Susan Buck-Morss

# Yıl Bir

## FELSEFİ BİR DÖKÜM



metis

Susan Buck-Morss

# Yıl Bir

## Felsefi Bir Döküm

ABD'li yazar ve akademisyen Susan Buck-Morss, Cornell Üniversitesi, Kamu Yönetimi bölümünde siyaset felsefesi ve toplumsal teori, Sanat Tarihi bölümünde de Görsel Kültür dersleri vermektedir. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin'in eserleri hakkındaki özgün çalışmaları çok yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir. Metis'te *Rüya Âlemi ve Felaket* (2004), *Görmenin Diyalektiği* (2010) ve *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (2012) adlı eserlerini yayımladığımız Buck Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodore W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977), *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left* (2003) ve *Küresel Bir Karşı Kültür* (Versus, 2007) adlı kitapların da yazarıdır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Yıl Bir
Felsefi Bir Döküm
Susan Buck-Morss

Özgün Adı:
Year 1: A Philosophical Recounting
MIT Press, 2021

© Massachusetts Institute of Technology, 2021
© Metis Yayınları, 2022
Türkçe Çeviri © Bülent O. Doğan, 2022

İlk Basım: Eylül 2023

Yayıma Hazırlayanlar:
Savaş Kılıç, Semih Sökmen

Kapak Resmi:
Liébana'lı Aziz Beatus'un *Morgan Codex*'inden
(8. yüzyıl), "Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluşu"
tasviriyle kompozisyon.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-289-6

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Susan Buck-Morss

# Yıl Bir

## FELSEFİ BİR DÖKÜM

Çeviren: Bülent O. Doğan

metis

# İçindekiler

**Teşekkür** ..... 9

**Giriş** ..... 11

**1 ZAMANI HESAPLAMAK, MEKÂNIN HARİTASINI ÇIKARMAK** ..... 19

**2 ZAMAN İÇİNDE ÇEVİRİLER: FLAVIUS JOSEPHUS ÜZERİNE** ..... 45

**3 TARİH VE METAFİZİK: İSKENDERİYELİ PHİLON ÜZERİNE** ..... 85

**4 TARİH VE KİMLİK: PATMOSLU YUHANNA ÜZERİNE** ..... 127

**5 TAKIMYILDIZLAR** ..... 163

**I. TARİHSEL TİKELLİK VE FELSEFİ EVRENSELLİK** ..... 165

**II. KIYAMET ŞİMDİMİZ DEĞİL** ..... 181

**III. KIYILARDAKİ KADIN** ..... 198

**IV. TARİH VE HAKİKAT** ..... 213

**Notlar** ..... 227

**Kaynakça** ..... 381

**Dizin** ..... 403

# Teşekkür

AKADEMİK KİTAP kolektif bir eserdir. Geçmişteki araştırmalar yeni yorumları mümkün kılar. Burada alıntılar yaptığım, kitap veya dergi sayfalarına sıkıştırılmış titiz çalışmalarını arkalarından gelenlere armağan eden pek çok yazara minnettarım. Onların eserlerini koruyan araştırma kütüphanelerini, fikirlerin topluma yayılmasına katkıda bulunan çevrimçi kaynakları, kâra değil doğruluğa ve kamusal erişime değer verdikleri için saygıyla anıyorum. Uzmanlık alanlarına beni konukseverce ve iyi niyetle buyur eden meslektaşlarıma en derin şükranlarımı sunarım. Cornell'de: Annetta Alexandridis, Benjamin Anderson, Jonathan Boyarin, Jill Frank, Andrew Hicks, Jeffrey Rusten. Başka yerlerde: Daniel Boyarin, Honora Howell Chapman, Souleymane Bachir Diagne, Erich Gruen, Bonnie Honig, Mesut Ilgım, Jonathan Price, David Runia. CUNY Yüksek Lisans ve Doktora Merkezi'nde Gary Wilder'ın yönetimindeki Küreselleşme ve Toplumsal Değişim Komitesi'nin düzenlediği disiplinlerarası tartışmalardan çok faydalandım.

Bu kitap akademik disiplinlerin yerleşik sınırlarını aşıyor, dolayısıyla antik metinlerin nasıl alıntılandığı, yazıldığı, atfa konu olduğuna dair pek çok geleneğin varlığına karşı çıkıyor. Bu tasarının amacı tam da sınır aşımı olduğu için, akademik uzlaşımlara bire bir uyulması mümkün değil ve karşılıklı tavizler verilmesi gerekiyor. *Koine* dilindeki (birinci yüzyıl Yunancası) sözcükler tek başlarına yazılıyorlarsa ve çok çeşitli bağlamlarda kullanılıyorlarsa, doğrudan transliterasyonlarını italik olarak verdim (Yunanca harfleri de parantez içinde ekledim). Genelde NIV (Yeni Uluslararası Versiyon) Yunanca-İngilizce satır arası Hıristiyan Kutsal Kitabı versiyonuyla çalıştım.

Elinizde tuttuğunuz kitabın taslağını hazırlamaktaki yardımlarından dolayı Ian Wallace ve Milo Ward'a teşekkürler. MIT Press'te dosya incelemesinden sorumlu Kıdemli Editör Marc Lowenthal'e korumacı sabrından dolayı minnettarım. Bu eser Kıdemli Editör Matthew Abba-

te'nin olağandışı bilgi ve becerisinden sayısız faydalar gördü. Ona ve MIT Press'teki ekibin tamamına teşekkürlerimi sunmak isterim.

*Yıl Bir*'i 36 yıllık partnerime, onun Sicilya doğumlu büyükanne ve büyükbabasına, Avusturya'da doğan anneanneme, Yunanistan'da doğan büyükbabama adıyorum. Diyaspora bize iyi davrandı. Başkalarına da iyi davranmasını dilerim.

# Giriş

*Yıl Bir* bilgiyi yeniden şekillendirmeyi amaçlayan bir tasarı. Birinci yüzyıla odaklanıyor. Modernliğin bütün şemaları –zaman, mekân, kavramsal farklılıklar ve kolektif aidiyet kategorileri– bu varsayılmış başlangıç noktasına anlam kazandırma sınavından geçiriliyor ve hiçbiri bu sınavdan sıfır hasarla kurtulamıyor. Modernliğin tarih adını verdiği epistemolojik aygıt, geçmişin şimdiye tutarlı bir anlatı biçiminde ulaşan bir düzendeki yerinde kalmasını sağlayacaktı güya. Fakat tarihyazımının ta kendisi bu düzen varsayımını altüst eden bilgiler vererek geçmişi başka türlü konuşabilsin diye serbest bırakıyor.

Dijital öğrenme ve veri bankası başlıkları altında sessiz sedasız bir devrim meydana geliyor. Araştırmalar tam da bilgi yapılarında, yani insan deneyiminin geçmiş kaydını bölüp düzenleyen kavramsal çerçevelerde dönüşümler yaratıyor. Birinci yüzyıl konusunda üç büyük temel tarihsel anlatı kategorisi olan Helenizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik kanıtları çarpıtıyor – zamandaki bu âna odaklanmak o yüzden böyle aydınlatıcı. Din ile siyaset, bilim ile estetik, Atina ile Kudüs ya da Doğu ile Batı arasındaki kavramsal ayrımlar birinci yüzyılın dünyasında anlam taşımıyor. Tarihsel malzemeyi klasik araştırmaları, teoloji ve modern seküler beşeri bilimler gibi ayrı ayrı disiplinler arasında bölüştüren geleneksel yaklaşım ciddi ölçüde yanıltıcı. Farklı toplulukların kökenleri araştırıldığında ulaşılan sonuç, saf bir kaynak değil, ayrımların kendisinin ortadan kaybolması.

Başlıca kaynaklarımız nadiren aynı topluluğa konabilen, hatta anlatılagelen hikâyelere nadiren dahil edilen birinci yüzyıldan üç yazardır: Yahudiye Savaşı tarihçisi Flavius Josephus, yeni-Platoncu filozof İskenderiyeli Philon ve Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın son kitabı olan Vahiy'in (Apokalips) yazarı Patmoslu Yuhanna. Okurlar hiçbirine aşina olmayabilir, içlerinden birini bilenler diğerlerini tanımıyor olabilir. Yine de bu yazarlar kendi koşullarında ciddiyetle değerlendirildiklerinde

bildiğimizi sandığımız şeylerle derinden çelişen şaşırtıcı yönlere kapı açabiliyor, zamanımızın epistemolojik önkavrayışlarını kökten değiştirecek anahtarlar verebiliyorlar. Böyle bir şey meydana geldiğinde, farklı dönemlere dağılmış karakterler tarihsel yeniden düzenlenişin girdabına çekileceği için pek çok bağlantı kurmak mümkün olacak. Antigone ve John Coltrane, Platon ve Bulwer-Lytton, Kuesli Nikolaus ve Zora Neal Hurston, Farabi ve Jean Anouilh sahneye çıkacaklar. Descartes, Kant, Hegel, Kristeva ve Derrida'yı ise saymayı bile lüzumsuz buluyorum.

### Zamanın Sahibi Olmak

Toprak gibi zaman da sömürgeleştirilebilir. Belli bir topluluk tarihin belli bir düşey diliminde hak iddia ettiğinde, bu dilimin üzerine ulusal ya da dinsel bir aidiyet bayrağı diktiğinde ve ondan çıkarılan anlamların üretimini ve dağıtımını kontrol altına aldığında, zaman sömürgeleştirilmiş olur. Birinci yüzyılın kaderinin böyle olduğu açık. Çağdaş antropoloji mekânın sömürgeleştirilmesinin getirdiği şiddetli bilgi çarpıtmalarını açığa çıkarmakta öncü oldu. Aynı eleştiri zamanın sömürgeleştirilmesi için de geçerli. Uzak geçmişi incelerken bilinmeyen topraklara giren yabancılar durumuna düşüyoruz. Yerlilerin, çeviri olmadan erişemeyeceğimiz anlayışları var. Kullandıkları sözcükleri dil açısından bilsek bile taşıdıkları anlamların mülkiyet haklarını elde edemeyiz. Zaman geçerken kurtarılıp bize ulaşmalarını sağlayan dolambaçlı yolu takip etsek dahi, sahiplenmemizi sağlayacak veraset yasaları yok.

Küreselleşme dediğimiz kavramsal manzara tarihin anlaşılma biçimini dönüşmeye zorluyor. Çevre kirliliği, iklim değişikliği ve virüsler rasgele yayılıyor, ama fikirler de yayılıyor. İnsanlar kendilerine ayrılmış kalıplardan kaçıp duruyor. İnsanlık gerçekten tekleşti. Eğitimli bir halk, bilgisinin tek bir ülke, kültür, din ya da uygarlıkla sınırlanmasını kaldıramıyor. Medyamıza egemen olan kabileciliğin gürültücü çatışmalarını mağlup kuvvetlerin geride bıraktığı keskin nişancıların son atışları olarak görmeye yönlendiriliyoruz. Deneyimin dört bir yandan öğrettiği şeyi inkâr etmek giderek zorlaşıyor: Aramızdaki sınırlar, uğruna savaştığımız değerlerin ta kendilerini ihlal etmeden savunamayacağımız kadar gözenekli. Bize-karşı-onlar şeklindeki ikili mantık artık dünyamızı anlamlandırmaya yetmiyor. Jeopolitik fark hiyerarşileri savunulacak gibi değil.

## İzlerçevrelere Yayılmak, Kaynaklara Yayılmak

Bu tasarı için yapılan araştırma ayrı oldukları düşünülegelen arşivlere yayıldı. En uzmanlaşmış akademik yayınların yanı sıra Wikipedia maddeleri de incelendi. Kaynaklara bu şekilde yayılmasam bu tasarıyı gerçekleştirmem imkânsız olurdu. Hem akademik tarih araştırmacıları hem de farklı mezheplerden dinsel örgütlenmelerin temin ettiği, bu tasarı açısından önemli olan pek çok metnin harfi harfine çevirisini de içeren son derece güvenilir, serbestçe erişilen kaynaklara katkıda bulunan çok sayıda kişinin adanmışlığına şükran duyuyorum. Fakat Cornell Üniversitesi araştırma kütüphanesindeki paha biçilmez eserler de dahil olmak üzere, dijital çağda iyice önem kazanan ciltli kitaplardan daha çok yararlandım.

Uzman ve araştırmacıların son dönemdeki araştırmalarından bazı bulguları daha geniş bir kitleyle paylaşmak bu kitabın amaçlarından biri. Fakat hedef popülerleştirmek değil – tarihsel İsa'yla ilgili kitapların haddi hesabı yok; Roma İmparatorluğu'nun zaafları Hollywood sinemasının gözde konularından biri olageldi; birinci yüzyıl olaylarının anlatımında sansasyon yaratma amaçlı eleştiriler ve taraflı konumlar her yerde karşımıza çıkabiliyor. Uygarlık ya da din konusundaki kolaycı farklara dayanan tarihler, tarih araştırmaları alanına dair kısır bir tablo oluştururken, teorisyenlerin de (ki benim akademik uzmanlık alanım), geçmişteki metinleri seçerek okudukları için bu sınırları aşma konusunda yardımı dokunmadı. Birinci yüzyıl araştırmacılarıysa bu sırada, kategoriler arasındaki duvarları yıkarak geleneksel anlayışlar açısından patlayıcı sonuçlar yaratmakla meşguldüler. Bu araştırmaların en iyi örnekleri tam da mevcut önyargıları desteklemedikleri için kamusal tartışmaları yeterince şekillendirmiyor. Fakat geçmişe dair yeni bilgiler modern teorilerin öncüllerine temelden meydan okurken, modern teori de yeni bilgiye meydan okuyabiliyor. "Tarih" sözcüğünün kendisi teorik bir inşa, hatta modernliğin zamanı düzenlemesini (geçmişin doğrusal, nedensel bir çizgiyle şimdiye bağlanmasını, şimdinin de kendi gerçekliğini kesintisiz biçimde geleceğe yansıtmasını) sağlayan temel nitelikte bir armatürdür. Çizgisel yörüngedeki herhangi bir kopuş bu modelde ister istemez felaket gibi görünecektir. Bu durumda yeniliğin muhtemel faydalarının da önüne geçilir.

## Felsefe ve Tarih

Birinci Bölüm epistemolojik eleştiriye, tarihin maddi yaşamı geçiciyse, onu kavramsal düzenleyişimizin de geçici olduğunu hatırlatıp günümüzde ikinci doğa haline gelmiş olan modern zaman ve mekân modeline meydan okuyarak başlıyor. İkinci Bölüm tarihsel soruşturmayı birinci yüzyılın ortasından, Flavius Josephus'un Yahudiye Savaşı (MS 66-67) anlatısından başlatıyor. Bu olay imparatorluğun başarı anlatısı olarak Roma siyasal gücünün yörüngesini yarıp açıyor. Üçüncü Bölüm zamanda geriye giderek Augustus Caesar'ın çağdaşı, dolayısıyla "birinci" yüzyıl dediğimiz kökensel noktanın habercisi olan kuşağın üyesi İskenderiyeli Philon'a dönüyor. Bu bölümde Philon'un felsefi bir estetik bilimi yoluyla yorumladığı farklı bir çıkış noktası olan Yaradılış kitabına, kozmolojik anlamda zamanın başlangıcına dair fikirlerine odaklanılıyor. Dördüncü Bölüm Patmoslu Yuhanna'nın yüzyıl sonunda yazdığı, MS 96 tarihli Vahiy'i ele alıyor. Roma İmparatorluğu düzenine ve onun kendinden menkul ebedi doğruluğuna yönelik bu sert eleştirisiyle Yuhanna –kıyamet/apokalips kavramından bugün anlaşıldığı üzere– yaradılışın fiziksel sonunu değil, yaradılışın tamamlanmasını öngörüyordu.

Antik Romalıların burada ele alınan zaman için bir tabiri vardı: *saeculum*. Bu sözcük, şehrin kurulması gibi bir olayla başlayan ve olay sırasında hayatta olan herkesin ölmesiyle sona eren, bir kolektifin –yaklaşık 100 yıllık– anısı anlamına gelir. *Yıl Bir*'in düzeni bu *saeculum*'un ortasından başına, oradan sonuna doğru ilerler, böylece yaşanmış zaman ile zaman *üzerine* düşünceler birbirine benzer şekilde hizalanır. Ancak ondan sonra (Beşinci Bölüm'de) malzemenin modernliğin düzenleyici kısıtlarından kurtarılacağı yeni geçmiş-ve-şimdi takımyıldızları inşa etmek ve böylece geçmişle ilişkinin felsefi açıdan dönüşme potansiyelini göstermek mümkün olacak. Malzemenin bu şekilde yapılandırılması söylem türünü değiştirmeye, tarih ile felsefe arasında sürekli gidip gelmeye imkân tanıyor. Aynı zamanda felsefe tarihi ya da tarih felsefesi diyerek birini öbürüne tabi kılmaktan kaçınmayı sağlıyor. Dolayısıyla yeni bir şey öneriliyor: eşanlı bir düzenleme içinde felsefe *ve* tarih, şimdi *ve* geçmiş. Bu görevi girişte tarif etmek zor. Göstermek gerekiyor.



**0.1**
Baron Münchausen'in olağandışı sıçrayışını gösteren illüstrasyonlar (1785 tarihli, Alman yazar Rudolf Erich Raspe'nin kaleme aldığı, *Baron Munchausen'in Rusya'daki Olağanüstü Yolculukları ve Seferlerinin Hikâyesi*'nde anlatıldığı şekliyle). Soldan sağa: Theodor Hosemann, 1840; Gustav Doré, 1862; kaynağı belirsiz.

## Tarihsel Müşterekler

Küresel insanlık ortak bir tarihi hak ediyor, peki ama ne türden bir tarihi? Farklı bir pedagojiye ihtiyaç olduğuna dair genel bir farkındalık var. Bu kitap o pedagojinin gelişimine katkıda bulunmak amacıyla yazıldı. Bahis konusu şu: Birinci yüzyıl kemikleşmiş farkların kaynağı olmaktan çıkarılıp ortak zemin olarak geri kazanılabilirse, bu yüzyılın zamansal uzaklığı modernliğin kendine dair anlayışındaki mevcut temel kısıtları ortadan kaldırma potansiyelini taşıyacak, zihinsel emeğin yeniden konumlandırılmasına ve doğru yönü bulmasına olanak sağlayacaktır. Böyle bir yön değişikliği zorunludur. Modernlik kemikleşmiş farkları kendi kaynaklarıyla aşma gücünden yoksundur, zira modernliğin farkları betimleme tarzları halihazırda kendi icatları. Son dönemdeki teorik girişimlerin adları (postmodern, postkolonyal, postseküler) yakın geçmişi geride bırakmaya yönelik bu çabanın yetersizliğinin göstergesidir.

Yirminci yüzyıl felsefesinin –esasen Batı'daki ama Batı'yla sınırlı olmayan– bütün tarihinin, modernizmi kendi araçlarıyla kurtarma girişimlerine ve sık sık uğradığı başarısızlığa kanıt gösterilebileceğini söylemek abartı olmayacaktır. En iyi filozoflardan bazıları bu durumun farkındaydı. Theodor W. Adorno modern filozofların açmazını birçok kez Baron von Münchausen'in olağandışı hikâyesine benzetmişti: Atı-

nın üstünde bataklığa düşen Baron, kendisini saç örgüsünden çekerek çıkarmaya çalışıyordu.

Bu durum kendini modernliğin yakın geçmişini kurtarmaya adayan Adorno'yu vazgeçirmeye yetmemişti. Fakat Adorno'nun kendi felsefesinin çağdaş etkisi bakımından Martin Heidegger'in her yerde hazır ve nazır felsefesinden daha sınırlı kalmasını da açıklıyordu. Heidegger zaman *kendisine aitmiş* gibi serbestçe hareket etmekten hiçbir şekilde çekinmez; ona göre Platon'la, Duns Scotus'la ya da Lao-Tzu'yla kişisel karşılaşmasının gerçekleşmesi için elinin altındaki bir tarihsel metni, kitabı okumak yeterlidir adeta; ayrıca hiçbir zamansal ya da kültürel engel hissetmeden, hiçbir şekilde evinde *olmadığı* duygusuna kapılmadan bu karşılaşmalardan ne istiyorsa alabilir. Bu kitapta benimsenen yaklaşım bu sahiplenme biçiminin tam tersidir. İnsan birinci yüzyıl malzemesinin ne kadar derinine dalarsa, bütünün karmaşıklıklarına o kadar saygı duyuyor ve su metaforunu devam ettirmek gerekirse sadece zamanın yüzeyinde kulaç atan metodolojik şimdi-merkezciliğe daha eleştirel yaklaşıyor.

## Tasarı

*Yıl Bir*'in konusu tarihçinin görevleri ile filozofun görevleri arasındaki ilişki. Bu iki unsurun birbirine tam olarak nasıl bağlı olduğuna dair anlayışın dönüştürülmesini savunuyor. Ayrıca önceden verili belli bir kavramsal bağlamda kalmayı reddettiği için, tarihe yaklaşımı içkin bir eleştiriden ziyade –tam anlamıyla felsefe denebilecek– bir hakikate yaklaşım niteliği taşıyor. Bu girişimin ardında Walter Benjamin'in düşüncesiyle ömür boyu süren ilişkimin bulunduğu sır değil; özellikle de tarihsel nesnelerin bugüne okunaklı bir biçimde taşınabilecek metafizik bir önemi olduğu fikrinde gösterdiği ısrarı bu anlamda yabana atmamak gerek. Benjamin "tarihsel materyalistin... görevi" diye tanımlar bunu. Dostu Adorno ona yazıp böyle bir tasarının "büyü ile pozitivizm arasındaki kavşak"ta durduğunu söylemiş ve "bu mekân efsunlu" diye uyarmıştı.[1] Benjamin'in başarısız olduğu noktada başarılı olmak, hatta onun niyet ettiği şeyi tamamlamak gibi bir iddiam yok. Ben farklı türden bir düşünürüm. Hem onun ilgilendiğinden başka bir tarihsel uğrakta, hem de bu uğrak hakkında araştırma yapıyorum. Fakat tarihin fragmanlarını ve ayrıntılarını felsefi çabanın hayati bir parçası olarak okumak diye tarif edilebilecek, Benjamin'in benimsediği ve Adorno'nun kaçındığı nazik konum, uzun zamandır bana nesnel açıdan merak uyandırıcı görünüyor. Bu tasarıyı o konumun tehlikelerine maruz bı-

raktığım için özür dileyecek değilim. Soru şu: Tarihsel olguların keşfiyle felsefi varsayımların dönüştürülmesi, üstelik şimdinin narsisizmini aşarak geçmişi kurtarmanın epistemolojik bir özgürleşme/kurtuluş deneyimi sağlayacağı şekilde dönüştürülmesi mümkün müdür?

Bu kitabın odağı birinci yüzyıl olsa da, adını almasının sebebi olan olay bu anlatıda marjinal bir rol oynuyor. Coğrafi yeri Doğu Akdeniz, ama felsefi ilgisi Batı Avrupa'ya doğru eğilmiş durumda. Yahudi kimliğine değil, Yahudi düşünürlere yoğunlaşıyor. Teolojik yazılarla ilgili, ama ana kaygımız dinsel hikâye anlatmak değil. Peki o zaman bu seküler bir kitap mı? Pek sayılmaz. Felsefe açısından bu kitap, Kant öncesi ve Descartes öncesi metafiziğe kucak açıyor. Öznel deneyimin sınırları içinde kalan içkinliğin hakikatin turnusolu olduğuna dair modern felsefi iddianın son derece dar kapsamlı ve büyük ihtimalle akılsızca olduğu hükmüne varıyor. Aşkın bir âlemi, bu âlemin hakikati kavrayışımızın dışında kalsa da, felsefi çalışma bakımından hayati kabul ediyor.[2]

Bu tasarıda ele alınan kolektif, nesiller arasıdır. Birinci yüzyılda yaşayanlar nasıl *bizden* hiç kimsenin paylaşmadığı bir gerçeklik deneyimlediyse, bugün hayatta olan bizler de kendi zamanımızda ortaklaşıyoruz. Bu kitapta benimsenen duruş bağlamında hepimiz tarihin dehşetlerine tanık olanların, bu dehşetlerden mağdur olanların ve bu dehşetleri yaşatanların soyundan geliyoruz. Bu bizim ortak noktamız. Bizi doğuran analar imha edilmekten öyle ya da böyle kurtulmuş, hepimize birer Yıl Bir vermişler. Bu da paylaşılacak mirasın hiç küçük olmadığı anlamına geliyor.



