivayete göre Etiyopya kralı Shabaka tarafından öldürülmüştür. Asurluların fethinden ve Etiyopyalıların yönetiminden önceki en son meşru Mısır firavunu olarak görülebilir. Ancak Amenhotep, III. Amenhotep'e işaret etmektedir. O, Akhenaton'un dinsel devriminden önceki en son kraldır. Muhtemelen her iki kral da kolektif hafızada ciddi krizlerle bağlantılı olarak yer almışlardır. Ayrıca her ikisi de bazı "mesihçi" kehanetlerle bağlantılıdır. III. Amenhotep, "Bir Çömlekçinin Kehaneti" olarak bilinen Yunanca metinde karşımıza çıkar. Burada Mısır'ın, *zonophoroi*'ların veya "kemer/kuşak taşıyanların" (Makedonyalılara gönderme yapılmaktadır) eline düşeceği çok uzun bir felaket dönemine dair kehanette bulunulmaktadır. Bu dönemden sonra güneş tanrı tarafından seçilecek olan bir kral ortaya çıkacak ve İsis'in elinden taç giyecektir. Bkz. Laszlo Kakosy, *Acta Orientalia* 19 (1966): 345 ; Ludwig Koenen, *Zeitschrift für Papyruskunde und Epigraphik* 2 (1968): 178 vd.; John W.B. Barns, *Orientalia* 46 (1977): 31 vd.; Redford, *King Lists*, 284-286. Bokkhoris, "Kuzunun Kehaneti" olarak bilinen demotik bir metinde karşımıza çıkar. Bu kehanet dokuz yüz yıllık bir baskı döneminden sonra, tanrıların çalınan suretlerinin bulunacağını ve Mısır'ın özgürlüğe kavuşacağını dile getirir; bkz. Kakosy, *Acta Orientalia* 19, 344 ve Redford, *King Lists*, 286 (kaynakçayla). Her iki kehanetin de yerlilerin çıkarlarını savunan geleneğe ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu gelenek yabancı boyunduruğu döneminde oluşmuş ve Mısır "Çıkış" hikâyelerinin bağlamını şekillendirmiştir.

30 John G.Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (New York: Oxford UP, 1983). Jerry L. Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic Period," *Journal of Biblical Literature* 98 (1979): 45-65; Arieh Kasher, *The Jews in Helenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights* (Tübingen: Mohr, 1985); Schafer, *Judaeophobia*.

31 Bkz. Apollonius Molon: Josephus *Contra Apionem* 2.148'de (*hos atheous kai misanthropus*) ve Diodoros, *Bibl. Hist.*, 34-35, burada Musa'nın Yahudilere "mizantropik ve yasalara aykırı kuralları" empoze ettiği söylenmektedir (*ta misanthropa kai paranoma ethe*): Stern, *Greek and Latin Authors*, I. cilt, no 63, 182.

32 Khaeremon, *Aegyptiaca Historia*: Josephus, *Contra Apionem*, 1.288-292'de, Stern, *Greek and Latin Authors*, vol. 1, no. 178, 419-421; Redford, *King Lists*, 287. Khaeremon bkz. P.W. van der Horst, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher* (Leiden: Brill, 1984), özellikle 8 ve 49.

33 Alıntı Gager'den, *Moses*, 49.

34 Bkz. Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Tübingen: Mohr, 1989), 25-35.

35 Bkz. P.M. Fraser, *Ptolematic Alexandria*, 3 cilt. (Oxford: Clarendon, 1972), cilt 1, 704-706.

36 Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 2, no.281, 17-63. A.M.A. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joden* (Groningen: J.B. Wolter, 1949); Redford, *King Lists*, 289.

37 "Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant: summum illud et aternum neque imitabile neque interiturum"; *Historiae*, 5.5.4=Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 2, no.281, 19 ve 26.

38 *De Iside et Osiride*, 31.9.363 C-D= Plutarkhos'un *Moralia*'sı, 5, haz. ve çev. Frank Cole Babbit, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1962), 76; John G. Griffiths, *Plutarch's "De Iside et Osiride"* (Cardiff:, U of Wales P, 1970), 418.

39 Bkz Gager, *Moses*, 30-31.

40 Bkz Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 1, 97-98.

41 Stern, *Greek and Latin Authors*, cilt 1, no. 164, 392-395.

42 John Toland, *Origines Judaicae* (Londra, 1709), 118-119; bkz. Rossi, *The Dark Abyss of Time*, 128. William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation* (1734-1741; 2. baskı, Londra, 1778), 117.

43 Strabon tartışmayı Stoacı teoloji çizgisinde sürdürmektedir. Buna göre, tanrı(nın gerçek ve tek tapınağı) olan kozmos, duvar ve tavanların içine hapsedilmemelidir (bu teolojiyi Cicero da İranlı Zerdüştlere atfetmektedir). Putperestliğe karşı olan bu argümanın Kutsal Kitap'la hiçbir şekilde bağdaşmayan karakterini vurgulamaya gerek yoktur. Kutsal Kitap'ta bahsi geçen tanrı çok açık bir şekilde "karanlıkta oturmak istemektedir." Suretlerin reddi konusundaki tesadüfî birliktelik tamamen biçimseldir. Kutsal Kitap'taki anlamıyla suretlere

tapınmak dinden çıkmak demektir, Yahve (Tanrı) yerine diğer tanrılara dönülmesi anlamına gelmektedir. Yunan felsefesindeki anlamına göre suretlere tapınılması, Her Şeyi Kapsayan ve Zihinle Kavranabilir Olan'ın, uygun olmayan bir şekilde maddi bir nesneye indirgenmesidir. Bkz. Yehoshua Amir, "Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus," *Evangelische Theologie* 38 (1978): 2-19, özellikle 7; Gager, *Moses*, 40-41.

44 Strabo, *Geographika*, 16.2.35; Stern, *Greek and Latin Authors*, c. 1, no.11, 261-351, özellikle 294.

45 Bkz. Gregor Ahn, "'Monotheismus'-'Polytheismus.' Grezen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen," *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhof*, haz. M. Dietrich ve O. Loretz (Kevelaer-Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1993), 1-24, özellikle 5-12.

46 Nicolas Abraham ve Maria Torok, *L'écorce et le noyau* (Paris: Aubier, 1978).

47 Bkz. Aleida Assmann, "Affect, Symbol, Trauma", J. F. Lyotard'a atıfla.

48 Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton UP, 1992), 419.

49 Emma Brunner-Traut, *Altagyptische Tiergeschichte und Fabel, Gestalt und Strahlkraft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984).

50 Douglas, *In the Wilderness*, 148.

51 İkonlarla ilgili eski teoriler ve ilahi mevcudiyet için bkz Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York UP, 1992), 23-48.

52 Papirus CPJ 520, David Frankfurter'in *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse and Early Christianity* kitabından alıntı (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 189-191.

53 Bkz. Heinz Heinen, "Agyptishe Grunlagen des antiken Antijudasmus," *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992): 124-149, 128-132.

54 Gager, *Origins of Anti-Semitism* ve özellikle Schafer, *Judaeophobia*.

55 Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, çev. Raymond Rosenthal (New York: Pantheon Books, 1991) 1. Bölüm: "Lepers, Jews, Muslims," s. 33-62.

56 Ortaçağ'da Josephus Flavius'un eserine karşı yeniden duyulan ilgi, bu ilişkinin yeniden doğuşuna da katkıda bulunmuş olabilir. Ginzburg,

H. Schreckenberg'in eserine gönderme yapmaktadır, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (Leiden, 1972). Bununla birlikte Ortaçağ metinlerinde Josephus'tan yapılan alıntılar, *Bellum Judaicum* ve *Antiquitates Judaicae*'yla sınırlıdır. Yahudiler ve cüzzamlılarla ilgili eski rivayetlerin kayıtlı olduğu *Contra Apionem*'e gönderme yapılmamaktadır. Ancak hikâye Ortaçağ'da okunan diğer metinlerde, örneğin Tacitus ve Orosius'ta yer almaktadır.

57 Ginzburg, *Ecstasies*, 63-86.

58 Benno Landsberger, R.Hallock, Thorkild Jacobsen ve Adam Falkenstein, *Materialen zum Sumerischen Lexikon (MSL) IV: Introduction, Part 1: Emesal Vocabulary* (Rome: Pontificate Institute Press, 1956), 4-10.

59 Robert L. Litke, "A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God Lists An: Annum, Anu sa Ameli," tez, Yale University, 1958. Bu referansı ve ilgili malumatı Karlheinz Deller Heidelberg'e borçluyum, kendisine en içten teşekkürlerimi sunmak isterim. Mezopotamya hakkında birçok bilgiyle katkıda bulunan, Santa Monica'daki araştırma asistanım Louise A. Hitchcock'a da teşekkür etmek isterim.

60 British Museum, tablet K 2100=British Museum. Eski Mısır ve Asur Eserleri bölümü, *Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum*, cilt 25 (Londra: British Museum, 1909), 18.

61 Nock, *Conversion*, 138.

62 John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Etudes Préliminaires des Religions Orientales 39 (Leiden: Brill, 1975), 70, 114 vd.

63 Apuleius'un bir yerine iki seçilmiş halkı, isim vermek gerekirse Etiyopyalıları ve Mısırlıları göz önünde bulundurmasının basit bir açıklaması, İsis'in en önemli tapınağının Mısır'la Aşağı Nübye (=Etiyopya) arasındaki sınırda bulunan Philae adasında inşa edilmiş olduğu gerçeğinde yatmaktadır.

64 Antik Mısır Hasat Tanrıçası Renenutet veya (Th)Ertimus'un kült yerinde, Kral Ptolemaios Soter II, Isis-Thermutis için bir tapınak inşa ettirmiştir.

65 Thiouis = e.g., t3 W't Koptça TIOYI, "tek"; bkz. A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della R. Universita di Milano nella zona di Madinet Madi* (Milano, 1936), 27-51, özellikle s. 34. Krş. İlahi bir isim olarak İbranice *echad* ve bkz.

Cyrus H. Gordon, "His Name is 'One,'" *Journal of Near Eastern Studies* 29 (1970): 198 vd.

66 Vera F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology 12, (Toronto: A.M. Hakkert, 1972), 18; Etienne Bernand, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine* (Paris: Belles Lettres, 1969), no. 175, 632 vd; Mario Totti, *Ausgewahlte Texte der Isis-Serapis-Religion*, Subsidia Epigrapha 12, (Hildesheim ve New York: G. Olms, 1985), 76-82; Françoise Dunand, "Le syncrétisme isiaque a la fin de l'époque hellénistique", *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, Bibliothéque des Centres d'Etudes Supérieures spécialisés içinde, haz. F. Dunand ve P.Leveque (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), 79-93. Isidoros hakkında. bkz. Han J. W. Drijvers, *Vox Theologica* 32 (1962): 139-150.

67 B.P. Grenfell ve A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, cilt 11 (Londra, 1915), 196-202, no.1380; bkz. B. A. van Groningen, "De papyro Oxyrhynchita 1380," tez, Groningen Üniversitesi, 1921; Nock, *Conversion*, 150 vd.

68 *Hypsistos* hakkında bkz. Martin Nilsson, *Harvard Theological Review* 56 (1963): 101-120. *Hypsistos*'un, Yahudilerin tanrısının ismi ve İbranice El Elyon'un çevirisi olması hakkında bkz. Elias Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1988), 263; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 3. baskı (Tübingen: Mohr, 1988), 545; Carsten Colpe, "Hypsistos", *Der Kleine Pauly* içinde, cilt 2 (Münih, 1979), 1292.

69 Erik Peterson, *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religions-geschichtliche Untersuchungen*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926): Otto Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928).

70 Martin Nilsson, *Grundriss der Griechischen Religionsgeschichte*, 2. baskı (Münih: C.H. Beck, 1974) cilt II, 573.

71 Ps. Just. *Cohortatio ad Graecos*, 15 = *Orphicorum Fragmenta*, 239. Macrobius, *Saturnalia*, 1.18.17, ilk dizeyi alıntılar.

72 Macrobius, *Saturnalia*, 1.18, 20; bkz. Peterson, *Heis Theos*, 243; Hengel, *Judentum*, 476. Ayrıca bkz. Heis Zeus Sepapis Iao yazıtı (*CIL*, 2, suppl. 5665 = F. Dunand, "Les syncrétismes dans la religion de l'Egypte gréco-romaine", *Les syncrétismes dans les religions de*

l'antiquité, haz. F. Dunand ve P. Leveque, Etudes Préliminaires des Religions Orientales 46 (Leiden: Brill, 1975), 170.

73 E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig: Hegner, 1935); E. Peterson, *Theologische Traktate* (Münih: Kösel, 1951), 45-147; Alfred Schindler, *Monotheismus als politisches Problem: Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Studien zur evangelischen Ethik 14 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978). Ayrıca bkz. Arnaldo Momigliano, "The Disadvantages of Monotheism for a Universal State," *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, Conn: Weselyan UP, 1987), 142-158. Senkretizmin siyasi boyutları hakkında Dunand'a da bkz.,"Les syncrétismes," 152-185, 173 vd. Geç Antikite için bkz. Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton UP, 1993).

74 Bkz. Reinhold Merkelbach ve Maria Totti, *Abrasax: Ausgewahlte Papyri religiösen und magischen Inhalts 1: Gebete*, Abhandlungen der rheinisch-westfalischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Colonensia, cilt 17.1 (Opladen: Westfalischer Verlag, 1990), 166. Başka paralel örnekler için bkz. Peterson, *Heis Theos*.

75 Haz. K. Preisendanz ve diğerleri, *Papyri Graeca Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2. baskı. (Stuttgart: Teubner, 1973), cilt 2, 109, 119.

76 Hippolytos, *Refutatio Omnium Haeresium*, 5.9, 7-11, W. Foerster'den alıntı: *Die Gnosis*, cilt 1: *Zeugnisse der Kirchenvater* (Zürih: Artemis, 1969), 358.

77 Karl Leonhard Reinhold, *Die Hebraischen Mysterien oder die alteste religiose Freymaurerey* (Leipzig: Göschen, 1788), 35; Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 524.

78 "Liber Pater'in Köy Evimde Bulunan ve Bütün Tanrıların İsimlerini Taşıyan Mermer Heykeli İçin Tuhaf Bir Şiir."

79 Bkz. hazırlayan ve çeviren H.G.E. White, *Ausonis*, 2 cilt (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1985), 186.

80 White'a göre bu, Teb'lilere, şehrin efsanevi kurucusu Ogyges'in oğullarına gönderme yapmaktadır.

81 Ausonius'un malikânesine gönderme yapmaktadır.

82 "Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni." Seneca , *Ad Lucium Epistuale Morales*, haz. ve çeviren Manfred Rosenbach, *Seneca: Philosop-*

hische Schriften, cilt 4, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995), 492-495.

83 Eduard Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig: Teubner, 1912), 61.

84 Augustinus, *De Consensu Evangelist*. 1.22.30 ve 23.31 PL, 34, 1005f. = Varro, fr. 1, 58b; bkz Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 472.

85 Anebo'ya mektup, alıntıyı yapan Iamblichos, *De Mysteriis Aegyptiorum*,7.5. haz. ve çeviren Edouard Des Places, 2. baskı (Paris: Les Belles Lettres, 1989) 193.

86 Origenes, *Contra Celsum*, 1.24, 5.41 (45); bkz Hengel, *Judentum*, 476.

87 Plutarch, *De Isıde et Osiride*, bölüm 67, s. 377 vd., çeviri Griffiths, *Plutarch's "De Iside and Osiride"*, 223.

Üçüncü Bölüm:

1 Başka bir iz Çıkış kitabında (11:3) görülebilir: "Musa Mısır'da çok büyük bir insandı." Bu garip bir ifadedir, zira okurun çok yakından tanıdığı Musa'dan hikâyeye yeni katılan biriymiş gibi söz edilmektedir: "İnsan Musa". Freud'un, kitabının başlığı için "Mısırlı" Musa'ya dair bu tuhaf ifadeyi seçtiğine dikkat çekmek isterim. Bkz Knauf, *Midian*, 129.

2 "İbranice uzmanı" (Hebraist) ile kastettiğim, on altıncı ve on yedinci yüzyılda yaşayan alimlerdir. Bunlar İbraniceyi çok iyi bildikleri ve Kutsal Kitap'ı orijinal diliyle okuyabildikleri gibi, ulaşabildikleri kaynaklardan Rabbinik metinleri ve Kabala geleneğini de ayrıntılı olarak incelemişlerdi. Benim bu literatürle ilgili bilgim sınırlıdır. Ancak Spencer'ın yorumlarından ve diğer İbranice uzmanlarına yaptığı göndermelerden, o zamanki çalışmaların seviyesinin, Eski Ahit'le ilgili günümüz çalışmalarının genel seviyesinden daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan İbranice uzmanları, özellikle de on yedinci yüzyılda yaşayanlar için bkz. Frank E. Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1992) ve Aaron L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' "Mishneb Torah"* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984).

3 Cambridge, 1685; sık sık yeniden basılmıştır, örneğin The Hague, 1686; Leipzig: Zeitler, 1705; Cambridge, 1727; ve Tübingen: Cotta, 1732. Alıntılarını 1686 baskısından yapılmıştır. Bana kitabın mikrofilmini ve fotokopisini tedarik eden öğrencim Florian Ebeling'e çok teşekkür ederim.

4 Philo Judaeus, *Vita Mosis*, 1.5.23.

5 Selden'in, ius naturale (Nuh Yasaları) ile *disciplina Hebraeorum* arasında yaptığı ayrıma da bakınız: John Selden, *De Iure Naturali et Gentium Iuxta Disciplinam Hebraeorum Libri Septem* (Londra, 1640); Friedrich Niewöhner, *Veritas sive Varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1988), 333-336. Ulusların "doğal yasası"nın keşfi Vico'nun "yeni bilimi"nin konusudur. Vico, doğal yasanın önden gelen teorisyenleri olarak Hugo Grotius, John Selden ve Samuel Pufendorf'dan bahseder. Bkz. Leon Pompa, *Vico: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge UP, 1982), 81-89.

6 Samuel Bochart (1599-1667), Pierre-Daniel Huet (1630-1721), Edward Stillingfleet (1635-1699) ve Theophile Gale (1628-1678) gibi Spencer'ın yakın öncül ve çağdaşları, Kutsal Kitap'a özgü bilgelik ve teolojinin, en yüksek otoriteyi Hermes Trismegistus ve Zerdüşt gibi kişilere atfeden Rönesans dönemine ait *prisca theologia* kavramı karşısındaki üstünlüğünü yeniden tesis etmek amacıyla bir proje geliştirmişlerdi. Bu kişiler çeviri, türetme, ödünç alma ve benzeri konulardan bahsettiklerinde, sürekli olarak Kutsal Kitap geleneğinin kaynak, pagan geleneğinin ise alıcı olduğunun altını çizerler. Alımlamayı dejenerasyon, hatta sapkınlık olarak yorumlarlar.

7 Shlomo Pines (çev.), Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed (Delaletü'l-ha'irin)* (Chicago: U of Chicago P, 1963). Spencer'ın İbn Meymun'dan alıntıları çoğu zaman İbranicedir, Arapça orijinal metni nadiren kullanır.

8 Pines, *Guide*, giriş, cxxiii.

9 Kur'an 2:59; 5:73 ve 22:17. [2:62; 5:69; 22:17].

10 1662 yılında Edward Stillingsfleet, Sabiileri "Doğu Keldanileri"yle özdeşleştirmekte ve bu terimle Zerdüştlere işaret etmektedir: "Sabilerle ilgili olarak İbn Meymun, Kutsal Kitap'ın şu anda karanlıkta kalan bazı pasajlarının, onların dini âdetlerinin anlaşılmasıyla büyük ölçüde aydınlığa kavuşacağını söyler. Ancak Scaliger'in ifadesiyle Doğu Keldanileri olduklarından başka bir bilgiye sahip değiliz." Stillingfleet'e göre Zerdüşt, hem "Zabbi"nin (Sabiilerin) lideri" hem de "İran inanışının kurucusu, daha doğrusu bu inancın İranlılar arasında yaygınlaşmasını sağlayan" kişidir. Stillingfleet'e göre Sabiilik ile İran inancının kesiştiği yer, "putperestliğin en önemli unsuru olan güneşe tapmaydı." *Origines sacrae, or a Rational Account of*

the Grounds of Christian Faith, as to the Truth and Divine Authority of the Scriptures, and the Matters Therein Contained (Londra, 1662: üçüncü baskı, Londra, 1666; dördüncü baskı Oxford, 1797), cilt 1, 49-51(dördüncü baskı). Theophile Gale, "Sabiilerin ritüellerinin, Güneş, Ateş vs.ye tapınma konusunda mutabık olan Keldaniler ve İranlılarla aynı olduğu" görüşündeydi; bkz. *The Court of the Gentiles*, 2 cilt (Oxford, 1669-1671), cilt 2, 73. Gale'e göre İbrahim, Keldanilere 'ilk bilgeliği' aktarmış, ancak onların elinde gelenek kısa bir süre sonra "Geleceği Bilmeye Yönelik Astroloji ya da Falcılığın Kara Sanatı (Cehennem'den geldiği için bu isme layık görülmüştür)" haline dönüşmüş ve yozlaşmıştır. Daha sonra bu "Kara Sanat", "Sabiiliğe" yol açmış, bu geleneğin daha sonraki açılımıysa Zerdüştlük olmuştur. "İran Felsefesi ve İnancının ünlü Kurucusu Zerdüşt gerçekten de bunu Başlatan kişiydi. Zira Magus'ların eğitim gördüğü bilgi ve ritüeller, Sabiiler ya da Keldani Filozoflar tarafından lekelenmişti." Sabiiler veya Sabiilik için ayrıca bkz. Theophile Gale, *Philosophia Generalis in Duas Partes Determinata* (Londra, 1676), 139-140. Thomas Hyde, *Historia Religionis Veterum Persarum, Eorumque Magorum* (1700; 2.baskı Oxford, 1760), 122-138, bu konudaki düzeni ters yüz ederek Sabiiliği Zerdüştlüğün daha sonraki bir yozlaşması olarak görür. Thomas Stanley, *History of Philosophy* adlı üç ciltlik (Londra, 1665-1672; Londra 1687=New York ve Londra, 1978) anıtsal eserinin son cildini, 1062-1067. sayfalarında "Sabiileri" ele aldığı "Keldani Felsefesinin Tarihi"ne ayırmıştır. Bu konuda birçok bilgiyi Michael Stransberg'e borçluyum; yayınlanacak olan kitabına bkz. *Faszination Zara/Austra: Zoraster und die Europaische Religions-geschichte.*

11 Bkz D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 cilt, (St.Petersburg, 1856).

12 Funkenstein, *Perceptions*, 144.

13 Walter Scott, *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contains Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus* (1929; tekrar basım Boston: Shambhala, 1993), 97-108.