**0.2**
Geyre Köyü (Türkiye), fotoğraf 1970'lerin başlarından, birinci yüzyıl şehri Aphrodisisas kazıları başlamadan önce. Fotoğraf: Ara Güler. © Ara Güler/Magnum Photos.

# 1

# ZAMANI HESAPLAMAK, MEKÂNIN HARİTASINI ÇIKARMAK

## Birinci...

*Birinci Yüzyıl*. Daha şimdiden bir sorunla karşı karşıyayız. Masum bir adlandırma değil bu. Zamana sahip olma iddiasını işaret ediyor. Kimin için birinci yüzyıl? Hıristiyan Batı için olduğunu varsayıyoruz. Fakat bu bile kesin değil, çünkü en az 500 yıl boyunca hiçbir Hıristiyan "Birinci Yüzyıl" tabirini kullanmadı, miladi senenin (A.D. - *Anno Domini*, Rabbin Yılı) tutması ve kronoloji uzmanlarını kutsal metinlerde yazan 6.000 yıllık zamana göre konumlarını sürekli revize etme ihtiyacından[1] nihayet kurtarması sekizinci yüzyıldan on birinci yüzyıla uzanan bir süreye yayıldı.

Süreçteki yanlış hesaplamalardan dolayı İsa bile anlaşıldığı kadarıyla Yıl 1'deki doğum tarihinden ya yedi yıl önce ya da belki altı yıl sonra doğdu.[2] Üstelik o sıralar yaşayanlardan biri olarak zamanın kendi zamanı olduğunu ilan etmeyi aklından bile geçirmezdi.[3] O dönemde Yıl 1 diye bir şey vardı, hatta birçok Yıl 1 vardı, çünkü yıllar Roma imparatorlarının tahta geçişinden itibaren sayılıyordu. (Bizim) birinci yüzyılımızın Yıl 1'i Roma'nın ilk imparatoru Caesar Augustus'un (önceki adı Octavius) hükümdarlığının 28. yılıydı ve bu imparator MS 14'teki ölümüne kadar 40 yıl iktidarda kalmıştı. Hükümdarlık yılları kamusal alanda kaydediliyordu, ama bildiğimiz tarzda, daha önceki ve başka yerlerdeki hükümdarlarınkine benzer şekilde 1. yıldan 40. yıla kadar sıralanmamıştı.[4] Onun yerine zamanı ölçmek için imparatorun çok sayıdaki unvanının yenilenme sayıları kullanılmıştı: *tribunus* (her yıl yenilenen bir unvan), konsül (iki yıllık, iki kişilik, imparatorun her zaman almadığı Senato başkanlığı makamı), önemli askeri zaferler kazanıldığında yenilenen bir unvan olan *imperator* (kumandan) ve Augus-



**1.1**
Augustus Caesar, gümüş *denarius*, Lyons darphanesi, tarihsiz (MÖ 2 ile MS 13 arası). Ön yüzü: Defne çelenkli baş ve yazı: "Caesar Augustus Divi F Pater Patriae" (Tanrının oğlu ve ülkenin babası Caesar Augustus [Julius Caesar, ölümünden sonra tanrılaştırılmıştır]). Arka yüzü: Augustus'un evlat edinip vâris ilan ettiği torunları Gaius ve Lucius (ikisi de ondan önce öldü). Her birinin eli bir kalkanın üstünde ve yazıda şöyle diyor: "Augusti F[ilii] Co[n]-s[ules] Desig[nati] Princ[ipes] Iuven[tutis]" (Augustus'un oğulları, atanmış konsüller, baş-süvariler). The British Museum, IOC.1235. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

tus'un kendisine verdiği unvan olan ("birinci, en seçkin, baş" anlamındaki) *princeps*. Farklı süreler taşınan bu çok sayıdaki yenilenebilir unvandan standart bir kronoloji çıkmaz.[5] Sikkeler üzerinde bu unvanların yazıldığı olur, ama her zaman yazmaz; bazen arkalarında imparatorun bu unvanı ne kadar elinde tuttuğu da vardır, ama her zaman yoktur.

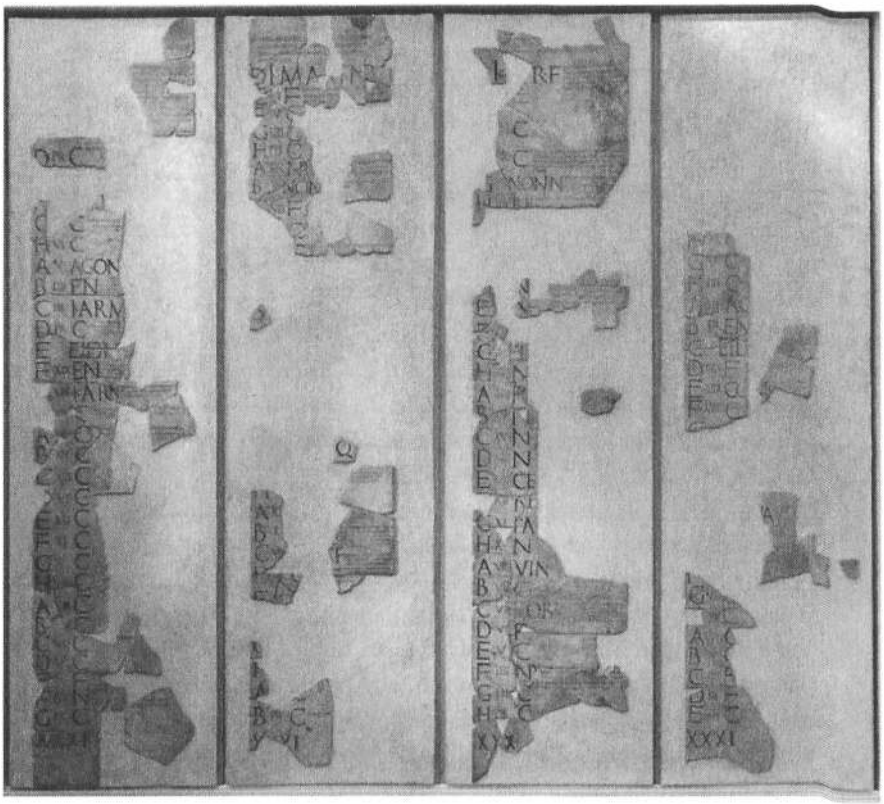
Resim 1.1'de görülen Augustus sikkesinde konsüllüğe ("Cos") referans verilir ama tarih yoktur.[6] Gelgelelim sikkeler unvanın kullanılma dönemlerinin sayısını gösterdiğinde bile bunlar kolayca okuyabileceğimiz durumda değildir.[7] Sikkelerin *üzerindeki* rakamlara bakarak tarihlerini saptamak olağanüstü ölçüde zordur. Bunun için transkripsiyon tablolarına ihtiyaç vardır.[8] Yıl 1 Augustus'un haleflerinin çeşitli unvanlarının birinci yıllarında da karşımıza çıkar: Tiberius (MS 14-37), Caligula (MS 37-41), Claudius (MS 41-54) ve Neron (MS 54-68). Hepsinin de birden fazla tarihleme sistemi olan sikkeleri vardır ve zamana şahsen sahip olma iddiasındadırlar. Ondan sonra işler karmaşıklaşır.

MS 68-69, Julius-Claudius soyunun sonuncusu olan Neron'un zorla intihar ettirilmesinden sonra imparatorluk tahtı için kopan iç savaşın yılıydı. O zamanki Yıl 1'de dört imparator iktidar konusunda hak iddia etti.[9] Hepsi de farklı tanımlama stratejileri kullanarak sikke bastırdı.

Örneğin Galba önce Claudius-Augustus imparatorlarının tarihlerini devam ettiren sikkeler bastırdı, sonra kendi Yıl 1'ine geçti. Otho'nun saltanatı o kadar kısa sürdü ki –aylarla ölçülebiliyordu– sikkelerde zaman hesaplaması bulunmuyordu. Üçüncü imparator Vitellius çok geçmeden Vespasianus (MS 69-78) tarafından yakalanıp öldürüldü. Vespasianus da Yahudiye Savaşı'nda asilere karşı askeri zaferler kazanıp döndükten sonra iki oğluyla ikinci bir imparatorluk (Flavius) soyu kurdu: Titus (MS 78-81) ve Domitianus (MS 81-96). Daha sonra Domitianus suikaste uğradı ve arkasında vâris bırakmadan öldü. Nerva (MS 96-98) ve evlat edindiği oğlu Traianus (MS 98-117) imparatorluk idaresinin ilk yıllarının birinci yüzyılını tamamladı. Bu da bir düzine unvan ediyor – sikkelerdeki unvanlar çok daha fazladır. Bu sikkeler üzerindeki yazılara gelince, kronolojiden daha önemli meselelerle karşılaşıyoruz: savaşlarda kazanılan zaferler, vârislerle ilgili kaygılar, eyaletlere verilen barış sözleri. Olaylar kutlanıyor, unvanlar veriliyor, ama bunların ardışık tarihlere nasıl tekabül ettiği belirlenemiyor.

Bu karışık nümizmatik ayrıntılardan bahsetmemizin nedeni geçmişi kolayca sahiplenmeye yabancılaşılmasını sağlamak. Tarihsel zaman açıklanmayı gerektirmeyecek kadar bariz bir şey değil. Julius Caesar (Augustus'u evlat edinen kişi) tarafından Cumhuriyet sırasında geliştirilen 12 aylık ve 365 ¼ günlük takvimi hâlâ kullanıyor olmamız yanlış bir emniyet hissi veriyor.[10] Tarihçilerin sadece sikkeleri değil, antik dönemdeki pek çok kayıtlı olayı günümüzdeki zamansal ağa uydurmak için ne kadar çok emek harcadığını gizliyor. Roma zamanının karmaşıklıkları üzerine çalışmasında Feeney şöyle der: "MÖ/MS zamanı ekseninde tutarlı bir tarihsel kronoloji inşa etmek için yüzyıllar süren çalışma hepimizin gözünde öyle iyi özümsenmiş ve doğallaşmıştır ki, bu kronolojiyi tamamen verili sayarız ve 'Kserkses Yunanistan'ı MÖ 480' de istila etti' gibi bir şeyi söyleyebilmemiz için Rönesans'tan başlamak üzere seleflerimizin ne kadar çok senkronizasyon çalışması yaptığını unuturuz."[11]

Şehir meydanına dikilen ve *fasti* adı verilen taş tabletler sayesinde Romalılar kamusal önem taşıyan (pazarın kurulma günü, hukuki günler, ayinler ve bayram etkinlikleri) tarihlerin aylık bazda bulunduğu yıllık takvimler kullanabiliyordu.[12] Cumhuriyet'te bunlar konsüllerin adlarıyla eşleştirilir, böylece konsüllerin görev süreleri yılı gösterirdi. Augustus imparator sıfatıyla bu takvimlerin yapısını değiştirmek üzere Jülyen takviminin güneşle ilgili düzenliliklerini kullanarak günlük zamanla karıştırdı ve ikisinin üzerine emperyal "iktidar dili"ni oturttu;



**1.2**
Fasti Praenestini, Verrius Flaccus takvimi. Palestrina'dan, yaklaşık MS 6 ile 9 arasında. Fotoğraf: Jastrow/Wikimedia Commons/CC BY 2.5.

yani bu takvimlerin üzerine imparatorluk ailesinin "çeşitli fiilleri"nin tarihlerini yığdı: "doğum, ölüm, tanrı ilan edilme, iktidara geçme, rahipliğe erişim, yetişkinliğe adım atma, tanrılara tapınak adayışları, savaştaki zaferler."[13] Bu küme imparatorluk ailesinin kişisel olayları ile toplumsal hayatın kolektif ritimleri arasında ahenkli bir kesişim görüntüsü yaratıyordu. Feeney (Roma hatibi Cicero'dan bahsederken) şöyle der: "Bugün bize göre sayılarla ilgili olan şeyler Cicero'ya göre kişisel ilişkilerle ilgiliydi – babalar ve oğullar, amcalar ve yeğenler, yaşça küçük ya da büyük arkadaşlar."[14]

Bugünkü soyut zaman şemamızın tarihsel açıdan özgül olduğunu anlamamız gerek. Birinci yüzyılda soyut rakamların eşbiçimliliğine anlamlı bir şey gibi bakılmıyordu. Günün saatleri güneş saatlerinden



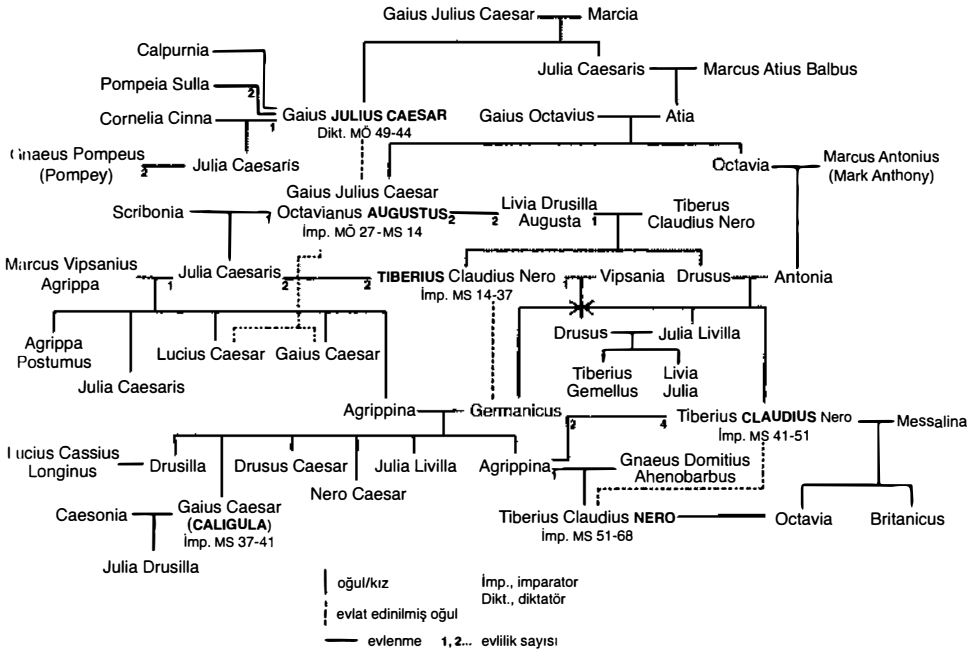
**1.2** (*devamı*)
Fasti Praenestini'den ayrıntı. © Marie-Lan Nguyen/Wikimedia Commons/CC BY 2.5.

okunuyordu ve bu yüzden mevsime göre uzunlukları değişiyordu. On iki saatlik gündüz, kışları daha kısa, yazları daha uzundu ve gece için de tersi geçerliydi – son derece rasyonel bir sistem ama bizim açımızdan son derece kafa bulandırıcı. Tarihler uzak geçmişteki ya da mitsel olaylara benzetilerek aktarılıyordu. Geçmişe, Troya'ya uzanıp bu şehri model almakta, geçmişteki olaylarla şimdiki olayları bir dizi örtüşme halinde birbirine bağlamakta Roma ve Kartaca birbirine eşti.[15] Farklı zamanlara uyum sağlamak gerekiyordu, hepsini yerli yerine oturtan bir üst sistem yoktu.[16] Rakam dizilerinin çoğalışı, birinci yüzyıl dediğimiz dönemde yaşayanların zaman içinde durdukları yeri bulma konusunda bugünkünden farklı bir fikirleri olduğunu tek başına gösteriyor.[17] Biz kronolojik yöntemimizle zamanı bilemezdik, antikçağ sakinleri ise bunu umursamazdı, çünkü zamanda durdukları yeri bulmalarını sağlayan *fasti*'si vardı onların.[18]



**1.3**
Büyük Fransız Kabartması, birinci yüzyılın ikinci çeyreği. Bibliothèque Nationale de France. "En üstte [imparatorluk ailesinin] ölmüş ya da ilahlaştırılmış fertleri, biri de Divus Augustus' tur. Çevresindeki figürler Genç Drusus (Tiberius'un oğlu) ve Pegasus'a binmiş uçan Yaşlı Drusus (Tiberius'un ağabeyi) olabilir. Orta katta İmparator Tiberius ve yanında annesi Livia; onların önünde ayakta duran kişi Tiberius'un yasal vârisi Germanicus ve karısı Yaşlı Agrippina, arkalarında gelecekteki imparator Neron ve Providentia (Öngörü) figürü; Livia ve Tiberius'un arkasında ise kabartma yaklaşık MS 50-54'te yapıldıysa imparator olan Claudius ve karısı Genç Agrippina. Genç Agrippina'nın saç stili kabartmanın Claudius'la 49'daki evliliği ile oğlu Neron'un 54'te Roma'nın beşinci imparatoru olarak tahta geçişi arasında yapıldığını doğrular nitelikte. Başka bir ihtimal de, kabartma Tiberus'un torunlarını, yani Germanicus'un oğullarını MS 23'te vâris olarak evlat edinişini ve yine kabartmada gösterildiği üzere, Germanicus'un daha önce MS 4'te Tiberius tarafından evlat edinilmesine benzer bir biçimde hanedanda istikrarın teminini kutlamak üzere yaptırılmış olması. ... En altta ise esir barbarlar var." ("Great Cameo of France", Wikipedia.)

**Julius-Claudius Aile Ağacı**




**1.4**
Julius-Claudius imparatorlarının modern zaman çizelgesi (MÖ 27 - MS 63). ("Julio-Claudian Family Tree", Wikipedia.)

## İsyan Sikkeleri

Başka bir örneğe bakalım: Dört İmparator Yılı'ndan iki yıl önce, MS 66'da, çeşitli gruplar Romalıların işgaline ve Roma destekli Yahudi kralına karşı ayaklanınca Roma eyaleti olan Yahudiye'deki Yahudiler kendilerini değişik bir iç savaşın içinde buldular. Asiler Kudüs'ü ve Yahudi Tapınağı'nı ele geçirdiler; imparator Vespasianus'un oğlu Titus tarafından dört yıl sonra ağır bir yenilgiye uğratılıp Tapınak yıkılıncaya kadar, her yıl üzerinde tarih olan sikkeler bastılar. Birden dörde kadar olan bu tarihler yeni bir imparatorun hükümranlığına değil, yeni bir tarihsel döneme işaret ediyordu ki Yahudilik bağlamında bunun özellikle mesihçi bir önem taşıdığı da varsayılabilir.[19] Ama bu sikkelerin ortaya çıkışına günümüzün daha tanıdık pratiklerini yansıtarak anlamlarını yorumlamakta aceleci davranmak yanlış olacaktır.



**1.5**
Gümüş şekel, Eski İbranice alfabe kullanılan bir isyan sikkesi. Ön yüz: *omer* kadehi (Tapınak töreni için), kenarları düzgün, kaidesinin iki yanı incili, kaidesinin uçlarına inci yerleştirilmiş; noktalı bordür. Arka yüz: altında inci bulunan, üç narı olan bir dal. Roma İmparatorluğu, 66-67 (Yıl 1). The British Museum, 1875,0503.9. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

"İsyan sikkeleri" olarak bilinen bu sikkeler tarihçiler tarafından derinlemesine incelendi. Sayıları ve yapılarına ilişkin elimizde çok ayrıntılı açıklamalar var. Gümüş sikkelerde "kutsal Kudüs (*yrwslm hqdw*) sloganı ve ağırlığını gösteren "İsrail şekeli" ibaresi bulunurken; ikinci ve üçüncü yılın tunç sikkelerinde "Siyon'a özgürlük" sloganı var; dördüncü yıl sikkelerinde "Siyon'un kurtuluşu için" yazıyor.[20] Siyasi otoritelerin ya da asi liderlerin isimlerine rastlanmıyor. Desenler Yahudi ibadet ve bayramlarıyla ilişkili nesnelerden oluşuyor: muhtemelen Tapınak'taki hamursuz masasında bulunan bir ayin kadehi ve üç tomurcuk vermiş bir nar dalı ya da din adamı asası olabileceği düşünülen üç çıkıntılı bir nesne.[21]

Bu sikkeler üzerindeki tarihleme sistemi ile modernliğin devrimci mücadeleleri sırasında birinci yıldan başlayan Jakoben-devrimci Fransa sikkeleri ve Dessalines liderliğindeki Haiti sikkelerinin tarihleme sistemleri arasında benzerlik kurmak işten değil.[22] Zamanın anlamının bu şekilde temsili, bir olayın önemini tarihte zamansal bir kopuş olarak işaretleyen Batı modernliğinin prototipi olarak görülebilir. Ne var ki, Yahudiye isyan sikkelerinde bu sayılar geleceğe yönelik değildir: "Aksine Eski İbrani yazısının ve kutsal kitapta geçen kadim isimlerin ('İsrail', 'Siyon') kullanılması mitik bir uzak geçmişe atıfta bulunuyor gibidir."[23] Uzun geçmişi olan bir kültürel farklılık iddiası Yahudi kültürünü çizgisel zamana bağlar; ne var ki, birinci yüzyıl üzerine ça-

lışmalar bunu doğrulamaz: "Yunanların 'döngüsel' zaman anlayışı, Yahudi Kutsal Kitabı'nın 'çizgisel' ya da teleolojik anlayışının aksine... hem Yunanlar hem Yahudiler açısından yanlış anlamaya dayalıdır; bazı rasgele, sınırlanmış ya da diyalektik kullanımları bütüncül zihniyet zanneder."[24]

İsyan sikkeleri sömürgecilik karşıtı isyanın, ön-milliyetçi bir mücadelenin kanıtları mıdır? Bunu söylemek için o savaş sırasında Yahudiler arasında dayanışma olduğunu varsaymamız gerekir ki böyle bir dayanışma yoktu: "Tüm hizipler tarafından kabul edilen tek bir lider yoktu; aksine, pek çoğu aslında birbiriyle savaş halindeydi."[25] Mesihçi bir okuma konusunda: "Mesihçi fikirler ve Mesihçi emelleri olan liderler Yahudiye'de Roma egemenliği altında serpilip gelişiyordu.... Tapınak yanıp kül olana kadar eskatolojik bir beklenti atmosferi doruktaydı."[26] Gelgelelim, isyan eden gruplar esas alınarak inşa edilebilecek tutarlı bir mesihçi anlatı yoktur, hele sikkelerin basılmasına bağlanabilecek bir anlatı hiç yoktur. Dördüncü yılın tunç sikkelerinin üzerindeki "Siyon'un kurtuluşu için" yazısının muhtemelen eskatolojik anlamı vardı ve belli bir lider tarafından, yani kuvvetleriyle birlikte Kudüs'e girip savaşın son yılında kontrolü sağlayan, daha sonra Roma tarafından esir alınıp zafer kutlamasının bir parçası olarak idam edilen Şimon Bar Giora tarafından bastırılmış olabilirler.[27] Ne var ki araştırmacılara çarpıcı gelen şey bu çok sayıdaki hizbe rağmen dört yıllık savaş boyunca sikkelerde bir tutarlılık sağlanabilmesidir ki bu da Tapınak gelenekleriyle kökten bir kopuştan kaçınma arzusuna işaret ediyor olabilir.[28] Uzmanlar şunu kabul ediyor: "İlk isyan sikkelerinin aidiyetini tespit etme işi çarpıcı ölçüde eksik kalmıştır... Ne nümizmatikçiler ne de tarihçiler sikkeleri kimin bastırdığında fikir birliği sağlamıştır: İsyan sırasında Kudüs'ün kontrolü için rekabet halinde olan pek çok hizipten hangileri sikke basacak otoriteye sahipti?"[29]

Bu kitap sikkelerin anlamı sorusuna cevap vermeyecek. Günümüz okurlarına tanıdık anlatılardan herhangi birini tarihsel nesnelere yansıtma eğilimine direneceğiz. Mesele bu değil, daha ziyade geçmişin modern kategorilere tabi kılınmasının ne kadar aldatıcı olabileceğini ve tarihsel kurmacaların ondan sonra kontrolü ne kadar kolay ele geçirebileceğini *göstermek*. Genel okur kitlesini bizim akademisyen olarak sahip olduğumuz güvencesizlikten korumak için bir sebep yok. Aksine: "Şimdinin narsisizmi" adı verilebilecek, geçmişte bizim kökenimizden başka bir şey görmeyen mevcut anlayışların gönül rahatlığını bozmaktan kazanılacak çok şey var.

Von Ranke'nin ortaya attığı üzere, geçmişi *gerçekten* olduğu şekilde keşfetme mücadelesi olarak tarihyazımı fikri *hâlâ önümüzde duran bir görevdir*. Fakat paradoks şu ki amaç bu olamaz (gerçekleştirilmesi imkânsızdır!). Farklı görüşler ve muhalefet zaten beklenen şeylerdir. Ne var ki, taraflı bakanların polemikleri hoş karşılanmayacaktır. Tarihyazımı o anki propaganda için manipüle edilebilecek, iyi adamların kötülerle karşı karşıya olduğu retorik bir yapı değildir. Şimdinin sınırları ötesindeki şeyleri öğrenme yönündeki insana özgü yetenek tarihsel zamanın açılmasını sağlar. Amaç nesneleri –bu örnekte çok güzel sikkeleri– düşüncelerimizi onlara yansıtmak yerine bizimle başka türlü konuşsunlar diye özgürleştirmektir.

## Sınırsız Kronoloji

Tarihi İsa'nın doğumuyla başlatan kronolojik tarihleme nasıl ortaya çıktı peki?

Müslümanların zamanı Hicret'ten (MS 622) başlatan tarih hesabı olayın sonrasındaki yirmi-otuz yıl içinde başladı.[30] Bu sırada Hıristiyanlar hâlâ zamanı kutsal kitap çerçevesinde tasavvur ediyordu.[31] Hatta Garth Fowden'ın belirttiği gibi, Hicri takvimin ilk tasarlanışının "Hıristiyanlığın eksiklerinin fark edilmesiyle hiçbir ilgisi yoktu", halbuki İslam'ın şık çözümünü fark eden Hıristiyanlar *Anno Domini* takviminin alternatif olması teklifini kabul etme eğilimini gösterdi (gerçi Yunan-Latin dünyasında bu eğilim çok farklı zamanlarda ortaya çıktı).[32] Bugün bizim açımızdan her şeyi kapsayan, soyut Batı zamanı kronolojisi egemen biçimdir ve modern emperyalizmin tarihi bu olgu çerçevesinde somutlaşır.[33] "Bizim açımızdan" burada kapsayıcı bir kategoridir. Bugün hegemonik Batı yüzyılı tarihini ay yılını (farklı uzunluktadır ve ilk günü de farklıdır) esas alan Hicri sisteme hemen çevirebilen Müslümanların sayısı giderek azalıyor.[34] Yine de İslam'ın ileriye doğru takvim kullanan akıllıca sisteminin nihayet Hıristiyanlar tarafından taklit edildiğini; böylece günlerin sonu gelmeden günlerin bitmesi tehlikesinden sıyrılmış, sonun gelişine belirli bir tarih atanamaması yüzünden zamansal hedefi sürekli ileri atma ihtiyacından kurtulmuş olduklarını teslim edebiliriz.[35]

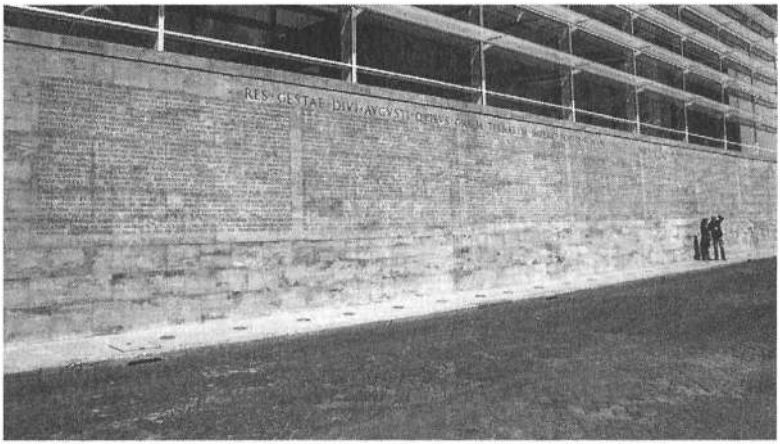
Bu kitap Batı takviminin hegemonik tarzını sürdürse de, araştırmacıların Hıristiyanlığın evrensellik iddialarını (*Anno Domini*/Rabbin Yılı [İsa'dan Sonra]) hafifletmek için tercih ettiği daha mütevazı adlandırmayı (CE – *Common Era**) kullanıyor. Ne kadar soyut tasavvur edilirse edilsin hiçbir takvimin saf olmadığının altını çizerken, rasyonel



**1.6**
Abdülmelik'in yenilenmiş sikkelerinden bir örnek (daha önce bu sikkelerde suretler bulunuyordu), Emevi Hanedanı, MS yaklaşık 696. Müslüman sikkelerinin kendi stillerini geliştirmeleri yirmi-otuz yıl sürdü. Yılı belirlemekte kullandıkları Hicri Takvim peygamberin doğum tarihinden ya da Müslüman hükümdarlardan birinin tahta geçme yılından değil, Muhammed Peygamber'in Mekke'den Medine'ye göç ettiği tarihten başlıyordu. The British Museum, 1846,0523.14. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

bir kronolojik sistemin icat ve tesisini dünyanın İslam'a borçlu olduğunu hatırlatmakla kalmıyoruz; aynı zamanda miladi takvimin Hint-Arap onluk sayı sistemini benimsemesini takdir ediyor (bu sistemin yayılması sayesinde Ortaçağ Batısı'nın harflerle gösterilen hantal Roma ve Yunan sayı sistemlerini terk etmesi mümkün olmuştu), hatta dünyada başka birçok yerel takvim sisteminin bulunduğunu tam manasıyla kabul ediyoruz. Bu takvimlerin hepsi de hiçbir evrensel statü taşımadan, sağladığı kolaylık sayesinde, yani sistemin herkesçe paylaşılması sonucunda tarihsel olarak evrimleşmiştir. Bu takvimlerin hepsinin birbirlerine bir şeyler borçlu olduğu düşünülebilir.[36] Ortak geçmişimizin ilmeklerini birbirinden ayıramayız – ayırmaya da kalkmamalıyız. Ortak bir kronolojiye boyun eğmek günümüz küresel sistemlerinin gerektirdiği teknolojik bir zorunluluktur. Başka bir biçimi öne çıkararak ya da egemen sistemleri tümden ortadan kaldırmaya çalışarak iktidar ilişkilerini tersine çevirmek yerine miladi takvimin (çok hoş bir) elverişliliği olduğunu akılda tutmalı, ama daha ötesini beklememeliyiz.

* *İng.* "Ortak Dönem". BCE diye kısatılan *Before Common Era* ise "Ortak Dönem Öncesi" diye karşılanabilir. Türkçede kullandığımız kısaltma çiftlerinin ikisi de (MS, MÖ ve İS, İÖ) İsa'nın doğumuna (milat) gönderme yaptığı halde yaygın oldukları için başka kısaltmalar kullanmadık. –*ç.n.*




**1.7**
Faşist dönemde *Res gestae divi Augusti*'nin (İmparator Augustus'un kendi kendini kutsama amaçlı otobiyografisi) metninin bire bir kopyası Roma'daki Ara Pacis müzesinin kaidesine işlendi. Fotoğraf: Giovanni Dall'Orto, March 29, 2008/Wikimedia Commons.

## Zamanın Sahibi Olmak

Şimdi gelin, *Res gestae divi Augusti*'yi ("Tanrı Augustus'un Başardığı İşler") ele alalım. Kendi hayatının tanıklığını sunan ilk Roma imparatoru, saltanatı sırasındaki olayları ve başarılan işleri birinci tekil şahısta ve büyük bir ayrıntıyla anlatır, kendisinin başardığı "ilkler"in –en sevdiği sözcük– listesini çıkartır.[37] Augustus kendisinin imparator olduğu yılları açıkça "benim dönemim" diye anlatır. Zaman ona aittir, ama basılan sikkelerde olduğu gibi kronolojik sıralama kaygısı o kadar azdır ki listesini çıkardığı olayların siyasal anlatısını modern tarihçilerin yeniden inşa etmesi son derece zor olmuştur.[38] *Res gestae* imparator tarafından ölümünden önceki yıllarda yazılmış ve kamusal alanda sergilenmek üzere tasarlanmıştır (tanrı unvanı ölümünden sonra Roma Senatosu tarafından verilmişti).[39] İmparator'un iktidara gelişinin ve erdemli davranışlarının, askeri fetihlerinin, finansal cömertliğinin, düzenlenmesini emrettiği şenlik ve oyunların, büyük inşaat projelerinin, barış ve refah getirmesinin bu otobiyografik anlatısı Roma İmparatorluğu tarihinin en ünlü birincil kaynaklarından biridir. Peki ama belgenin kendisi biliniyor mu?

Elbette görülebilmektedir – orijinali değil, Augustus'un ölümünden kısa süre sonra anıtmezarına yerleştirilen tunçtan levha çok uzun zaman

önce tamamen yok olmuştur, ama yakındaki traverten bir duvarda tunçtan dökülmüş yirminci yüzyıl kopyası bugün Roma'yı ziyaret eden turistlerin epeyce aşındırdıkları yollarda zorunlu bir duraktır. Augustus'un doğumunun (MÖ 63) iki bininci yılı anısına bir yıl süren Augustus Dönemi Romalılık (*romanità*) Sergisi'nin parçası olarak 1938'de Mussolini döneminde inşa edilen, ikinci bir Augustus dönemi anıtı olan ve festival yılında Hitler tarafından ziyaret edilen, o sırada kazılarda yeni çıkarılmış Ara Pacis'i (Barış Sunağı, MÖ 9) içine alan cam köşkün alt seki duvarına bu kopya yerleştirilmişti.[40]

Açıklanan teslim tarihlerine yetiştirmek için cam köşk hızla ve düşük maliyetle bitirilmişti, çünkü nesnenin kendisi değil imgesiydi yüce olan.[41] Bugün *Res gestae* duvarı cam köşkün yerini almak üzere inşa edilen önemli bir yeni müzenin temelini oluşturuyor. Mimar Richard Meier tarafından tasarlanan müze 2009'da, Roma şehrinin geleneksel inanışa göre doğum tarihi olan 21 Nisan'da açıldı.

1980'lerin Uluslararası Üslup'unun klasik bir örneği olan Meier'in yapısı daha en baştan tartışmalara yol açtı. Modern bir yapı şehrin tarihi merkezinde ne arıyor ve tasarım işi neden İtalyan olmayan bir mimara verildi, diye soruyordu gelenekçiler. Eleştirmenlerden biri yapıyı bir Teksas benzinliğine benzetmişti.[42]

Görsel açıdan doğal alanla bütünleşmiş olsa da, anıtın alabildiğine modern görünümü tarihsel açıdan son derece bağlam dışı kalıyor. Yapının her yerde kendini yurdunda hissetmesinin sebebi anlaşılan tam da her yerin özgül tarihini silip atması.[43]

Meier'in çağdaş mimarisinin küresel bir yurdunda-olma iddiasında bulunan soyut evrenselliği, Mussolini'nin mimarisinin yersiz şovenizminden kaçınmanın yolunun tarihi tümden ihmal etmek olduğunu gösteriyor olabilir. Yeni küresel düzenin 1. Yıl'ını kurmanın geçmişi silivermekten daha iyi bir yolu olabilir mi? Elinizdeki kitap bu tür tarihsel hafıza kayıplarına karşı sağlam dayanakları olan bir argüman oluşturuyor, çünkü söz konusu hafıza kaybı geleceği yanlış temeller üzerine inşa ediyor. Üstelik geleceği yanlış temeller üzerine inşa ettiğini bile göremiyor. Geçmişin mitsel olarak inşa edilmesinin siyasal tehlikelerini artırmanın en kesin yolu tarihsel hakikate dair bilgisizliği beslemektir.



**1.8**
Ara Pacis (Barış Sunağı) için Roma köşkünün açılışında Mussolini'nin fotoğrafı, Eylül 1938. Deutsches Archäologisches Institut, Roma.

## Tanrı Augustus'un Tapınağı

Romalıların orijinal *Res gestae* tabletleri iz bırakmadan yok olduysa, Latince birincil kaynaklar sadece metne genel referanslar yapıyorsa, kelimesi kelimesine ne yazdığını nereden biliyoruz? *Res gestae*'nin neredeyse eksiksiz bir kopyası bugüne ulaşmıştır. Kazındığı tapınak duvarı da Antik Ankyra şehrindedir – bugünün Ankarası'nda, Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk tarafından modern Türkiye'nin başkenti olarak seçilen şehirde. Atatürk'ün ülkenin antik kültürel mirasını yüceltme programının bir parçası olarak duvar tamamen görünür hale getirilmişti.[44] Ulusal tarihler çerçevesinde bu çifte sahiplenme (hem İtalya hem modern Türkiye tarafından) çelişki gibi görünüyor. Fakat maddi açıdan kalıcı olan fiziksel nesnenin kendisine odaklanırsak, önümüzde tamamen farklı bir tarihsel alan açılır. En önemli olgular özetle şöyle:

Ankara'nın ilk kurucusu Augustus'un ta kendisiydi. Roma'nın Galatya eyaletinin başkenti olan Ankyra şehrine yaklaşık MÖ 25'te Augustus'un ordusunun eski askerleri yerleşmiş, kamu binaları onun savaşlarında esir alınanlarca inşa edilmişti. *Res gestae*'nin iki başka kop-

yası Galatya'nın Küçük Asya'daki diğer iki şehrinde bulundu: biri Antiokheia'daydı (Pisidia [Burdur] yakınında), diğeri de Apollonia'da (bugünkü Uluborlu, Isparta).[45] 2012'de *Res gestae*'nin başka bir kopyasının parçası Asya eyaletinin Sardis şehrinde tespit edildi.[46] Bunlar kopyadan ibaret görünüyor. Roma İmparatorluğu'nun başka hiçbir yerinde *Res gestae* yazıtlarının bir parçası bile bulunamadı ki bu da umumi yerlere yazıtları dikme inisiyatifinin imparatorluk emrinden kaynaklanmadığı, Anadolu'daki bu Roma eyaletlerinde imparatora tapınmanın vecibelerini yerine getiren şehirlerin yerel çıkarlarından kaynaklandığının göstergesi.[47]

Yaşadığı sırada Augustus'a buralarda tanrı diye tapılmıştı. Ankyra tapınağı, duvarına kazınmış *Res gestae*'den (MS 14-19) yirmi-otuz yıl önce yaşayan tanrı Augustus ve onu doğuran şehir olan tanrıça Roma'ya tapılacak bir yer olarak inşa edilmişti. Tapınak imparatora tapınmanın sadece Galatya'da değil, batıya doğru bitişiğindeki kıyı Asya eyaletinde de geniş ölçüde devam etmiş olmasının bir örneğidir.[48] Bu tapınma Roma'nın emperyal varlığını geçmişteki Yunan mitolojisiyle kaynaştırmıştı. Bu doğu eyaletleri Helenik tanrı dizilimini Roma'yla paylaşıyordu; aynı şekilde Troya Savaşı'nın yarattığı diyaspora kapsamında İtalya'ya göç eden mitsel kahraman Aeneas'ın hikâyesini de paylaşıyordu. Soyunun Aeneas'a, yani tanrıça Venüs-Afrodit ile Troyalı Kral Priamos'un bir prens kuzeninin oğluna dayandığını iddia ediyordu Augustus. Bu kahramanın hikâyesi MÖ 1. yüzyıl şairi Vergilius tarafından tekrar anlatılmıştı. *Aeneis* adlı bu Latince destan Julius-Claudius soyuna kahramanlık meşruiyeti kazandırıyor ve şairin kendisi tarafından imparatora şarkı olarak söylendiğine inanılıyordu.

Ankyra tapınağının duvarındaki *Res gestae* çiftdilliydi. Özgün Latince metnin yanında neredeyse bire bir Yunanca çevirisi vardı.[49] Bu birinci yüzyıl diline *koine*/κοινή deniyordu ve kelimenin Yunancadaki anlamı "ortak"tı. Atina felsefesinin Attika Yunancası (Platon ve Aristoteles) ya da Homeros'un İon Yunancası (*İlyada* ve *Odysseia*) değil, ticaret yolları üzerinden Doğu'ya yayılan Yunancaydı bu. Bugün anlaşıldığı kadarıyla bu dil Büyük İskender'in fetihlerinden önce vardı, dolayısıyla fetihleri kolaylaştırmış ve İskender'in imparatorluğu bu ortaklaşmış lehçeyi sahiplenmişti. Augustus döneminde *koine*, İskender sonrası dünyanın ortak dili haline gelmişti.

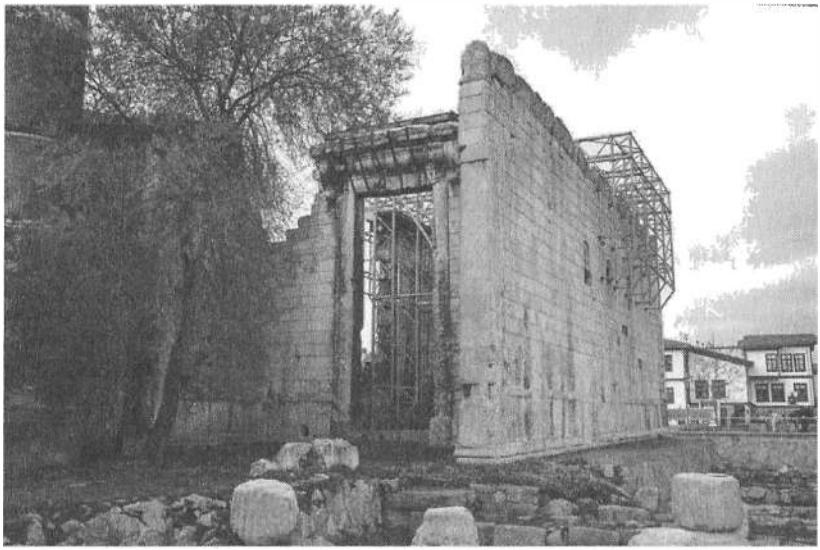
*Koine*'nin farklı geçmişlerdeki –Yahudi, Hıristiyan, Roma, Yunan tarihlerindeki– merkezi rolü, bu kitabın ilgilendiği geçmişteki dolaşıklıkların bir göstergesidir. Bu role duyulan ilginin kaynağı, geç antik dö-



**1.9**
Ara Pacis Müzesi (Museo dell'Ara Pacis), 2009, tasarlayan Richard Meier. Fotoğraf: Antonella Profetta. © Antonella Profetta/CC BY 2.5.

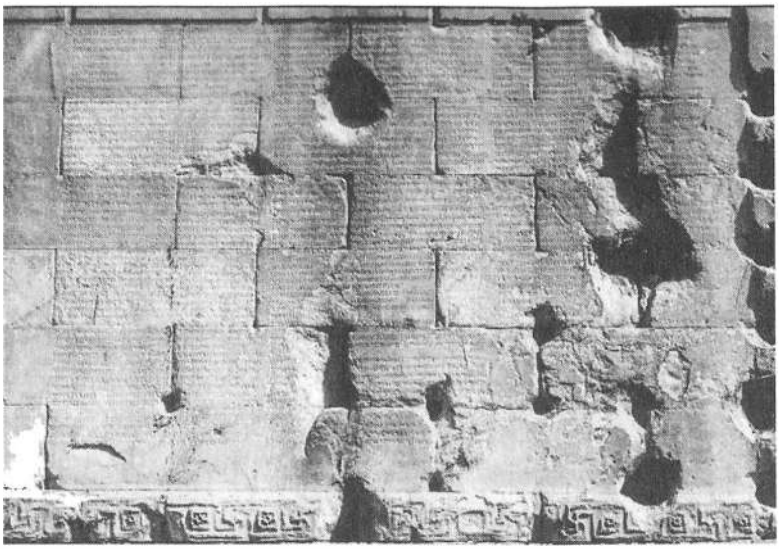


**1.10**
Teksas'ta bir benzinci. Fotoğraf: David B. Martin, II. © David B. Martin, II.



**1.11**
Tanrı Augustus'a tapınmak için yapılan Ankyra tapınağı ve orta kısmın duvarlarına kazınmış *Res gestae divi Augusti,* Ankara, Türkiye. Fotoğraf: Carole Raddato/Wikimedia Commons. CC BY-SA 2.0.

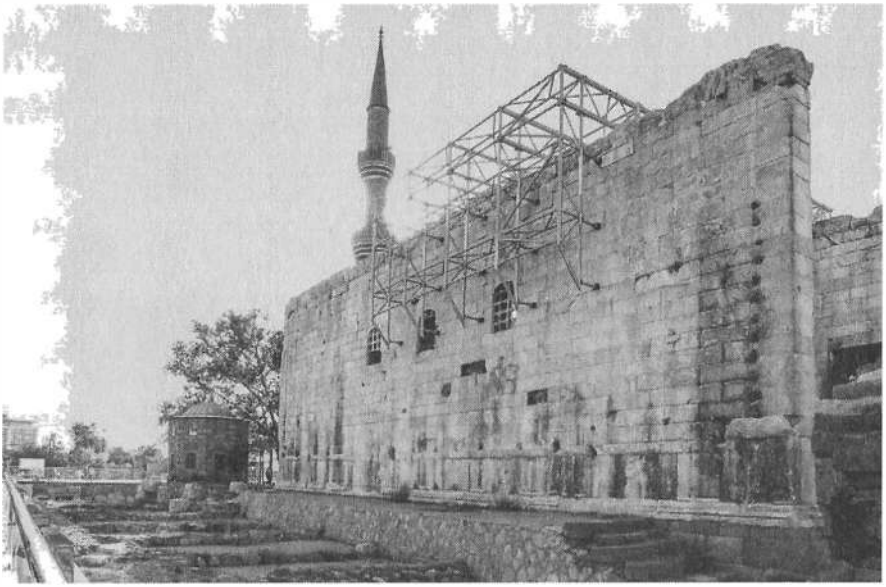
nem denen ve gelişmekte olan akademik alanda Batı Avrupa'dan Ortadoğu'ya doğru yaşanan coğrafi kayma olmuştur. Geç antik dönem alanı pagan Roma İmparatorluğu'ndan Hıristiyan Bizans İmparatorluğu'na uzanır ve İslam'ın siyasi yükselişiyle devam eder. Bu dönemde kültürel ve dinsel iç içe geçmişliğin karmaşıklıklarını Batı'da anlatılan geleneksel tarihin kategorileri ve kavramlarıyla anlamak kolay değildir. Cooley'in ayrıntılı *Res gestae* çalışmasında "coğrafyanın böylesine geniş bir kapsamla tabloya dahil edilmesinin bazı şeylerin yerini değiştirdiği", geçmişe dair zihinsel haritamızı dönüştürdüğü kabul edilir.[50] Cooley'in Latince ve Yunanca versiyonları karşılıklı sayfalarda, Roma imparatorluk döneminin ikili mahiyetine şahitlik edecek bir formatta akıtan kitabı (iki tarafın milliyetçilik-merkezli hikâyelerinden ziyade) doğu ile batı, Ankyra ile Roma arasında görsel bir denge sağlar. Mesele, benimsediği Helenik üsluplarla mukayese edildiğinde Roma'nın "özgün olmaması" değildir.[51] Birinci Yüzyıl, MS 68-69 sırasındaki iç savaşın yarattığı siyasal kopuşa rağmen, *Pax Romana*'nın (Roma Barışı) ilk dönemi olarak bütünlük arz eder ve Helenik tarih Roma tarihinden, hele ulusal sınırlara bakılarak, kopartılamaz.



**1.12**
Ankara'daki *Res gestae*'den ayrıntı. Fotoğraf: Marie-Lan Nguyen. © Marie-Lan Nguyen/ Wikimedia Commons/CC BY 2.5.

Ankara'da bu kadar iyi bir *Res gestae* kopyasına sahip olmamızın sebebi, yazıtın bulunduğu duvarın ait olduğu yapının ilk önce bir pagan tapınağı, sonra (yaklaşık MS altıncı yüzyıldan itibaren) kilise, on beşinci yüzyıldan sonra da cami olarak kullanılmış olmasıdır. Tapınağın ayakta kalışının tarihine tüm bu aidiyet katmanlarının eklenmesi gerekir. Yapının bugüne dek korunmasını tam da bizi ilgilendiren tarihsel dolaşıklıklar sağlamıştır. Maddi, tarihsel bir nesneye odaklanmak zamanın sahipliğine dair dışlayıcı iddiaların keyfiliğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda ortak geçmişimize dair geçerli bilgilere ulaşmak için araştırmacıların birlikte çalışmasının zorunlu olduğuna da işaret eder.