14 Aralarındaki en önemli şahıs, diğer birçok kitabın yanı sıra *De Religione Sabiorum* adlı eserin yazarı olan Sabit İbn Kurra'dır (835-901). Bkz. Scott, Hermetica, 103-105.

15 Pines, *Guide*, cxxiii-cxxiv.

16 Umberto Eco, "An Ars Oblivionalis? Forget It! "PMLA 103 (1988): 254-261.

17 Funkenstein son derece ilginç bir şekilde "*telattuf ve hikmet*" kavramlarını, Hegel'in "aklın kurnazlığı" kavramıyla ilişkilendirir, bkz. *Perceptions*, 141-144; 143. sayfadaki 38 no'lu önemli dipnot İbn Meymun'a (*Moreh Nebukhim*, 3.32) ve G. W. F. Hegel'e (*Philosophie der Geshichte* [Stuttgart: Reclam, 1961, s.78 vd.]) gönderme yapar. Spencer, Tanrı'nın "dürüst hileleri ve dolambaçlı yolları" kullanmasından bahseder, "*methodis honeste fallacibus et sinuosis gradibus*", alıntı Gotthard Victor Lechler'den, *Geshichte des englischen Deismus* (Tübingen, 1841; tekrar baskı Hildesheim: Olms, 1965), 138. S.D. Benin'e de bkz., "The Cunning of God and Divine Accomodation," *Journal of the History of Ideas* 45 (1984): 179-191.

18 "Ut omnes isti cultus aut ritus, qui fiebant in gratiam imaginum, fierent in honorem Dei," Rabbi Shem Tov ben Joseph ibn Shem Tov'un, İbn Meymun üzerine yorumunun Spencer'a ait çevirisi.

19 Spencer, *De Legibus*, cilt 2, 213. Pines'ın önsözünde belirttiği gibi, kelimenin Arapça kullanımına tekabül etmektedir, buna göre "Sabii ismi, tüm paganlara uygulanabilir hale gelmiştir". Ancak İbn Meymun'un metninin "hiçbir yerinde bu kullanıma rastlanmadığını" ilave eder" (*Guide*, cxxiv).

20 Bkz. Francis Schmidt, "Des inepties tolérables: La raison des rites de John Spencer (1685) a W. Roberson Smith (1889)," *Archive de Science Social des Religions* 85 (1994): 121-136.

21 İbn Meymun'un putperestlik hakkındaki en önemli çalışması, *Mishneh Torah*'ın birinci kitabında yer alan, *Hilkhot Avodah Zarah* adlı Mishna risalesi üzerine yorumudur. Bu yorum sık sık Latinceye çevrilerek, on yedinci yüzyıldaki Hıristiyan apolojetik literatürünün en temel metinlerinden birini oluşturmuştur; bkz. Katchen, *Christian Hebraists*. Gerard Vossius, sık sık başvurulan eseri *Theologia Gentili*'ye ek olarak, oğlu Dionysius Voss'un (1612-1633) bir çalışmasını yayınlamıştır: *Maimonides, "De Idolatria", cum Interpretatione Latina et Notis*. Bkz. Gerardus Joannis Vossius, *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana: sive de Origine ac Progressu Idololatriae, ad Veterum Gesta, ac Rerum Naturam, Reductae; deque Naturae Mirandis, Quibus Homo Adducitur ad Deum* (Amsterdam, 1641; 2. baskı Frankfurt, 1668; tekrar basım New York ve Londra, 1976).

22 Funkenstein, *Perceptions*, 17. Gesine Palmer'e bazı önemli konuları açıklığa kavuşturduğu için teşekkür borçluyum. 5 Mayıs 1995 tarihli bir mektupta bana *halaka*'nın (Yahudi din hukuku), orijinal tarihsel

koşullardan farklılık arz eden durumlarda, tarihsel bir yasanın geçerliliğini korumaya çalıştığını açıklamıştı. Bu şekilde yaklaşıldığında, tarihsel yorum, yürürlükten kaldırma yerine muhafaza etme anlamına gelmektedir. Tarihteki A vakası ile günümüzdeki B vakası arasındaki ayrım, tarih-ötesi ortak bir payda olan C'yi bulmak için yapılır, bu da yasanın anlamı olarak kabul edilir.

23 Ancak hukuk mantığında tarihsel bilincin bir kökenini gören Funkenstein'e bkz. *Perceptions*, 16-18.

24 Spencer, *De Legibus*, cilt 3, 12.

25 *Moreh Nebukhim*, 3.46, Pines, *Guide*, cilt 2, 581-582.

26 Bundan sonraki tarihsel gelişmeler için özellikle Bezalel Porten'e bakınız, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Los Angeles: U of California P, 1968).

27 Porten, *Archives*, 105-150.

28 Porten, *Archives*, 133-150.

29 Porten, *Archives*, 173-179.

30 Porten, *Archives*, 290.

31 Herodotos, *Hist.*, 3.27-29.

32 Georges Posener, *La premiére domination perse en Egypte: Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1936); Fredrich Karl Kienitz, *Die politische Geschichte Agyptens vom 7. bis zum 4.Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlin: Akademie Verlag, 1953), 55-60.

33 Diodoros, *Bibl. Hist.*, 1.94: Kienitz, *Politische Geschichte Agyptens*, 61-66.

34 Porten, *Archives*, 292.

35 Değerlendirmemi Porten'in *Archives*'ı ile Eduard Meyer'in hâlâ büyük ölçüde okunabilir olan *Der Papyrusfund von Elephantine: Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und alteste erhaltene Buch der Weltliteratur* adlı kitabına istinaden yapıyorum. 3. baskı (Leipzig: Hinrichs, 1912).

36 Spencer, *De Legibus*, cilt 2, 231.

37 "Non itaque sine causa creditur, Deam, in Deorum Aegyptiacorum, comtemptum, arietem et bovem, in solemni Paschatis festo, immolari voluisse."

38 "Deus ea animalia quae Veteres Aegyptii maximi fecerunt, in Lege sua studiose et maxima cum contumelia tractare videatur."

39 Funkenstein'ın aksine, *Perceptions*, 37.

40 Cilt 2, bölüm 3, s 223-229.

41 Spencer Yunanca transkripsiyonda "zoolatry" terimini kullanmaktadır.

42 Funkenstein, *Perceptions*, 37. Burada ironik bir yaklaşım söz konusudur. Kendi döneminden iki yüzyıl önce yaşayan Spencer'ı disiplinin kurucusu olarak selamlayan din tarihçisi William Robertson Smith'tir; bkz. Francis Schmidt, "Des inepties tolérables." Francis Schmidt'le irtibat kurmamı sağlayan Guy Stroumsa'ya ve bana yukarıda bahsi geçen makaleyi ilettiği için Schmidt'e teşekkür borçluyum.

43 Çıkış 23:19, 34-26; Yasanın Tekrarı 14:21, bkz. cilt 2, bölüm 8, 1. kısım, s. 270-279.

44 Yasanın Tekrarı 26:13, 14 bkz. cilt 2, bölüm 24, 1. kısım, s. 420-424.

45 Othmar Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs.* Orbis Biblicus et Orientalis 33 (Fribourg: Presses Universitaires, 1980). Keel değişik yorum geleneklerinin mükemmel bir özetini verirken "normatif ters yüz etme" geleneğini spekülatif ve anakronik bulduğunu belirterek reddeder.

46 Ancak bu kural Yahudiler tarafından uygulanırken, "oğlak" kavramı her türlü eti, süt kavramı da her türlü sütlü ürünü kapsamaktadır. Etin süt içinde pişirilmesi Arap mutfağının tipik bir özelliğidir. Hatta Lübnan mutfağında "anasının sütü" *(leben 'ümmü)* adı verilen çok meşhur bir kuzu yemeği bulunmaktadır; bkz. H.G. Fischer, "Milk in Everything Cooked" (Sinuhe B 91-92)": *Egyptian Studies I: Varia* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1976), 97-99.

47 Bu keşif Bochart'a aittir (*Hierozoicon*, 1, 639); bkz. Keel, *Böcklein*, 33.

48 Menachem, '*adah le-derekh*', fol. 83, sütun 2; Spencer, *De Legibus*, cilt 2, 276, İbranice metni ve bunun kendisine ait Latince çevirisini vermektedir.

49 David Lowenthal'e göndermede bulunuyorum, *The Past Is a Foreign Country* (Cambridge: Cambridge UP, 1985). Ancak tarihselleştirme aracılığıyla yabancılaştırma teknikleri Anthony Kemp tarafından daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır, *The Estrangement of the Past: A Study in the Origins of Modern Historical Conciousness* (New York and Oxford: Oxford UP, 1991).

50 *Epist.* Kitap 2, 1. bölüm (Spencer'ın yazımıyla):

Agricolae prisci, fortes, parvoque beati,
Condita post frumenta, levantes tempore festo
Corpus, & ipsum animum spe finis dura ferentem,
Cum sociis operum, & pueris, & conjuge fida,
Tellurem porco, Sylvanum lacte piabant.

51 Spencer, *De Legibus*, cilt 2, 273-274.

52 Diodoros, *Bibl. Hist*, 1.14.2 = C.H. Oldfather, *Diodorus of Sicily*, cilt 1 (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1933), 49.

53 *De Error. Prophan. Relig.*, 2, 3; bkz. Theodor Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiace*, IV (Bonn: Markus and Weber, 1924), 519.

54 Papirus Salt 825, 1 – 6 = Philippe Derchain, *Le Papyrus Salt 825 – rituel pour la conversation de la vie en Egypte* (Brüksel: Académie Royal de Belgique, 1965); F. – R. Herbin, "Les premieres pages du pap. Salt 825," *Bulletin de l'Institut Français d' Archéologie Orientale 88* (1988): 95-112.

55 Papyrus Louvre I, 3079 = Jean Claude Goyon, "Le ceremonial de glorification d'Osiris du pap. Louvre I 3079," *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 65* (1967): 96.

56 *Præp, Evang*, kitap 1, bölüm 9.

57 Kitap 21, 221; kitap 19, 134.

58 *De Dea Syria*, 1058.

59 Bkz. Douglas, *In the Wilderness*, 24.

60 Spencer, "bilinmeyen tanrı" (*agnostos theos*) hakkındaki eski gelenekleri ayrıntılı olarak ele alır.

61 Isidor Pelusiota, kitap 2, 133 = PC, cilt 78, 575-576.

62 Spencer, *De Legibus*, cilt 1, 14.

63 Mısır'ın tarihteki yeri konusundaki kronolojik tartışmalar hakkında bkz. Rossi, *The Dark Abyss of Time*. Tartışmalar, Peyrére'in "Âdem'den Önceki İnsanlar" hakkındaki kitabının yayınlanmasından sonra alevlenmiştir ancak Spencer bu kitaptan bahsetmez. Onun sakin ve temkinli sunuş tarzına bakılırsa, "mayınlı bir arazide" hareket ettiğini hissetmemektedir. (Rossi, *Abyss*, 139). İngiltere'de "arazi"nin, ancak John Marsham'ın, *Canon Chronicus Aegyptiacus, Hebraicus, Graecus* (Londra: 1672) adlı kitabının yayınlanmasından sonra "mayınlı" hale geldiği anlaşılmaktadır.

64 Pierre-Daniel Huet, *Demonstrato Evangelica* (Paris, 1679); bkz. Schmidt, "Des inepties tolérables," 127; 129; A. Dupront, *Pierre-Daniel Huet et l'exegése comparatiste au xviie siécle* (Paris, 1930).

65 Mısır'daki İsraillilerin "asimile olmuş Yahudiler" olarak benzer bir tablosu için bkz. Abraham S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Agyptischen* (Berlin: W. De Gruyter, 1929). Bu, Freud'un Musa üzerine eserinde alıntı yaptığı çok az sayıdaki kitaptan biridir. (51, n.30).

66 Eusebus, *Praep. Evang.*, kitap 7, bölüm 8.

67 Rabbi Juda, *In Pirq. Eliez*, bölüm 7 47.

68 Bunlar, Spencer'ın alıntı yaptığı kaynaklardır, modernler arasından da şu eserleri ekler: Samuel Bochart, *De Animalibus Sacris* (= *Hierozoicon* (Londra, 1663)); Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, 3 cilt (Roma, 1652-1654); ve John Selden, *De Dis Syris Syntagmata II. Adversaria Nempe de Numinibus Commentitiis in Veteri Instrumento Memoratis. Accedunt Fere Quae Sunt Reliqua Syrorum, Prisca Porro Arabum, Aegyptiorum, Persarum, Afrorum, Europaeorum Item Theologia, Subinde Illustratur* (Londra, 1617).

69 Spencer, *De Legibus*, cilt 3, 255, İskenderiyeli Klement'e atıfla: *Stromata*, kitap 5. Aynı anlamda Plutarkhos, "iskemleye oturup yemek yemeyin" ve "palmiye ağacının sürgünlerini kesmeyin" gibi Pythagorasçılıktaki bazı yasakları hiyeroglifler olarak yorumlamıştır. Pythagoras bunları Mısırlı rahiplerin "sembolizminden ve gizli öğretilerinden" kopyalamıştır (*De Iside*: bkz. Dieckmann, *Hieroglyphics*, 8).

70 Bkz. Çıkış, 28: 30-35;
Urim'le Tummim'i hüküm göğüslüğünün içine koy; öyle ki Harun ne zaman huzuruma çıksa yüreğinin üzerinde olsunlar. Böylece Harun, İsrailoğullarının hüküm vermek için kullandıkları Urim'le Tummim'i RAB huzurunda sürekli yüreğinin üzerinde taşıyacak.
Efodun altına giyilen kaftanı salt lacivert iplikten yap.
Ortasında baş geçecek kadar bir boşluk bırak. Yırtılmaması için boşluğun kenarlarını yaka gibi dokuyarak çevir.
Kaftanın kenarını çepeçevre lacivert, mor, kırmızı iplikten nar motifleriyle beze, aralarına altın çıngıraklar tak.
Eteğin ucu bir altın çıngırak, bir nar, bir altın çıngırak, bir nar olmak üzere çepeçevre kaplanacak.
Harun hizmet ederken bu kaftanı giyecek. En Kutsal Yer'e, huzuruma girip çıkarken duyulan çıngırak sesi onun ölmediğini gösterecek. (*Kutsal Kitap*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi)

71 *De Legibus*, cilt 3, s. 220.

72 "Görülebilir din" üzerindeki bu vurgu nedeniyle W. Robertson Smith

tarafından bir öncü olarak takdir edilir; bkz. Schmidt, "Inepties tolérables."

73 *De Legibus*, cilt 3, s. 223.

74 Ailianos, *Hist. Var.*, 1.14, 34; bkz. Hopfner, *Fontes*, cilt 3, 429; Diodoros, *Bibl. Hist.*, 1.75.5; bkz. *Fontes*, cilt 1, 123. Spencer, *De Legibus*, cilt 3, 388. 389. sayfada Spencer, Grotius ve J. Scheffer'den alıntı yapar. Bu yazarlar da Ailianos ve Diodoros tarafından nakledildiği şekliyle Thummim ile Mısır geleneğinin işlev ve anlamı arasındaki benzeşmeyi fark etmişlerdir. Ancak Mısır'ın bu geleneği İbranilerden aldığını ileri sürerek, kaynak olma ve türeme çizgisini tersten çizmişlerdir.

75 Reinhold, *Die Hebraischen Mysterien*, Spencer'ın tezini 175-180 no'lu sayfalarda başka terimler kullanarak açıklamaktadır.

76 Yaklaşık olarak seksen yıl sonra, ateist Paul Henri Thiry, Baron d'Holbach, *La contagion sacrée, ou,Historie naturelle de la supersitition (*Amsterdam, 1768; Paris,1797) adlı kitabında genel olarak dini tanımlarken aynı dili kullanacaktır; bkz. Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1959) 2. Bölüm, 3. Kısım, "A Psychopathology of Enthusiasm," s. 70-81.

77 "Pagan" dinini bu şekilde sunan eski bir Yahudi metni için bkz. *Apocrypha*'da *Süleyman'ın Bilgeliği*; en eski önemli Hıristiyan metni Tertullianus'undur: *De Idololatria*; bkz. Barasch, *Icon*, 110-123.

78 Yosef Hayim Yerushalmi; *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven: Yale UP, 1991), s. 31.

79 Bağımlılık terapisi kavramı, "sütten kesilme"den *(ablactare)* bahseden Christopher Castro'nun yazılarında daha da açık bir ifade bulur; bkz Reinhold, *Hebraische Mysterien,* 175.

80 Spencer'ın terimi "ethnicismus" ya da ikinci kitabında, "Zabiismus"tur.

81 Bkz Mosche Halbertal ve Avishai Margalit, *Idolatry* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1982), 9-36.

82 George Boas, *The Hieroglyphics of Horapollo*, Bollingen Series 23 (New York: Pantheon Books, 1950); Iversen, *The Myth of Egypt*, 47-49.

83 Athanasius Kircher'le ilgili olarak bkz. Iversen, *Myth*, 92-100.

84 "Primaria erat, ut Lex ea medium esset Ordinarium, quo Deus, ad idololatriam abolendam, & Israelitas in Ipsius fide cultuque retinendos, uteretur; Secundaria erat, ut Legis illius ritus & instituta mysteriis quibusdam adumbrandis inservirent" (*De Legibus*, cilt 1, 153)

85 Spencer, *De Legibus*, cilt 1, dipnot 154, İbn Meymun'a ve Babil Talmud'u, *Berakhot* risalesi 5. Bölüm'e atfen.

86 Spencer'ın alegorik yorumdan hoşlanmaması, "daha önceki nesillerin okült çağrışımlar aradığı yerlerde basit olanı kavramaya, alegoriden arındırmaya yönelik genel bir harekete" tekabül etmektedir. On yedinci yüzyılda yaygın olan bu yaklaşımı özellikle Pierre Bayle'in, 1697'de yayınlanan, *Dictionnaire historique et critique* adlı kitabı yansıtmaktadır. Bu kitap için bkz. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, 24-33 (alıntı 26. sayfadandır).

87 Plutarkhos, *De Iside et Osiride*, 8.353e.

88 "Judaeorum plebem quidem, ritibus omnibus quomodo Legum ipsarum verbis concepti erant, Moses obstrictam, teneri iussit. Caeteros autem, quorum mens esset virtusque firmior, cum eo cortice liberatos esse, tum ad diviniorem aliquam et hominum vulgo superiorem Philosophiam assuescere, & in altiorem Legum earum sensum mentis oculo penetrare, voluit." *Praep. Evang*, 7. Kitap, 10. Bölüm, p.m.378. Spencer, 1. Cilt, 156.

89 Spencer, 1. Cilt, 157: "Deum voluisse ut Moses mystica rerum sublimiorum simulacra scriberet, eo quod huiusmodi scribendi ratio, literaturae, qua Moses institutus erat, hieroglyphiacae non parum conveniret."

90 *Contra Celsum*, 1. kitap, s.11,(PG, cilt 11, 677-678).

91 İskenderiyeli Klement, *Stromata* 5. Kitap, 556 (=5. Kitap, 4, 21.4).

92 Spencer, *De Legibus*, 1. Cilt, 157: "aequum est opinari, Deum religionem, carnalem quidem in frontispicio, sed divinam et mirandam in penetrali, Judaeis tradidisse, ut instituta sua ad seculi gustum et usum accommodaret , nec quicquam sapientiae nomine commendatum, Legi vel cultui suo deesse videretur."

93 Spencer, Klement'in *Stromata*'sının 5.kitabından iki pasajı birleştirir: bölüm 3, 19.3 ve bölüm 6, 41.2; bkz. Clemens Alexandrinus, *Stromata Buch I-VI*, haz. Otto Stahlin, 4. baskı (Berlin: Akademie Verlag, 1985), 338 ve 354; Reinhold aynı cümleleri Spencer'ın *De Legibus*'unu takiben alıntılar, *Herbraische Mysterien*, 83.

94 *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and Its impossibility Demonstrated* (1. Baskı, Londra, 1678; 2. baskı, Londra, 1743).

95 Cudworth, Robert Fludd'un Musa'nın felsefesini Jacob Boehme'nin mistik panteizmi *(Philosophia Mosaica)* ile özdeşleştirmesini "aşırı

fanatik" bulduğu için reddeder. Bununla birlikte, "Musa'nın, onların (Mısırlıların) hiyeroglifleri, metafizik teolojileri ve matematikleri konusunda çok iyi bir eğitim görmüş olduğunu" kabul eder (*True Intellectual System*, 317).

96 "Panteizm" kavramı ve panteist gelenek için bkz Thomas McFarland, *Coleridge and the Panteist Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1969) özellikle 53-106.

97 Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate* (Paris, 1624).

98 Cudworth'un esprili ve heyecanlı üslubu hakkında bir fikir vermek için konuyla ilgili uzun pasajlarından birini alıntılamama izin verin: "Bu *Ateistler* ne derlerse desinler, O'nun varlığını inkâr ettiklerinde, kafalarında *Tanrı* kelimesine karşılık gelen bir *Fikri* ya da *Kavramı* taşıdıkları aşikârdır. Aksi takdirde inkâr ettikleri şey bir *Hiç* olurdu. Yine kuşku yok ki, *Teistlerin Tanrı kavramı* bunlarda da var ve inkâr ettikleri şey, *Teistlerin* savunduğu şeyin ta kendisi. İnsanlar arasındaki –birinin kabul diğerinin inkâr konumunda olduğu– tüm tartışmalarda olduğu gibi, her iki tarafın zihninde aynı *kavram* olmalı. Aksi takdirde, tüm tartışma bir tür *Babil*-diline dönüşecek ve kafa karışıklığı yaratacaktır; *Teistlerle Ateistler* arasındaki mevcut tartışmada da durumun böyle olması gerekmektedir. Eğer *Tanrı* ile kastettikleri aynı şey olmasaydı, aralarında hiçbir tartışma çıkmazdı. *Ateistler, Teistlerin* onayladıkları şeyin varlığını değil de başka bir şeyi inkâr etselerdi, *Ateist* olmazlardı." *(True Intellectual System,* 194*).* Argüman, Yerushalmi tarafından tekrarlanan ve "Sadece tek bir Tanrı var – ve biz ona inanmıyoruz!" şeklindeki ölümsüz cümleyle sonuçlanan bir anekdotla örneklenebilir (*Freud's Moses*, 55).

99 Cudworth, 195.

100 Cudworth, 208-209.

101 Cudworth, 209.

102 Cudworth, 223.

103 Cudworth, bölüm 17, 294-308.

104 Cudworth, 308.

105 Cudworth, 308-355.

106 Cudworth, 312.

107 Cudworth, 314.

108 "Die Einheit des Menschengeistes," Thomas Mann, Gesammelte Werke, 16 cilt. (Frankfurt: Fischer, 1974), cilt 10, 751-756, özellikle 752.

109 *Contra Celsum*, kitap 1, bölüm 12 = PG, cilt 11, 677-678; Cudworth, *True Intellectual System*, 314-315.

110 *Stromata*, kitap 5, s.508 (=kitap 5, bölüm 7, 41.1) = Cudworth, *True Intellectual System*, 314.

111 *De Iside et Osiride*, 354 (bölüm 8) Cudworth İskenderiyeli Klement'i ilave eder, *Stromata*, (=kitap 5, bölüm 5, *Stromata*, 31.5): *"Bu nedenle Mısırlılar tapınaklarının önüne, Tanrı'ya ilişkinin öğretinin esrarengiz ve anlaşılmaz olduğunu ifade etmek amacıyla sfenksler yerleştiriyorlardı... Ama Mısır sfenksleri hem insan hem de aslandan oluştuğu için, Tanrı'nın hem sevilmesi hem de korkulması gereken bir şey olduğuna dikkat çekiyor da olabilirler. Dine saygılı olanlara karşı iyi kalpli, sevecen ve bağışlayıcı olduğu için sevilecek, dine inanmayanlara karşı merhametsiz olduğu için de kendisinden korkulacaktı."*

112 Cudworth, 316; Plutarkhos, *De Iside*, bölüm 68.

113 Cudworth, 316.

114 Cudworth, 317.

115 Cudworth, 317.

116 *De Rebus Sacris et Ecclesiasticis Exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales* (Londra, 1614), 70 vd. Bkz. Yates, *Giordano Bruno*, 398-403; Anthony Grafton, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983) 78:93.

117 Yates, *Giardano Bruno* 398.

118 "Bundan dolayı, Alim Casaubon'un iyi bir tahmin yapmadığı ya da iyi bir sonuca ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Trismegistus'a atfedilen kitaplarda tespit ettiği birkaç tahrifattan yola çıkarak hepsini mahkûm eder, Hıristiyanların sahteciliğinden ve düzenbazlığından ibaret olduklarını ileri sürer. Muhtemelen bu yanlışlığa, *Ficinus* tarafından *Hermes Trismegist'a* mal edilerek yayınlanan bütün metinlerin, aslında çeşitli bölümlerden oluşan Poemander adındaki tek bir kitap olduğuna dair yaygın hatayı -ki *Patricius* tarafından çürütülmüştü- takip etmesi sebebiyle düşmüştür. Aslında bu metinler, Poemander'in başa konulduğu birçok bağımsız ve ayrı kitaptan oluşmaktadır." (Cudworth, 320-321).

119 Cudworth, 320.

120 Cudworth, 320.

121 Cudworth, 334.

122 Cudworth, 334.

123 *Praep. Evang.* Kitap 3, bölüm 11, s. 115 (=3.11.45-46).
124 Cudworth, 337; krş. Damascius, *De Principiis* (Paris, 1991), cilt 3, 167.
125 Cudworth, 339.
126 Cudworth, 341.
127 Cudworth, 341.
128 Cudworth, 343.
129 Cudworth, 344-346; krş. *De Defectu Oracul.*, 419
130 George Berkeley, *Siris: A Chain of Philosohical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar Water*, 2. baskı (Londra. 1744), 144. Dana M. Reemes'e bu kitaba dikkatimi çektiği için müteşekkirim.
131 Cudworth, 349, birinci baskıda yanlışlıkla "409" olarak basılmıştır.
132 İÖ birinci ya da ikinci yüzyıl: *CIL*, 10,3800 = Dessau, *ILS*, 4362; L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapidae* (Berlin, 1969,no.502; Dunand, "Le syncrétisme isiaque," 82, n.1. Bkz. *moyna sy ei hapasai*, "tek olan sen, her şeysin" (Isidoros'un ilahisi); bkz. Dunand, "Le syncrétisme isiaque," 79 vd.
133 Cudworth, 351 (yanlışlıkla 411 olarak basılmış).
134 Macrobius, *Saturnalia*, 1.20.17; Hopfner, *Fontes*, 1.2.597.
135 *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Agypten der 18.- 20. Dynastie*, Orbis Biblicus et Orientalis 51 (Friboug ve Göttingen: Freiburger Universitattsverlag ve Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 242-246; *Egyptian Solar Religion*, 174-178.
136 Iamblikhos, *De Mysteriis Aegyptiorum*, 8.265.
137 *Siris*, 144.

Dördüncü Bölüm

1 John Marsham, *Canon Chronicus.*
2 John Toland, *Christianity Not Mysterious* (Londra, 1702), *Letters to Serena* (Londra, 1704), *Origines Judaicae* (Londra, 1709). Toland hakkında bkz Robert Rees Evas, *Pantheisticon: The Career of John Toland* (New York: Peter Lang, 1991), ve Gesine Palmer, *Ein Freispruch für Paulus. John Tolans Theorie des Judenchristentums* (Berlin, 1996).
3 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation; or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (Londra, 1732).
4 Bkz. Rossi, *The Dark Abyss of Time*, 155.
5 Yararlandığım kaynaklar, Peter Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton: Van Nostrand, 1968); John Orr, *English Deism: Its Roots and Its*

Fruits (Grand Rapids: Eerdmans, 1934); Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*. Deizm dönemi genellikle (John Toland'ın *Christianity Not Mysterious*'ının yayınlandığı tarih olan) 1696 ile 1740'ların sonu arasına tarihlendirilmektedir.

6 *Adeisidaemon sive Titus Livius a Superstione Vindicatus... Annexae Sunt... Origines Judaicae ut Religio Propaganda Etiam, Quae Est Juncta cum Cognitionae Naturae; Sic Superstitionis Strirpes Omnes Ejicendae Annexae Sunt Origines Judaice sive, Strabonis, de Moyse et Religione Judaica Historia, Breviter Illustrata* (The Hague: Thomas Johnson,1709), 99-199.

7 Bkz Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Panteists, Freemasons, and Republicans* (Londra, Allen & Unwin, 1981).

8 Bkz Silvia Betti, *Trattato dei tre impostori: La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza* (Turin, Einaudi, 1994). Bu metnin dağıtımı ve olası ortak yazımı konusunda Toland'ın oynadığı rol konusunda bkz Jacob, *Radical Enlightenment*, 22-26, 215-255.

9 İki dilde baskılar: Wolfgang Gericke, *Das Buch "De Tribus Impostoribus"* (Berlin: Evangelishe Verlagsanstalt, 1982); Gerald Bartsch ve Rolf Walther, *De Tribus Impostoribus Anno MDCIIC: Von den drei Betrügern 1598 (Moses, Jesus, Mohammed)*. Berlin: Akademie Verlag, 1960). Bu Latince metin, genellikle ilk cümlesi "Deum esse" ile özdeşleştirilmiştir ve izi muhtemelen on altıncı yüzyıla kadar sürülebilir.

10 Bu metine göre, yasa koyucular "ont tous suivi la meme Route dans l'etablissement de leurs Loyx. Pour obliger le Peuple a s'y soumettre de lui meme, ils lui ont persuadé, a la faveur de l'ignorance qui lui est naturalle, qu'ils les avoient reçues, ou d'un dieu, ou d'une déesse" (Berti, *Trattato*, 100.)

11 "Si sacerdos itaque Moses, bene potuisset esse nomarcha," *Origines Judaicae*, 150.

12 *Origines Judaicae*, 150 vd., Gen. 47:27 ile ilgili olarak.

13 *Origines Judaicae*, 117 vd., Cicero'nun *De Natura Deorum*'unun 2. kitabı ile ilgili olarak.

14 *Origines Judaicae*, 157.

15 Toland, külte doğa adına karşı çıkan (daha doğrusu adalet adına konuşan dememiz gerekir ancak Toland bunu fazla önemsemez) peygamberlerden aldığı diğer birkaç pasajı kanıt olarak ileri sürer.

16 "Totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus

sapientibus Rei publicae causa." Dinin siyasi işlevi, *Origines Judaicae* ile birlikte basılan *Adeisidaemon*'un konusudur.

17 Warburton'un Deistlere karşı saldırısının ilk hedefi, tam da bu nedenlerle Eski Ahit'i reddeden Thomas Morgan'dır; eserleri için bkz *The Moral Philosopher*, 3 cilt (Londra, 1738-1740; yeniden basım 1969, haz. G. Gawlick), ve *Physico-Theology; ya da, A Philosophical-Moral Disquisition Concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence* (Londra, 1741).

18 Örneğin, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation* (Londra, 1738-1741; 2. baskı Londra, 1778), cilt 1, 201-204, "Kendi kendinden doğan ve her şeyin mevcudiyetini borçlu olduğu varlığa" ithaf edilen meşhur ilahi, Eusebius ve İskenderiyeli Klement tarafından nakledilmiştir.

19 *Divine Legation*, cilt 1, 173.

20 *Divine Legation*, cilt 1, 190, İskenderiyeli Klement'ten alıntı yapar.

21 *Divine Legation*, cilt 1, 202, İskenderiyeli Klement'ten alıntı yapar, *Admonito ad Gentes*, haz. Sylburgh, s.36B; (=*Protreptikos* 74, not 4); *Stromata*, 5.12.78.4, ve Eusebius, *Praep. Evang.*, 13.12.5, haz. Mras, cilt 2, 191. Heimo Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4 (Hamburg, 1941), 15 vd ve 180 vd. Orphicorum, fr. 245, 246, 247 Kern. Büyük harf kullanımı Warburton'a aittir.

22 *Divine Legation*, cilt 1, 223 ve birçok yerde; özellikle bkz. 201.

23 İskenderiyeli Klement, *Stromata*, kitap 5, 11, 71.1; bkz. *Divine Legation*, cilt 1, 191. Yunanca metin: *"meta tauta d'esti ta mikra musteria didaskalias tina hupothesin ekhonta pro paraskeues ton mellonton, ta de megala peri ton sumpanton, hou manthanein (ouk) eti hupoleipetai, epopteunein de kai perinoein te phusin kai ta pragmata."*

24 Warburton'ın öncelikle alıntıladığı Eusebius'a göre, "İbraniler, *kamusal ve ulusal inançlarında* EVRENİN TANRISINA yönelen tek halktı. (Eusebius) süreklilik arz eden bir metaforla bütün açıklamasını *Gizemler'e* uygun hale getirir. '(Ona göre) her şeyin Yaratıcısı olan Tanrı'nın bilgisi ve ona yönelik gerçek dindarlık konusunda EĞİTİLME (inisiyasyon) onuruna sahip tek halk İbrani halkıydı,'" (*Divine Legation*, cilt 1, 193). Alıntı için bkz. *Praepr. Evang.*, 1.9.15, *Eusebius*

Werke, cilt 8, haz. Karl Mras, Die Praeparatio Evangelica, cilt 1, 2. baskı (Berlin: Akademie Verlag, 1982), 38.

25 *Divine Legation*, cilt 1, 192-193. Warburton mistik terminolojiye italik ve büyük karakter kullanımıyla dikkat çekmektedir.

26 Spinoza'nın o ünlü Tanrı ve doğa denkliğinin Kabala kaynaklarından, özellikle de Herrera'nın *Porta Coelestis*'inden alınıp alınmadığı on sekizinci yüzyıl boyunca çok tartışılmıştır. Bkz. Portekizli Rabbi Abraham Cohen Herrera'ya ait *Das Buch Schaar ha-Schamajim oder Pforte des Himmels in welchem Die kabbalistischen Lehren philosophisch dargestellt und mit der Platonischen Philosophie verglishen werden* (çev. Friedrich Haussermann, Frankfurt 1974) içinde Gershom Scholem'in metni: "Abraham Cohen Herrera – Leben, Werk und Wirkung" (s.7-67) (bunu Moshe Barasch'a borçluyum); ayrıca bakınız Scholem, "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen." *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklarung 12, haz. Karlfried Gründer ve Wilhelm Schmidt-Biggemann (Heilderberg: Lambert Schneider, 1984), 15-25. Spinoza'nın ünlü *deus sive natura* denkliğinin (İbranicedeki *elohim*, "Tanrı" ve *teva* "doğa" kelimelerinin sayısal değer bakımından eşitliğine istinaden) diğer olası Yahudi kaynakları konusunda bkz. Moshe Idel, "Deus sive natura – les métamorphoses d'une formule de Maimonide a Spinoza," yine Idel'in *Maimonide et la mystique juvie* kitabı içinde (çev. Ch. Kopsik, Paris, Editions du Cerf), 105-136. Giulio Cesare Vanini, Spinoza'ya daha yakındır, *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis* adlı eserinin *De Deo* başlıklı ellinci diyalogunda (haz. L.Corvaglia, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, Milano, 1934, cilt 2, 276) şunları yazmıştır: "İnsanlar sadece Doğal Yasa'ya göre yaşamalıdırlar, zira (hareketin kaynağı olması nedeniyle) Tanrı olan Doğa, tüm insanların kalplerine bu hukuku kazımıştır *(In unica Naturae Lege, quam ipsa Natura, quae Deus est (est enim principium motus) in omnium gentium animis inscripsit)*; alıntı Berti'den, *Trattato*, 272; bkz. Jacob, *Radical Enlightenment*, 39. Daha önceki bir tarihe ait *De Tribus Impostoribus*'ta ("Deum esse" kelimeleriyle başlar), "hoc Ens... alii naturam vocant, alii Deum" ifadesi vardır; bkz. Wolfgang Gericke, *Das Buch "De Tribus Impostoribus,"* 61, bölüm 7. Ayrıca bkz. Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, haz. ve çev. Arthur D. Imerti (Lincoln ve Londra: U of Nebraska P, 1964), 240: "O halde

Tanrı'nın, Mutlak olarak, Doğa'nın etkileri aracılığıyla iletişim kurmak haricinde bizimle herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır; onlarla Doğa'nın kendisinden daha yakın bir ilişki içindedir. Bu nedenle Tanrı Doğa'nın kendisi olmasa bile, kesinlikle Doğa'nın doğası, Ruhun kendisi olmasa bile, dünyanın Ruhunun ruhudur." Görebildiğim kadarıyla şimdiye kadar dikkatleri çekmemiş benzer bir kavram Rönesans sanat teorisinden gelir. Buna göre sanat "Doğa'nın, yani Tanrı'nın" taklididir. Jan Bialostocki'nin belirttiği gibi bu görüş daha Alberti'de karşımıza çıkmaktadır; bkz. "The Renaissance Concept of Nature and Antiquity", Jan Bialostocki, *The Message of Images: Studies in the History of Art* (Viyana: IRSA Verlag, 1988) içinde, 64-68, özellikle 51-54.

27 Pierre-Adam d'Origny, *L'Egypte ancienne ou mémoires historiques et critiques sur les objects les plus importantes de l'historie du grand empire des Egyptiens*, 2 cilt (Paris, 1762). Bu tarihten otuz yıl kadar önce George Berkeley, Isis'i *natura naturata* ile, Osiris'i ise *natura naturans* ile özdeşleştirmişti (*Siris*, 144).

28 D'Origny, *L'Egypte ancienne*, cilt 2, 148, Dirk Syndram'ın kitabından alıntı: *Agypten-Faszinationen. Untersuchungen zum Agyptenbild im europaischen Klassizismus bis 1800* (Frankfurt: Peter Lang, 1990), 61.

29 D'Origny, *L'Egypte ancienne*, cilt 2, 195, Syndram'dan alıntı, *Agypten Faszinationen* 322, not 179.

30 Bir *pia fraus* olarak din teorisi oldukça eskidir ve özellikle Lucretius ile ilintilendirilmiştir. Bu, dinin siyasi bir kurgu olarak, halkın adalet ve devlete olan saygısını arttırmak amacıyla akıllı kişiler ve yasa koyucular tarafından yaratıldığı düşüncesidir. Cicero bu teoriyi *De Natura Deorum*'da ayrıntılı olarak tartışır. Livius'un, eski Roma'nın temel kurumlarını belirleyen Numa Pompilius'a dair anlatısı Deistler açısından aynı derecede önem taşımaktaydı: özellikle bkz. John Toland, *Adeisidaemon sive Titus Livius a Superstitione Vindicatus* (The Hague, 1709). Din ve sahtekârlık teorisinin en etkili savunucusu Fontenelle'dir, bkz. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, bölüm 2 (The Grand Subterfuge").

31 Kritias, fr.43F19 Snell; Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 149 vd. Bkz. Dana Sutton, "Critias and Atheizm," *Classical Quarterly* 31 (1981): 33-38. Bu referansı Julia Annas'a borçluyum.

32 Bkz. Karl F. H. Frick, *Licht und Finsternis*, bölüm 2 (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanastalt, 1978); Rolf Christian Zimmer-

mann, *Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18 Jahrhunderts*, 2 cilt. (Münih: Fink, 1969-1979); P. Chr. Ludz, *Geheime Gesellschaften*, Wolfenbütteler Studien Aufklarung, cilt 5/1 (Heilderberg: Lambert Schneider, 1979).

33 Bkz. Aleida Assman, *Die Legitimitat der Fiktion.* (Münih: Fink, 1980). Thomas Green aynı ayrımdan, "bağlayıcı" ve "ayırıcı" semiyotik terimleriyle bahsetmektedir.

34 Ignace J. Gelb, *A Study of Writing: the Foundations of Grammatology* (Chicago: U of Chicago P, 1952).

35 Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967).

36 Bkz. Hugh Ormsby-Lennon, "Rosicrucian Linguistics: Twilight of a Rennaissance Tradition," *Hermeticism* içinde (haz. Merkel ve Debus), 311-341. (Bu makaledeki bir dipnotta, Ormsby-Lennon aynı konuyla ilgili bir monografi hazırlamakta olduğundan bahsetmektedir ancak ben bu monografiyi bulamadım: *Nature's Mystick Book: Magical Linguistics, Modern Science, and English Poetry from Spenser to Coleridge.*) Ernst H. Gombrich'e de bakınız, *Icones Symbolicae: Studies in the Art of the Renaissance*, cilt 2, (Oxford: Phaidon, 1972).