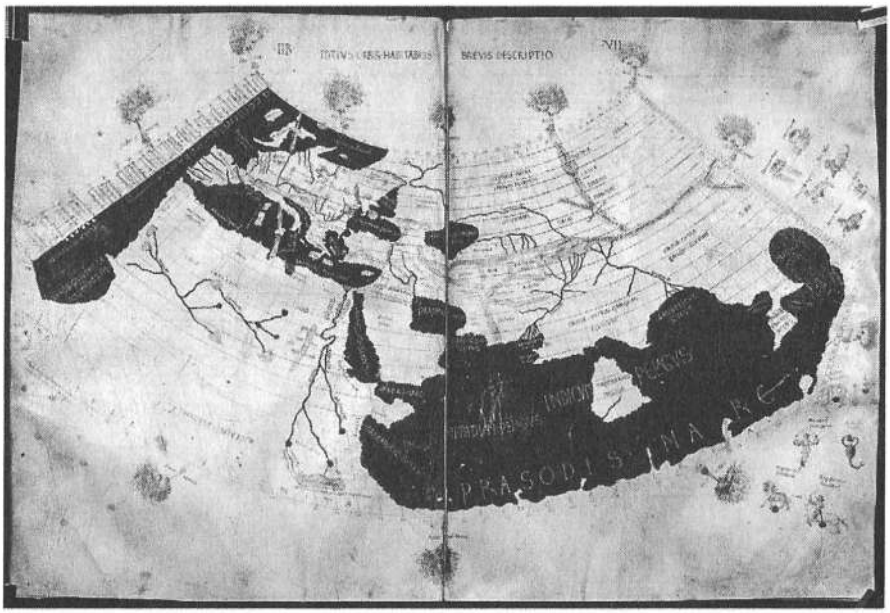
Avrupa'nın antik dönem tarihi marjinalliğin tarihidir. Uygarlığın çekim merkezi daha doğudaydı. Üstelik bu "merkez" hareket halindeydi. Roma İmparatorluğu'nun iktisadi temeli uzun mesafeli ticaretti. Bu ticaretle uğraşanlar ticaret yolları üzerine dağılmış durumdaki yerleşimlerde yaşıyorlardı – yani imparatorluk iktidarının dışında bırakılmamış, bu iktidarın temeline yerleştirilmiş diyasporalarda. Roma İmparatorluğu'nun tarihi üç kıtanın birbirine karışmasının bir parçasıdır. Bu son noktanın ayrıntılandırılması gerekecek.



**1.13**
Roma ve Augustus Tapınağı, Ankara, Türkiye, dış duvar (güneydoğu), burada *Res gestae divi Augusti*'nin Yunanca versiyonu bulunuyor, doğu yönünden bakış. Fotoğraf: Klaus-Peter Simon/Wikimedia Commons/CC BY-SA 3.0.

## Yer Hissi

Birinci yüzyıl dünyasının modern anlamda bir haritası yoktur.[52] Birincil kaynaklarda yerler yazıyla tarif edilmiş. Dağlar ve vadiler, nehirler ve denizler gözle görülen işaretlerdi ve iktidar değişimlerine rağmen adlarını korumuşlardı. Yazılı yolculuk rehberlerinden biri birinci yüzyıldaki gemici rehberi *Kızıldeniz Seyir Defteri*'ydi (*Periplous tis Erythras Thalassis*/Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης). Bu rehberde Kızıldeniz, Basra Körfezi ve bütün bir Kuzeybatı Hint Okyanusu alanı hakkında toplanmış bilgiler vardı. Coğrafya kitabı işlevi gören bu eserde limanlar, sahillerdeki kerteriz noktaları ve aralarındaki mesafeler, ticaret yolları, muson rüzgârları ve Doğu Afrika'dan Basra Körfezi'ne, İndus vadisindeki Kuşan Krallığı'ndan Güney Hindistan'a ve Sri Lanka'daki Çola Krallığı'na yolculuk edenler açısından hayati önem taşıyan diğer bilgiler, ayrıca nakledilen mallara ve ticaretle uğraşan kimselere dair notlar bulunuyordu. Bu metindeki yazılı tarifler, modern bir haritanın üzerine oturtulunca, birinci yüzyıl ticaretine ilişkin okunaklı bir tablo inşa etmemizi sağlıyor.



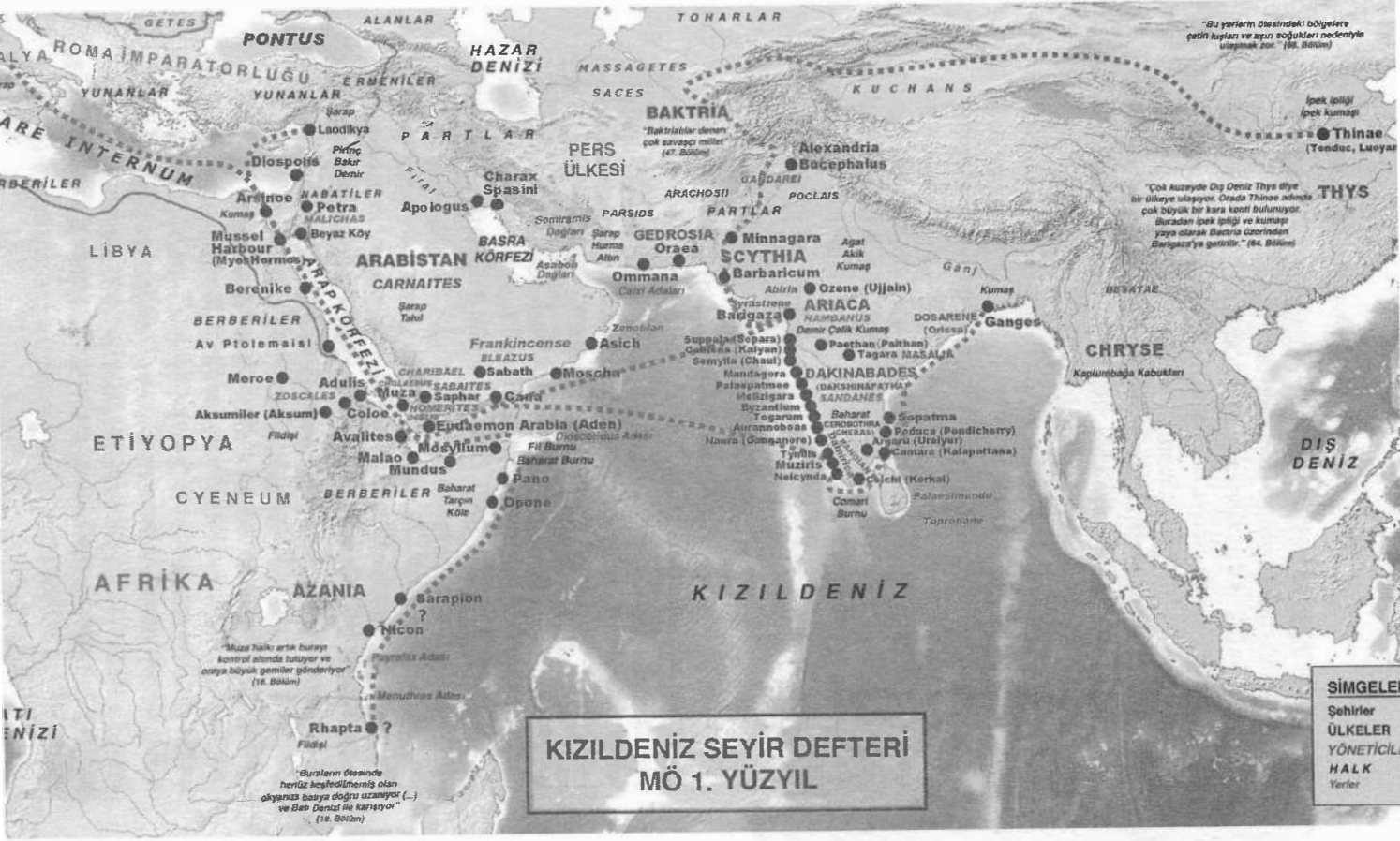

**1.14**
On beşinci yüzyıl ortası Floransa menşeli bir harita (Francesco di Antonio del Chierico'ya atfedilir). İskenderiyeli coğrafyacı Klaudyos Batlamyus tarafından yazılan ve Batlamyus'un yazılı tarifler üzerinden bilebildiği kadarıyla dünyayı gösteren ikinci yüzyıl tarihli *Coğrafya*'nın resimli baskısından. Batlamyus'un Hint Okyanusu'nu karayla çevrili bir deniz sandığı anlaşılıyor. Sri Lanka ("Taprobana") adası komşu olduğu Hint yarımadasına kıyasla devasa görünüyor ve bu da ticaretteki öneminin bir göstergesi. Güneydoğu Asya (Malay) yarımadasının ("Aurea Chersonesus") kabaca bir taslağı çizilmiş. Mevsimsel olarak ters dönen batı/doğu muson rüzgârları birinci yüzyılda biliniyordu (bu rüzgârları keşfeden gemiciye ithafla Hippalus adı verilmişti), açık denizde meridyen ölçümü yapılabilmesinden (on sekizinci yüzyılda başladı) çok önce okyanusta yelken açmayı mümkün kılmıştı. Kamuya açık görsel.

Bu ağ içindeki ticaret şehirlerinin göreli bir özerkliği vardı ve hepsi birden fazla etnisite tarafından yurt kabul ediliyorlardı.[53] Göçebe halklar birçok coğrafyadan geçiyor, bazıları şehirlere yerleşerek tüccar oluyorlardı. Heredotos'un İskitler adını verdiği, Karadeniz ile Hazar denizi arasında (bugünkü Gürcistan ve İran) yaşayan halk Baktria üzerinden güneye, İndus vadisine (bugünkü Keşmir ve Pakistan) göç etti ve böylece bu bölge MS birinci yüzyılda Kuşan İmparatorluğu haline geldi.[54] Bu tür göç yolları, kesişen rotalarla hareket eden kervanlarca kullanılıyor; Çin'deki Han Hanedanı'nın hüküm sürdüğü yerlerdeki ipek üreticilerinden batıya doğru uzanarak Suriye'deki Halep ve Palmyra'ya ve-

ya Hayber Geçidi ve Kuşan İmparatorluğu'ndan geçerek Güney Asya'ya ulaşıyordu. Ticaret yolları Hadramut'taki (bugünkü Yemen) günlük ağacı koruları ile Aden Körfezi ve İran'daki inci üreticilerini birçok farklı yere bağlıyordu: Suriye'deki Palmyra, Nabati Krallığı'ndaki Petra şehri (bugünkü Ürdün'de), Yahudiye'deki Caesarea Maritima.[55] Kızıldeniz rotası muson rüzgârları sayesinde Doğu Afrika'daki fildişi ve baharat üretim sahaları (bugünkü Somali, Tanzanya ve Mozambik)[56] ile birinci yüzyılda Tamillerin hükümdarlığındaki Çola Krallığı'nı (Güney Hindistan ve Sri Lanka) birbirine bağlıyordu. Tamiller de denizde daha da doğuya giderek Güneydoğu Asya ve Çin'le ticaret yapıyordu.

Roma İmparatorluğu'nun dahil olduğu dünyanın durumu buydu. Augustus'tan Domitianus'a kadarki dönemde pek çok vakada dış politikada belirleyici faktör bu doğu ticaretine erişimdi. Karadaki ticaret yolları eski Pers İmparatorluğu topraklarında hüküm süren Part Krallığı tarafından kapatılmıştı. Part kraliyet ordularının atlı birlikleri Roma piyadelerini birçok kez yenilgiye uğrattı.[57] Ermenistan'ın stratejik öneminin kaynağında salt istilalar sırasında Part Krallığı'na geçiş için kullanılabilmesi değil, aynı zamanda (İran) yaylaları üzerinden İpek Yolu'na ve böylece (bugünkü Afganistan üzerinden) Çin'e giden kuzey rotasına erişim sağlaması vardı.[58] Ortak çıkarlar söz konusu olduğunda yapılan işbirliklerine rağmen Roma'nın ilerleme girişimlerine Part direnişi hiç azalmıyordu. Çin'deki Han Hanedanı'ndan bir metinde şu yorum yapılır: "...Znxi (ya da Anxi [安息], yani Part Krallığı) rengârenk Çin ipeklerinin ticaretini denetim altında tutmak istediğinden, (Romalıların) geçmesini önlemek için yolu tıkıyor."[59]

Karasal ticaret yollarındaki Part denetimini düşünürsek, Roma'nın Mısır'ı ele geçirmesi hayati önemdeydi, çünkü Mısır'ın Kızıldeniz limanları (özellikle Berenike ve Adulis), Hint Okyanusu üzerinden lüks mal ticaretine erişim sağlıyordu.[60] MÖ 31'de müstakbel imparator Augustus Kraliçe VII. Kleopatra'yı ve hayat arkadaşı (kendisinin de rakibi) Marcus Antonius'u yenilgiye uğrattıktan sonra bu ticaret yolunu, Kleopatra'nın zenginlik kaynağını ele geçirdi ve yeni sahibi oldu.[61] Bu ticareti aktif olarak yürüten çok halk vardı zaten: Palmyralılar, Nabatiler, Sabalar, Aksumlar, Hintliler ve Tamiller.[62] Romalıların gelişinden sonra bu halklar aracı faaliyetlerini sürdürdüler. Fakat Arabistan, Doğu Afrika, Hindistan ve Çin'den gelen lüks mal nakliyesine hâkim olamadıysa da, Akdeniz'e giden yol Roma'nın eline geçtiğinden, Augustus bu ticaretten elde edilen kârların muazzam bir kısmına el koymayı başarmıştı.[63]

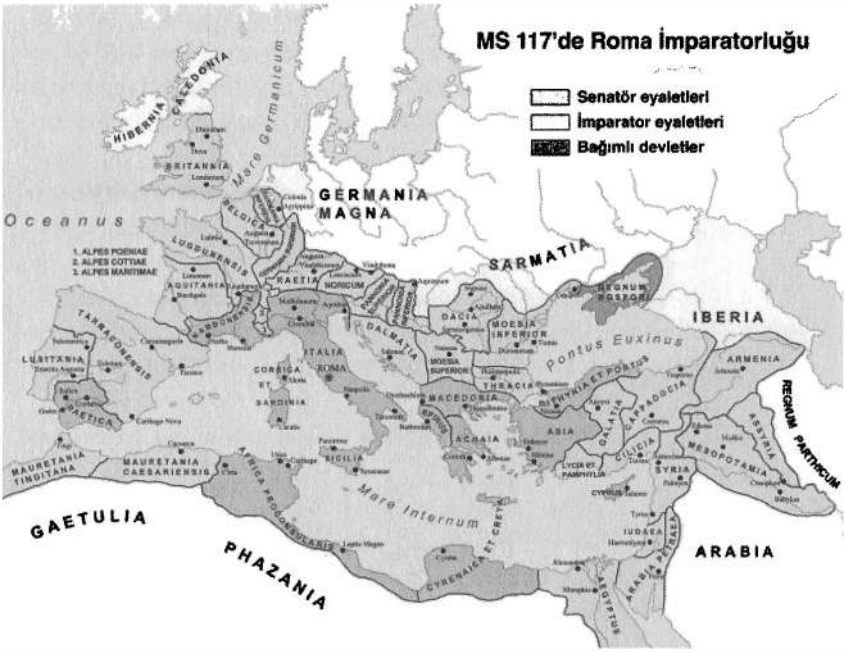

KIZILDENİZ SEYİR DEFTERİ
MÖ 1. YÜZYIL
PONTUS
ROMA İMPARATORLUĞU
HAZAR DENİZİ
ALANLAR
TOHARLAR
MASSAGETES
SACES
BAKTRİA
KUCHANS
PERS ÜLKESİ
PARTLAR
ARABİSTAN
BASRA KÖRFEZİ
ARAP KÖRFEZİ
LİBYA
ETİYOPYA
AFRİKA
AZANIA
CYENEUM
BERBERİLER
KIZILDENİZ
DIŞ DENİZ
CHRYSE
THYS
Laodikya
Diospolis
Arsinoe
Petra
Mussel Harbour (Myos Hormos)
Berenike
Av Ptolemaisi
Meroe
Adulis
Aksumiler (Aksum)
Coloe
Avalites
Malao
Mundus
Mosylum
Eudaemon Arabia (Aden)
Pano
Opone
Sarapion
Nicon
Rhapta
Charax Spasini
Apologus
Somiramis Dağları
Asabon Dağları
Ommana
Cassi Adaları
Oraea
GEDROSIA
SCYTHIA
Minnagara
Barbaricum
Ozene (Ujjain)
ARIACA
Barygaza
Suppara (Sopara)
Calliena (Kalyan)
Semylla (Chaul)
Paethan (Paithan)
Tagara
Mandagora
Palaepatmae
Melizigara
Byzantium
Togarum
Aurannoboas
Naura (Gamsanore)
Tyndis
Muziris
Nelcynda
Baharat
Cerobothra (Cheras)
Argaru (Uraiyur)
Camara (Kalapattana)
Cochi (Kerkal)
Comari Burnu
Taprobane
Palaesimundu
DAKINABADES
(DAKSHINAPATHA)
SANDANES
Poduca (Pondicherry)
Sopatma
Ganges
DOSARENE (Orissa)
Thinae
(Tenduc, Luoyang)
Frankincense
ELEAZUS
Asich
Moscha
Sabath
Saphar
Gana
Muza
CHARIBAEL
SABAITES
HOMERITES
ZOSCALES
Zenobian
Fil Burnu
Baharat Burnu
Diocscorides Adası
Socotra Adası
Pavralax Adası
Menuthias Adası
Fildişi
Baharat
Tarçın
Köle
Şarap
Pirinç
Bakır
Demir
Kumaş
Mercan
Tahıl
Altın
Gümüş
Hurma
Akik
Ganj
Abirin
Syrastrene
HARBANUS
Demir Çelik Kumaş
MASALIA
Kaplumbağa Kabukları
İpek ipliği
İpek kumaşı
"Bu yerlerin ötesindeki bölgelere çetin kışları ve aşırı soğukları nedeniyle ulaşmak zor." (66. Bölüm)
"Çok kuzeyde Dış Deniz Thys diye bir ülkeye ulaşıyor. Oradа Thinae adında çok büyük bir kara kenti bulunuyor. Buradan ipek ipliği ve kumaşı yaya olarak Baktria üzerinden Barigaza'ya getirtir." (64. Bölüm)
"Muza halkı artık burayı kontrol altında tutuyor ve oraya büyük gemiler gönderiyor" (16. Bölüm)
"Buraların ötesinde henüz keşfedilmemiş olan okyanus başka doğru uzanıyor (...) ve Batı Denizi ile karışıyor" (18. Bölüm)
SİMGELER
Şehirler
ÜLKELER
YÖNETİCİLER
HALK
Yerler

On sekizinci yüzyılda yaşamış tarihçi Edward Gibbon, Hindistan' dan lüks mal ticaretini Romalıların hayatının marjlarında kaldığı ve Roma İmparatorluğu'nun başarısı açısından hayati önem taşımadığı için bir yana itmişti. Bu konu sonradan tekrar dikkat çekti. Roma İmparatorluğu'nun zenginliği açısından bu ticaretin çığır açıcı bir önem taşıdığı görülmekle kalmadı.[64] Bu ticarete "Hint Okyanusu'nun kendisinin uzun tarihine geniş pencereler" açtığı, "'Batı' –ister Roma İmparatorluğu olsun bu, ister İslami Batı Asya, ister Atlantik Avrupası– ile Güney Asya arasındaki ilişkinin daha sonraki uğraklarını perspektife" oturttuğu için artık daha çok önem veriliyor.[65] Roma İmparatorluğu haritaları Akdeniz'e odaklandığında bu hayati ekonomik ağ görüş alanının dışında kalıyor. Bu ağın içinde yer alan çeşitli diyaspora topluluklarının mekânsal düzeni birinci yüzyıl dünyasının ekonomik altyapısını yaratmıştı.

## Diyasporaya Özgü Bilinç

Bu kitapta hegemonyayı bütünlük sanan kozmopolit evrensellik değil, tarihin fragmanları arasında bağlantılar kuran diyasporaya özgü bilinç övgüye değer bulunuyor. Burada tartışılan *koine* dilindeki eserler çok farklı aidiyetlerden kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Mısır liman şehri İskenderiye'den Philon antik Yahudi filozofları ile Yunan filozofları arasında benzerlikler kurar. Roma İmparatorluğu'nda yaşamış ve çalışmış olan Yahudiyeli Flavius Josephus da antik Yunan yazarlarından etkilenmiş ve ilk metnini Part okurları gözeterek Aramice yazmıştır. Patmoslu Yuhanna, imparatora tapınmanın kent hayatına hâkim olduğu Roma eyaleti Asya'da ve bu eyalete yönelik bir metin yazarken Lut Gölü Ruloları'nda bulunan İbranice metinler dahil Yahudi kaynaklarına aşinaydı. Roma İmparatorluğu'nun doğudaki merkezlerinde bulunan bu düşünürler diyasporayı yaşamış, farklı unsurlar arasında benzerlikler keşfederek tikel kimliklerin zenginleşmesine katkıda bulunmuşlardı. Günümüzde böyle bir ufuk genişliğine büyük ihtiyaç var.

**1.15**
*Kızıldeniz Seyir Defteri* adındaki denizci rehberinde bulunan tariflerden çıkarılmış modern bir harita, MS birinci yüzyıl ortasında yazıldığına güvenebileceğimiz bu rehber Arabistan, Doğu Afrika ve Hint Okyanusu ticareti için hayati önemde pratik bilgiler içeriyordu. *Koine* dilindeki *Erythras Thalassis* (Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης) terimi "Kızıl Deniz" anlamına gelir ve rehberde bütün bu deniz ticareti hattını tanımlamakta kullanılmıştır. Kamuya açık görsel.




**1.16**
Roma İmparatorluğu en geniş sınırlarında (Trajanus'un hükümdarlığında, MS 117). Daha gevşek bağları olan illeri ve "dost" kralların topraklarını da içerir. Harita: Andrei Nacu.

Modernliğin evrenselciliğinin altında dışarlıklılara karşı duvarlar diken korkutucu bir kimlik söylemi var. Diyasporik müşterekler farklı takımyıldızlarda ayakta kalan veri noktalarını birleştiriyor ve dünyada birlikte yaşayabileceğimiz fikrini uyandıran örüntüler yaratıyor. Böyle bir bilincin tarihsel görünümü ele avuca sığmayacak türden, tıpkı *khora*/ χώρα gibi "yakalanması zor",[66] yine de bana kalırsa Resim 1.17'deki görsele yerleştirilmiş olan, insan çeşitliliğine açıklıkta görünürdür.