37 Johann Georg Wachter, *Naturae et Scripturae Concordia. Commentatio de Literis ac Numeris Primaevis, Aliisque Rebus Memorabilibus, cum Ortu Literarum Coniunctis Illustrata, et Tabulis Aeneis Depicta* (Leipzig ve Kopenhag, 1752).

38 Bkz. A. Assmann, *Die Legitimitat der Fiktion.*

39 Swift, Laputa'daki yerlilere ve yanlarında taşıdıkları şeyler vasıtasıyla kurdukları iletişim sistemine dair betimlemesinde bu türden bir "doğal dil"le alay eder: Bkz. *Gulliver's Travels*, haz. Peter Dixon ve John Chalker (1727; Harmondsworth: Penguin, 1967), 227-231, bkz. A. C. Howell, "*Res et Verba*: Words and Things," ELH, 13 (1946): 131-142.

40 Bkz Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfatta nella cultura europea* (Roma ve Bari: Laterza, 1993). Bkz. Aleida Assmann, "Die Weistheit Adams," *Weisheit* içinde, haz. Aleida Assman (Münih: Fink, 1991), 305-324.

41 *True Intellectual System*, 316.

42 Plotinus, *Enneades*, 5.8.5, 19 ve 5.8, 6,11 alıntı Barash'tan, *Icon*, 74. Bkz. A.H. Armstrong, "Platonic Mirrors", *Eranos*, cilt 55 (Frankfurt: Insel, 1988), 147-182. Plotinus'un dile dayanmayan düşünce kavramı hakkında bkz. Richard Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum:*

Theories in Antiquity and in the Middle Ages (Ithaca: Cornell UP, 1983), 152. (Bu referansı Julia Annas'a borçluyum).

43 Marsilio Ficino, *In Plotinum*, 5,8 = P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici Opuscula Inedita et Dispersa*, 2 cilt. (Floransa: Olschki, 1937-1945; yeni baskı, 1973), 1768, alıntı Dieckmann'dan, *Hieroglyphics*, 37. Bkz. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New Haven: Yale UP, 1958), 169 vd; Barasch, *Icon*, 75.

44 Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica*, cilt 3, 148, alıntı Dieckmann'dan, *Hieroglyphics*, 113.

45 *Divine Legation*, kitap 4, bölüm 2, cilt 2, 387-491. Bu bölüm, Léonard des Malpeines tarafından yapılan Fransızca çeviride müstakil bir şekilde yer almaktadır, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens, ou l'on voit l'origine et le progrés du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Egypte et l'origine du culte des animaux. Traduit de l'anglais de M. Warburton. Avec des observations sur l'antiquité des hiéroglyphes scientifiques et des remarques sur la chronologie et sur la premiére écriture des Chinois*, 2 cilt (Paris, 1744). 1978'de yeniden yayınlanmıştır: *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens...* çev. Léonard des Malpeines, Patrick Tort'un notları, Jacques Derrida'nın *"Scribble" (pouvoir / écrire)*'i ve yine Patrick Tort'un *"Transfigurations" (archéologie du symbolique)* metniyle (Paris: Flammarion, 1978). Peter Krumme bu edisyonun kısaltılmış bir Almanca çevirisini yapmıştır: *Versuch über die Hieroglyphen der Agypter*, (Frankfurt: Ullstein, 1980). Warburton'un kaynakları Horapollon ve hiyerogliflere değinen diğer Yunanca metinlerdir. Bunlarla ilgili olarak bkz. P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique* (Paris, 1913); P.W. van der Horst, "The Secret Hieroglyphs in Classical Literature", *Actus: Studies in Honor of H. L.W. Nelson* içinde, haz. J. Den Boeft ve A. H. M. Kessels (Utrecht: Instituut voor Klassieke Talen, 1982), 115-123; van der Horst, "Hierogliefen in de ogen van Grieken en Romeinen," *Phoenix ex Oriente Lux* 30 (1984): 44-53; Erich Winter, "Hieroglyphen," Reallexikon für Antike und Christentum, cilt 15 (Stuttgart: Hiersemann, 1991), 83-103, özellikle 89 vd.

46 Cudworth, *True Intellectual System*, 316.

47 Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, 65-69.

48 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 398, Martino Martini, *Sinicae Historiae Decas Prima, Res a Gentis Origine ad Christum Natum in Ext-*

rema Asia, sive Magno Sinarum Imperio Gestas Complexae (Münih, 1658).

49 "h3" hiyeroglifinin son derece doğru bir tanımı, "mücadele".

50 "Kuriolojik" ve "mecazi" hiyeroglifler arasındaki ayrım İskenderiyeli Klement'ten alınmıştır. "Kuriolojik" *kyrios*, yani "kral"dan türetilmiştir, mecazi ve sembolikten farklı olarak, "mecazi olmayan" anlamına gelmektedir.

51 Bu örnek İskenderiyeli Klement'ten alınmıştır (1.5).

52 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 399.

53 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, n (X).

54 Bkz. Iversen, *The Myth of Egypt*, 48: "Horapollon'a göre gösterge ve anlam arasındaki ilişki her zaman için alegorik bir özellik taşımış ve daha sonra Physiologus'ta ve hayvanlarla ilgili Ortaçağ metinlerinde karşımıza çıkacak olan aynı "felsefi" mantıkla kurulmuştur.

55 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, s 403.

56 Bkz. Pierre Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses: Beim Betrachten des Widmungshlattes in den Humboldtschen "Ideen zur einer Geographie der Pflanzen"*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes – und sozialwissenschaftliche Klasse Abhandlung, 8 (Wiesbaden: Steiner, 1982)

57 Serge Sauneron, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna* (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982), 47 vd.

58 Bkz. van der Horst, "The Secret Hieroglyphs in Classical Literature," ve "Hieroglypen in de ogen van Grieken en Romenien"; Winter, "Hieroglypen"; Iversen, *The Myth of Egypt.*

59 Terminoloji için bkz. A. Assmann, *Die Legitimitat der Fiktion.*

60 *Phaidros*, 274c-275d. Bkz. Jean Pierre Vernant, "Le travail et la pensée techique," J.P. Vernant'ın, *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de pschologie historique* adlı çalışması içinde (Paris: F. Maspéro, 1971) 6-43. Bkz. Platon, *Philebos*, 18 b-d, burada Theuth'un "harfleri" Yunan alfabesine benzer ve seslere tekabül eder, bu nedenle hiyeroglifik değil, fonografik olma özelliğini taşır.

61 Hiyeroglifler ve hafızayla ilgili olarak bkz. Francis Bacon, *Advancement of Learning* (Londra, 1605), 2.14.3: "Amblem, zihinsel kavramları duyumsanan imgelere dönüştürür, bunlar hafızaya daha güçlü bir şekilde kazınır ve zihinsel olandan daha kolay iz bırakır" (Dieckmann'dan, *Hieroglyphics*, 102).

62 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 428.

63 Giordano Bruno, *De Magia* (*Opera Latina*, cilt 3, 411-412), Yates'ten, *Giordano Bruno*, 263. Hiyeroglifl erle büyü arasındaki bağlantı kilise tarihçisi Rufinus'tan gelmektedir, ona göre Canopus'taki tapınakta görünüşte "din adamları"nın kullandığı yazı öğretiliyor, gerçekteyse büyücülükle uğraşılıyordu. Tapınak bu nedenle Hıristiyanlar tarafından tahrip edilmiştir (*ubi praetextu sacerdotalium litterarum (ita etenim appellant antiquas Aegyptiorum litteras) magicae artis erat paene publica schola*; Rufinus, *Hist. Eccles*, 11.26).

64 Bkz. Iamblikhos, *De Mysteriis Aegyptiorum*, 7.5.

65 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 437.

66 Bkz. Barasch, *Icon.*

67 Bkz. Halbertal ve Margalit, *Idolatry*, 37-66.

68 Herodotos, *Hist.*, 2.4; bkz. Alan B. Lloyd, *Herodotos, Book II: Commentary* 1-98 (Leiden: Brill, 1976), 29-33. Warburton, "şekil, imge " anlamına gelen (Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Dictionary*, s. 760, zoon II maddesinde) "zoa" kelimesini, "hayvanlar" olarak yorumlamaktadır.

69 Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 458.

70 Alan H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1947) cilt 1, *1.

71 Henry G. Fischer, *L'écriture et l'art dans l'Egypte ancienne: Quatre leçons sur la paléographie et l'épigraphie pharaonique*, Collége de France, makaleler ve konferanslar (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).

72 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981); A. Assmann, *Die Legitimitat der Fiktion.*

73 Bkz Iamblikhos, *De Mysteriis Aegyptiorum*, 8.1: "Mısırlılar, semboller aracılığıyla, mistik, görünmez ve gizli kavramların imgelerini üretirken, evrenin işleyişini ve tanrıların "yaratışını (demiurgy)" taklit ederler; zira doğa da görünmez "logoi"yi sembolik bir şekilde görülebilir formlara aktarır ve "yaratılış", ideaların arkasındaki hakikati görülebilir imgelerle kaydeder."

74 Bkz. A. Klemmt, *Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie: Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus* (Hamburg, 1958); Gerhard W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph, Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken* (Frankfurt: P. Lang, 1994), ve Yun Ku Kim, *Religion, Moral*

und Aufklarung: Reinholds philosophischer Werdegang (Frankfurt: P. Lang, 1996). Bu son referansı Florian Ebeling'e borçluyum.

75 Ne Klemmt ne de Fuchs, Reinhold tarafından yazılmış bu önemli kitaptan bahsetmektedir. Schiller'in *Die Sendung Moses* adlı çalışmasının sonunda değindiği, (Fuchs'un inandığı gibi) *Kabirische Mysterien* değil bu kitaptır. Christine Harrauer'e de bkz., " 'Ich bin was da ist...' Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethe zeit," *Sphairos*'ta; Wiener Studien, Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik 107-108 (Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994-95), 337-355. Çalışmamın müsveddesini bitirdikten sonra çıkan bu önemli makaleye dikkatimi çeken Elisabeth Staehelin'e teşekkür ederim.

76 Mozart'ın masonluğu konusunda Maynard Solomon'a bkz. *Mozart: A Life* (New York: Harper Collins, 1995) 321-335.

77 Helmut Reinalter, "Ignaz von Born als Freimaurer und Illuminat," *Die Aufklarung in Österreich: Ignaz von Born und Seine Zeit* içinde, haz. H. Reinalter (Frankfurt: P. Lang, 1991). Ignaz von Born'un kitap uzunluğundaki makalesi: "Über die Mysterien der Agypter," *Journal für Fraymaurer 1* (1784): 17-132. Von Born'un makalesi, Mozart ve Schikaneder'in *Sihirli Flüt*'ünün masonik kaynaklarından biridir.

78 "Über die kabirischen Mysterien", *Journal für Freymaurer 3* (1785). Bkz. Fuchs, Reinhold, 39. Fuchs, bu makalenin Schiller'in kaynağı olduğunu varsaydığı için, *Hebraischen Mysterien*'i gözden kaçırmıştır.

79 Bkz. yayıncı Nicolai'ye yazılan 23 Mart 1787 tarihli mektup: *Karl Leonhard Reinhold: Korrepondenzausgabe der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.* cilt 1: *Korrepondenz*, 1773-1788, haz. Reinhard Lauth ve diğerleri (Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1983), 197-198. Bu referansı Florian Ebeling'e borçluyum.

80 Warburton, Strabon'un Musa'nın teolojisiyle ilgili anlatısı hakkında şöyle demektedir: "Bu gerçekten de tam olarak Spinozacılık." (*Divine Legation*, kitap 3, bölüm 4, cilt 2, 117).

81 Warburton, *Divine Legation*, cilt 1, 190, İskenderiyeli Klement'ten alıntı yapmaktadır.

82 *Essay sur le moeurs des peuples*, bölüm 22, "Des rites égyptiens", haz. M. Beuchot, *Oeuvres de Voltaire* (Paris, 1829), cilt 15, 102-106, krş. 103: "Le nom méme le lus sacré parmi les Egyptiens était celui que les Hébreux adoptérent, I ha ho. On le prononce diversement: mais Clément d'Alexandrie assure dans le Stromates, que ceux qui enta-

irent dans le temple de Sérapis étaient obligés de porter sur eux le nom de I ha ho, ou bien de I ha hou, qui signifie le Dieu éternel."

83 Reinhold, *Die Hebraischen Mysterien, 54.* Bu pasaj neredeyse Voltaire'den bir çeviri: *Essay sur le moeurs,* 103.

84 "Ego eimi pan to gegonos kai on kai on kai esomenon kai ton emon péplon oudeis po thnetos apekalupsen" – Plutarkhos, *De Iside et Osiride*, bölüm 9 (354c), 9-10 = Griffiths, *Plutarch's "De Iside et Osiride"* 130, 283. Bkz. Jean Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (Paris: Les Belles Letters, 1976), 244; Harrauer, "Ich bin," 337-339.

85 Proklos, *In Tim*, 30: Proklos, *Commentaire sur le "Timée,"* cilt 1 içinde, haz. ve çev. A-J. Festugiére (Paris: Budé, 1966), 140; Griffiths, *Plutarch's "De Iside"*, 283. Proklos, Timaios hakkındaki yorumunda, Solon'un Sais rahiplerini ziyareti bağlamında Sais'teki heykel ve yazıtı anmaktadır. Harrauer, "Ich bin," 339.

86 Papyrus Turin 1993 (10), vso. 2 = J. F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9 (Leiden: Brill, 1978), no. 102, 74.

87 Bir büyü metninde, İsis'e örtüsünü açması için çağrı yapılır: Preisendanz, *Papyrus Graecae Magicae*, no. 57, 16-18 = Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago: U of Chicago P, 1986), 284. Dominique Mallet, *Le culte de Neith a Sais* (Paris, 1888) adlı çalışmasında, pLouvre 3148'de yer alan bir pasajın Plutarkhos ve Proklos'taki yazıtın Mısırca prototipi olduğunu ileri sürmüştür. Bu, ölüler âlemini temsil eden ana tanrıçaya yönelik bir yakarıştır: "Ey mumya kıyafetleri gevşetilemeyen, sargıları gevşetilmemesi gereken yüce tanrıça." Sais'teki örtülü heykel ile bir ana tanrıça olarak ölüm ilahını özdeşleştirmek ilginç olmakla birlikte, kesinlikle Plutarkhos'un düşündüğü şeye tekabül etmemektedir.

88 Çıkış 3:14 ile ilgili olarak bkz. *Oskar Grether, Name und Wort Gottes im A.T.* (Giessen: A. Töpelmann, 1934), 3 vd; Michel Allard, "Note sur la formule 'Ehyeh aser ehyeh'" *Recherches de Science Religieuse* 44 (1957): 79-86; Wolfram von Soden, *Bibel und Alter Orient* (Berlin: De Gruyter, 1985) 78-88; Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin: De Gruyter, 1969), 63 vd; Johannes C. De Moor, *The Rise of Yahwism* (Louvain: Leuven UP Uitgeverij Peeters, 1990), 175; 237 vd. Michel de Certeau'nun harika Tetragrammaton analizine de bakınız, *The Writing of History*, 341: "YHWY Tetragrammatonu, yani 'Yahve', geriye çekileni kaydeder. O, orada olan biri varlığın sembolü olmadığı gibi, onun arkasında gizlenen başka bir şeye de işaret etme-

mektedir, yalnızca bir yok oluşun izidir. O *telaffuz edilmemektedir*. O bir kaybın *yazılı tasviri*, silinmiş olma işleminin ta kendisidir. Bir ses (yaklaşan ve konuşan bedenin bir işareti) olamaz, ancak çizilen bir şey olabilir. Certeau'nun "ses"e karşı "çizilen bir şey" hakkında söyledikleri, "doğa" ile "kutsal metin" arasındaki farka denk düşmektedir. Çıkış 3:14'te ismin vahyedilişi bu farka işaret etmektedir ve on sekizinci yüzyıl da bunu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Örneğin bkz. Johann Georg Wachter, *Naturae et Scripturae Concordia.*

89 Lactantius, *The Divine Institutes*, çev. Sister Mary Francis McDonald, O.P. (Washington D.C.: The Catholic University of America P, 1964), 32. Lactantius, Pseudo-Apuleius'a ait Hermetik metin *Asklepius*'u açımlamaktadır: *Asclepius*, bölüm 20, haz. A. D. Nock ve A.-J. Festugiére, *Corpus Hermeticum*, cilt 2, 320. Reinhold, *Die Hebraischen Mysterien*, 54, Lactantius'un Yunancasını (Latince orijinalinden alıntı yapmak yerine) tekrar Latinceye çevirmektedir: "Hic (Trismegistus) scripsit libros, in quibus majestatem summi ac singularis Dei asserit, iisdemque nominibus appellat, quibus nos Deum et patrem, ac ne quis NOMEN ejus requireret, ANONYMON esse dixit, eo quod Nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet UNITATEM. Ipsius verba sunt: Deo igitur *Nomen non est, quia solus est:* nec opus est proprio vacabulo nisi cum discrimen exigit MULTITUDO, ut unamquamque personam sua nota et appellatione designes" (1.6) . Büyük harfler ve italikler Reinhold'a aittir. Reinhold, Lactantius'tan yapılan alıntıyı Warburton'ın *Divine Legation* kitabında bulmuştur, cilt 2, 568-569. Ancak Warburton'ın ağır aksak argümantasyonu ile Reinhold'un bu pasajı yorumlayışı arasında büyük fark bulunmaktadır. Warburton, İbranilerin Mısır putperestliğine Tanrı'nın birliğini unutacak derecede alışmış olduklarını ve bu nedenle onun ismini öğrenmek istediklerini kanıtlama arzusundadır. "Bu zayıflığa karşı hoşgörüsü nedeniyle, Tanrı kendisine bir isim vermekten memnundu."

90 Bkz. Wolfgang Beierwaltes, "Reuchlin und Pico della Mirandola," *Tijdschrift voor Filosofie 56* (1994): 313-336, özellikle 330-334.

91 Reinhold Merkelbach ve Maria Totti, *Abrasax: Ausgewahlte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, cilt 2, *Gebete*, Adhandlungen der rheinisch-westfalischen Akademie der Wississenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991), 131.

92 Bu önemli metne dikkatimi Aleida Assmann çekti.

93 Nicolaus Cusanus, *De Docta Ignorantia*, 1.4, haz. H. G. Senger, Philosophische Bibliothek 264a (1440; Hamburg: Felix Meiner, 1993), 96-97.

94 Bkz. Gordon, "His Name is 'One'".

95 *De Docta Ignorantia*, 98-99.

96 "Des rites Egyptiens," 103: "Il se serait fondé sur l'ancienne inscription de la statue d'Isis, 'Je suis ce qui est'; et cette autre, 'Je suis tout ce qui a été et qui sera; nul mortel ne pourra lever mon voile.' Sais yazıtının bu garip kopyasının yazarı acaba Voltaire midir?

97 Beethoven, Schiller'in *Die Sendung Moses* makalesini biliyordu: 1825 yılına ait bir 'konuşma kitabı'nda Matthias Artaria'nın bir kaydı bulunmaktadır: "Schiller'e ait 'Ueber die Sendung Moses'ı okudun mu?" Bkz. Maynard Solomon, *Beethoven Essays* (Cambridge Mass.: Harvard UP, 1988), 347, n.24.

98 Bu metin, iki Sais yazıtıyla Orfik ilahiyi birleştirmektedir. Bkz. Anton F. Schindler, *The Life of Beethoven*, haz. ve çev. Ignaz Moscheles (1841; Mattapan, 1966), cilt 2, 163.

Şayet gözlemim bana konuyla ilgili bir fikir oluşturmama izin verecekse, o (Beethoven), terim doğal din anlamında anlaşılacak olursa Deizme eğilimli bir kişiydi. Bir İsis tapınağından alındığı söylenen iki yazıtı kendi elleriyle yazmıştı. Çerçevelenmiş bu yazıtlar, yıllar boyunca sürekli olarak onun çalışma masası üzerinde, gözlerinin önünde durmuştu, içerikleri şöyleydi:

I. BEN, OLANIM: BEN VAR OLAN, VAR OLMUŞ OLAN VE VAR OLACAK OLAN HER ŞEYİM. HİÇBİR ÖLÜMLÜ BENİM ÖRTÜMÜ AÇMAMIŞTIR.

II. O TEKTİR; KENDİ KENDİNE VARDIR: DİĞER TÜM VARLIKLAR VAROLUŞLARINI O'NA BORÇLUDURLAR.

Beethoven'ın Almanca metni:

Ich bin, was da ist //

// Ich bin alles, was ist, was war, und was seyn wird, kein sterblicher

Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben //

// Er ist einzig von ihm selbst, u. diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig //

Bu cümleler birbirlerinden çift taksim işaretiyle ayrılmıştır. Üçüncü cümlenin daha sonra ilave edildiği anlaşılmaktadır; yazı daha küçük ve daha gelişmiştir. Beethoven mason olmamakla birlikte, masonik çevrelerde, özellikle de İlluminist çevrelerde başta Reinhold ve öğretmeni Neefe olmak üzere birçok yakın arkadaşı bulunmaktaydı. Salomon'un da son derece haklı olarak belirttiği gibi bu cümleler "Beethoven'ın dönemindeki eğitimli insanların çoğu tarafından bilindiği gibi, masonluk ritüeline kadar sızmıştı." Salomon'un kitabına referansı Annette Richards'a borçluyum. Erhart Graefe'ye de bkz. "Beethoven und die agyptische Weisheit," *Göttinger Miszellen* 2 (1972): 19-21.

99 Reinhold, *Die Hebraischen Mysterien*, 130.

100 Yukarıya bakınız s. 112-113.

101 İskenderiyeli Klement, *Stromata*, kitap 5, 11, 71.1; Warburton, *Divine Legation*, cilt 1, 191.

102 Von Born, "Über die Mysterien der Aegyptier," 22. Kaynak olarak Plutarkhos'u anar.

103 Friedrich von Schiller, *Die Sendung Moses*, haz. H. Koopmann, *Samtliche Werke IV: Historische Schriften. (*Münih: Winkler, 1968), 737-757. Schiller'in Reinhold'a olan bağımlılığı Harrauer tarafından haklı olarak vurgulanmaktadır, "Ich bin," 344-349.

104 Schiller bir mason olmamakla birlikte, *Der Geisterseher* (1787-1789) adlı romanından anlaşıldığı gibi gizli cemiyetler olgusuyla son derece yakından ilgilenmekteydi. Bir mason olan en yakın arkadaşı Theodor Körner aracılığıyla masonik çevrelerle yakın bir temas halindeydi. Wieland 1808 yılına kadar mason değildi, ancak aydınlanmış masonluğun fikirlerini paylaşmaktaydı ve önde gelen masonlarla, özellikle de Viyana'daki Gerçek Uyum locasının üyeleriyle (von Sonnenfels, van Swieten, Tobias Ph. V. Gebler gibi) iyi ilişkileri bulunmaktaydı. Bkz. Britta Rupp-Eisenreich, "Wieland, l'historie du genre humain et l'Egypte," *D'un Orient l'autre* (Paris: Editions du CNRS, 1991), 107-

132, özellikle 127-128, dipnot 33; Ludz, *Geheime Gesellschaften*.

105 Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'ı, Schiller'in makalesiyle aynı yılda (1790) yayınlanmıştır.

106 Schiller, *Die Sendung Moses*, 741.

107 Die Sendung Moses, 743.

108 Ancak Schiller, Reinhold'un bu formülü yaratıcı bir şekilde Kutsal Kitap'taki "Ben kimsem oyum" ifadesiyle ilişkilendirmesini atlamaktadır.

109 "Nichts ist erhabener, als die einfache Grösse, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art auszuzeichnen, gaben sie ihm gar keinen Namen": *Die Sendung Moses*, 745.

110 İsis'in "Doğa Ana" olarak kişileştirilmesi konusunda Pierre Hadot'ya bakınız, *Zur Idee des Naturgeheimnisses: Beim Betrachten des Widmungshlattes in den Humboldtschen "Ideen zu einer Geographie der Pflanzen,"* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes – und sozialwissenschaftliche Klasse Abh. 8 (Wiesbaden: F. Steiner, 1982). On sekizinci yüzyılın ikonolojik geleneğinde Sfenks, "doğanın sırları" ile aynı fikri çağrıştırmaya başlamıştır: bkz. Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 216-219. Bu nedenle Sfenksler sık sık bahçe düzenlemelerinde kullanılmıştır. Comte de Caylus yaratıcı bir açıklama vermektedir: Bir bakire ve bir aslanın sentezi olan Sfenks, Burçlar Kuşağı'nın her yıl Nil nehrinin taştığı aylarda yükselen iki burcunu temsil etmektedir (Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 217, not 873).

111 Küçük değişikliklerle J. H. Bernard'ın çevirisini takiben, *Kant: Critique of Judgment* (New York: Hafner Press, 1951).

112 Reinhold yukarıda bahsi geçen Nicolai'e yazdığı 23 Mart 1787 tarihli mektupta, Göschen tarafından 1788 yılında basılmadan önce de kitaba ait elyazmalarının küçük bir arkadaş çevresi içinde okunmaya başlandığından bahsetmektedir.

113 Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses*.

114 Johann Andreas von Segner, *Einleitung in die Natur*, 3. baskı (Göttingen: Lehre, 1770); bkz. Adolf Weis, *Die Madonna Platytera: Entwurf für ein Christentum als Bildoffenbarung anhand der Geschichte eines Madonnenthemas* (Königstein: Langewiesche, 1985), 9-10, ve Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses*, 9-10.

115 Çeviri, T. Taylor, "Orfeus'a İlahiler" = Kathleen Raine ve George Mills Harper, *Thomas Taylor the Platonist*, Bollingen Serisi 88 (Princeton: Princeton UP, 1969), 222.

116 Bu çeşit örtü Roma sanatında *aura velificans* olarak adlandırılmaktadır.

117 Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1972), 82, sayfa 96'nın karşısında şekil 23. Yates bir dipnotta motifin tarihiyle ilgili olarak G. Bruno'nun *Articuli Adversus Mathematicos*'unun önsözüne (Prague, 1588) ve kendi kitabına (*Giordano Bruno*, 314-315) gönderme yapmaktadır.

118 Ideen zu einer Geographie der Pflanzen (1817), *Der Genius der Poesie entschleiert das Bid der Natur* alt başlığı ile – "şiirin esin perisi doğanın örtüsünü açıyor". Başka hiçbir şey Goethe için bu kadar uygunsuz olamazdı, nitekim kendisi bu ithaftan hiç de hoşlanmamıştı; bkz. Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses*.

119 Amsterdam; bkz. Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses*, şekil 2.

120 Nuremberg; bkz. Weis, *Madonna Platytera*, 12, şekil 3. Kunkelius'un başlık sayfası Blasius'unkinden pek de farklı değildir.

121 Yalnızca yukarıda alıntılanan ve örtülü İsis heykeline değinen dipnotla ilgili olarak konuşuyorum. Kant, üçüncü eleştirisinin uzun bir bölümünü, "yüceliğin analizi" adını verdiği konuya ayırır. Yücelik, insanoğlunun her halükârda dayanması gereken, mutlak ezici ilkedir. Kant "inisiyasyon" terimini kullanmaksızın, bununla ilgili kavramlara çok yaklaşmaktadır. Yalnızca en güçlü zihinler "Doğa" ile yüzleşebilirler. Yüceliğin deneyimlenmesiyle ilgili olarak Kant'ın verdiği örnekler, sadece dağlar ve şimşekler değildir. İkinci emrin yanı sıra, Mısır piramitleri ve St. Peter Kadetrali'nden de (2. baskı, 1793, bölüm 26, 88-89) yüceliğin örnekleri olarak bahseder: "Yahudilerin yazılı yasasında muhtemelen ikinci emirden daha yüce bir pasaj bulunmamaktadır: 'Kendine herhangi bir put yapmayacaksın'" (2. baskı, bölüm 29, 125). Yücelik insanoğlunun idrak gücüne direnir, ancak güçlü bir kişilik de yüceliğe karşı direniş gösterebilir. Tanrı'yı bir imgeye ya da benzerliğe indirgemeden de düşünmek mümkündür.

122 Atina Mektupları ya da Peloponez Savaşı Sırasında Atina'da İkamet Eden, İran Kralının Bir Casusunun Yazışmaları. İran Sarayı'ndaki Bakanlara *Gönderilen Mesajlar Halinde, O Zamanın Tarihine Dair Bilgileri İçermektedir. Ayrıca Muhtelif Konulara Dair O ve Arkadaşları Arasındaki Mektuplar*, 4 cilt. (Londra: James Bettenham, 1741-1743),

cilt 1, 95-100 (Teb'ten Orsames'in Mektubu, 25). MÖ beşinci yüzyıl sonunda Doğu Akdeniz'in bu olağanüstü tarihine dikkatimi çeken Carlo Ginzburg olmuştur. Orsames'in mektupları o dönemde Eski Mısır üzerine bilinenlerin iyi bir özetidir.

123 Magnus Olausson, "Freemasonry, Occultism, and the Picturesque Garden towards the End of the Eighteenth Century," *Art History* 8.4 (1985): 413-433. Bu referansı, bir müzik tarzı olarak "fantasia" ile on sekizinci yüzyıl bahçe düzenlemesi arasındaki benzerliklere dair araştırmasının bazı sonuçlarını benimle paylaşan Annette Richards'a borçluyum. Olausson'un olağanüstü makalesine dikkatimi çeken de odur.

124 Irwin Primer, "Erasmus Darwin's *Temple of Nature*: Progress, Evolution, and the Eleusinian Mysteries," *Journal of the History of Ideas* 25.1 (1964): 58-76. Bu referansı Stuart Harten'a borçluyum. Primer, bu gravürü Peyrard'ın *De la nature et de ses lois* (Paris, 1793) adlı kitabının başlık sayfasındaki resimle karşılaştırır. Burada bir heykelin değil de Efes Dianası'nın örtüsü, oturmakta olan sakallı ve yaşlı bir adam tarafından açılmaktadır. Bu yaşlı adam muhtemelen zamanın kişileşmiş hali olan Kronos'tur. Bu resmin *veritas filia temporis* geleneğine ait olduğu anlaşılmaktadır: Zamanın ilerleyişiyle sırların açığa çıkarılması ve bilginin gelişimi. Zamanın kişileştirilmesi konusunda bkz. Erwin Panofsky, "Father Time", *Studies in Iconology*, (Oxford, Oxford UP, 1939), 69-94.

125 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origine of our Ideas on the Sublime and the Beautiful* (Londra, 1759).

126 Syndram, *Ägypten-Faszinationen*, 104-108. Özellikle ilgi çekici olan husus, Giuseppe del Rosso'nun *Ricerche sull'architettura Egiziana* (Floransa, 1787) adlı çalışmasında Mısır tapınak mimarisini yüceliğin ifadesi olarak yorumlamasıdır; sayfa 104-108'de Burke'e değinmektedir. Bkz. Syndram, 122-124.

127 Çeviri, Solomon, *Mozart*, 331. Metin bir pietist, Spinozacı, Hür Mason ve pedagog olan Franz Hermann Ziegenhagen'e (1753-1806) aittir. Adı geçen kişi, doğa incelemelerine dayanarak yetişkinlerin eğitimine ilişkin bir program geliştirmiş, 1791 yazında enstitüsünün açılış töreni için Mozart'ın kantatını sipariş etmiştir. 1784 Aralık ayında Mozart, Hayırseverlik (Zur Wohltatigkeit) adlı mason locasına girdiğinde Reinhold Viyana'yı terk etmişti bile.

128 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust/Birinci Bölüm*, çeviri Philip

Wayne (Harmondsworth: Penguin, 1949), 152.

129 Faust bu açıdan korku ve dehşet unsurundan bahsetmemektedir. Ancak bu unsur Goethe'nin doğa kavramında çok önemli bir rol oynamaktadır. ("Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil"); bkz. Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses*, dipnot 32.

130 Harfi harfine çevrildiğinde:

> Doğayı gözlemlerken,
> Her zaman tek olanı Tüm olarak düşünün;
> Hiçbir şey daha içte veya daha dışta değildir,
> Zira içeride olanla, dışarıda olan aynı şeydir.
> Bu nedenle bir an önce,
> Kutsal-açık sırrı öğrenmelisin

Johann Wolfgang von Goethe, *Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, cilt 18, *Schriften zu Natur und Erfahrung: Schriften zur Morphologie*, cilt 1, haz. Wilfried Malsch (1820; Stuttgart: Cotta, tarihsiz), 26. Bkz. Aleida Assmann, "Zeichen - Allegorie – Symbol," *Die Erfindung des inneren Menschen* içinde, haz. Jan Assmann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993), 28-50, özellikle 41; Aleida Assmann, "Auge und Ohr. Bemerkungen zur Kulturgeschichte der Sinne in der Neuzeit," *Torat ha-Adam*, Jahrbuch für Religiöse Anthropologie 1 (Berlin: Akademie Verlag, 1994), 142-160, özellikle 159.

131 Yazarının ismi belli olmayan *De Tribus Impostoribus*, üç vahiy dini olan Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in, kuruluşlarını üç baş sahtekâr olan Musa, İsa ve Muhammed'e borçlu olduklarını varsaymaktaydı ve bu kitap, on yedi-on sekizinci yüzyıllardaki teolojik çekişmelerin en tartışmalı metinlerinden biriydi; bkz. Jacob, *The Radical Enlightenment*; Hugh B. Nisbet, "Spinoza und die Kontroverse *De Tribus Impostoribus*," Spinoza in der *Frühzeit seiner religiösen Wirkung* içinde, haz. K. Gründer ve W. Schmit-Biggemann (Heidelberg: L. Stiehm, 1984), 227-244; Niewöhner, *Varietas*: ve özellikle Berti, *Trattato*, n.273.

132 Herder, şu anda kayıp olan yazıyı görmüştü: bkz. *Erich Schmidt, Lessing: Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 cilt (Berlin, 1884-1886), cilt 2, 804; *Gotthold Ephraim Lessings Samtliche Schriften*, haz. Karl Lachmann, 3. baskı (Berlin: W. De Gruyter, 1915), cilt 22.1, s.

ix; Hermann Timm, *Gott und die Freiheit, Bd .I: Die Spinoza-Renaissance* (Frankfurt: Klostermann, 1974), 15 vd; Karl Christ, *Jacobi und Mendelssohn: Eine Analyse des Spinozastreits* (Würzburg: Königshausen & Naumann, 1988) 59. Peter Bachmeier, *Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobi*, cilt 3 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987), 279.

133 Heinrich Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlin: Reuther & Reichard, 1916); bkz. Horst Folkers, "Das immanente Ensoph: Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling," *Kabbala und Romantik* içinde, haz. E. Goodmann-Thau, G. Mattenklott ve Chr. Schulze (Tübingen: Niemeyer, 1994), 71-96. Alexander Altmann, "Lessing und Jacobi: Das Gesprach über den Spinozismus," *Lessing Yearbook* 3, (1971): 25-70. Hamann, Jacobi'ye yazdığı ilginç bir mektupta kitabındaki önemli meseleleri tartışmaktadır: *Briefe, ausgewahlt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von A. Henkel* (Frankfurt: Insel, 1988), 130-133.

134 Bkz. K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn: Eine Analyse des Spinozastreits* (Würzburg: Konigshausen & Neumann, 1988), 49-54.

135 Gérard Vallée, *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi: Texts with Excerpts from the Ensuing Controversy* (New York: UP of America, 1988), 85.

136 Valée, *Spinoza Conversations*, 2.

137 Fuchs, *Reinhold*, 64-70.

138 Bkz. Paul Müller, *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte* (Bern: Franke, 1965).

139 Spinoza'ya ait Her Şeyin Tek Bir Şey olması kavramıyla ilgili olarak bkz. Konrad Cramer, "Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit," *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West,* haz. Dieter Heinrich (Stuttgart: Clett / Cotta, 1985) 151-179.

140 Uvo Hölscher, *Empedokles und Hölderlin* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965), 49, n.116, Ralph Cudworth'a gönderme yapmaktadır, *True Intellectual System*. Yunan geleneğinin son derece geniş kapsamlı bir özeti Eduard Norden tarafından *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*'de verilmiştir (Leipzig: Teubner, 1912, 4. baskıdan tıpkıbasım, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956), 240-250. Yunan dünyasından en önemli referanslar: a- *hen panta einai* (her şey tek şeydir: fr. 50 Diels) formülünü ortaya atan Herakleitos b- Simplikios'a göre (*Phys*., 22, 22 vd) "her şey tek-

tir" ve "bu Tek ve Tüm -to en touto kai pan- Tanrı'dır" formüllerini ortaya atan Ksenophanes'tir (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11. baskı, haz. Walther Kranz [Zürih ve Berlin] 1964), 121). Bunların yanı sıra Poseidonios, Cicero ve Seneca'da görülen, Her şeyin Tek Bir Şey olduğuna dair Stoacı öğreti anılabilir.

141 Preisendanz'da *Tek ve Her Şey* başlıklı bir büyü kitabından bahsedilmektedir, *Papyri Graecae Magicae*, no 13, 980, *Ptolemaika*'nın 5. cildi olarak; bkz. Merkelbach, *Abrasax*, cilt 1, 202. Norden'e de bkz. *Agnostos Theos*, 248.

142 *Collection des alchimistes grecs* (haz. Berthelot-Ruelle), Norden tarafından alıntılandığı şekliyle, *Agnostos Theos*, 248-249. Norden, Codex Marcianus adıyla bilinen simyacılıkla ilgili bir yazma eserdeki çizimi, kitabının başlık sayfasında kullanmıştır. Bu resimde kendi kuyruğunu ısıran ve *Hen to Pan* yazısını çevreleyen bir yılan bulunmaktadır (Uroboros).

143 Bkz. Dana M. Reemes, "On the Name 'Plotinus'", *Lingua Aegyptia* 5 (1995).

144 Abbé Terrasson, *Séthos* adlı romanında (Paris, 1731), Orfeus'un inisiyasyon töreninin romanesk bir anlatımını yapmıştır. Orfeus ateş ve su ile ilgili sınavları başarıyla tamamlamış ancak hava unsuruyla ilgili sınavda (halkalarla yapılan sınav) başarılı olamamıştır. Buna rağmen olağanüstü yetenekleri göz önünde bulundurularak inisiyeler arasına alınmasına karar verilmiştir.

145 Felsefenin bu soyağacı Marsilio Ficino'ya kadar gitmektedir; bkz. Yates, *Giordano Bruno*, 14.

146 Raine ve Harper (haz.), *Thomas Taylor*, 163. Thomas Taylor'a ve bu kitaba dikkatimi çeken kişi Dana M. Reemes olmuştur.

147 Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi* (Frankfurt: P. Lang, 1989), 234 vd.

148 Jacobi, kelimenin mucidi olarak Malesherbes'i anmaktadır. O bunun ateizm için "samimiyetsiz bir Euphemism" olduğunu ileri sürerek reddeder; bkz. Friedrich Heinrich Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, haz. Fr. Roth ve Fr. Köppen, *Werke* (tekrar basım Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), cilt 4/1, 1-253, 217-219. Herman Timm, *Gott und die Freiheit, Bd. I: Die Spinoza-Renaissance* (Frankfurt: Klostermann, 1974), 226 vd. Bununla birlikte 1699 gibi erken bir tarihte Johann Georg Wachter, Spinoza ile ilgili olarak benzer bir ifade kullanmıştır:

Vergötterte Welt ("tanrılaştırılmış dünya"). Bkz. Scholem, "Die Wachtersche Kontroverse," 15-25 özellikle 15.

149 *Siris*, 144.

150 Taylor, *Thomas Taylor the Platonist*, 178, Cudworth'u yeniden özetlemektedir.

151 Bkz. Hadot, *Zur Idee des Naturgeheimnisses.*

152 Mısır'ın insanoğlunun Altın Çağı olduğu düşüncesiyle ilgili olarak bkz. Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 54-61. Mısır'ın hukuki, siyasi ve sosyal organizasyonun yanı sıra, uygarlığın, sanatın ve bilimin beşiği olduğu düşüncesi bu konuyla ilgili araştırma yapan kişilerin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul görüyordu. Syndram'a göre bu olağanüstü olumlu Mısır imgesinin oluşumuna en fazla önayak olan düşünürler Bossuet, de Goguet ve Comte de Caylus olmuştur. Bossuet, *Discours sur l'historie universelle. Premiere partie: Depuis le commencement du monde jusqu'a l'empire de Charlemagne* adlı kitabını 1681 yılında yayınladı. Antonie-Yves de Goguet'in üç ciltlik kitabı, *De l'origine des loix, des arts et des sciences et leur progrés chez les ancien peuples* Paris'te 1758 yılında piyasaya çıktı. Comte de Caylus, Anne Claude Philippe, tarafından kaleme alınan 7 ciltlik *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, Paris'te 1752 ile 1767 yılları arasında yayınlandı. Bossuet ve d'Origny, Mısır tarihi ve uygarlığıyla ilgili yorumlarını, hoşgörülü ve aydınlanmış despotizm örnekleri olarak açıkça XIV. ve XV. Louis'ye hitaben kaleme almışlardır (d'Origny: Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 58). Ancak Mısır'ın bu kadar abartılması, aralarında özellikle *Encyclopédie* hayranlarının da bulunduğu çağdaşlarının pek çoğu tarafından kınanmıştır; bkz. Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 68-72. Ignaz von Born, Mozart ve Schikaneder'in operası *Sihirli Flüt'ün* temelini oluşturan "Mısır Gizemleri"ni, kendisi de bir mason olan İmparator II. Josef'in aydınlanmış despotizmi için bir model olarak tasarlamıştır. Bkz. Syndram, *Agypten-Faszinationen*, 273-274.

153 Charles F. Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou la religion universelle*, 12 cilt 7'nin içinde (Paris, 1795); bkz. Jurgis Baltrusaitis, *La quete d'Isis: Essay sur la legende d'un mythe* (Paris: Flammarion, 1967) 21-40; Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, 269-270, 276-277; Bernal, *Black Athena*, cilt 1, 181-183.