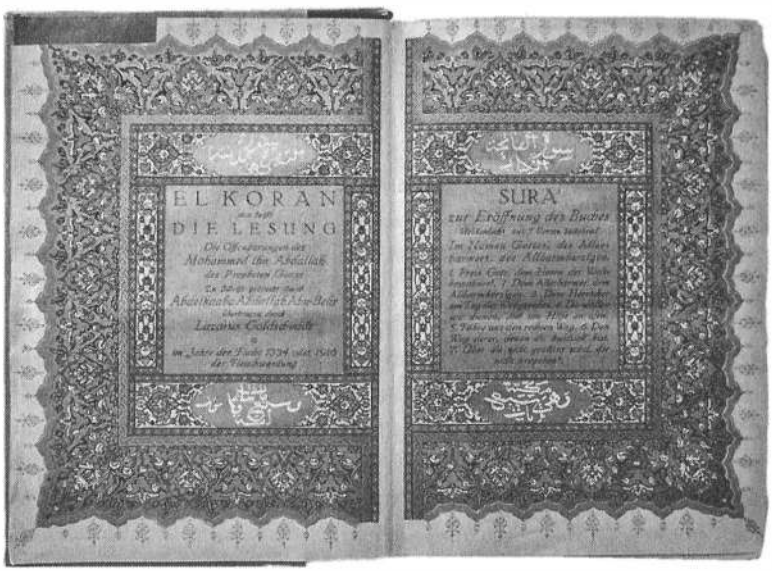
Bu resim bir çeviri kitabın ilk iki sayfasıdır.[67] Kitap, Lazarus Goldschmidt tarafından Arapçadan Almancaya yeni bir düzenlemeyle çevrilmiş olan Kuranı Kerim'dir. Litvanya doğumlu, Etiyopya (Geez) dili araştırmacısı bir akademisyen olan Goldschmidt aynı zamanda Babil Talmudu'nu da İbraniceden Almancaya çeviren kişidir. Kitap 1916'da, küresel çapta bir çatışmanın yaşandığı Birinci Dünya Savaşı'nın ikinci yılında Berlin'de yayımlandı. Hem tarihi hem sözcükleri diyasporik bir kesinlikle kaynaştıran entelektüel soluğun o dönemki aşırı milliyetçiliğe nasıl başkaldırdığını görmek çarpıcıdır:

El Kuran / yani / OKUMA / Allah'ın resulü / Muhammed bin Abdullah'ın / Vahyi / yazıya döken / Abdülkabe Abdullah Ebu Bekir // çeviren / Lazarus Goldschmidt / Hicret yılıyla 1334 ya da ete kemiğe bürünme yılıyla 1916.[68]

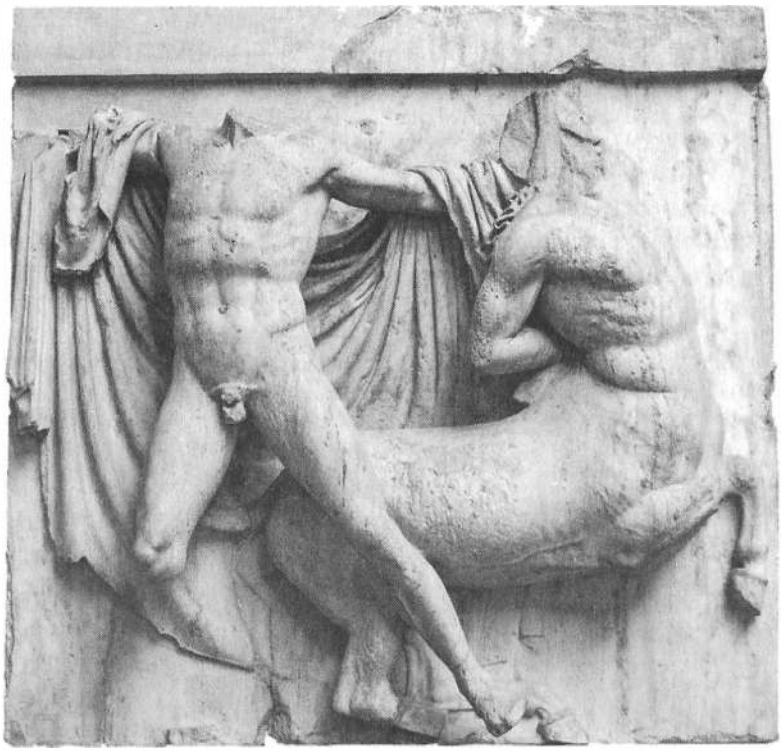
*Diyaspora* dağılma, saçılma anlamına gelir. Kutsal Kitap'ta (Yaradılış 11:1-9) Babil Kulesi hikâyesinde çok sayıda dilin ve halkların dağılmış olmasının kaynağında, insanların göklere çıkan bir kule inşa etmek gibi kibirli bir girişimde bulunmasına Tanrı'nın verdiği tepki vardır. Kuran'da ise dillerin çokluğu bir ceza değil yükümlülüktür. Tanrı'nın insanlığa verdiği görevi tanımlar:

> Ey insanlar! Şüphesiz biz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanıyasınız diye kavim ve kabilelere ayırdık. (Hucurât Suresi, 49:13)

Diyaspora bir kültür değil durumdur, çevirinin epistemik zorunluluğuna zemin oluşturur.




**1.17**
*Der Koran*, yeni çeviri, haz. ve çev. Lazarus Goldschmidt, karşılıklı sayfalar 1-2 (Berlin: Brandus, 1916). Fotoğraf © Manu Bruckstein. Taswir projesinin izniyle.



**2.1**
Lapit bir kentaurla savaşıyor. Güney Metopu 27, Parthenon, yaklaşık MÖ 447-433. Fotoğraf © Marie-Lan Nguyen/Wikimedia Commons/CC BY 2.5.

# 2

# ZAMAN İÇİNDE ÇEVİRİLER: FLAVIUS JOSEPHUS ÜZERİNE

### Yöntem

Bir yönteme ihtiyacımız var. Tarih ile felsefe arasındaki ilişki zamanı sahiplenme uzlaşımları karşısında nasıl işler? Felsefe evrenselliğe meyillidir. Tarih tikellikle evlidir. İkisinin işbirliği tarihsel deneyim farklarını feda etmeyen, aksine haklarını teslim eden bir evrensel tarih fikrini nasıl destekleyebilir?

### Kıyaslanamazları Birleştirmek

Gelin on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Jacob Burckhardt'tan bir cümleyle başlayalım: "Tarih felsefesi bir kentaurdur." Bu tarif bir kayıtsızlık içeriyor gibi, hatta belki bir uyarı niteliğinde, ama başarıyı anlatmadığı açık. Alt tarafı hayvan, başı ve yüreği insan olan kentaur var olması imkânsız bir hayvan, ruh ile maddenin eşikteki kaynaşmasıdır, mitsel olmakla kalmaz, aynı zamanda canavarsıdır. Cümlenin olduğu pasaj şöyle: "Her şeyden önce, tarih felsefesiyle hiçbir ilgimiz yok. Tarih felsefesi bir kentaurdur, kendi içinde çelişkilidir, çünkü tarih eşgüdümler, dolayısıyla felsefe dışıdır, felsefe ise tabi kılar, bu yüzden de tarih dışıdır."[1] Peki o zaman bu iki bilgi biçimi, yani tarih ve felsefe birbirini kendine tabi kılmadan nasıl ilişkilenecek? Eşgüdümlemenin kendisi felsefe üretebilir mi? Bu alanda iki gelenekten uzak durmak gerek, çünkü şu âna dek işimize yaramadılar. Bu geleneklerden biri, tarihi Ruh ya da Akıl (*Geist*) olarak düşünülen bir felsefe kavramına/tasavvuruna dahil edip tabi kılan ve bu kavramın tarihsel olaylar sırasında gerçekleştiğini iddia eden Hegelci hiyerarşidir. Diğeri de tarihsel konjonktürleri zorunsuz sayan ve tarihin statüsünü salt tarihselliğe, yani varoluşsal iddialardan öteye gitmeyen bir zamansallık yaşantısına indirgeyen mo-

dern fenomenolojidir. Her iki durumda da bugünkü felsefe yapma tarzı ile tarihsel geçmiş arasındaki karşılaşmanın eleştirel gücü körelmektedir. Peki bunun yerine tarih ile felsefe arasındaki gerilim ikisini de oyunda tutsa, bu bilgi prosedürleri hiyerarşik değil yatay olarak düzenlenebilse, aradaki fark verimli kılınabilir mi? Dilsel pratiğin felsefi önemine bakarak bir mukayese yapılabilir: Felsefe bir çeviri görevi olarak anlaşılırsa, tarihyazımı felsefe yapmanın bir yolu olabilir mi?

Walter Benjamin'in çevirmenin "görevi"yle (*Aufgabe*) ilgili tarifi bir imkâna işaret ediyor. Benjamin tarihsel materyalistin "görevi"ne dair tarifinin habercisi olan bir imgeyi metafor olarak kullanır: "Cümle özgün olanın dili önündeki duvarsa, sözcüksellik [*Wörtlichkeit*, sözcüğü sözcüğüne çeviri] pasajdır."[2] Şimdinin caddeye bakan cephesini delip geçen asırlık pasaj geçmişe açılan bir geçittir. Çevirmen de benzer şekilde sözcükleri geçit olarak görür. "Öncelikli unsur" cümleler değil sözcüklerdir.[3] Benjamin bir sıfattan (*wörtlich*) isim yaratıyor (*Wörtlichkeit*). Bire bir çevirisi "aslına uygun", ama ben sözcüğün aydınlatma gücünü temel alan bir usule işaret etmek için öyküntü (*calque*) yoluna başvurarak "sözcüksellik"i tercih ediyorum. Özgün metin ile çevirinin yan yana konması aralarındaki mesafeyi ortadan kaldırmaz. "Gerçek çeviri saydamdır; yapıtın aslını saklamaz, onun saçtığı ışığı kesmez."[4] Denklikler bulmaktaki güçlükleri düzleme girişimi yoktur. Çevirmen metnin semantik anlamına odaklanmak yerine her sözcüğe bir bütün olarak dilin "fragmanı" gözüyle bakar.

Tarih fragmanlarının çevirmeni açısından zamansal olarak uzak özgün "sözcükselliği" özgül bir ayrıntıyken, duvar şimdi'nin kendisi hakkındaki yerleşik anlatı olarak anlaşılabilir. Burada hesaba katılan ayrıntı, bu anlatıya oturmadığı için okurun ilgisini çeken şeydir. Marjda kalanı, ihmal edileni, uygunsuzu fark etmenin uzmanlık gerektirdiği açıkça ortadadır. Uzman vazgeçilmezdir. Bu tür ayrıntıları bulup çıkarmak için bir tür antikacı içgüdüsüne ihtiyaç vardır. Bu yüzden araştırmacılara has disipline sadakat özeni bilgi zemininin sınırlarını çizer – ama bakışın sınırlarını çizmez. Bakış, Benjamin'in bize gösterdiği gibi, felsefi bir prosedürdür.

Bir tarafta sözcük var, diğer tarafta tarihsel nesnenin kendisi, yani Paris pasajı var. Cümle metinde tıkanırsa pasaj bir kaçış olanağı sağlar. Zamanda tarihsel açıdan geçici bir anda belli insanların deneyimlediği ve sözcüğün isimlendirdiği tarihsel nesneyi işaret eden, metin değil imgedir. Mesele, filozofların dediğine göre –felsefi açıdan sanki geçicilik ile hakikat bağdaşmazmış gibi– hakikat deneyimini çalan görelileştirici

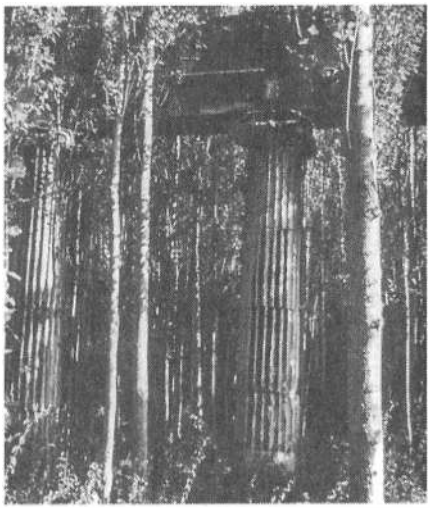



**2.2**
Vivienne Pasajı'nın cadde girişi. Fotoğraf: Mbzt/Wikimedia Commons/CC BY 3.0.

bir epistemolojik hamle olarak tarihsel bağlama oturtma değildir. Bilakis, *Wörtlichkeit*'ın, tarihsel çevirinin sözcükselliğinin, dolayısıyla hakikatinin kurulmasında nesnenin vazgeçilmez olmasıdır.

Bu fikri filolojik açıdan daha da geliştirmek mümkün. Benjamin'in ortaya attığı yeni bir sözcük olan *Wört-lichkeit* ile, felsefi kazanç elde etmek için *-barkeit* (-ebilirlik) sonekini kullanmayı tekrar tekrar denemesi kıyaslanabilir. "Benjamin'in -ebilirlikleri" hakkında, yani en meşhuru "Teknik Olarak Yeniden Üretilebilirlik (*Reproduzierbarkeit*) Çağında Sanat Yapıtı" başlıklı denemesi olmak üzere pek çok yazısında bu soneki kullanması hakkında Samuel Weber bir kitap yazmıştır.[5] Burada olan şey ise kesinlikle aynı değildir. "-ebilirlik" soneki fiilden isim yaparken, "-sellik" bir sıfat niteliğini gösterir. Fakat sözcüğü (*Wort*) bir ifade olarak görürsek, Benjamin'in ilk dönemindeki *Wörtlichkeit* formülasyonu, *Wört-barkeit*'ın, yani maddi dünyanın ifade edil-ebilirliğinin, insanların kullandığı dilde adlandırılma kapasitesinin eşi gibi düşünülebilir (gerçi kendisi böyle düşünmemiştir).[6] Buradaki amacımız Walter Benjamin'in metinlerinin tefsirini yapmak değil. Amacımız geç-





**2.3, 2.4**
On dokuzuncu yüzyılda yapılmış Vivienne Pasajı'nın içi, Paris/Wikimedia Commons/CC BY 3.0; Aphrodisias agorasının kalıntıları (şimdiki Geyre, Türkiye), MS birinci yüzyıl, fotoğraf: Jonathan S. Blaire.

mişte (ve geçmişe) hâkim olandan farklı bir felsefe-tarih ilişkisi yaratmamızı sağlayacak felsefi bir çeviri anlayışı bulmak.

Nesnelerin ifadesi olarak sözcük, öznel niyetten uzağa doğru bir çekim yaratır. İngilizce konuşanlar "sözcüğü sözcüğüne" bir okumayı indirgemeci bulma, Kutsal Kitap'ın hakikatine metnin içinden tam manasıyla erişilebilirmiş (Almancada *buchstäblich* [kitabi, harfi harfine] sözcüğüyle karşılanabilir) gibi köktenci bir yorum sayma eğilimindeyken, Benjamin'in "sözcüksellik" fikri yorumu başka yöne çeker. "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı felsefi metninde tarihsel materyalistin "görevini" (*Aufgabe*) tanımlarken aklında materyalist bir metafizik vardır: Sözcükler bizi şimdiki zamandan uzaklaştırıp geçici nesnelere, isimlendirdikleri tarihsel ayrıntılara doğru çeker.[7]

Fakat bu aynı zamanda tarihsel nesnelerden söz etmenin, hatta onlar için yazılanlar hakkında sonradan konuşmanın tarihsel nesnenin kendisiyle uğraşmak değil, hayaletlerle, ikonlarla, avatarlarla, anıtlarla, fetişlerle, artimgelerle, harabelerle uğraşmak olduğu anlamına da gelir. Sözcük ya da imge duyusal, geçici bir doğanın hayaletimsi kalıntısıysa, ölü metaforsa, deneyimi hakikaten kaybolup gidiyorsa, felsefe hakikati söyleme kabiliyetinin bu ciddi kısıtlanışını nasıl kabul edecek? O za-

man tarihsel çeviri olarak felsefe hâlâ-uzak bir geçmişin kalıntılarını hayata döndürmeye, canlandırmaya ya da –teolojik dilden kaçınacaksak– sözcükselliklerini tekrar dolaşıma sokmaya, bu sırada da hem geçmişin hem şimdinin bilgisini dönüştürmeye çabalayacaktır.[8] Dolayısıyla geçmişi çağdaş mantık ve kategorilere tabi kılmak –Foucault ya da Agamben gibi radikal çağdaşların yaptığı şekilde olsa bile– yetersizdir. Onlara göre tarih, kavramların gelişiminin başlangıç noktasıdır, ama zamansal mesafe olarak tarih hükümsüz kılınmıştır. Tarihsel nesne amaca yönelik araçtır, başlı başına felsefi bir hedef değildir. Yöntem olarak kavram emperyal bir havaya girer, her somut vakayı kendine tabi kılma potansiyeli taşır. (Dünyanın dört bir yanında çıplak hayatın yönetimselliği, istisna hallerinin soykütükleri keşfedilir.)[9]

O halde birinci yüzyıla dönüşte nasıl ileri gidilecek? Mükemmel tarihçi Fergus Millar'ın itirafına bakalım: "Antik dünyanın tarihini inceleyen ve öğretenler olarak büyük bir dezavantajımız var ama bunu kendimiz bile kabul etmekte güçlük çekiyoruz: Kelimenin tam anlamıyla, ne hakkında konuştuğumuzu bilmiyoruz."[10] Görünüşte aşılmaz bir kısıtlama! Ama şimdi de Souleymane Bachir Diagne'nin *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*'a (Çevrilemezler Sözlüğü: Felsefi Bir Lügat) katkısından bahsederken ortaya koyduğu formülü ele alalım:[11] "Çeviri en nihayetinde muhakkak başarıyla sonuçlanan imkânsız bir görevdir."[12] Çeviri imkânsızdır. Yine de çeviri yaparız.[13] Üstelik çeviri süreci bünyesi gereği felsefidir, Diagne'nin yanal evrensellik dediği şeyle tanımlanır: "Felsefe *ancak* farkları aşarak hareket ettiğinde evrensel olabilir."[14] Ayrıca: "felsefeyi mesafe tesis eder."[15] Diagne dilsel mesafeden bahsetmektedir, ama bu iddiası pekâlâ zamansal mesafeye de uygulanabilir.

Sözcükler şimdinin cephesine asılı kalıp ulaşılabilirliklerini ilan etmezler. Hiçbir sürekli gelenek oluşturmayan tarihe yerleşmişlerdir. Modern Alman felsefesi ise başka türlü düşünüyordu. Haklı olarak Heidegger'in "ontolojik milliyetçiliği" adı verilen şey felsefenin tek bir dili olduğunu, bu dilin dün Yunanca ve bugün Almanca olduğunu ilan etmesinde somutlaşır.[16] Peki ya bugünün Almanları dünün Yunanını tam da *tarihsel* çeviri görevi görmezden gelindiği için *yanlış* çevirdiyse?

> Evrenselliğe ulaşmanın tek yolu yataylıktır, asla tikellik âlemini terk etmiş gibi davranmamaktır; [çeviri] üzerinden açılan yol ... farklı farklı dilleri çarpıştırmak, evlendirmek, karşılaştırmak, dost etmek, karıştırmak ve yüz yüze getirmekten geçer. – AGATA BIELIK-ROBSON[17]

## Öykünme Kabiliyeti

Burada sorguladığımız şey, tarihçinin görevi başlı başına felsefe yapmak olarak anlaşıldığında, yani uzak geçmiş ile günümüz arasındaki uçurumu aşarken (şimdinin dışlayıcı bir tarzda geçmişi sahiplenmesi, şimdinin bilgi kategorilerinin en üste yerleşmesi yerine) zamansal ayrımın her iki tarafında da bilgiyi dönüştüren bir çeviri görevi olarak anlaşıldığında neler olacağı.

Marx'ın *Grundrisse*'nin (1857) girişinin sonunda antik dönem hakkında yaptığı yorumları ele alalım. Üretim tarzlarındaki, dolayısıyla bilinç biçimlerindeki farkların neden tarihsel tekbenciliğe yol açmadığını, onun yerine başka bir çağı kavramamıza olanak sağladığını sorarken antik Yunanlara döner. Temelinde mit bulunan ve "belli toplumsal gelişim biçimlerine bağlı" Yunan sanatı ve epik şiirlerinin nasıl bize hâlâ estetik haz verdiğini, hatta "belli bir açıdan norm ve ulaşılamaz bir model olarak görüldüğünü" sorar. Sonra da şöyle cevap verir:

> Bir adam çocuksuluğa düşmeden çocukluğa dönemez. Ama o, çocuğun saflığından hoşlanmaz mı ve onun hakikatini daha yüksek bir aşamada yeniden üretme özlemi duymaz mı? Her dönem hakiki özniteliğinin, çocukların doğasında yaşadığını görmez mi? İnsanlığın tarihsel çocukluğu, bir daha asla dönülmeyecek olan insanlığın o en güzel açılma dönemi, niçin bizi sonsuzluğa kadar büyülemesin? Huysuz çocuklar vardır, büyük adam tavırları takınan çocuklar vardır. Antikçağın birçok halkı, bu kategoriye girer. Yunanlar normal çocuklardı. Onların sanatının bizi büyülemesi, o sanatın içinde büyüdüğü toplumun ilkel niteliğiyle çelişki oluşturmaz. (...) Bu büyüleme, tersine, (...) o sanatın doğmuş olduğu, ve doğmaktan başkasının elinden gelmediği, yeteri kadar olgunlaşmamış toplumsal koşulların hiçbir zaman geri gelemeyeceğine sımsıkı bağlı bir büyülemedir.[18]

Marx'ın yaklaşımını, Walter Benjamin'in 1933 tarihli "Öykünme Yetisi Üzerine" başlıklı metninde aynı konuyla, yani soyoluş ile bireyoluş arasındaki bağlantıyla ilgili çok farklı yönelimiyle kıyaslayabiliriz.[19] Çocuk oyunu, der Benjamin, dünyayı duyusal olmayan benzerliklere uzanan analojik bir tarzda algılama konusundaki öykünme kabiliyetini korur. Şöyle devam eder: "Yalnızca satıcı ya da öğretmen değil, yel değirmeni ve tren de olur çocuk oyun oynarken." Arkasını da getirir:

> Yine de kuşkusuz ne öykünmeci güçlerin, ne de öykünülen nesnelerin ya da şeylerin yüzyıllar boyunca aynı kaldığını göz ardı etmemek gerekir. Tersine benzeşim üretme yeteneğinin ve –örnekse en eski işlevi öykünmek olan dans etmede olduğu gibi– üretilen benzeşimleri benzeşim olarak görme ye-

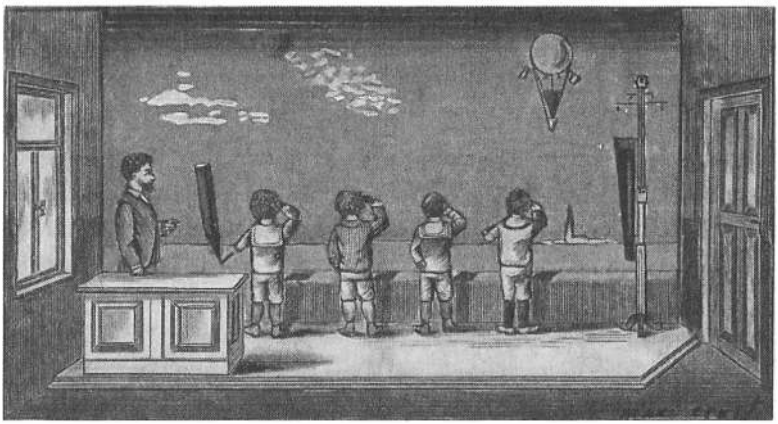
teneğinin tarih boyunca değiştiğini varsaymak gerekir. Bu değişimin yönü, öykünme yetisinin giderek yok olması tarafından belirlenir gibidir. Çünkü besbelli modern insanın algı dünyası (*Merkwelt*), eski halklarda yaygın olan büyülü göndermelerden ve benzeşimlerden geriye kalan pek az şey içerir.[20]

Benjamin'in metninden şu sonuç çıkarılabilir: On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'ndan Karl Marx'ın antik öykünme sanatlarında (insan biçimlerini eşsiz bir beceriyle taklit etmelerine rağmen) sadece "çocuksuluk" görebilmesinin nedeni Marx'ın kendi öykünme yetisinin gelişmemiş, dolayısıyla hâlâ çocukluk safhasında kalmış olmasıdır.[21] Aralarındaki fark Benjamin'in tarih kavramında yatar. Marx'ın antik Yunan ile insanlığın çocukluğunu bir araya getirmesi Hegel'in tutumuyla gayet iyi örtüşüyordu.[22] Benjamin'in tarihin ilerleme olduğunu reddetmesi ise kendi içinde tutarlıydı ve bu insanlığın "çocukluğu" metaforunun dahil olduğu bütün tarih şemasına meydan okumaya yönlendirmişti onu.[23]

Benjamin çocukların doğuştan gelen öykünme kabiliyetinin gelişimini burjuva eğitiminin kösteklediğine inanıyordu. İmgesel kavrayış yazılı metin pedagojisine feda edilmişti. Tekrar, ezberle öğrenme, insanın öykünme becerisini azaltmış, yaratıcı oyundan ziyade ebedi tekrar anlamındaki salt taklide indirgemişti. (Danstaki ritmik doğaçlamalar bedensel çevirinin bu oyunculuğunu korur.) "Tarih Kavramı Üzerine" başlıklı metninin Paralipomena'sında (Ek) şöyle yazar: "Mitteki temel tasavvur ceza olarak dünyadır – cezaya çarptırılacak olanları üretme cezası. Ebedi tekrar okulda bekleme cezasının kozmik alana yansıtılmış halidir: İnsanlık kendi metnini sonsuz sayıda kopyalamak zorundadır", sonra da parantez içinde Paul Eluard'ın gerçeküstücü şiirlerden oluşan kitabı *Répétitions*'a (Tekrarlar) atıfta bulunur.[24] Benjamin'in sözlerinin tarihsel nesnesini, Eluard'ın kitabının içkapağındaki Max Ernst'in resminde (Resim 2.5) görmek mümkündür.