154 Bkz. Thomas MacFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

Beşinci Bölüm

1 Frederic Ludwig Norden (1755, İngilizce 1757) ve Carsten Niebuhr'un (1774 ve 1779) yaptığı seyahatlerin daha önemli sonuçları, ancak Warburton'ın üç ciltlik *The Divine Legation of Moses* kitabının yayınlanmasından sonra piyasaya çıkmıştır: Frederic Ludwig Norden, *Voyage d'Egypte et de Nubie*, 2 cilt (Kopenhag, 1755) ve Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Landen*, 2 cilt (Kopenhag, 1774-1778).

2 Freud'un Musa'yla ilgili kitabı hakkındaki literatürde büyük bir artış gözlenmektedir. Bkz. Brigitte Stemberger, "Der Mann Moses in Freuds Gesamtwerk," *Kairos* 16,(1974): 161-225; Marthe Robert, *D'Oedipe a Moise: Freud et la conscience juive* (Paris: Calman-Levy,1974); E. Amado Levy-Valensi, *Le Moise de Freud ou la référence occultée* (Monaco: Editions du Rocher, 1984); Pier Cesare Bori, "Il 'Mosé' di Freud: per una prima valutazione storico-critica," Bori, *L'estasi* içinde, 179-222, özellikle 179-184; Ilse Gubrich-Simitis, *Freuds Moses-Studie als Tagtraum*, Die Sigmund-Freud-Vorlesungen, cilt 3 (Weinheim: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1991); Emanuel Rice, *Freud and Moses: The Long Journey Home*, (New York: State University of New York P, 1990); Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven: Yale UP, 1991); Bluma Goldstein, *Reinscribing Moses: Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness* (Cambridge, Mass: Harvard UP, 1992); Carl E. Schorske, "Freud's Egyptian Dig", *The New York Review of Books*, 27 Mayıs, 1993, 35-40; Pier Cesare Bori, "Moses, the Great Stranger," Bori, *From Hermeneutics to Ethical Consensus among Cultures* içinde (Atlanta: Scholars Press, 1994), 155-164.

3 Freud'un Arnold Zweig'e yazdığı 8 Haziran 1936 tarihli mektuba ve ona verilen 17 Haziran tarihli cevaba bakınız, Bori, *L'estasi*'den, 198, n. 69.

4 Carl E. Schorske'nin, Wilfried Seipel'in hazırladığı *Egyptomania*'daki metnine bakınız (Viyana, 2002).

5 "Ed." Sellin olarak anmakta ısrar etmektedir. Ayrıntılar için Yerushalmi'nin dikkatli bir araştırma ürünü olan ve çok güzel bir şekilde kaleme alınan *Freud's Moses* adlı çalışmasına bakınız. Freud'un Musa'sının bir Kutsal Kitap uzmanı tarafından yapılan yetkin ve eleştirel bir değerlendirmesi için özellikle Pier Cesare Bori'nin metinlerine bakınız.

6 Abraham Rosenvasser, *Egipto e Israel y el monoteismo Hebreo: A proposito del libro Moises y la religion monoteista de Sigmund Freud*, 2. baskı. (Buenos Aires: University of Buenos Aires, 1982), 8-1, Freud'un dinle ilgili genel tezlerinin güzel bir özetini vermektedir.

7 E. Blum, "Über Sigmund Freuds: Der Mann Moses und die monotheistische Religion," *Psyche* 10 (1956-57): 367-390, Freud'un, hiç bahsetmediği halde Schiller'in metnini bildiğine inanmaktadır (s.375). Bkz. Yerushalmi, *Freud's Moses*, 114 n. 17.

8 Bori, *L'estasi*, 203. Burada, Spencer'ın yanı sıra, P.-D. Huet, *Demonstratio Evangelica ad Serenissimo Delphinum* (Paris, 1679), John Marsham, *Canon Chronicus* (Londra, 1672), G. Voorbroek, *Origines Babylonicae et Aegyptiacae* (Liége, 1711) ve William Warburton, *The Divine Legation of Moses* (Londra, 1741) gibi on yedinci ve on sekizinci yüzyıl yazarlarından Freud'un öncülleri olarak bahsetmekte, ancak Schiller'in bir aracı olabileceğini kabul etmemektedir.

9 Bkz Schmidt, "Inepties tolérables."

10 Yerushalmi, *Freud's Moses*, 16; Bori, *L'estasi*, 237-258. Özellikle *The Writing of History* adlı kitabının sonuncu ve oldukça ilginç bölümünü Freud'un *Musa Ve Tektanrıcılık* çalışmasına ayıran Michel de Certeau'ya bakınız. Kanımca Certeau, Freud'un "tarihsel romanı" ile ilgili heves ve amaçlarını biraz abartmaktadır. Thomas Mann'in Yusuf projesiyle bağlantısına Marthe Robert dikkat çekmektedir, *D'Oedipe a Moise*, 256.

11 Sigmund Freud, *Derr Mann Moses und die monotheistische Religion, Gesammelte Werke*, cilt 16, haz. Anna Freud (1939; Frankfurt: Fischer, 1968); *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Stachey (Londra: Hogarth, 1959), cilt 23. Ben alıntıyı İngilizceye çevrilmiş *olan Standard Edition'dan yapıyorum;* Almanca versiyonu: *Derr Mann Moses und die monotheistische Religion: Schriften* über *die Religion* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1975).

12 Freud'un Musa ile ilgili çalışmalar yaptığı yıllarda Arnold Zweig'e yazdığı mektuplara bakınız: *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, haz. Ernst L. Freud, çev. Elaine Robson-Scott ve William Robson-Scott (New York: Harcourt Brace & World, 1970).

13 Bkz. Yerushalmi, *Freud's Moses*, 2, 113. sayfadaki 5. not.

14 Bir Aydınlanma partizanı olarak Freud için bkz. Peter Gay, *A Godless*

Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis (New Haven: Yale UP, 1987); Freud'un Musa projesinin ardında yatan yıkıcı dürtüyle ilgili olarak bkz. Robert, *D'Oedipe a Moise.*

15 Freud'un tarih sahasında "kanıt" arayışı, Carlo Ginzburg tarafından araştırılan kanıt problemleriyle ilgilidir, *Der Richter und der Historiker* (Berlin: Wagenbach, 1991).

16 Bkz Goldstein, *Reinscribing Moses*, 94.

17 Musa'ya benzer bir yolla gönderme yapan tek ayet, Çıkış'ın 32:1 ve 32:23 numaralı bölümlerinde yer almaktadır: "Bizi Mısır'dan çıkaran adama, Musa'ya ne olduğunu bilmiyoruz." Bu soru Altın Buzağı hikâyesinde sorulmakta olup, Harun'dan "*elohim'in* önlerinde yürümesini" isteyen isyancıların dilinden aktarılmaktadır. Burada isyancıların konuşması üzerinden, Musa'dan nasıl bahsedilmemesi gerektiği gösterilmektedir. O, "bizi Mısır'dan çıkaran" kişi değildir. Ancak bu kesin olarak Freud'un "insan Musa" imgesiyle örtüşmektedir.

18 Bkz. Yerushalmi, *Freud's Moses*, 55.

19 *Musa ve Tektanrıcılık*'taki konumuyla ilgili olarak, Freud'un Yahudiliği konusunda Yerushalmi ve diğerlerinin yakın zamanda yaptığı vurguyu biraz çarpıtılmış buluyorum. *Musa ve Tektanrıcılık* söz konusu olduğu sürece Freud'u hahamlardan çok Aydınlanma filozofları tarafında gören Peter Gay ile aynı fikirdeyim; bkz. "The Last Philosophe: Our God Logos" Gay, *A Goddless Jew*, 33-68. "Tektanrıcılık" ve "çoktanrıcılık" terimlerinin bile Musa/Mısır söyleminin daha geniş bağlamında, özellikle de Deistlerin ilkel tektanrıcılık düşünceleriyle ilgili olarak icat edilmiş olduğu unutulmamalıdır. Freud'un Yahudi geçmişi konusunda özellikle bkz. Rice, *Freud and Moses.*

20 Tanrısal isimler, tanrının isimlerinden biriyle oluşturulmuştur. Mısırca isimlerde tanrı ismi sıklıkla atlanır: Mahu'nun Amun-em-heb ya da Huya'nın Amun-em-hat için kullanılması gibi. Akhenaton ve Mısırlı Musa taraftarlarının yaptığı gibi geleneksel Mısır çoktanrıcılığına sırtlarını çevirmiş olan Mısırlılar için böyle kısa bir form özellikle uygun düşecektir.

21 Bkz J. Gwyn Griffiths, "The Egyptian Name of Moses", *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953): 225-231.

22 "Amenhotep IV (Ichnaton): Psychoanalytische Beitrage zum Verstandnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Atonkults," *Imago* 1 (1912): 334-360. İngilizce olarak *Clinical Papers and Essays on Psychoanalysis'de* yayınlanmıştır (Londra: Hogart, 1955), 162-190.

23 Bkz. Jacques Trilling, "Freud, Abraham, et le Pharaon," *Etudes freudiennes* 1-2 (1969): 219-226; de Certeau, *The Writing of History*, 353, n 59; Bori, *L'estasi*, 186. Lévy-Valensi, *Le Moise de Freud*, 11vd.

24 James Henry Breasted, *De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV Conceptis* (Berlin, 1894). Metinlerin ilk edisyonları 1884'e değin ortaya çıkmamıştı: Urbain Bouriant, *Mission archéologique française au Caire*, cilt 1 (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1884), 2–5.

25 Bkz. Momigliano, *Pagans, Jews, and Christians*; Garth Fowden, *Empire to Commonwealth.*

26 Freud, *Standard Edition*, cilt 23, 22, James Henry Breasted'a atıfla, *History of Egypt* (New York: Scribner's, 1906), 374.

27 Freud, *Standard Edition*, cilt 23, 24.

28 Freud bir dipnotta Arthur Weigall'a değinmektedir. Arthur Weigall hiyeroglifleri okumasını neredeyse hiç bilmemekle birlikte, Atum (Heliopolis'in tanrısı), Aton ve Adonis isimleri arasındaki sözde ses benzerliğine dayanarak, son derece spekülatif hipotezleri formüle etme konusunda kendini özgür hissetmiştir. Freud bunu bir saçmalık olarak kabul etmemekle birlikte (ki aslında öyledir), muhtemelen Breasted'in bu belirgin rastlantı konusundaki suskunluğu nedeniyle bazı şüphelerini ifade eder. Aslında hiçbir ses benzerliği bulunmamaktadır. "Atum" ismi "Atom" gibi telaffuz ediliyordu (krş. yerel bir isim olan Pithom=pr-*Jtm*, "Atum'un evi"nin İbranice çevirisi). "Aton" ismi de "Yati" gibi telaffuz ediliyordu (krş. Merit-Aton, *Mrjt-Jtn* isminin çiviyazısında Mayati olması). Adonay bir yana, bu kelimelerle Adonis arasında bile ses benzerliği bulunmamaktaydı. Ancak buna rağmen bazı kişiler –*Moise et Akhenaton* adlı çalışmasında Philippe Aziz'in yaptığı gibi– Freud'un en azından pek üzerinde durmadığı bu sözde ses benzerliğinin izini sürmeye devam etmişlerdir. Aziz'in çalışmasında "Ecoute Israel, Notre dieu Aton est le dieu unique" başlıklı bir bölüm bulunmaktadır: Belleksel tarihle bir ölçüde ilgili olmakla birlikte, bu çalışmaya bu türden bir literatürü dahil etmeyi mümkün görmüyorum.

29 Bu arada, bu noktada tarihsel olarak yanılgı içindeydi. Akhenaton'un Osiris ve onun yer altı dünyasını yürürlükten kaldırdığı doğru olmakla birlikte, aynı şey "ruhun" ölümsüzlüğü ya da *ba* için geçerli değildir. Bireyin ölümden sonra, başka bir ölüler dünyasında değil de bu hayat ve ışık dünyasında *ba* şeklinde yaşadığı, krala ve güneşe

ibadet ettiğine inanılıyordu. 4. nokta konusunda da yanılgı içindeydi, bu konuyu çok daha ciddi bulmakla birlikte, Mısırbilim ile ilgili ayrıntıları gelecek bölümde ele alacağım.

30 Krş. Spencer'ın argümanı: Tanrı, Mısır diniyle karşılaştırıldığında kendi dininin herhangi bir eksikliği olmasını istemiyordu.

31 Bu husus şimdi tarihsel olarak kanıtlanabilmektedir; bkz. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*.

32 Anlaşılan o ki Freud'a göre Musa, her şeyin efendisi ve güneşin yaratıcısını değil, kendisine tapınılan güneşi yürürlükten kaldırmıştı. Bu ayrım Thomas Mann'ın *Joseph der Ernahrer* adlı kitabında Yusuf ile Akhnaton arasında geçen o ünlü konuşmanın temasını oluşturur.

33 *Standard Edition*, cilt 23, 33; "Nun aber, scheint es, ist unsere Arbeit zu einem vorlaufigen Ende gekommen. Aus unserer Annahme, dass Moses ein Agypter war, können wir zunachst nichts weiter ableiten." (*Moses*, 46).

34 *Standard Edition*, cilt 23, 36.

35 *Standard Edition*, cilt 23, 36."Unerwarteterweise findet sich auch hier ein Ausweg" (*Moses*, 49).

36 Hezekiel'in yirminci bölümü bu tartışmada çok büyük bir rol oynamıştır. Bu bölümde bizzat Tanrı, kendi Yasasının iyi olmadığını beyan eder. Şaşırtıcı bir şekilde Yasa›nın Hıristiyanlık elinde tarihselleştirilmesini öngören bu pasaja göre, Tanrı mükemmel Yasa›yı iki kez reddeden ve bu nedenle kusurlu bir yasaya layık olan halkın inatçılığına işaret ederek, kendi yasalarının zamanlarüstü mükemmelliğini yalanlar ve kusurlarını açıklar.

37 Goldstein, *Reinscribing Moses*, 120.

38 *Standard Edition*, cilt 23, 38."Die Geschichte liebt solche Wiederholungen"; *Moses*, 51.

39 *Standard Edition*, cilt 23, 50. "Die Idee einer einzigen, die ganze Welt umfassenden Gottheit, die nicht minder alliebend war als allmachtig, die allem Zeremoniell und Zauber abhold, den menschen ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit zum höchsten Ziel setzte" (*Moses*, 61).

40 Bkz. Schorske, "Freud's Egyptian Dig".

41 Carl E. Schorske, Mısır hayranlığı üzerine Viyana'da yapılan bir konferans için (Kasım 1994), Freud'un bir kaynağı olarak Breasted'i ele almıştır. Bu, Wilfried Sepiel'in editörlüğünü yaptığı kataloğun ek cildinde yer alacaktır.

42 Bu tezle ilgili eleştirel bir tartışma için bkz. Bori, *L'estasi*.

43 Bkz.Yerushalmi, *Freud's Moses*, 84-86. Bkz. Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1967).

44 Bkz. *Standard Edition*, cilt 23, 17; Goldstein, *Reinscribing Moses*, 101.

45 Goldstein'in mükemmel özetine bkz., *Reinscribing Moses*, 117vd.

46 *Standard Edition*, cilt 23, 101. Goldstein, *Reinscribing Moses*, 117.

47 Bu terim ilk olarak Nicolas Abraham ve Maria Torok tarafından kullanılmıştır; bkz. *L'écorce et le noyau*. Freud tarafından kullanılmamıştır.

48 Freud'un tektanrıcılığı "babanın dini" olarak tanımlaması lehine söylenecek pek çok şey vardır. Bunun Atonizmle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Breasted ve Weigall bahsetmediği için, Freud, Akhenaton'un tanrısı ("Yati") ile Mısırca "babam" kelimesinin ("yat-i") telaffuzunun birbirine çok yakın olduğunu ve metinlerin bu ses benzerliğiyle sürekli olarak oynadığını bilmiyordu. Hatta tanrı, krala ait olan "babam" unvanını taşımaktadır. Akhenaton kendi tektanrıcılığını, bu teokraside kıdemli bir ortak olarak yer alan güneş tanrı ile kendisi arasında ortak bir hükümdarlık şeklinde yasalaştırmıştır. Akhenaton'un Aton dini büyük ölçüde bir baba diniydi. Ancak babalık kavramı genel olarak halkla ya da insanoğluyla değil, yalnızca kralla ilgiliydi.

49 Goldstein, *Reinscribing Moses*, 118.

50 *Standard Edition*, cilt 23, 101, alıntı Goldstein, (*Reinscribing Moses*, 117) ve Yerushalmi'den (*Freud's Moses*, 30) yapılmıştır.

51 *Standard Edition*, cilt 23, 47, alıntı Goldstein'den yapılmıştır. (*Reinscribing Moses*, 120.)

52 *Standard Edition*, cilt 23, 134. Almanca: "Zum Wesen des Vaterverhaltnisses gehört die Ambivalenz: es konnte nicht ausbleiben, dass sich im Laufe der Zeiten auch jene Feindseligkeit regen wollte, die einst die Söhne angetrieben, den bewunderten und gefürchteten Vater zu töten. Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine machtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewusstein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gottversündight und höre nicht auf, zu sündigen" (*Moses*, 131).

53 Freud aynı şiirden, kültürel hafıza kavramı açısından çok anlamlı olan iki dize daha alıntılar. *Standard Edition*, cilt 23, 101: "Was unterblich im Gesang soll leben, / Muss im Leben untergehn." Birebir

çevirmek gerekirse: "Destanda ölümsüz olan hayatın içinde yok olmalıdır."

54 Birebir çevrildiğinde, "Tanrılar daha insansı oldukları zaman, insanlar daha tanrısaldı" anlamına gelmektedir.

55 Von Born, "Über die Mysterien der Aegyptier," 85-87.

56 Lou Andreas Salomé'ye mektup, 6 Ocak, 1935, *Briefwechsel*, 224; Letters, 205, Goldstein, *Reinscribing Moses*'dan alıntı, 100; *Autobiographische Studie, Gesammelte Werke,* cilt 16, 33; *Standard Edition*, cilt 20, 72; Goldstein, *Reinscribing Moses*, 100.

57 *Hiera Anagraphé, Die Fragmente der griechischen Historiker, haz. F. Jacoby (Leiden: Brill, 1926-1958;* yeniden basım *1954-1960), 63.*

58 Douglas, *In the Wilderness.*

59 *Standard Edition*, cilt 23, 133. Almanca: "vollzieht sich langsam, gewiss nicht spontan, sondern untern dem Einfluss all der Anderungen in den Lebensbedingungen, welche die Kulturgeschichte der Menschen erfüllen" (*Moses*, 130).

60 Freud'un Aydınlanma'nın meselelerine bağlılığı konusunda, Gay'ın *A Godless Jew* başlıklı kitabında yer alan (s.33-68) şu olağanüstü bölüme bakınız: "The Last Philosophe: Our God Logos".

61 Goldstein, *Reinscribing Moses*, 120.

Altıncı Bölüm

1 Gerhard Fecht, "Amarna-Probleme," *Zeitschrift für agyptische Sprache und Altertumskunde* 85 (1960): 83-118, kraliyet isminin büyük bir olasılıkla bu şekilde telaffuz edildiğini kanıtlamıştır.

2 Aknenaton ve dönemiyle ilgili güncel araştırmalar konusunda bkz. Cyril Aldred, *Aknenaten, King of Egypt* (Londra, Thames & Hudson, 1988); Donald B. Redford, *Aknenaten, the Heretic King* (Princeton: Princeton UP, 1984); Herman A. Schögl, *Echnaton – Tutenchamun: Fakten und Texte*, 2. baskı (Wiesbaden: Harrassowitz, 1985); Erik Hornung, *Echnaton: Die Religion des Lichtes* (Zurih: Artemis, 1995). Kutsal Kitap tektanrıcılığıyla yapılan karşılaştırmalar konusunda bkz. Othmar Keel (haz.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beitrage 14 (Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980); Karl Rahner (haz.), *Der eine Gott und der dreieine Gott: Das Gottesverstandnis bei Christen, Juden und Muslimen,* (Freiburg: Katholische Akademie, 1983). Hornung bu derlemelerin her birine Amarna diniyle ilgili birer makaleyle katkıda bulun-

muştur. Johannes de Moor, *The Rise of Yahwism* (Louvain: Leuven UP, 1990) başlıklı çalışmasında "İsrail tektanrıcılığının kökenlerini" Amarna dininde değil de, Ramses dönemi Amon-Ra inancında aramaktadır; konuya bu açıdan yaklaşan ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.

3 Bu bölüm "Akhanyati's Theology of Time and Light" adlı makaleme dayanmaktadır, *Israel Academy of Sciences and the Humanities Proceedings 7* (1992); 143-176.

4 Theo Sundermeier, "Religion, Religionen", *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe* içinde, haz. K. Müller ve Theo Sundermeier (Berlin: Reimer, 1987), 411- 423; Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unterblichkeit im Alten Agypten* (Münih: C.H. Beck, 1990), 17 vd., 279 vd.

5 Benim yazıma bkz. "Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual", *Interpretation in Religion* içinde, haz. S. Biderstein ve B.-A. Scharfstein, Philosopy and Religion, 2. cilt (Leiden: Brill, 1992), 87-110.

6 James P. Allen, fiziksel rasyonalizmi nedeniyle Amarna hareketinin dini karakterini tamamen inkâr ederek, bunun yerine "entelektüel bir hareket"ten bahsetmektedir: "The Natural Philosophy of Akhenaton", *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* içinde, haz. W.K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3 (New Haven: Yale UP, 1989) 89-101. Allen'a göre burada insanoğlunun evren *anlayışını* alttan alta destekleyen bir "Doğal Felsefe" ile karşı karşıyayız, insanoğlunun evrenle *ilişkisini* destekleyen bir dinle değil. Ancak bu sınırlı bir din kavramından bahsetmek demek olacaktır ki, Eski Mısır söz konusu olduğunda bu kavram anakronistik kalır. Entelektüel hareketler, dini hareketler şeklinde ortaya çıkarlar ve bir din evrenle ilişki kurmakla kalmaz, onunla ilgili bir kavrayışı da oluşturur. Yunanlardan önce "felsefe" ve "din" arasında bir ayrımın ortaya çıkınış olması mümkün değildir. Bu nedenle Akhenaton yeni "felsefesi" uyarınca geleneksel dine karşı hoşgörülü olamamış, yeni olanı sunmak için eskinin kökünü kurutmak zorunda kalmıştır.

7 Max Weber, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus," *Gesammelte Aufsatze zur Religionssozziologie* içinde, 7. baskı (Tübingen: Mohr, 1978), 17-206; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985). Freud, "ruhsal/düşünsel gelişme"den bahsetmektedir (*Fortschritt in der Geistigkeit*; Almanca *Geistigkeit* kelimesi ruh ile akıl arasında ayrım yapmamaktadır).

8 Bkz. Aleida Assmann ve Jan Assmann (haz.), *Kanon und Zensur* (Münih: Fink, 1987).

9 "Büyük İlahi"nin metnini ilk olarak yayınlayan kişi Fransız epigraf Urbain Bouriant olmuştur, *Mission Archéologique française au Caire*, cilt 1, 2-5; bu metin Urbain Bouriant, George Legrain ve Gustave Jéquier'e ait *Monuments du culte d'Atonou*, cilt 1'de de yer almaktadır (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1903), 30 ve 16; en güvenilir edisyon Norman de Garis Davies tarafından yapılmıştır, *The Rock Tombs of El-Amarna*, cilt 6 (Londra: Egypt Exploration Society, 1908) 29-31, 27-41. James H. Breasted ilk çevirmen ve yorumcular arasında yer almaktadır, "De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV Conceptis," tez, Berlin Üniversitesi, 1894. Güncel bir İngilizce çeviri için bkz. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, cilt 2 (Berkeley: U of California, 1976), 96-100.

10 Norman de Garis Davies, *The Rock Tombs of El-Amarna*, cilt 4. (Londra: Egypt Exploration Society, 1906), 26-29 ve 32-33; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 90-92.

11 Tanrıların heykelleri Nübye'nin en güneyinde yer alan Kawa, Soleb ve Faras'ta bile imha edilmişti. Bkz. Robert Hari, "La religion amarnienne et la tradition polythéiste," *Studien zu Sprache und Religion Agyptens* içinde, haz. W. Westendorf, 2 cilt (Göttingen: F. Junge, 1994), 1039-1055. Ramadan Saad, "Les mertelages de la *18éme* dynastie dans le temple d'Amon-Ré a Karnak," tez, Lyon Üniversitesi, 1972 (görülmemiştir).

12 Bkz. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), *Conceptions of God in Ancient Egypt* ismiyle çev. John Baines (Ithaca: Cornell UP 1982), 248.

13 Böyle bir "tektanrıcı" bildirime en fazla yaklaşan ifade "Büyük İlahi"nin 64. dizesinde yer almaktadır, *p3 ntr w' nn kjj wp hr.k*, " Ey tek tanrı, senden başka [hiçbir ilah] yoktur!" Maj Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, Bibliotheca Aegyptiaca 8 (Brüksel: Fondation Reine Elizabeth, 1938) 94.17; *bkz. nn kjj wp hr.f* "onun dışında bir başkası yoktur," Sandman, *Texts*, 7.7-8.

14 *Summodeism* terimi (yüce bir tanrıya çoktanrılı bir panteonun başı olarak ibadet edilmesi) Eric Voegelin'den ödünç alınmıştır, *Order and History*, 4 cilt (Baton Rouge: U of Louisiana P, 1956-1974).

15 "Büyük İlahi"nin üslubuyla ilgili bir analiz için bkz. Pierre Auffret, *Hymnes d'Egypte et d'Israel: Etude de structures littéraires* (Fribourg: Presses Universitaires, 1981), 229-277. Bu analiz *Agyptische Hymnen*

und Gebete adlı eserdeki çevirime dayanmaktadır, haz. Jan Assmann (Zürih: Artemis, 1975); bu çalışma bundan sonra AHG olarak zikredilecektir.)

16 Ben metni G. Fecht'in eski Mısır şiirinde ölçüye dair yeniden değerlendirmesine dayanarak kuruyorum; Fecht'in *Lexikon der Agyptologie*'nin 4. cildinde yer alan "Prosodie" makalesine bakınız (Wiesbaden: Harrassowitz, 1982), 1127-1154. Çevirim, Lichtheim'ın *Ancient Egyptian Literature*'ını mümkün olduğu ölçüde yakından takip etmektedir.

17 Güneş döngüsünün evrenin zaman bağlamında algılanmasını yansıttığı düşüncesi için bkz. E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung," *Eranos* 46 (1977): 411- 449; J. Assmann, *Ma'at*, 160-199.

18 Bu düşünce şeklinin yeni bir inşası için bkz. Assmann, *Re und Amun*, 21 – 95 = *Egyptian Solar Religion*, 16-66.

19 Bkz. *AHG*, 47-63; *Re und Amun*, 54 – 95 = *Egyptian Solar Religion*, 38-66. Güneş döngüsünün aşamalarının yapısı ve yirmi dört saati konusunda *Liturgische Lieder an den Sonnengott* adlı çalışmama bkz. (Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1969), 333-342.

20 Tanrı için kullanılan *p3 jtn 'nh s3jw 'nh* ifadesi, büyük bir olasılıkla Bouriant'ın bir yanlış okumasında dolayı yanlış bir şekilde anlaşılmıştır. Pasaj, Bouriant'ı esas alan Davies'in *Rock Tombs* adlı çalışmasında (levha 32) imha edilmiş haliyle gösterilmektedir. Bu tanrısal sıfatın daha iyi muhafaza edilmiş benzerleri *s3<w>* yerine *s3<jw>*'yi göstermektedir: Sandman, *Texts*, 59.8, 100.7 ve 111.1. Jan Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique* (Louvain: Leuven UP, 1975), 45; 46. sayfada 1 no'lu nottaysa, *s3j 'nh* ("qui détermine la vie") ifadesinin geçtiği yerlere örnek olarak benimkinin yanında başka üç pasajı nakletmektedir. "İlk önce yaşamış olan, sen yaşayan güneş" şeklindeki yaygın çeviri, *s3'* kelimesini "bir şeyi ilk yapan olmak" diye anlamlandırmaktadır. Doğrusu ise *s3j*, yani "paylaştırmak"tır ve "kader, alınyazısı" anlamına gelen *s3jj* kelimesi bu fiilden türetilmiştir.

21 Quaegebeur, *Shai*.

22 Sandman, *Texts*, 15.4-9; AHG, 91.54-56; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, cilt 2, 92.

23 Mısır metinlerinde "zaman" ile "hava"nın birbirleriyle bağdaştırılması konusunda bkz. *Liturgische Lieder*, 216, n.137; *Zeit und Ewigkeit*, 40, n. 137; 56; 63, n. 74; *Ma'at*, 169.

24 Dünyanın dikey olarak, yüksek ve alçak, gökyüzü ve yeryüzü şeklin-

de ikiye bölünmesi konusunda bkz. *Liturgische Lieder*, 302-306.

25 *Re und Amun*, 71-82 = *Egyptian Solar Religion*, 49-57; *Ma'at*, 160-199. Mısır ve Mezopotamya'daki güneş dininin hukuki yönlerine ilişkin olarak Bernd Janowski'nin yaptığı çalışma belge bakımından çok zengindir: *Rettungsgewissheit und Epiphaine des Heils: Das Motiv der Hilfe Gottes "am Morgen" im Alten Orient und im Alten Testament, cilt 1, Alter Orient* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1989) .

26 Bkz. bana ait olan "State and Religion in the New Kingdom," *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* içinde, haz. W. K. Simpson, Yale Egyptological Studies 3 (New Haven; Yale UP, 1989), 55-89; *Ma'at*, 231-236.

27 *Re und Amun*, 83-94 = *Egyptian Solar Religion*, 57-66; Erik Hornung, *Die Nachtfahrt der Sonne* (Zürih: Artemis, 1990).

28 Tek istisna cenaze merasimiyle ilgili bir metinde yer alır, bu metinde merhuma *(Ay)* şu şekilde hitap edilmektedir: "Öbür dünyanın kapılarından serbestçe içeri girebilesin (*d3t*)" (Sandman, *Texts*, 101.16-17).

29 *Re und Amon*'un ikinci bölümünde, geleneksel güneş söyleminin temel unsurlarını oluşturan ve sözel ve resimli olarak kolaylıkla ifade edilebilen "ikonları" bir araya getirdim.

30 Bu konudaki istisnalar, "Yeni Güneş Teolojisi"yle ilgili, Amarna öncesi döneme ait iki metinde bulunmaktadır: Suti, Hor ve Leiden stelaları 5, 70; bkz. *Re und Amun*, 143 = *Egyptian Solar Religion*, 100-101.

31 Harold Fisch'in *Koren Bible*'daki çevirisini alıntılıyorum (Kudüs: Magnes, 1983), 777.

32 Metin: Sandman, *Texts* 15; çeviri: Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, cilt 2, 92.

33 Mısırca kelime *msnh* olup yalnızca bu "bitkilere özgü dinsel alımlama" bağlamında kullanılmaktadır. Daha sonraki metinler için bkz. *AHG*, no. 132.14; no. 195, 159, no 236; no. 100; no. 49, 16.

34 Bkz. Paul Barguet, *Le temple d'Amon Re a Karnak: Essay d'exegése* (Kahire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962), 238; Proklos, *peri tes hieratikes tékhnes*, Theodor Hopfner'in *Griechisch-agyptischer Offenbarungszauber*'inden, 2 cilt (Amsterdam: A.M. Hakkert, 1974-1990), cilt 1, 208-209, 393. kısım.

35 Narin çiçekler / sevinçle gelişir / ve sessizce yüzlerini güneşe çevirirken / lütfen bana izin ver / sessizce ve büyük bir mutlulukla / senin ışınlarını avuçlayıp etkini hissedeyim (*Evangelisches Kirchengesangbuch*, no: 128)

36 Bildiğim tek istisna Aton'dan "ilk zamanın asil tanrısı olarak" bahsedilen eski bir yazıttır; bkz. H. Brunner, "Eine Inschrift aus der Frühzeit Amenophis IV," *Zeitschrift für agyptische Sprache 97* (1971): 12-18.

37 A. de Buck (haz.), *The Egyptian Coffin Texts*, 7 cilt. (Chicago: Oriental Institute Publications, 1938-1961), cilt 2, 33c; bkz. Jan Zandee, "Sargtexte Spruch 80 (Coffin Texts II 27 d-43)," *Zeitschrift Für Agyptische Sprache* 101 (1974): 62-79, 70.

38 *AHG* no 89, 40; bkz. *Re und Amun*, 119.

39 F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris: Belles Lettres, 1958), 412.

40 Papyrus Cairo CG 58038 (= Papyrus Boulaq 17), 6, 5; *AHG*, no. 87E, 115. Bkz. *Re und Amun*, 353 (i): Bir hava tanrısı olarak Amon.

41 Hava ve zaman arasında bağlantı kurulması konusunda bkz. 23 numaralı dipnot. Mısır embriyolojisi için bkz. Bruno Stricker, *De geboorte van Horus*, 5 cilt. (Leiden: Brill, 1963-1982) (bazı çekincelerle birlikte).

42 Bkz. Serge Sauneron, "La différentiation des langages d'aprés la tradition égyptienne," *Bulletin de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale* 60 (1960): 31-41.

43 Sulamanın, "düzgün bir şekilde tanzim edilmiş dünyanın" önemli bir unsuru olduğu konusunda 104. Mezmur'un ilk bölümüne de bakınız. Göksel Nil nehri motifi için bkz. *AHG*, no. 127B, 45; no. 195, 166; no. 143, 46,100 vd, 164, (bkz. s.590 ad loc.); no. 144C, 39; no.214, 29-32 (= Ölüler Kitabı, bölüm 183); no. 242, 7–8 (bkz. Dirk vd. Plaas, "De hymne aan de overstroming van de Nijl", tez, Utrecht U, 1980, 16 ve 60–63); ayrıca bkz. Alain P. Zivie, "Regen," *Lexikon der Agyptologie* içinde, cilt 4 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 202 ve 204.

44 Bkz. Guy Kestemont, *Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600-1200 av. J.C.)*, Louvain-la-neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1974).

45 Bkz. Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action* (Berkeley: U of California P, 1966), 380 vd., ve *A Grammar of Motives* (Berkeley: U of California P, 1969), 430 - 440.

46 "Tezahür'ün" anlamını vurgulayan Winfried Barta'ya bkz., "Zur Semantik des Substantivs hprw", *Zeitschrift für Agyptische Sprache* 109 (1982): 81-86. "Tezahür", görünmeyen bir şeyin görünür hale gelmesi anlamında kullanılmaktadır. Ancak görünmezlik ya da gizlilik tam da Amarna metinlerinde kastedil*me*yen şeydir. Bu nedenle, normal çeviri olan "dönüşüm" tercih edilmelidir.

47 Eski Mısır'da oluşumun, yaratılış-dönüşüm olarak kavramlaştırılması konusunda *Lexikon der Agyptologie*, cilt 5'te yer alan, (1984) 676-690, bana ait "Schöpfung" başlıklı makale ile James P. Allen'ın çalışmasına bakınız: *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2 (New Haven: Yale UP, 1988).

48 Bana ait *Zeit und Ewigkeit*'e bkz.

49 Anahtar kelimeler olan "gökyüzü" (1. 95) ile "yeryüzü"nün (1. 104) simetrik olarak düzenlenişine dikkat ediniz.

50 Yaratıcının kendi yaratışını güneş formunda görmesi ve yönetmesi motifi ilk defa olarak, Orta Krallık dönemine tarihlenen *Merikare'ye Öğütler*'in sonundaki ilahide karşımıza çıkmaktadır: "O gün ışığını onların hayrı için yaratır, / Onları görmek için yelken açar"; / (Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, cilt 1 (Berkeley, U of California P, 1973), 106. Bu motif "Yeni Güneş Teolojisi" bağlamında son derece yaygın bir hale gelir; krş. *Re und Amun, 108 = Egyptian Solar Religion, 75* ve özellikle *AHG*, 513, 39. dipnottaki referanslar.

51 Krş. Teb - 65. Mezar, Assmann, *Sonnenhymnen*, metin no. 83.8-11 (bu ilahi Pedamenophis'in Sais'teki mezarında da bulunmaktadır, Teb – 33. Mezar, *age*, metin no. 36): "Çok uzaklarda da olsa yaklaşmaktadır, / her ülke onun önündedir. / İnsanlar ona doyamadan günlerini geçirirler." "Amon'un güzel yüzü", II. Amenhotep zamanında, Yerel ve Kişisel İnancın en eski örneklerinden biri olan bir çömlek parçası üzerinde, "bütün dünya tarafından görülüyor" ifadesiyle övülmekteydi. (Papyrus Cairo 12202 vso.; bkz. Georges Posener, "La piété personelle avant l'age Amarnien," *Revue d'Egyptologie* 27 (1975): 202).

52 Krş. A. Schöne, *Goethes Farbentheologie* (Münih: C.H. Beck, 1987).

53 Sandman, *Texts*, 11.12-13 ("Kısa İlahi"); 23.4-5. Krş. *age*, 21: "yarattığı her şeye göz de veren." Daha sonraki metinler için bkz. Assmann, *Sonnenhymnen*, 266 (c).

54 J. W. Von Goethe, "Entwurf einer Fahbenlehre," *Goethes Werke*, cilt 13, 7. baskı (Münih: C.H. Beck, 1975), 323.

55 Goethe, "Entwurf einer Farbenlehre," 324 (krş. "Zahme Xeinen", *Goethes Werke*, cilt 1, 367):

War nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lag nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

Wie könnt uns Göttliches entzücken?
Goethe'nin günlüğünde yer alan, Plotinus'un *Enneadlar*'ından bir pasaj: "neque vero oculus unquam videret solem, nisi factus solaris esset" (1.6). Bkz. W. Beierwaltes, "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961): 223 vd.

Plotinus ve Platon için olduğu gibi Goethe için de gözün "güneşselliği" *(Sonnenhaftigkeit)* tanrının içsel varlığının kanıtıdır. Göz gibi insanın zihni de "ışıktan çıkan ışıktır *(phos ek photos)*. Görmek ve bilmek, aynı şeydir. Ancak "Büyük İlahi" tam da bunu inkâr etmektedir. Yalnızca kral içsel güneşsellikten içsel tanrısallığa doğru ilerleyerek, *Gottes eigner Kraft*'tan, yani tanrının kendi içindeki gücünden bahsedebilir:

Ben senin oğlunum, senin için hayırlı olan,
Adını ve kudretini taşıyan
kalbime nakşedilmiş gücünle birlikte.

Sandman, *Texts*, 14.13-16, 15.1-3.

56 Sandman, *Texts*, 95.17-18. Bkz. Assmann, *Zeit und Ewigkeit, 55.*

57 *Nhh*, kozmik ve döngüsel zaman, Amarna'da güneş tanrının yaygın bir adıdır (*Zeit und Ewigkeit, 55-57*). *Nhh* bitmez tükenmez bereketi temsil etmektedir, güneş bu sınırsız zenginlikten, var olan her şeye, ayrı ayrı zaman dilimlerini -*'h'w-* paylaştırmaktadır.

58 Allen, riskli bir çeviri girişiminde bulunur, *Natural Philosophy*, 97: "Onların görüşünü (seni) görmesinler diye yarattığın için, sen gittiğinde gözler de yok olur." Bu çeviri anlamlı olmakla birlikte, geriye kalan *m w' n jrt.k* ifadesini dikkate almamaktadır. Hornung şöyle çevirmektedir, *Echnaton*, 92:

Wenn du gegangen bist, kein Auge nicht mehr da ist,
das du um ihretwillen geschaffen hast,
damit du nicht dich selber siehst als einziges was du geschaffen hast.

59 Sandman, *Texts*, 95.14-16.

60 Sandman, *Texts*, 93.16-17. Bu pasaj neredeyse harfi harfine, "Yeni Güneş Teolojisi"yle ilgili Teb kökenli önemli bir metinde yer almaktadır: 41. Mezar (6), Assmann, *Sonnenhymnen*, no. 54, 76-80, 78 n.(u):

Her ne kadar bizim önümüzde olsan da, senin "gidişini" bilmeyiz.
Sonnenhymnen ile de krş., 355 n.(w) ve metin no. 253, 36. not:
Sürekli olarak onların önündeki gökyüzünden geçersin,
ancak kimse senin "gidişini" bilmemektedir.

61 Örneğin "Piramit Metinleri"in (en iyi bilinen ve en fazla kopyalanan) bir pasajının başlangıcı:

Ey Kral, sen ayrılırken ölü değildin,
sen ayrılırken yaşıyordun.

Kurt Sethe, *Die altagyptischen Pyramidentexte*, cilt 1 (Leipzig: Hinrichs, 1908), 80.

62 Donald B. Redford, "A Royal Speech from the Blocks of the Tenth Pylon," 3. *Bulletin of the Egyptological Seminar of New York* 3 (1981): 87-102. Redford, *Akhenaten, the Heretic King*, 172.

63 Bana ait, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit"e bkz., *Studien zu altagyptischen Lebenslehren* içinde, haz. Erik Hornung ve Othmar Keel, Orbis Biblicus et Orientalis 28 (Fribourg & Göttingen: PU Fribourg, 1979), 12-72.

64 "Öğretmen olarak tanrı" motifi "Kişisel İnancı" açıklayan metinlerde karşımıza çıkmaktadır; bkz. Assman, "Weisheit", 16-19.

65 Güneşin zamanın yaratıcısı olarak en yaygın sıfatı *wpjw rnpt jrjw trw*, yani "yılı ayırarak (ya da: bölerek) mevsimleri yaratan"dır. Bu Orta Krallık'tan (MÖ 18. yüzyıl) bir büyü metninde karşımıza çıkmaktadır; bkz. Papyrus Ramesseum IX, 3.7 = A. H. Gardiner, *Ramesseum Papyri* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 42. Motif, "Yeni Güneş Teolojisi" bağlamında gelişerek, tanrılar hakkında çok önemli bir söyleme (theologumenon) dönüşür; bkz. *Zeit und Ewigkeit*, 49-54.

66 Bkz. Allen, "Natural Philosophy," 89-101.

67 Sandman, *Texts*, 95.3-4.

68 Sandman, *Texts*, 12, 8-12 ("Kısa İlahi"). Hemen arkasından gelen "onların gözleri" ifadesi, *jrtj.sn*, muhtemelen şu cümleye bağlanmalıdır: "Gözlerini yarattığın her şeyin hem anası hem de babası sensin."