Bu imge hem *Répétitions*'un kapağındaki hem de bu incecik kitabın içindeki Ernst'in diğer resimlerinin hepsiyle çarpıcı bir karşıtlık barındırır. Kitap avangard yayıncı Sans Pareil (sözcüğü sözcüğüne "Eşi Olmayan") tarafından basılmıştır ki bu da şiirin ve kitaptaki görsellerin yeniliğinin bir göstergesidir. Benjamin'in çeşitli vesilelerle gönderme yaptığı bu görselin içkapak resmi olarak konumlandırılmış olması, Benjamin'in gerçeküstücülüğü kendi kuşağının burjuva yetişme tarzının gerektirdiği bilişsel kösteklenmenin eleştirisi ve bu kösteklenmeden kaçış olarak deneyimlediğini gösterir.[25]

Benjamin öykünme kabiliyeti hakkındaki 1933 tarihli metninde "öykünme yetisinin yok mu olduğu, yoksa dönüştüğü mü" üzerinde

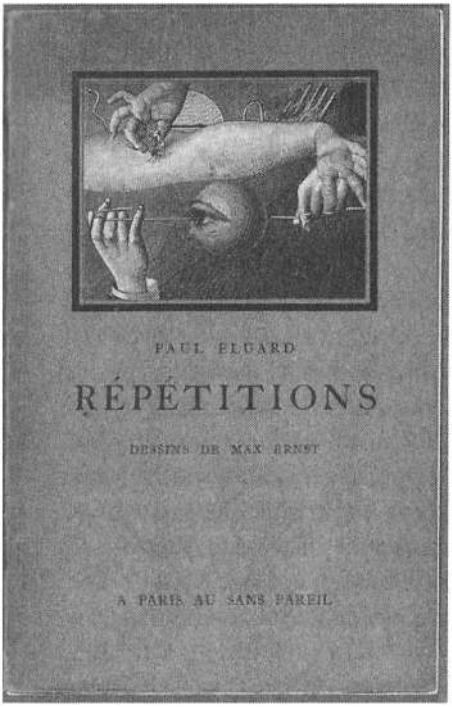


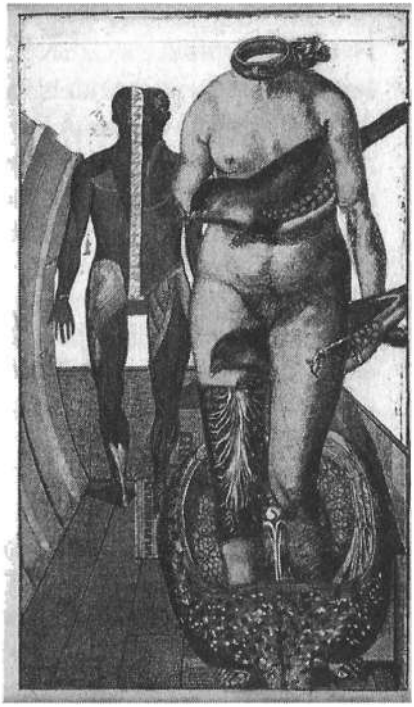
**2.5**
Max Ernst, Paul Eluard, *Répétitions*'un ilk sayfasındaki illüstrasyon, 1922. © 2020 Artists Rights Society (ARS), New York/ADAGP, Paris.

düşünür ve hiç şüphe yok ki ikincisini umar.[26] Sadece gerçeküstücülerin eserleri değil, sessiz sinema ve özellikle jestlere dayalı Charlie Chaplin figürü öykünme yetisi için yeni türden bir okul yaratabilirdi.

Uzak geçmişe dair anlayışımız zamansal aralığı aşarak benzerlikleri tanıyabilecek bir öykünme kabiliyeti gerektiriyorsa, yöntem birinci yüzyıla uygunluk açısından eşsizdir. Zira ayakta kalan kaynakların çok çeşitli biçimlerini birbirine bağlamanın bir yolunu arıyorsak, bu kaynakları yaratanların öykünme yetisini geliştirme ve kullanma bakımından son derece gelişkin olmaları, onları incelemenin bir okul işlevi görebileceğini, dolayısıyla bu kabiliyetin kendisinde bir dönüşüm potansiyeli bulunduğunu gösterir. O zaman tarihsel çevirinin sorunu şu olur: Geçmişe dair ufkumuzu, bugün mahrum olduğumuz şu benzerlikleri tanıma konusunda geçmişte var olan kabiliyetlerin izlerini bu kabiliyetler tarihin hakikatinin zorunlu bir niteliği değilmişçesine silmek yerine, onları kapsayacak şekilde nasıl genişletebiliriz?

Burada ele alınan yazarlara uygulandığında, düşünceyi benzerliklerle sunma kabiliyeti Flavius Josephus, İskenderiyeli Philon, Patmoslu Yuhanna gibi görünüşte bambaşka yazarları birleştirir. Bu üç yazar da, birer düşünür çiftinden kenarda kalmış olanıdır, öbür düşünüreyse günümüz söyleminde daha rahat erişilir. Bu yüzden: daha kabul edilebilir bir tarihçi olan Tacitus değil Josephus; bugünkü filozofların gözdesi Seneca değil Philon; Badiou, Žižek ve başka Marksist post-sekülaristlerin pek sevdiği Aziz Pavlus değil Vahiy'in yazarı Patmoslu Yuhan-



**2.6, 2.7**
Max Ernst, Paul Eluard, *Répétitions* kapağı, 1922; Max Ernst, "The Word (Woman Bird)", 1921, illustration for *Répétitions*. © 2020 Artists Rights Society (ARS), New York; ADAGP, Paris.

na.[27] Bizim Kimlik kategorimizi uygularsak hepsinin Yahudi olduğu söylenecektir. Fakat Philon ve Yuhanna Hıristiyanlar tarafından sahiplenilmiştir, Josephus'a sahip çıkmaya ise hiçbir topluluk gönüllü değildir. Bu yazarların kimlik kategorilerini savunanları rahatsız etme tarzları, farklı farklı tarzlarda Yahudi olmaları bu kategorik ayrımların sınırlarını belirsizleştiriyor.[28] Metafor, öykünme, özdeş olmayanların eşleştirilmesi: Antik dönem metinlerinde bu tür benzerlik yapılarından bolca vardır. Bu yapılar, bugün farklılık kategorilerine göre –Hıristiyan, Yahudi, Helen, Roma diye– düzenlenen ayrı ayrı tarihlerle dikey olarak kompartımanlara bölünmüş alanların sınırlarını aşarak felsefe ile tarihi yan yana getirme yönteminin anahtarlarını verebilir.

Şimdi Josephus'a dönelim.

## Flavius Josephus

Flavius Josephus (önceki adı Yosef ben Matityahu, MS 37)[29] Yahudiye Savaşı'nın tarihini anlatan *Bellum Judaicum* kitabının yazarıdır. Josephus kendisi de bu savaşa önce Celile'deki asilerin yanında general olarak katılmış, esir düştükten sonra ise Neron tarafından isyanı bastırmak için gönderilen Vespasianus komutasındaki Roma birliklerinin yanında savaşa katılmıştır. Josephus'un ayrıntılı tarih anlatısı şunları kapsar: Kudüs kuşatması, İkinci Tapınak'ın yıkılması, son Masada muharebesi, Titus'un Roma'ya yeni İmparator Vespasianus'un oğlu olarak zaferle dönmesi. Doğudaki zaferler Vespasianus'un Roma'daki zaferini pekiştirmiş, uzun Dört İmparator Yılı'nın sonunda Flavius hanedanını kurup iki oğlunu (Titus ve Domitianus) vâris ilan etmesini mümkün kılmıştı. Modern tarih bakımından İkinci Tapınak çağını sona erdiren Yahudiye Savaşı, Jacques Derrida'dan alıntı yaparsak "Yahudilerin ulusal varlıklarından feragat ettikleri"[30] uğrak olmasıyla efsanevidir. Derrida bu kavrayışı bakımından hiç de yalnız sayılmaz. Meydan okumayla karşılaşmayan efsaneler kemikleşip mite dönüşür. Filozofların aradaki farkı bilmesi gerekir.[31]

Josephus katılımcı-gözlemci olarak MS 66-73 olayları için eşsiz bir kaynaktır. Hatta başka kaynak yoktur. Kutsal Kitap'ta bahsi geçen eski zamanlardan kendi çağına kadar Yahudilerin tarihini anlatan ve birden fazla ciltten oluşan daha sonraki *Jewish Antiquities* (*Antiquitates Judaeicae*, Yahudilerin Eski Zamanları) de aynı şekilde eşsizdir. Yine de tarihçiler Josephus'un eserlerinin değerini küçümseyegelmiştir. Klasikçi Mary Beard akademinin bu "garip davranışını" bilgi bölünmelerinin sınırlarındaki "disiplin polisliğinin" sonucu olarak görür. Klasikçiler açısından Josephus "biraz sınırların dışındadır"; "kitabı Roma ve Romalılar değil Yahudiler ve Yahudiye 'hakkındadır'."[32] Öte yandan Yahudi tarihçiler Josephus'un eserleri üstüne "lüzumundan fazla metin" üretmekle beraber çok kuşkucudurlar, onun tarihçi olarak "güvenilmez" olduğunu, Flaviusların propagandasını yaptığını, en kötüsü de "kendi çıkarını düşünen bir hain" olduğunu iddia ederler.[33] Gerçekten marjinal bir şahsiyettir.[34] Yüksek mevkide, rahip sınıfından, üstelik Yahudiye'yi fetheden Flaviusların himayesinde Roma'da yaşamış ve yazmış olan bir Yahudi askeri liderinin yazdığı *Bellum Judaicum* hem disiplin sınırlarını hem de kimlik kategorilerini silinme noktasına kadar zorlar. Akademik disiplin polisinin kuşkuları tam da yeni nesil akademisyenlerin ilgisini çeken şeydir.[35] Düşman bölünmeler arasında köprü

kurması nedeniyle Flavius Josephus geçmişi yerinde tutan kavramsal kimlikler ve kategoriler ağının askıya alınmasına izin verir – hatta bunu talep eder. Biz de, uluslararası akademisyenliğin yeni gündemini temsil eden yenilikçi çalışmalar yapan ve şimdi de Josephus'un bütün eserlerinin ayrıntılı yorumlarla yeni bir İngilizce çevirisini üretmek üzere ortak bir projeden faydalanan bu akademisyenlerin izinden gidiyoruz.[36]

## Tarihsel Nesne Olarak Metin

Joseph'in Yunanca yazdığı metnin başlığı neden Latince? Tarihçiler bu esere göndermede bulunurken *Bellum Judaicum*, yani İngilizce *The Jewish War* (Yahudi Savaşı) adını kullanmışlardır. Standart İngilizce çeviride (1927'de H. St. J. Thackeray tarafından yapıldı) bu konu açıklığa kavuşturulmuştur.[37] *Bellum Judaicum* Josephus'un artık kaybolmuş Yunanca metninin ya da Josephus'un bahsettiği ama yine kaybolmuş daha önceki bir versiyonun değil, çeşitli dillerde günümüze kadar ulaşmış elyazmaları –Latince ve Slav dilinde metinler, bir İbranice serbest çeviri (*Josippon*), ayrıca çeşitli Yunanca metinler– toplamının adıdır.[38] Bunlar neden korunmuştur? En baştan itibaren Hıristiyan âlimler Josephus'un eserlerini kendi açılarından paha biçilmez görmüştü, çünkü bu eserler İsa'nın tarihsel varlığına hayati önemde kanıtlar sunuyorlardı. Hıristiyanlar Josephus'un bütün eserlerini yazıldıkları tarihlere göre değil, *Yahudilerin Eski Zamanları*'nın arkasından *Bellum Judaicum* gelecek şekilde düzenlemeyi âdet edinmiştir. Daha sonra yazılan *Yahudilerin Eski Zamanları*'nda İsa'dan, Vaftizci Yahya'dan, İsa'nın kardeşi Yakup'tan (İngilizcede James) bahsedilir ve tam MS 66'da Romalılara karşı Yahudiye Savaşı'ndan önce kitap sona erer, böylece daha sonra Yahudiye Savaşı'nın anlatısını gören okurlar MS ikinci yüzyıldaki ilk dönem Hıristiyan kilisesi yorumunu kabul etmeye kolayca ikna olur. İskenderiyeli teolog Origenes (MS 185-254) "Bütün Yahudi milletinin İsa'ya çektirdiği çileler yüzünden yok edildiğini" iddia eder.[39] Fakat Hıristiyanlığın Yahudiler pahasına haklı çıkarılmasına Josephus'un metninin hiçbir yerinde rastlanmaz.[40]

O halde *Bellum Judaicum* sözcükleriyle adlandırılan tarihsel nesnenin tarif edilen tarihsel olay değil, maddi olarak bugüne ulaşmış bir metin, kayıp özgünün bir kopyası olması önemlidir.[41] Hıristiyanların sahiplenişi miras alma sürecine sızmıştır, çünkü metnin bugüne ulaşması tam da sonraki muzafferlerin tarihine faydalı olmasına atfedilebilir. Mahut seküler araştırmacılık bile bu Hıristiyanlaştırılmış mirasın kalıntılarını korumuş, bu durumun ne kadar sorunlu olduğunu açığa çı-

karmak için son dönemdeki araştırmalarda büyük çaba harcamak gerekmiştir. Yine de sırf ikiliği tersine çevirmek için Yahudilerin *yeniden* sahiplenmesiyle tatmin edici bir sonuca ulaşılamaz, çünkü böyle bir sahiplenme durumunda, bu zamanda ve bu yerde "Yahudi olmanın" ne gerektirdiği sorusu gündeme gelecektir.[42] Gelgelelim, Josephus'un hangi tarafa sadık olduğuna, çeşitli mücadelelerde hangi "safta" durduğuna ve yazarken hedeflediği kitlenin kim olduğuna dair soruların yorumsal alana hâkim olması gelenekleşmiş, çoğu zaman da şu ya da bu taraflı konuma sadakatinin ya da sadakatsizliğinin kanıtlarının, sözcüğün modern, pozitivist anlamıyla anlatının "doğruluğunun" kanıtlarıyla eşanlamlı olduğu iması da sürüp gitmiştir. Fakat ortada başka anlatı olmadığını düşünürsek, bu argümanlar döngüseldir ve kendi taraflı konumlarına fayda sağlarlar: Ya Josephus bize bugünün ampirist standartlarına göre (modern tarihçilerin olayları kronolojik sıraya koyma takıntısı dahil)[43] olguları sunmuştur, ya da olgu dediği şeyler gerçekte kurmacadır ve hainliğinin kanıtıdır, dolayısıyla ciddi tarihçiler açısından faydasızdır.[44] Her iki argüman bakımından da Josephus'un karakteri ve güdülerine dair bilgi elde edilmesi imkânsız olduğu kadar vazgeçilmezdir de.

Burada anlatmaya çalıştığım nokta, Josephus'u kimlik eksenlerinde nereye yerleştirmek gerektiği konusunda devam eden tartışmaların, kimlik kategorilerinin kendileri yanlışsa *çözülemeyeceğidir*. Tarihsel çevirinin merkezi noktasını aklımızda tutarak şunu sorarsak bir alternatif mümkün olabilir: Belgenin dilinde çıkış noktaları olarak Josephus'un sözcükleri sözcüksellikleriyle neyi adlandırır? Bizi taraflı yorumların totolojik çemberinden çıkarabilirler mi? Bu girişim tarihsel geleneğin düğüm düğüm kısıtlılıklarının bugün nasıl işlediğini ve müzakere edildiğini mikro düzeyde göstererek bizi çağdaş araştırmacılığın karmaşıklıklarına götürür.

## Yahudiye Savaşı

Josephus'un girişte bahsettiği önceki *Bellum Judaicum* versiyonunun Aramice, yani İsa'nın ve Yahudiye Krallığı'nda yaşayan diğerlerinin konuştuğu dil olduğu, yani yine ona yakın bir dil olan (Josephus'un rahiplik eğitimi aldığı için büyük ihtimalle aşina olduğu) İbranice olmadığı konusunda artık pek tartışmaya yer yok.[45] Mevcut metinleri (bunların özgün metinle mesafesinin belirsizliğini aklınızda tutmanız gerek) çalışan tarihçilerin ayrıntılı analizleri Josephus'un kitabı Part okurları düşünerek yazdığını belirttiği açılış sayfalarından başlar.[46] Steve Mason

bugün elden geçirilen standart görüşü şöyle açıklar: "Argüman şöyledir... Romalılarla işbirliği yaptığı ispatlanan Josephus... çatışmanın resmi bir anlatısını Roma'da, imparatorluğun sınırları dışındaki milletlere yönelik olarak [yazar]. Kitap Roma'nın yenilmezliğini ve Roma'nın ilahi ayrıcalığını ilan eden sayısız pasaj içerir. ... Hiç değilse Partların birinci yüzyılda birkaç kez Roma'yla savaşmanın eşiğine geldiğini hatırlarsak, [Thackeray'i alıntılayarak] şu sonuca varmamız işten bile değildir: 'Josephus savaşın resmi tarihini yazmak için fatihler tarafından propaganda amacıyla görevlendirilmiştir.' Kitabı Romalıların uşağı sıfatıyla yazdığı, Doğu'da yeni devrimci umutların söndürülmesine hizmet ettiği kısa süre öncesine kadar standart akademik görüştü ve hâlâ bu görüşü savunan çok sayıda akademisyen var."[47]

Kanada Josephus Projesi'nin başı olan Mason, Josephus araştırmalarının her yönü üzerine pek çok yazı kaleme almış ve bu yorumun dayandığı temellere meydan okuma konusunda bir hayli ileri gitmiştir. Eleştirileri başlığa kadar uzanır ve haklı olarak başlığın Yahudilere değil *Yahudiye* Savaşı'na (*Bellum Judaicum*) gönderme yaptığına, halktan değil yerden bahsettiğine işaret eder.[48] Kitapta, Yahudi inancına mensup olanların Roma İmparatorluğu'nun her köşesinde yaşadığı baştan belirtilir. Antakya, İskenderiye, Efes, Roma ve bu kentler arasındaki pek çok yerde Yahudi cemaatleri kendi hukuku olan bir *politeia* (siyasi topluluk) olarak yaşıyordu. Kısa süreli kesintilerle İskender zamanından –ve ondan önceki Pers krallarının zamanından– beri süregelen kolektif "özgürlükleri" (*eleutheria*) modern anlamda bağımsızlıktan ziyade üstün bir gücün korumasında yaşamak olarak anlaşılmalıdır. Roma'nın eyaleti olan Yahudiye bütün Yahudi halkını barındırmaktan çok uzaktı. *Diyaspora* uzun zamandır Yahudilerin hayatının bir parçasıydı. Tarihleri görmezden gelinirse, Yahudiye memleketi ile Yahudi halkı bir tutulursa, bu önemli ayrım silinecek, dolayısıyla Tapınağa dayalı Yahudiliğe ya da Tapınağın bulunduğu topraklara bağlı olmayan çok sayıda Yahudi pratiği de kaybolup gidecektir. Aynı zamanda Mason'ın dikkat çektiği üzere MS birinci yüzyılda "Hıristiyan" tabirini tanımlama amacıyla kullanan, Hıristiyan olmayan tek kaynak Josephus'tur: "[MS] 100'den önce hiçbir yazar Hıristiyanlardan bahsetmez"; bunu yapan ilk Romalı yazarlar Genç Plinius, Tacitus ve Suetonius'tur ki bunların eserleri ikinci yüzyılın ikinci on yılına aittir.[49] Bu yüzden düşey veraset yoluyla Josephus'u "Hıristiyan" tarihi diye sahiplenmek *ex post facto* (olup bittikten sonraki) bir girişimdir.

## Çeviriyi Çevirmek

Önsözün bir cümlesi özellikle çok irdelenmiştir:

> Bu koşullarda ["doğru" (*akribes*/ἀκριβὲς) bir anlatı henüz yokken], ben –Matthias'ın oğlu, İbrani soyundan, Kudüs'ün yerlisi ve rahip, savaş açıldığında bizzat Romalılarla savaşan ve sonrasında zoraki gözlemci olan Josephus– daha önce yerel dilde yazdığım ve içerideki barbarlara gönderdiğim anlatıyı Yunancaya çevirerek (*Elladi glossi metabalon*/Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλὼν) Roma İmparatorluğu tebaasına gerçeklerin bir anlatısını sunuyorum.[50]

Başlangıçta ilgi çekici bir anahtar sözcük var: μεταβαλών (*metabalon*). Thackeray'in bulduğu İngilizce karşılık "çeviri"dir, ama sözcük daha fazla anlam taşıyor: yorumlamak ya da uyarlamak, dolayısıyla değiştirmek ve hatta dönüştürmek.[51] Beard şu gözlemi yapar: "Bizdeki *Bellum Judaicum*'un Aramice bir metnin 'doğrudan' çevirisi mi olduğu, yoksa önceki kitaba gevşek bir biçimde dayandırılan serbest bir uyarlama mı olduğunu düşündüğünüz, Josephus'un kullandığı Yunanca *metabalon* tabirini nasıl çevirdiğinize –yani sözcüğün kendisini 'çeviri' diye çevirip çevirmediğinize!– bağlıdır ironik bir biçimde."[52] Araştırmacılar açısından mesele bu çeviri sürecinde metnin olgusal bütünlüğünün değerlendirilmesidir: Ya Josephus daha sonraki bir metinde (*Contra Apionem*) bahsettiği "asistanlara" (*synergoi*/συνεργοί) sırtını o kadar çok dayamıştı ki Aramice ve Yunanca versiyonların olayları aynı şekilde anlattığına güvenemeyiz, ya da Josephus'un kendi adını taşıyan Yunanca çeviriyi bizzat yapmış olduğunu bile söyleyebiliriz.

Tek bir kelimeyi neden bu kadar önemsiyoruz? Josephus'un "ana dili"nden "dönüştürdüğü" mü, yoksa "çevirdiği" mi meselesi ne kadar önemli olabilir? Birincisi, çok önemli olabilir, çünkü çıkar sahibi tarafları düşünürsek, pek çok yorumcu Josephus'un yorumlanmasında tam da düşey bir tarz benimsemek için bunun üzerinde durmuştur. Gelgelelim, tarihsel verasetin bu düşey dilimlenişi aslında birinci yüzyıla uygun değilse, ki biz buna inanıyoruz, sözcükler hem bizi hem de metinleri dışlayıcı iddialardan kurtulma potansiyeli taşıyan bir alana konumlandıran kaçış çizgileri olabilir aynı zamanda. Fakat *bu* sözcük üzerine tartışmalar bizi amaçladığımız felsefi soruşturmayla hemen hiç ilgisi olmayan bir meseleden, yani Josephus'un şahsen kime sadık olduğu meselesinden öteye götürmez.