69 Assmann, "Aton" *Lexikon der Agyptologie* 1 (1973): 526-540, özellikle 532, 539, n.109; *Liturgische Lieder*, 321, 344.

70 Bkz. *Maʿat*, 6. bölüm.

71 Eski Doğu düşüncesinde "ışık" ve "adalet"in tipik bir şekilde birbirleriyle ilişkili olması hakkında bkz. Janowski, *Rettungsgewissheit*.

72 Papyrus Boulaq 17=Papyrus Cairo CG 58038, 4, 3-5; krş. *Re und Amun* 176 = *Egyptian Solar Religion*, 125. Ayrıca bkz. *Marikare'ye Öğütler*, 130-138 ve *Re und Amun* 168 = *Egyptian Solar Religion*, 119; *Ma'at* 234.

73 Bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge Mass: Harvard UP, 1989), 25 vd. ("The Self in Moral Space").

74 "Büyük İlahi" ile 104. Mezmur arasındaki ilişki hakkında pek çok şey yazılıp çizilmiştir. Bu konuyla ilgili güncel değerlendirmelerden bazıları: B. Celada, "El Salmo 104, el Himno de Amenofis IV y otros documentos egipcios," *Sefarad* 30 (1970): 305-324; K.H. Bernhardt, "Amenophis IV und Psalm 104," *Mitteilungendes Instituts Für Orientforschung* 15 (1969): 193-206; ve E. Von Nordheim, "Der grosse Hymnus des Echnaton und Psalm 104," *Studien zur Altagyptischen Kultur 7* (1979): 227-251. Bu araştırmacıların hiçbiri, Mısırca metnin Kutsal Kitap metni üzerinde doğrudan bir etki yaratmış olabileceğini kabul etmemektedir. Christoph Uehlinger son derece titiz bir değerlendirmeden sonra Akhenaton'un ilahisinin 104. Mezmur üzerinde doğrudan bir etki yaratmış olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır: "Leviathan und die Schiffe in Ps. 104, 25-26, *Biblica* 71 (1990): 499-526. Hatta Akhenaton'un metninin Kenan muhitine ait bir modelden etkilenmiş olması ihtimalini bile değerlendirir. Öte yandan, 104. Mezmur'un Akhenaton'un ilahisinden büyük ölçüde etkilenmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu düşünenler de vardır: G. Nagel, "A Propos des Rapports du Psaume 104 avec les textes égyptiens," *Festschrift A. Berholet* (Tübingen: Mohr, 1950), 395-403; Frank Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 32 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1969), 287; ve P. Auffret, *Hymnes d'Egypte et d'Israel: Etudes des structures littéraires* (Fribourg, 1981).

75 Krş. M. Dahood, "Psalms III 101-150", *The Anchor Bible* içinde (New York: Macmillan, 1970), 46. M. Dahood, "paralellikten ileri gelen monotonluğu" kırmak için, ünsüzlerden oluşan *rwhm*'yi, *rwh* ve *mem* enklitiği şeklinde ele alır. (*Mem* burada üslup sebebiyle zamir ekinin yerine geçer ["senin" anlamında].)

76 C. Grave, "Northwest Semitic Sapanu in a Break-up of an Egyptian Stereotype Phrase in EA 147", *Orientalia* n.s. 51 (1982): 161-182.

77 William L. Moran, *Les letters d'El-Amarna* (Paris: Edition du Cerf, 1987), 378.

78 Sandman, *Texts*, 15, 6-9.

79 104. Mezmur: 31-35.

80 Bu kısım, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom* adlı kitabımın 5. bölümüne dayanmaktadır (Londra: Kegan Paul International, 1995). Dr. Anthony Alcock'a kitabın İngilizce çevirisi için teşekkür ederim.

81 Bkz. yukarıda s. 191 ve ilgili bölümün 147-148. notları.

82 Terim Johann Georg Wachter tarafından kullanılmıştır (*Spinozismus im Judenthümb*, 1699); bkz. Scholem, "Abraham Cohen Herrera – Leben, Werk und Wirkung."

83 G. Posener, "Amon, juge du pauvre", *Festschrift H. Ricke* içinde (Wiesbaden: Steiner, 1971), 59-63.

84 *Zeit und Ewigkeit*, 60-64; "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit," 31.

85 İlgili bölümlerin derlemesi için bkz. Jan Zandee, *Der Amunshymnus des Pap. Leiden I 344 vso*, 3 cilt., (Leiden: Instituut voor het Nabije Oosten, 1992), 126-133. *Jmn rn.f* ifadesi için bkz. *Sonnenhymnen* (=STG) Metinler 87 (k) ve 253 (m), Zandee, *Amunshymnus*, 131-133.

86 Sethe, *Die altagyptischen Pyramidentexte*, cilt 1, bölüm 276c (daha sonraki metinlerde birçok defa geçmektedir).

87 Çeviri ve referanslar Emma Brunner-Traut'un çalışmasında bulunmaktadır, *Altagyptische Marchen* (Münih: Diderichs, 1976), 115-120.

88 Bu kelimelerde, baba kendini oğlunda tanır ve çocuğu kendi çocuğu olarak bilir; bkz. *Liturgische Lieder*, 99, no. 41.

89 Papyrus Leiden J 350, 4, 9-11; Jan Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350* (Leiden: Brill, 1947), 71-75; *AHG*, no.137.

90 Krş. Papyrus Leiden I, 344, vso. 1.4: "babasını yaratmış, annesiyle olmuştur"; Zandee, *Amunshymnus*, 24-27.

91 Jaroslav Cerny ve Alan H. Gardiner, *Hieratic Ostraca* (Oxford: Clarendon Press, 1957) levha 106.

92 "Doğumu sır olan": krş. Papyrus Leiden I, 350, 4, 11; Zandee, *Hymnen*, 74; Papyrus Berlin 3049, 6, 7-8; *AHG*, no. 131, 10; *Sonnenhymnen*, metin 42a(i). "Doğuştan kutsal" konusunda bkz. Papyrus Leiden I,

344, 1.1, Zandee (haz.), *Amunshymnus*, 17-18; ayrıca bkz. Horemheb BM 551=*AHG*, no.58, 18-20.

93 *Sonnenhymnen*, metin 114, 11(c).

94 Papyrus Strasbourg 7, kol 5, 1.2. İlksel tanrının kendi kendini yaratması konusunda bkz. Zandee, *Hymnen*, 38-39.

95 Bu, birlik ve çokluk arasındaki zamansal ilişkinin, ontolojik ilişkinin metaforik bir ifadesi olabileceği ihtimalini devre dışında bırakmamaktadır (K. Burke); benim makaleme bkz. "Die 'Haresie' des Echnaton," *Saeculum 23* (1972): 115 vd. Ancak tarihsel gelişmeyi o zamana oranla şimdi daha iyi anladığıma inanıyorum. Çokluk *içinde* (çokluktan önce değil) "gizli birlik" terimi özellikle Ramses dönemi Amon-Ra teolojisine aittir.

96 Zandee, *Hymnen*, 75-86; *AHG*, no.138.

97 The Epigraphic Survey, *The Temple of Ramses III in Karnak*, Oriental Institute Publications, cilt 24 (Chicago: U of Chicago P), levha 23 = *AHG*, no 196, 12-15.

98 E. Hornung, *Der agyptische Mythos von der Himmelskuh*, Orbis Biblicus et Orientalis 46 (Fribourg: Editions Universitaires, 1982) 26, 47.

99 Papyrus Boulaq 4, 7. 15; Volten, *Studien*, 111-112, 115; bkz. *Saeculum*, 23, 125. n.63.

100 Sandman, *Texts*, 95, 12-13. Bu pasaj hakkında bkz. G. Fecht, *Zeitschrift Für Agyptische Sprache* 94 (1967): 33; *Sonnenhymnen*, metin 54 (x).

101 Sandman, *Texts*, 15, 1-9; bkz. *Sonnenhymnen*, metin 253 (s).

102 J.C. Goyon; R. A. Parker, J. Leclant ve J.C. Goyon, *The Edifice of Taharqa* (Hanover ve Londra, UP of New England, 1979) içinde, 69-79,40-41, levha 27. Krş. *AHG*, no. 128. Paralel bir demotik metin M. Smith tarafından yayınlanmıştır, *Enchoria* 7 (1977): 115-149.

103 Ptolemaioslar dönemine ait Opet Tapınağı'nda (Karnak) bulunan Amon'un on adet *ba*'sının görsel temsilleri, Claude Traunecker'in *Les dieux de l'Egypt* adlı çalışmasında görülebilir: Que Sais-Je?,1191 (Paris: Seuil, 1992), 97, şekil 8 (bu materyal pek fazla yayına konu olmamıştır).

104 Krallığın Tanrı'nın dünyadaki yaratıcı ve koruyucu gücünün bir tezahürü olduğuna dair benzer bir kavram, Papyrus Leiden 1'de, 344, vso. 9.9 ve Zandee, *Amunshymnus*, 873-876; 11.1-2 ile 995'te izah edilmektedir; burada kral Tanrı'nın *ka*'sı olarak adlandırılmaktadır.

105 Goyon, *Edifice*, 69 vd.

106 Norman de Garis Davies, *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis*, cilt 3, *The Decoration*, The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, cilt 17 (New York, 1953) levha 31 (*AHG*, no 128, 1-2'deki çeviri buna göre düzeltilmelidir).

107 Bkz. özellikle R. Merkelbach ve M. Totti, *Abrasax: Ausgewahlte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologia Coloniensia, 17, 3 cilt (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1992), "Gebete" maddesi.

108 Sauneron, *Papyrus magique*, 18, levha 2, şekil 2. (s. 12'nin karşısında).

109 Merkelbach ve Totti, *Abrasax*, cilt 1, 78; cilt 2, 10-11; cilt 3, 59-65.

110 Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, no.12, 238-245=Hans Dieter Betz (haz.), The *Greek Magical Papyri in Translation*, 162. Bkz. Preisendanz no. 13, 762-794=Betz, *Translation*,190:

Bana gel dört rüzgârla,
Her şeyin hâkimi olan, nefesiyle yaşamaları için insanlara ruh veren,
Gizli ve ağıza alınamayan adı
–insanlar tarafından telaffuz edilemez–
Onun adını duyan şeytanlar dahi dehşete düşerler,
O güneş, NNN, ve aydır, NNN,
Onlar insanların gözbebeğinde parıldayan, yorulmak bilmeyen gözlerdir,
Onun başı gökyüzü,
Esîr vücudu,
Yeryüzü ayakları,
Çevresi su,
Agathos Daimon.
Sen okyanussun, güzel şeyleri yaratan, uygar dünyayı besleyen sensin.
Ebedi geçit yolu senindir, burada senin yedi harfli ismin (yedi gezegenin)
Yedi sesi ile uyumludur, onlar da seslerini ayın yirmi sekiz haline göre çıkarırlar, NNN.
Yıldızların lütufkâr akışı,
Koruyucu varlıklar, Talihler ve Kaderler senindir,

Zenginlik, ihtiyarlıkta sağlık, hayırlı evlat, iyi şans ve
iyi bir defin onlardan gelir.
Sen hayatın efendisi, gökyüzünün ve yeryüzünün ve bunların içinde yaşayan
her şeyin hükümdarı,
Adaleti göz ardı edilemeyen sen,
Müz'ler senin muhteşem ismini söyler,
NNN, sen hiç yalan söylemeyen hakikatin sahibisin.
Senin ismin ve ruhun iyiliğe dayanır.
Ömrüm boyunca aklımdan ve havsalamdan çıkma
Ve ruhumun tüm arzularını getir.

111 Tanrı'nın "sınırsızlığı" konusunda, krş. "kendini gizlemiş olan, sınırlarına ulaşılması mümkün olmayan", Papyrus Leiden 1, 344, vso. 2, 8-9; Zandee, *Amunshymnus*, 120 -126. Krş. Papyrus Berlin 3049, 16, 6, ve Urk 8, 116: "çevresinin sınırı olmayan."

112 Bu, Amarna metinleri dışında, güneşin tanrının *hprw*'su olarak adlandırıldığı çok az sayıdaki örnekten biridir. Hiç kuşkusuz, tanrısal "dönüşümler"e gönderme yapmaktadır. Buna göre güneş, ilksel tanrının kozmogonik ve dönüşümsel sürecinin son aşamasını oluşturmaktadır.

113 Burada *hhw*, Sethe'nin ileri sürdüğü gibi, tanrı Hah'ın şahsiyetinde temsil edilen "her yere nüfuz eden hava" anlamına değil, "milyonlarca" anlamına gelmektedir. Tanrı Hah, Ptolemaios dönemine kadar bu bağlamda ortaya çıkmayacaktır. (bkz. E. Drioton, *Annales du Service des Antiquitées Egyptiennes* 44 (1944): 127 [c]).

114 *Conceptions*, 170: "Yaratılışın, varlıklar âleminin hakikati, sonsuz çokluk değil, muazzam ve derinliği ölçülemeyen "milyonlar"dır. *Hhw*'dan sonu olan bir şey olarak bahsetmek acaba gerçekten doğru mudur? Aslında açık olarak sınırlı bir sayı (bir milyon bir'den farklı olarak bir milyon gibi) anlamına gelmemekte, hesaplanması mümkün olmayan bir çokluk kastedilmektedir. Aklımızda tutmamız gereken bir husus *hhw* ile ifade edilen çokluk fikrinin, tam da "farklılaşmamış birlik" fikri gibi bir kaos kategorisi olduğudur. Kozmogonik farklılaşma kavramı kastedildiğinde "milyonlara dönüşen bir" değil, "üçe dönüşen bir" terimi kullanılmaktadır (de Buck, *Coffin Texts*, 2, 39: Krş. E. Otto, "Altagyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung", *Saeculum* 14 (1963): 267 ve 274.) Kahire tabutunda-

ki metne de bakınız, *Catalogue Général* 6234; "Ben iki olan birim / Dört olan ikiyim / Sekiz olan dördüm"; bkz. Maspero, *Receuil de Travaux* 23 (1901) 196-197.

115 Bkz. Leiden stelası V, 70 = *AHG*, no. 90, burada güneş tanrıya, "sınırları bilinmeyen *hhw*, vücudu bilinmeyen skarab" olarak hitap edilmektedir. Metin Amarna dönemine yakın bir tarihtendir ve bu itibarla "Yeni Güneş Teolojisi"ne aittir. Muhtemelen ışığın "sınırsız bir şekilde" her yerde hazır ve nazır oluşu kastedilmektedir.

116 Papyrus Leiden I, 344 vso. 3, 2-3 = Zandee, *Amunshymnus*, 168–176.

117 Emile Chassinat, *Le temple d'Edfou*, cilt 3 (Kahire: Imprimerie de L'Institut Francais d'Archéologie Orientale, 1928), 34.9–10.

118 *hprw.f m hhw*: III. Ramses stelası = Kenneth A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, cilt 6 (Oxford: Blackwell, 1969), 452.8.

119 Urk, 8, bölüm 138b=Kurt Sethe, *Thebanische Tempelinschriften aus griechischrömischerer Zeit*, haz. Otto Firchow (Berlin: Akademie Verlag, 1957), 110. Yahve'yle ilgili olarak *tam tersine* "Tek, onun adıdır," denilmektedir (Zekeriya. 14:9).

120 Hhw'nun bu anlamıyla ilgili olarak bkz. Sonnenhymnen, metin 149 (c).

121 Bkz. Papyrus Berlin 3030, 8-9, "Livre que mon fleurisse"de yer alan, ilksel tanrı *için yazılan ilah*i; Papyrus Louvre 3336, 1, 1-16; *Louis* Speelers tarafından yayımlanan Papyrus *Brussels: Recueil des Travaux* 39 (1917), 28 vd.

122 Capua'daki ex voto yazıt, birinci ya da ikinci yüzyıl = Corpus Inscriptionum Latinarum, *10, 3800: "Te tibi una quae es omnia dea Isis." Bkz. D*unand, "Le syncretisme isiaque," 82, n. 1. L. Vidman, Sylloge *inscriptionum religionis Isiacae et Sarapi*dae (Berlin: Akademie Verlag, 1969) no. 502; V. Tran Tam Tinh, Le culte des divinités orientaux en Campanie (Leiden: Brill, 1972) 41 vd., 77, 199-234.

123 Medinetü'l-Mazi'den İsidoros'un ilahisi; bkz. 2. Bölüm'ün, 66 no'lu notu.

124 *Corpus Hermeticum*, 4.10 = Arthur D. Nock ve Jean-André Festugiére, *Corpus Hermeticum*, 4 cilt. (Paris: Collection Budé, Les Belles Lettres, 1973-1980), cilt 1, 64; *Asclepius*, bölüm 20 = cilt 2, 321.

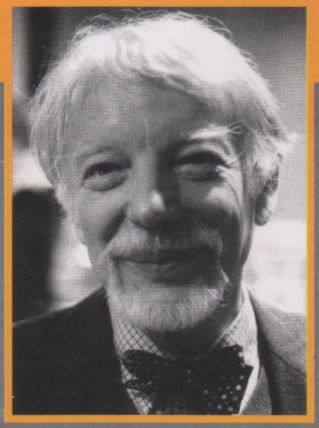
125 *The Expulsion of the Triumphant Beast*, 240.

Yedinci Bölüm:

1 Yehoshua Amir, "Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus," *Evangelische Theologie* 38 (1978): 2-19.
2 Bkz. Lactantius, *De Ira Dei*, ve bana ait olan "Politische Theologie."
3 Bkz. Walzer, *Exodus and Revolution.*
4 Bkz. Jacob, *The Radical Enlightenment.*
5 Bkz. Warburton, *Divine Legation*, cilt 2, 149 vd.
6 Bkz. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, 47-53.
7 Bkz. Rüdiger Schott, "Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker," *Archiv für Begriffsgeschihte* 12 (1968): 166-205. Aledia Assmann, "Schrift, Tradition und Kultur," *Zwischen Festagg und Alltag* içinde, haz. Wolfgang Raible (Tübingen: Narr, 1988), 25-50, özellikle 35.
8 Bkz. Luckmann, "Kanon und Konversion."
9 Odo Marquard, "Lob des Polytheismus: Über Monomythie und Polymythie," *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium* içinde, haz. Hans Poser (Berlin: W. De Gruyter, 1979), 40-58: krş. Jacob Taubes, "Zur Konjunktur des Polytheismus," *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion* içinde, haz. Karl Heinz Bohrer (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 457-470.

Jan Assmann (1938-): Günümüzün en önde gelen Mısırbilimcilerinden biri olan Assmann, akademik kariyerini eski Mısır dini, tektanrıcılık, Batı kültüründe tektanrıcılığın alımlanışı, kültürel hafıza gibi konulara adamıştır. Aldığı birçok ödül arasında "Max Planck Araştırma Ödülü", "Alman Tarihçiler Ödülü" sayılabilir.

Daha önce dilimize kazandırılan eserleri: *Kültürel Bellek* (Ayrıntı Yayınları, 2001), *Tektanrıcılık ve Şiddetin Dili* (Avesta Basın Yayın, 2011).



"Çok parlak bir çalışma... Tartışmaların çok zarif bir şekilde ele alındığı, etkileyici bir şekilde belgelendirilmiş *Mısırlı Musa*, tektanrıcılığın ilk dönemleriyle ilgili çığır açıcı yeni bulgular ve Mısır'ın modern Batı kültüründeki yerine dair yeni bir yorum sunuyor."

—Anthony Grafton, *New Republic*

"Olağanüstü bir bilgi birikiminin, keskin bir içgörünün ve tarihsel kavrayışın ürünü..."

—Robert L. Wilken, *The Los Angeles Times*

"Gelenek onu Musa'ya atfettiği için, dindeki doğru ile yanlış arasındaki ayrımı 'Musa Ayrımı' olarak adlandıralım. Musa'nın gerçekten yaşayıp yaşamadığını bilemiyoruz, geleneksel bilgiler dışında onun dünyadaki mevcudiyetine dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Ancak ayrımı ilk yapanın o olmadığı kesindir. Milattan önce on dördüncü yüzyılda, kendini Akhenaton olarak adlandıran bir Mısır kralının yaşadığı, tektanrılı bir din kurduğu, bu anlamda bir öncül olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Akhenaton'un kurduğu din herhangi bir gelenek yaratamamış ve ölümünden hemen sonra unutulmuştur. Musa tarihi bir şahıs olmaktan ziyade hatırlanan bir şahıs iken, Akhenaton unutulmuş bir tarihi şahıstır. Kültürel ayrım ve inşa sürecinde hafıza önem taşıdığı için, Akhenaton'un ayrımından çok Musa ayrımından bahsetmemiz haksızlık sayılmaz. Söz konusu ayrımın sonucunda ortaya çıkan alan, Batı tektanrıcılığının alanıdır. Avrupalılar yaklaşık olarak iki bin yıldır, bir inşa ürünü olan bu zihinsel ya da kültürel alanda yaşamaktadırlar."

Tektanrıcılığın tarihi ve alımlanışı üzerine en çarpıcı çalışmalardan biri...



ithaki

www.ithaki.com.tr
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari

25 TL

İnternet satış:
www.ilknokta.com

9 786053 755807