## İkinci Sofistik

Şimdi, Josephus'un metnindeki Yunancanın çok yüksek nitelikte olduğunu görmek gerek. Ayrıca metni MS 75'ten sonra bitirdiğinin bilinmesi, Josephus'un –araştırmacılar tarafından– İkinci Sofistik denen hareketin bir parçası olduğunu gösteriyor.[53] Roma'dan Doğu Akdeniz'e uzanan bölgede Yunanca konuşan seçkinler arasında ortaya çıkmış bu edebiyat hareketi, *koine* konuşan toplulukların yaygınlığına ve –seçkinlerin gözünde– dili kabalaştırmalarına karşı bir itirazdı. Eğitimli sınıflar *koine*'nin eşitleyici gücünün karşısına dilbilgisel üsluba, ideal modelini klasik Atinalıların Attika Yunancası'nda bulan daha "saf" bir biçime yoğunlaşmış bir retorikle çıkıyordu. Swain dilin tarihini anlatırken şöyle der: "Attikacılık, eğitimli Yunanlarla eğitimsizler arasında açık seçik farkların bulunduğu, çoktan büyük ölçüde kutuplaşmış bir dil tablosunda, doğru Yunanca idealinin aranmasıydı."[54]

Bu Attikacı dil topluluğunun üyeleri birden çok etnik kökendendi, gittikleri okullar kozmopolit seçkinler arasına girmelerini sağlıyordu. Yahudi ya da Yunan da, Romalı ya da Asyalı da doğmuş olsalar *kendilerine* "Helen" diyorlardı.[55] Araştırmacılar bu Attikalılaşmış *koine*'ye "Yunanca" adını vermekte anlaşmıştır, biz de şimdilik onlara uyacağız.[56] Ulusal değil kültürel bir kimlikti bu; doğru düzgün bir eğitim için gereken okuryazarlık ve boş zaman sayesinde mensup olunabiliyordu.[57] Swain burada "kültür"ün antropolojik değil idealleştirilmiş anlamda bir uyumluluk (*cohesion*) anlamına geldiğinin altını çizer. Bu aidiyet "Yunanistan'ın (*Hellas*) çağdaş gerçekliğinden ziyade [geçmişteki] idealini sevmeye" dayanıyordu.[58] Mahalli değil eğitimsel bir bölünme üzerine inşa edilmiş bu Latin-olmayan kültür, başka farkları aşan bir toplumsal aidiyet biçimi işlevini görüyor ve Roma iktidar hiyerarşilerinden belli bir düzeyde özerklik sağlıyordu: "İkinci Sofistik döneminde Yunan entelektüel hayatının liderleri Roma'ya ihtiyaç duymayan bir dünyanın parçasıydı."[59] Swain'in dilsel gerçekliklere dair özenli betimlemeleri Josephus'un İkinci Sofistik hareketindeki yerini anlamak bakımından önemlidir, ama öte yandan Swain'in kendisi akademik disiplin sınırlarını aşarak Yahudiye tarihi ya da Josephus'un metinleri alanına girmemiştir.

Bunun için, Josephus'un kitaplarında çok sayıda eski Yunanca metne yaptığı göndermelere odaklanan araştırmacıların eserlerine bakmamız gerek.[60] Homeros'un *İlyada*'sından Sophokles'in *Antigone*'sine, Pindaros'un *Pythia Oyunları*'na varıncaya kadar pek çok Yunanca şiirin

yankılarını duyuyoruz Josephus'un eserlerinde. Bizim açımızdan bunların en önemlisi, Josephus'un *Bellum Judaicum*'daki sunumunun uzun zamandır prototipi kabul edilen, antik Yunan tarihlerinin en meşhuru, Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları*'dır. Josephus'un kitabıyla Thukydides'inkinin benzerlikleri tartışılmazdır. *Bellum Judaicum*'un baştan sona her yerinde Thukydides'in yankılarının derinden derine duyulduğundan kimsenin şüphesi yoktur. Mesele bunun nasıl ve neden olduğudur. Araştırmacılar bu göndermelerin siyaseten taraflı içerimlerine odaklanmıştır. Bu noktada Josephus'un yine hain imajı geri kalan her şeyi gölgeliyor.[61] Ve yine tartışma tıkanıyor, çünkü Josephus'un öznel niyetlerinin aslını bilmek imkânsız.

Chapman, İkinci Sophistik dünyasında antik Yunan benzerliklerinin işlevine vurgu yaparak akademik ilginin açısını kısa süre önce değiştirmiştir. Antik dönemdeki prototiplere anıştırmalar, paralellikler, benzerlikler üretme şeklindeki edebi yöntem, Sofistik retorikte yeni metnin geçerliliğine bir kanıt sayılıyordu. Bu yüzden Josephus önsözde Yunancanın "sesine" (*phone*/φωνή) ulaşmaya çalıştığını yazdığında, bu iddia hem şiirde hem düzyazıda edebi üslubu, biçimi ve geleneksel temaları kapsar. Bu "zamanın değer kattığı metinlerle eşleşmeler", ortaya atılan argümanların meşruluğunun kanıtıdır.[62] Saygı duyulan antik metinlerin tınılarını taşımak edebi süsleme olmanın ötesinde "başka koşullarda uzak görünebilecek, yine de benzerlikleri zaman ve mekânı aşarak yankılanan halklar, yerler, olaylar, mitler ve fikirler arasındaki bağlantıları" ifade ediyordu.[63] Bu mesafeler aşılarak keşfedilen benzerliklerde tarihsel olayların hakikatinin ortaya çıktığı düşünülebiliyordu. Benjamin'e göre tarihin değişmezlerinden olmayan öykünme kabiliyetine gönderme yapmasıyla dikkatimizi hak etmektedir: Josephus'un iddiasındaki (Thukydides'in önsözdeki iddiasının yankılandığı), olayların "doğru" (*akribes*) anlatısı bu durumda ampirik olgulardan ziyade benzerlikler yoluyla yorumlamaya, yani önceki, zamanın değer kattığı metinlerle eşleşmenin sağladığı özdeş olmayan benzerliklere gönderme yapmaktadır.

## Öykünülen Model Olarak Thukydides

Tarihçiler Thukydides'in metninin modern standartlara göre tarihsel açıdan doğruluk barındırdığını yaygın olarak kabul ederken, onun kendi nesnellik iddiası pozitivist bir tarihçininkine benzemez – kaldı ki İkinci Sofistik'te pozitivizm bir değerlendirme kriteri olamazdı. Antik dönemdeki bu tarih yazarları farklı türden, felsefi denmeyi hak eden

bir doğruluğun peşindeydi. Hem Peloponnesos hem de Yahudiye savaşları, bu türden çatışmalar ne zaman ve nerede görülürse orada meydana çıkan belli tarihsel dinamiklerin tezahürleri olarak görülür. Prototip –burada Thukydides'in anlattığı tarih– bu dinamikleri tanımanın nesnel kriteridir. Mantıksal tartışma düzeyinde cevaplanamayacak felsefi sorular, çatışma dönemlerinin fiilen nasıl geçtiğini bulmak için tarihe bakar.

Helenik eğitim tam da sınırlı bir etnik perspektifin ötesine uzandığı için evrensel geçerlilik iddiasında bulunabiliyordu. Kendilerini "klasik dünyanın meşru mirasçıları" olarak gören kozmopolit Roma seçkinlerine bu iddia makul ve ikna edici geliyordu.[64] Fakat mevzu burada bitmez. Şayet haklıysak, Josephus'un olayları anlatırken "yalan" söyleyip söylemediğine karar verme kriteri değildir mesele. Saikleri açısından Machiavelli'ci olduğunu varsaymamız gerekmez. Hiçbir şekilde içsel saiklere odaklanmamız gerekmez; böyle bir psikolojik yaklaşımın herhangi bir yazar açısından, hatta insanın kendisi açısından kesinlik taşıması imkânsızdır. Tarihsel bir soruşturma nesnesine öznel saikler atfetmenin felsefi ilgi açısından hiçbir anlam taşımadığını ısrarla vurgulamayı sürdüreceğiz.

İkinci Sofistik'in yaklaşımının tarihçilerin de filozofların da güncel kriterleri bakımından "modern" olmadığını belirtmemiz şart. Modern tartışma ampirik olgularla ilgilenen pozitivistler ile kendi kavramlarını yorumun anahtarı olarak kullanan teorisyenler arasında geçiyor. Fakat antik metinlerde gerçekten de başka bir şey olup bitiyorsa ve biz bunu ihmal ediyorsak, o zaman modern olmayan anlama kategorilerine meyletmek, modern eğitimin şu an erişim sağlamadığı çok gelişkin bilgi biçimlerini kurtarma arzusuna delalet ediyor. Ayrıca antropologların fark konusundaki hassasiyeti burada iş başındaysa da, "fark" bilişsel amaç değildir. Amaç daha ziyade, zamanı mekânsal olarak katetmek, zamanlar arasında çeviri yapmak ve bu süreçte kendi geçici ânımızda bir tür tuzak haline gelmiş modernlik kategorilerine bizi bağlayan ipleri gevşetmektir.

### *Stasis*

Josephus *Bellum Judaicum*'da MS 66-73 olaylarına atıfta bulunurken bu olayları *polemos*, yani Yunanca "savaş" kelimesiyle (Latincesi *bellum*) değil *stasis* kelimesiyle adlandırır. Anlatısında bu sözcükte ısrar etmesi odaklanmamız gereken bir durum, çünkü *stasis*'in anlamı *iç çatışma*'dır – Yahudiyeliler arasındaki iç şiddet olayları, Romalılara karşı

savaş, hatta aynı dönemde Roma içinde Dört İmparator Yılı'nda (MS 68-69) yaşanan çatışmalar da değildir, ki Romalılar buna zaten "iç savaş" (*bellum civile*) adını vermiştir.[65]

*Stasis* kelimesinin Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı* metnini derinden yankılandırması, Josephus'un yorumundaki İkinci Sofistik tarzın göstergesidir. Bu sözcük, hak ettiği akademik ilgiyi kısa süre önce kazanmış olan güçlü bir geçmişe giriş noktasıdır. Rajak *Bellum Judaicum*'da *stasis* kavramına "ağırlık verilmesi" konusunda gözümüzü açar: "Kutsal Şehir ve Tapınak'ın düşüşünü anlamak için, [Josephus] tekrar tekrar genel bir açıklama önerir: *Stasis* yüzünden yok olmuşlardır."[66] Josephus'un *Bellum Judaicum*'unun yeni çevirisindeki yorumunda Mason, *stasis*'in anlatıdaki ana motif olduğunu belirtir.[67] Josephus' un *imitatio/mimesis* yönteminin anahtarı olarak Thukydides'i tartışan Price ise MS birinci yüzyılda yaşamış tarihçi ve retorikçi Halikarnaslı Dionysios'un kaleme aldığı *Mimesis'e Dair* (*Peri Mimesis*/Περι μμήσις) başlıklı Yunanca metne atıfta bulunur.[68] Birinci yüzyıl Sofistik yazınında güncel olan retorik öykünme tekniğinin rehberi niteliğinde olan bu kitapta MÖ beşinci yüzyılda yaşamış tarihçi Thukydides örnek alınması gereken uygun modellerin en başında gelenlerden biri olarak gösteriliyordu.[69] Daha önce belirttiğimiz gibi, antik Yunan metinlerine atıflar bir tür kanıttı; yeni metinlerin meşruluğunu sağlamak için nispeten eski, saygınlık sahibi metinlere başvuruluyordu. Mevcut meşgalelerimizin tekbenciliğinden çıkıp çizgisel algılamanın karanlıkta bıraktığı tarih alanına girmenin yolunu burada bulabiliriz.

Josephus'un eserinde *stasis*'in önemini kabul etmek Hıristiyanlığın Josephus'a uygun *olmayan* bir biçimde el koymasına dayalı geleneksel yorum hattından kesin olarak kopmak demektir. Yahudilerin günahı İsa'ya ettikleri muamele değildi.[70] Aslında bu belli bir Yahudi topluluğunun eylemi de değildi. Josephus çekişmelerin başlamasında lider rolünü hangi grubun oynadığına dair tanımlayıcı ayrımlara gitmez. Rajak onun "zelot" (bağnaz) tabirini kullanmasının belli bir topluluğa sabit bir gönderme yapmadığının altını önemle çizer. Yahudi milliyetçisi tarih kitapları Zelotları Roma İmparatorluğu'na karşı Yahudiye'nin savunucuları olarak yüceltme eğilimindeyken, Josephus'un anlatısında bu sözcük bir kimliği değil bir eylemi, "bir duruma tepki verme biçimini" tanımlamakta kullanılır.[71] "İç çatışmayı körükleyenler" (*stasiastai*) için kullandığı birden çok tabir vardır; sadece "zelot" (*zelotai*) değil, "çeteciler" (*lestai*), "suikastçiler" (*sicarii*), "ayaklanmacılar" (*neoterizontes*) ve onlara öncülük eden "tiranlar" (*tyrannoi*).[72] Genelde yer-

leşik düzeni tehdit eden herkesi bu şekilde mahkûm eder.[73] Josephus ismini verdiği hizipler aleyhine yazmaz –kimlik kategorilerini en önemli şey sayan günümüz yorumcularını böylece hüsrana uğratır– aksine hizipçiliğin kendisi aleyhine yazar.[74]

### Josephus'un Sözünü Doğru Saymak

Rajak "bu söz dağarcığına çok büyük anlam yüklemek" istemez, "zira Josephus'un bu sözcükleri kullanıp başka sözcükleri kullanmaktan kaçınmasının nedeni büyük ihtimalle, kısmen aklına ilk gelenlerin ve Yunan tarihine uygun bulduklarının bunlar olmasıdır".[75] Ne var ki, tam da bu sebeple Josephus'un sözcük seçimlerine odaklanacağız, zira *stasis* uygun bir Yunanca sözcükten ibaret değildir. *Stasis*, Josephus'un metninde kullanılan öykünme pratiğine model olan *Peloponnesos Savaşları* anlatısının yazarı Thukydides'te merkezi yer tutan analitik bir fikirdir.[76] *Bellum Judaicum*'da Thukydides'in anlatısıyla retorik paralellikler vardır: yöntemde "doğruluk" iddiası, başkahramanların birinci tekil şahısta konuşması, karşıt konuşmaların bir arada verilmesi, dramatik bir biçim olarak trajedinin temel unsurları. Fakat bütün bunları kapsayan tanımlayıcı sözcük olarak *stasis*'in kullanılması başka boyutta bir öykünmedir. *Stasis*'in aktörlerin her türlü niyetini aşacak şekilde yurttaş hayatını mutlak düzeyde yıktığını kanıtlayan Korkyra olaylarının analizinde Thukydides'in en bariz şekilde geliştirdiği tarihsel olaylar modelini kendi konusuna uygular. *Peloponnesos Savaşları*'nda, Thukydides'in olayları ve başkalarının konuşmalarını anlatmak yerine *stasis*'e kafa yorduğu bölümler ünlü olduğu kadar da kısadır – III. Kitap'ta iki kısa bölüm: 82 ve 83. bölümler. Soğuk Savaş sonrası dönemde canlanan ilgiyle (daha sonra açıklığa kavuşacak nedenlerle) parıltısı artar, ağır ve zorlu dili Korkyra vakasının ayrıntılarından (3.69-81) bir *stasis* modeli geliştirir ve çatışma dinamiklerinin ele geçirdiği çeşitli şehirlerde *stasis* başladığından, bu model onun bütün olarak savaşa dair analizinin anahtarı olur.

Josephus'un Yahudiye Savaşı anlatısıyla kıyaslandığında paralellikler çarpıcıdır ve Thukydides'in etkisini "görmemek olanaksızdır".[77] Her iki anlatıda da hiziplere sadakat ailevi bağların üstündedir, zira *stasis* dört bir yanı sarmıştır. Josephus şöyle yazar: "En yakın ilişkilerde bütün bağlar koptu ve kendi siyasal görüşlerini paylaşanlara bağlılık duyanlar karşıt kamplar oluşturdular. *Stasis* her yerdeydi."[78] İç çatışmalar hastalık gibi yayılır. Hatta Kudüs'te (Peloponnesos Savaşı sırasında Atina'da olduğu gibi) gerçek bir salgın hastalık ortaya çıkar. Kıt-



**2.8**
Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları*'ndan bir pasajı içeren MS birinci yüzyıldan kalma papirüs fragmanı. Kamuya açık görsel.

lık nedeniyle gıda tedarikinin kesilmesi de sefaleti artırır. *Nosos* (delilik, acı çekme, keşmekeş) hali Yahudi halkına hem fiziksel hem psikolojik zarar verir.[79] Thukydides gibi Josephus da yurttaş ilişkisindeki bu anarşinin etik yaşamda ürettiği yozlaşmayı anlatır. Kaos ve korku aileleri veba kurbanlarını gömmekten alıkoyuyordu, dine aykırı eylemler Thukydides'in betimlediği defin ritüellerinin ve âdetlerin hiçe sayılmasına yol açıyordu – bu da Sophokles'in MÖ beşinci yüzyıldaki oyunu *Antigone*'deki ahlaki çıkmazla akrabalıklar taşıyordu; gerçi *Bellum Judaicum*'da gömülmemiş ölüleri görünce "erkeksi" bir feryatla tepki veren kişi Titus'tur.[80]

Thukydides'in *stasis* analizindeki merkez unsurlardan biri *stasis*'in dil üzerindeki etkisidir. Josephus da benzer şekilde "genel sarsıntının tipik semptomları olarak algısal sapmalar ve yeniden adlandırmalar" olduğunu belirtir.[81] İç çatışmalar sırasında sözcüklerin kullanımı çarpıtılmıştır. Aşırı kutuplaşma atmosferinde nitelikler tam karşıtlarının adı olur: Gözükaralığa cesaret denir, barış arzusu hainliktir.[82] Josephus şiddete başvuranların davranışını şöyle betimler: "Kısacası, suçlarıyla böbürleniyorlardı."[83] Korkyra'da yeminler bozuluyordu, aynı şey Kudüs için de geçerliydi.[84] Anlamın istikrarsızlaşmasıyla birlikte korku ve nefrette tırmanış yaşanıyordu. Kudüs Tapınağı bile sığınılacak güvenli bir yer değildi (Thukydides'in anlatısında yer alan Korkyra'daki Hera tapınağı için de aynı şey geçerliydi). Neticede kıyım dehşet verici boyuttaydı. *Stasis* şehri ortadan ikiye yarmıştı: "Aralarında halk devasa bir ceset gibi parçalara ayrılmıştı. Çaresizlik içindeki yaşlı erkek ve kadınlar Romalıların gelmesi için dua ediyor, içerideki perişanlıktan kurtulmak için dış savaşı (*ton eksothen polemon*/τόν ἔξωθεν πόλεμον) hevesle bekliyorlardı."[85]

İki anlatıda da taraflar dışarlıklıların yardımına güvendiği için içerideki çatışma ve yabancı ülkeyle savaş iç içe geçer, dolayısıyla iç çatışma ile dış çatışma, *stasis* ile *polemos* arasındaki çizgi kaybolur. Korkyra'da çatışan tarafların yardımına Spartalılar ve Atinalılar gelir. Yahudiye Savaşı'nda "zelot"lar yardım için Partlara ve Edomlara başvurur. Josephus savaşa karşı olan hiziplerin Roma'dan yardım aldığını, çünkü Roma zaferinin yeniden tesis edeceği barışı arzu ettiğini anlatır. Özellikle bu paralellik yorumcuların sert eleştirilerine yol açmıştır, çünkü hem savaş öncesi Roma'nın kötü yönetimini, hem de Roma birliklerinin şiddetin koşullarını uzatma ve yoğunlaştırmadaki rolünü karartığını düşünürler.[86] Josephus'un (ki özgürlüğünü Vespasianus ve Titus'a borçludur)[87] Roma'ya karşı savaşanların gerekçelerini Romalıların davranışlarında görmediği açıktır. Titus'un Tapınak'ı yıkmak istemediğini, ama şehirde devam eden *stasis* nedeniyle başka çare bulamadığını ısrarla belirtir. Josephus "zelot" dediği kimselerin Roma hâkimiyetini çatışmanın baş kaynağı olarak gördüğünü kabul eder. Fakat ona göre önemli sorun tam da *stasis*, yani Yahudilerin kendi içlerindeki şiddettir; birlikten yoksun olmalarıdır.[88] "Zira Romalılar surların dibine kamp kurduğunda bile iç çatışmalar (*stasis*) azalmadı."[89]

Elbette Josephus'un "tutarlı olarak asilere karşı" olan tanımlamaları, Roma imparatorluk rejimiyle mücadele eden "devrimcilerden" hiçbirinin şiddetine meşruluk tanımamaya tekabül eder.[90] Josephus'un met-

ninde savaş "bu yüzden hiçbir şekilde Yahudiye'nin Roma'ya karşı *ulusal* başkaldırısı" olarak görülmez.[91] Tarihçiler arasındaki çekişme noktası burasıdır. Price'a göre Thukydides prototipine sıkı sıkıya bağlı kalan Josephus *stasis*'i tüm çatışmalar için "bir nevi tek kelimelik öyküneme" olarak kullandığında, sanki ortada sadece iç şiddet varmış gibi davrandığında, bunlara eklenip ayrılmaz parçaları haline gelen ve zamanla ağırlık kazanan Roma karşıtı mücadeleyi silmiş olur: Dahil olan toplulukların çeşitliliğine rağmen, der Price, mesele nihayetinde tekti, Roma'ya karşı savaşıyorlardı.[92] Bu yüzden Josephus'un "savaş yanlıları" ile "savaş karşıtları" arasındaki iç çatışma olarak tanımladığı şey klasik, Thukydides tarzı bir hizipçilik değil, imparatorluğun kontrolüne başkaldırıydı (*apostasis*/ἀπόστασις).[93]

Tartışma yine Josephus'un saiklerine dönüyor. Mader'in iddiasına göre Josephus'un Thukydides'i "feci şekilde çarpıtması" bir kandırmacadan başka bir şey değildir – ne kadar çok şey iddia ederse o kadar büyük bir yalancıya dönüşür. Thukydides, der Mader, Josephus'un kendi devrim karşıtı hislerinin üstünü örtmesini sağlamıştır. Mader bu açıdan onun sözlerine kanmanın aptalca olacağı uyarısını yapar.[94] İşi bu kadar hakarete vardırmayan Rajak ise Josephus'un siyasal anlamda Romalıların tarafını tuttuğunu kabul eder. Price onun *stasis* sözcüğüne dair "ikircikli" yorumunu "isyanın çifte karakteri"nin farkında olduğunun göstergesi sayar; ayrıca kendisinin kişisel olarak meseleye dahil olması nedeniyle "nasıl tasvir edeceği konusunda gidip geldiğini" düşünür.[95] Mason'a göre Josephus'un niyeti Romalılara hitap etmekti ve tam bir "dolaylı konuşma ustası" olarak olayları temsilinde arzu ettiği etkiyi yaratmak için "söz sanatları"nı ironik bir biçimde kullanıyordu.[96] Her halükârda Josephus'un anlattığı taraflı tarih Thukydides'in yüzyıllar boyu övülmesini sağlayan nesnellikten çok uzaktı.

Akademisyenler Josephus'un sözlerini tam ters anlamda anlayarak, niyetini psikolojikleştirerek ve uyarılarını itibarsızlaştırarak, doğrudan onu bölme, ona karşı iç savaş çıkarma tehlikesini göze alıyorlar. Elbette Josephus bir Thukydides değildir. Thukydides öykünülmüş bir kopya değil, örnek alınacak prototipti neticede. Üstelik Josephus kendi anlatısının duygusal olacağını, "yurdumun başına gelen facialarn matemini tutma"yı sağlayacağını daha en baştan söyler.[97] Öte yandan bu kitabın "hakikati sevenler için" yazıldığını da iddia eder.[98] İkisi aynı anda doğru olabilir mi? Yöntem olarak öykünme ve model olarak Thukydides'in kullanılması tarihsel paralelliklerin açığa çıkardığı bir hakikate dair içgörü edinmesini sağlamış olabilir mi? Josephus'a adlı adınca felsefi di-

yebileceğimiz bir düzeyden bakarsak, metnin retorik pratiklerini yazarların manipülasyon niyetine indirgemeyen farklı türden bir hakikat etkisi yarattığı söylenebilir.

### Mesafemizi Korumak

Felsefe günümüzdeki tarihsel tartışmalara katılanların söze dökülmeyen varsayımları üzerinde düşünerek kendini bu tartışmalardan ayırır. Günümüz Ortadoğusu denen fazlasıyla gerilim yüklü vakada ise sessizce geçilen varsayımlar çok şey anlatır. Dışarıdan bakılırsa, Josephus'un metni üzerinden yürüyen tartışmanın ortaya çıkması için bile hiçbir gerekçe yoktur. Savaşa dair tek yazılı kaynağımız olduğundan, başka metinlerle mukayese edilip eleştirel gözle değerlendirilemez. Yazarın içsel saiklerini öğrenme imkânımız yoktur. Bunlar bilinemiyorsa ve yazarın dürüstlüğünden şüphe ediliyorsa, tarihçiler metni kendisine karşı şahit göstermek gibi paradoksal bir tasarıya saplanıp kalırlar. Kitaptaki tüm veriler, Yahudiye Savaşı'nın tarihsel bir olay olarak gerçekliğini kanıtlıyor. Kudüs'ün İkinci Tapınağı'nın yıkılışı savaşta bir kilometre taşıdır. Bu olaya dair isimleri, yerleri, muharebeleri ve sahneleri bize veren tek kişi Josephus. Modern İsrail kendisini tarihsel olarak geriye bakışlı bir biçimde, tapınağın yıkılış anları üzerinden gerekçelendirir: Tapınağın ortadan kayboluşuyla İsrail'in hikâyesi başlar. Tarih bu adaletsizliğin tarihsel intikamını almak, en azından duygudaşlık barındıran bir anlatısını sunmak için çıkılan uzun bir yol haline gelmiştir.

Tarihsel yorumun dinamiklerinin –gerek Josephus'un zamanında, gerek bizim zamanımızda– biçimlendikleri dünyadan kendilerini ayrı tutmamaları, tarihçinin görevinin gerçekte ne olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Tarihin sadece sınırlarla çevrili bir ülkeye sahip topluluklara ait olduğu varsayımı zamanda uzun bir alana yayılan Hegelci bir önyargıdır. Batı'da ortaya çıkan haliyle tarih kavramının ta kendisinde kemikleşmiş, ulusal tarihleri kolektif gerçekliklerin turnusolu yapan, üstelik toprak bazlı ulus-devlet verilmeyenlerin fiziksel varlığını tehlikeye atan bu önyargı olmasaydı,"Yahudilere" özgü bir tarihe ivedilikle ihtiyaç da duyulmayacaktı.[99]

*Bellum Judaicum* ve İkinci Tapınak'ın yıkılışıyla bağlantılı olarak kimlik meselesini açıklığa kavuşturmak, araştırmacıların merkezi kaygılarından biridir. Daha araştırmaya gerçekten başlamadan nereye gittiğini bilen akademik çalışmanın tuzaklarına dair ders kitaplarına girecek tarzda bir vakadır bu. Heinrich Graetz 1853'te 11 ciltten oluşan Yahudi tarihini yazmaya başlamış, ama araştırma öncesinde yaptığı dö-

nemleştirmeler yazım ilerlerken sorun haline gelmişti. Schwartz durumu şöyle açıklıyor: "Graetz'in karşılaştığı güçlüklerin kaynağı, daha en başta Yahudi tarihini sorunsuz şekilde üç döneme ayrılan *a priori* bir çerçeveye almış, İkinci Tapınak dönemini de *kendi topraklarındaki bir dinsel topluluğun* dönemi diye nitelemiş olmasıydı."[100] Oysa daha sonra keşfettiği şey sadece çok geniş bir diyaspora alanı değil –birinci yüzyıl dünyası başka yerlerdeki Yahudilerle "tıklım tıklımdı"–[101] aynı zamanda Yahudiye'deki çeşitli iktidar odaklarını temsil eden ve dinsel bir toplulukla hiçbir şekilde eşanlamlı olmayan Yahudi hiziplerinin yöneticilerinin sunduğu karmaşık tarihti. Milliyetçi tarihçiler ise dinsel topluluk olma yönünü vurgulamış, sonradan İsrail toprakları haline gelmiş olan bir alanın tarihini yazmışlardır ve Tapınak'ın yıkılışı bu tarihçede dönüm noktası olarak görülür. Schwartz, "MS 70'in Yahudi devletinin yok oluşu anlamına geldiği izlenimi yaratacak şekilde yazanların" hata yaptığını belirtir, "böyle bir şey yoktur".[102] Yahudi devletinin sonu zaten gelmişti. Yahudiye MÖ 63'te Roma Cumhuriyeti'nin tabi devleti olmuş, MÖ 6'da Roma İmparatorluğu'nun eyaleti haline gelmişti, dolayısıyla siyasal egemenliğini artık tamamen kaybetmişti.

Yahudilerin ve Yahudiliğin tarihi Yahudiye'nin ve Tapınağa bağlı Yahudiliğin tarihiyle aynı şey değildir.[103] Diyasporadaki Yahudiler birinci yüzyılda çoğunluktu belki de; bu topluluklar yerel yönetimlerin, sinagogların ve "olağandışı yaygınlık ve canlılıkta"[104] edebi anlatımların bulunduğu merkezlerdi. Fakat geçmişe dair *ulusal* hikâyelere imtiyaz tanıma önyargısı konusunda sorumluluğu Yahudi tarihi araştırmacılarına yüklemek hata olacaktır. Özellikle Thukydides'in yazdıkları bakımından düşünürsek, *Peloponnesos Savaşları*'nın metni, o günden beri okuyanların kafasını karıştıran epistemolojik milliyetçilik taraftarlığından kaynaklı yanlış çevirilerle doludur. Thukydides ve Josephus mukayesesine dönmeden önce bu tarihsel mirası da bir ele almamız gerek.

## Kentdevletleri ve Thomas Hobbes

Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları*'nın İngilizceye ilk çevirisini 1629'da Thomas Hobbes yaptı (bu onun yayımladığı ilk metindi). Çevirisi Lorenzo Valla'nın, antik Yunancasıyla karşılıklı sayfalara yan yana yazılmış on beşinci yüzyıldan kalma Latince versiyonuna dayanıyordu.[105] Hobbes çevirisini yaparken MÖ beşinci yüzyıl Yunancasından bir sözcük kümesiyle karşılaşmış ve bunları güncelleştirmenin görevi olduğunu düşünmüştü. Bu sözcüklerin burada bizim açımızdan önemli

olan başlıcaları şunlardı: *stasis, polis, koinon, nomos, demokratia* ve *arkhe*. Bu tabirlerin hiçbirinin İngilizcede tam karşılığı olmadığından, hele Hobbes'un zamanındaki İngiltere'de hiç karşılığı olmadığından; metni çağdaşlarının okunaklı bulması için –benim açımdan asıl önemli olan da bu– anlamı kendi kontrolüne alır. Böylece eski Yunancada kent merkezi ya da kent (on binlerce kişiden birkaç yüz kişiye kadar nüfusu değişebilen bir yer) anlamına gelen *polis*, kentdevleti diye çevrilir.[106] Ortak ya da paylaşılan anlamına gelen *koinon* bu devletlerin ittifakı olarak çevrilir.[107] Saf tutma –ama aynı zamanda taraftar olma, dolayısıyla iç çatışmaya yol açacak şekilde tavır alma– anlamına gelen *stasis* Hobbes tarafından *sedition*, yani "devlete ihanet olarak" çevrilir;[108] hem yasayı hem genel geleneksel pratikleri içeren *nomos* sadece "yasa" diye çevrilerek yasanın bir devlet işlevi olduğu ima edilir; tamı tamına "halk iktidarı" anlamına gelen *demokratia* belli bir devlet biçimiyle bir tutulur; *arkhe* ise –"kural" anlamına gelir ve bu anlamda mevcut tahakküm ya da hegemonya bağlamında nedensel köken ya da başlangıç demektir– sorunlu bir şekilde "imparatorluk" diye çevrilir.[109]

Burada neler olduğunu görüyorsunuz. Hobbes'un ihanet sayarak karşı çıktığı iç savaşların yaşandığı, teorisini ürettiği mutlak ulusal egemenlikle ilgili sorunların gündeme geldiği, Amerika'dan Asya'ya bir denizaşırı imparatorluk meydana getiren sömürgelerin kazanıldığı on yedinci yüzyıl İngilteresi'nin siyasal söylemine Thukydides'in antik dilini aktarırken Hobbes tabirlerin yeni doğmuş, modern, emperyal ulus-devlete doğrudan uygulanabilir olmasını sağlamıştır.[110] Hobbes'un daha sonra kaleme aldığı *Leviathan* (1651) adlı kitabı bu yeni ulus-devletin egemenliği üzerine temel teorik inceleme metni haline geldi. Bugünkü neoliberal düzenimizde onun teorisi hâlâ modern Batılı biçimiyle ulus-devletlerin yapısını anlamak için kullanılabilecek en bilinen çalışma olarak görülüyor.[111] Dolayısıyla bu biçimin tarih-aşırı, yarı-evrensel yapısı MÖ beşinci yüzyıldan temel metinlerle destekleniyor – böylece demokrasi ulus-devlet egemenliği olmadan düşünülemez kılınıyor.

Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları* ile şu gerçekçi akım, yani egemen devletleri rasyonel, kendi çıkarını düşünen ve hegemonik emellerin peşinden koşan aktörler olarak gören etkili uluslararası ilişkiler akımı arasındaki köprü Hobbes'tur.[112] Gerçekçi akım evrensel ile soyutlamayı bir tutarak teorisinin tarih-aşırı geçerli olduğunu iddia eder. Tarihsel olayların ayrıntılarının kirliliğinden arındırılan rasyonel özçıkar modeli (tıpkı modern mimarlık gibi!) uygulandığı her yere uyuyormuş gibi görünür. Ne var ki, klasik dönem eğitimi alanlar açısından

Thukydides'in bu okuması "tehlikeli bir aşırı basitleştirmedir".[113] Olayların tarihsel zorunsuzluğunu ihmal etmekle kalmaz. "Nesnel"miş gibi yaparken aslında "ideolojik yükü vardır", eleştirmenlerini makulleştirilmiş hakikatin "yüksek mertebesi"nin avantajıyla susturur.[114] Bu okuma devletlere, akla uygun eylemleri belirleyici olan neredeyse birer bireymiş gibi yekpare bir yaklaşımla baktığından, devlet *içinde stasis*'e yol açan "derin toplumsal yarılmalara" dayalı muhalefetin varlığını açıklayamaz.[115] Gerçekçi akım Soğuk Savaş bağlamında Thukydides'in meşru vârisi şeklindeki konumunu pekiştirdi. Biz farklı bir şecere öneriyoruz. Tarihsel ayrıntı ve sözcüklerin aydınlatıcı gücünden gözümüzü ayırmadan Thukydides ve Josephus tartışmamıza geri dönelim şimdi.

### *Nomos*

Çağdaş tarihçilerin Josephus'un saikleri konusundaki argümanlarını daha yakından incelediğimizde, kategorilerin toplumsal hayattaki farklı alanlara ayrışmasına (dinden ayrı olarak siyaset, hukuktan ayrı olarak kehanet) bağımlı oldukları açığa çıkıyor. Dolayısıyla örneğin Mader, Josephus'un "sekülerleşme" anlatısını, dindarlıkla harekete geçtiklerini iddia ettiği devrimcileri "psikolojikleştirmek"le suçlar.[116] Josephus'un kendisinin "din"e başvurularını ise kaba saba "siyasi" manipülasyon olarak görür.[117] Rajak "dinsel" saikin bulunmaması konusunda Mader' le hemfikirdir: "baştan sona Josephus isyancılara, hangi kisvede olurlarsa olsunlar, siyasi hasım muamelesi yapar."[118] Spilsbury ise tam tersine ve siyasal taraflılığa karşı bir argüman olarak, Josephus'un karakterinin bu kâhinlik/peygamberlik yanını ciddiye alır, kendini esinli biri gibi gördüğünü kabul eder.[119] Saikleri nelerdir? Olgular nelerdir? Yahudiler gerçekten de Kutsal Kitap'ta öngörülen korkunç zalimlikleri yapmışlar mıdır; aç kalan annelerin çocuklarını yediği bile doğru mudur (*Bellum Judaicum* 6.210-12)? Bunlar amaçları doğrultusunda yapılmış bir abartı değil midir, bu yüzden onun anlatısının "doğruluğunu" reddetmemiz gerekmez mi?

Bu analizler siyaset ile teoloji, seküler ile dinsel arasında filolojik argüman ya da filolojinin dayandığı *felsefi* argüman açısından önem taşımayan bir ikili karşıtlık olduğunu varsayıyor. Bu unsurların her biri tarihçiler tarafından modern anlamında ele alınıyor. Josephus bizim ayırdığımız şu kategorilerin birleşmesine müsaade ettiği için şüpheli görülüyor: siyaset, din, kehanet, hukuk. Ne var ki, ileride göreceğimiz üzere bunlar Thukydides'in Yunanistanı'nda da birbirinden ayrılabilir durumda değildi. Price'a göre Josephus'un dünyası elbette Thukydides'

in dünyasıyla aynı değildi. "Onun tarihsel vizyonu Thukydides'inkinden ancak bu kadar farklı olabilirdi."[120] Fakat işte bu noktada bizim varsayımlarımız ile bu iki yazarın paylaştığı varsayımlar arasında da dünya kadar fark vardır.

Kategorilerin bu yakınlaşması Daniel Boyarin'in yeni bir çalışmasının konusudur. Kabul edilen kavramsal ayrımların dışında düşünme kabiliyetini tutarlı olarak gösteren Boyarin, sözcüklerin yüzyıllar ötesinden kulak verilince ne söylediğine özellikle dikkat eder. Josephus okuması ana terim *nomos*'u Avrupa'nın tarih anlayışının tersinden anlamaya götürmüştür onu. *Nomos*'un (νόμος) en basit çevirisi "yasa"dır, yani hukuki pozitivizme göre verili olan, yazılı hukuk kurallarıdır. Karşıt hukuk akımı ise tarihsel yorumbilgisine dayanır, yirminci yüzyılda önde gelen sözcülerinden biri hukuk tarihçisi Carl Schmitt'tir. Schmitt, *nomos*'un yasayı önceleyen ve şiddet yoluyla yürürlüğe konmasını meşrulaştıran şeyin egemenin toprak sahiplenme edimi olduğunu ısrarla belirterek konuyla ilgili tartışmalarda çok etkili olmuştur. Birincisi ve en önemlisi, *nomos* toprak üzerinde hukuki egemenlik olduğunu varsayar: "Başlangıçta çit vardı."[121] Schmitt bu argümana kanıt olarak çizgisel, tarihsel bir süreklilik yaratmaya çalışmak gibi klasikleşmiş bir hamleyle bu anlamı antik Yunan'a kadar takip eder. Fakat tarihçiler işlerini Schmitt'çi yanlılık olmadan yaptıklarında, bulguları bu kapsayıcı iddiayı desteklemez.

Josephus'un tüm yazdıklarını, sonraki birden fazla ciltten oluşan Yahudilerin tarihi de dahil olmak üzere yakından inceleyen Boyarin, *nomos* sözcüğünde Schmitt gibi araştırmacıların varsaydığından çok daha geniş bir anlam alanı keşfeder:

> Yahudiyeli Yunan yazarların Tevrat'ı "yasa"ya indirgedikleri yönündeki sık rastlanan basmakalıp anlayışın aksine, Josephus'un *nomos*'u bizim "yasa" mefhumumuzda öngörülenden çok daha geniş bir tarzda anladığı açıktır. Ona göre bu sözcük medeni kanunu ve ceza kanununu, hükümet örgütlenmesini, ayrıca Tapınakta ve kişisel olarak riayet edilmesi gerekenleri içerecek şekilde ibadet pratiklerini, bir de Tanrı hakkındaki inançları bir araya getirir; "yasa", "siyaset" ya da "din"den çok ötesidir, diyebiliriz ki, bu kategorilerin hepsini bünyesinde toplar ve böylece bütün bu sözcükleri onun dünyasını betimleyecek kategoriler olarak [kullanmamızın] yanlış olduğunu gösterir.[122]

Peki ya Thukydides'in dünyası? *Nomos* sözcüğü ve türevleri *Peloponnesos Savaşları*'nda 61 kez geçer ve dinsel inanç, ibadet pratikleri, siyasal söylem, kadim âdetler, etik yaşam –hatta dil– alanına giren bir pratikler kümesini benzer şekilde adlandırır. Josephus'un model aldığı

Thukydides'in anlatısında *stasis*'i tanımlayan dilsel bozulma, dil yasalarının (*nomoi*/νομοι) bozulması olarak betimlenir.

### Dilin "Yasaları"

*Stasis*'in toplumsal varoluşa yönelik olarak oluşturduğu ölümcül tehdit sözcüklerin yurttaş eylemiyle bağının koparılmasıdır. Sözel uzlaşımlar, *polis*'in dilsel "yasaları" yurttaşların paylaştığı hayat koşullarını adlandıracaksa belli bir ölçüde değişmezlik gerektirir.[123] Hizipçilik sözcüklerin kamusal kullanımında çatlaklar yaratır. *Stasis* yoğunlaştıkça değişimin hızı "dilsel *nomos*'larda çöküşe" neden olarak toplumsal iletişimin temellerini yıkar.[124] Thukydides Korkyra'daki iç çatışmayı tasvir ederken böyle bir çöküşe işaret eder.[125] Kitabın bu kısmında kullandığı sözcüklerin ayrıntıları (3.82-83) Thukydides'in başvurduğu dilsel aykırılıklara, uydurulmuş sözcüklere ve *hapax legomenon* (başka yerde kullanıldığı görülmemiş sözcük) örneklerine felsefi bir ilgi duyan araştırmacılar tarafından yakın geçmişte irdelenmiştir.[126] Bu odaklanmanın yoğunluğu, dilin *sözükselliğini* dilin *adlandırma kabiliyeti* olarak tanımlayan Benjamin'i akla getiriyor. Thukydides'in metninden hayati önemde bir pasaj paylaşalım:

> İnsanlar sözcüklerin eylemler için kullanılma biçiminde (*aksiosin ton onomaton es ta erga* / ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα) alışıldık değerleri tersine çevirme hakkını kendilerinde gördüler. Pervasızca küstahlık yoldaşça cesaret olarak düşünülmeye başlarken, ileriyi görmenin yarattığı tereddüt enikonu kılık değiştirmiş korkaklık haline geldi; ılımlılık ödlekliğin örtüsüydü; her şeyi anlamak hiçbir şeyi başaramamaktı.[127]

"Sözcüklerin kullanılma biçimi" burada bir değer yükleme (*aksiosis*/ἀξίωσις) sürecidir. Thukydides'in fiilen kullandığı terimin "sözcük" (*logos*/λόγος) değil "isim" (*onoma*/ὄνομα) olduğuna dikkat çekelim; bozulan işte bu değer yükleyici adlandırma (*aksiosin ton onomaton*/ ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων) sürecidir: Pervasız eylemlere cesaret, ihtiyatla hareket edenlerin yaptıklarına korkaklık, ılımlı hamlelere ödleklik adı verilmiştir.[128] "En basit ifadeyle sözcükler farklıdır –hele atmosfer kesinlikle farklıdır– ama asıl kritik olan şey sözcüklerin *anlamlarını değiştirmemiş* olmasıdır. Sözcüklere hiçbir şey olmamıştır... *stasis*'in şehirleri kasıp kavurmadığı daha aklı başında zamanlarda aynı edim *akıldışı cüretkârlık* kavramına denk düşer ve bu adla anılırdı."[129]

Kullanılan sözcükler normal zamanlarda göndergesiyle aynı sayılır; bu bağlantının kopması eylem ile eylemin adı arasında bulunduğu var-

sayılan ontolojik ilişkinin bozulması anlamına gelir. Fakat *stasis* durumunda göndergelerin doğruluğu bakımından isimlerin geçici bir hal aldığı, varlık değerlendirmelerinin istikrarsızlaştığı (cesaret/akıldışı cüretkârlık) ve bunun temel felsefi sonuçlar yarattığı gösterilmiştir. Ontoloji tarih haline gelir: Ebedi, doğal yasa değil, etik yaşamı ayakta tutan pratikleri adlandırma yasası (*nomos*).[130] Sözcüklerin bu alışıldık kullanımı değişime açıktır.[131]

Bu yüzden tarihsel açıdan değişen şey söz ya da eylem değil, eylemlere nasıl değer yüklendiği, eylemlerin nasıl adlandırıldığı ve onlara dair nasıl yargıda (*dikaiosis*) bulunulduğudur.[132] Değerlerin ortak adlandırılması olmazsa, kamusal etik pratiği bozulur, karışır, çelişkiler barındırır. Thukydides'teki pasaj şöyle devam ediyor: "Vahşi saldırganlık erkeklik göstergesiydi, insanın gelecekteki emniyetini dikkatle planlaması ise kaytarma bahanesi. Bela çıkaran kişiye daima güvenilirdi, ona karşı durandan ise şüphelenilirdi. Başarılı bir komplo kuran kişi zekiydi. Bu komployu ortaya çıkaran ise daha da zekiydi; ama başka bir seçenek arayıp bulmaya çalışan adam hizip sadakati açısından tehditti" (3.82.4-5).

Kamusal eylemler, kendilerine atfedilen değerleri ifade eden dilde görünür hale gelir. *Sözcüksellik* dediğimiz şey bu adlandırma sürecinde meydana gelen ilişkidir. Fakat *stasis*'te, eylemlere değer yükleme "zeminini oluşturan... topluluğun kısıtlamaları ya da âdetleri" bozulduğunda, topluluk değerlerini muhafaza etmek imkânsızlaşır. Thukydides şöyle yazıyor: "Neticede taraflardan hiçbiri yüksek ahlaki ilkelerle (*eusebeia*/εὐσεβεία) hareket etmiyordu, ama yaptıkları korkunç işlere kulağa iyi gelen açıklamalar bulanlar daha iyi bir ün sahibi oluyordu."[133] *Eusebeia* sözcüğünün düzanlamı dindarlıktır, yani toplumun dindarca eylemler olarak kabul ettiği "yüksek ahlaki ilkeler" demektir. Bu pasajda, önkoşulu doğru dürüst adlandırma olan toplumsal normlara uyum göstermek dindarlığa dahildir.[134]

Loraux *eusebeia* sözcüğünün Thukydides'in metninde sadece bir kez geçtiğine dikkat çeker.[135] Fakat bu sözcük hayati önem taşır, çünkü asıl mesele salt sözcükler ya da şeylere ne ad verileceği konusundaki kavgalar değil, tam da şehrin temeldeki meşruluğu, bağlayıcı yeminidir. Mevcut şehir sakinleri bu meşrulukta doğmuş, bu çerçevedeki âdetlere göre yetiştirilmiştir. Dindarca edimler yurttaş *güvenini* ortak *inanca* bağlar. *Pistis* (πίστις) sözcüğü bunların ikisinin de adıdır. Thukydides'in bu pasajında *nomos*, Josephus'un *Bellum Judaicum*'undaki geniş anlamı kapsar (yasa, âdet, dinsel ritüeller, bağlayıcı yeminler, etik

normlar). Yurttaşların bu ortak dili modern anlayışın epistemolojik milliyetçiliğinde kaybolmuş bir iç çatışma modeli oluşturur.

Filolojik açıdan hem *nomos* hem *onoma*'yla ilişkili olan *nomizein* (νομιζείν) fiili "değer yükleyici akıl yürütme" için kullanılır – biçimsel bir akıl yürütme ve salt öznel görüşten değil, kamusal hayatın *nomos*' unun dolayımladığı yargıdan söz ediyoruz.[136] Allison şuna dikkat çeker: "*Nomizein*'de mutlaklık ya da nihailik yoktur; alıcıya sunulan olguları göz önüne alan akıl yürütmeye dayalı bir gözlemdir. Makul, geleneksel ve toplumun kabul ettiği fenomenler alanında meydana gelen bir edimdir. Bu da saf düşünceden kategorik olarak farklıdır."[137] Saf düşünce anlamındaki "düşünme" (*noein*) sözcüğünün tam da Carl Schmitt' in düşünceyi (*noos*) anlama biçimine denk düştüğüne, bu yüzden de Schmitt'in düşünceyi *nomos*'la bağlantılandırmayı reddettiğine dikkat çekebiliriz.[138] Fakat *nomizein* farklı bir fiildir; "... olduğunu düşünmek, mülahaza etmek", "uzlaşım olarak düşünmek" şeklinde çevrilmesi gerekir; düşüncenin kamusal kullanımı olarak *nomizein* konuşmacıyı verilen yargılardan sorumlu tutar.[139] Bu sorumluluk bir değerlendirme sürecini gerektirir: *aksiosis*. İngilizce *axiomatic* (aksiyoma, belite bağlı) sözcüğü, değer yükleyen adın toplumun içine yerleşik olduğuna işaret eder; bu ad konuşmacılar topluluğu açısından apaçıktır, kabul edilmiştir, söze dökülmesine ihtiyaç yoktur.[140] Demek ki burada kolektif bir şey, kamusal bir algı vardır; bu algı hakikatin –retorik ikna gücüyle gevşetilip değiştirilebilen bir hakikatin– adlandırılmasında hak iddia eder.[141] *Stasis*'te ise toptan çözülür gider bu. Tarihin gücü hüküm verme sürecini mağlup eder.

## Değişim Teşhisi

*Stasis*'in dile etkisine dair Thukydides'in yaklaşımı tıbbi bilgiyi model alır.[142] Josephus'un anlatısında *stasis* ile veba arasındaki paralellikten bahsetmiştik. Burada vurgulamamız gereken şey, tıbbi hastalık paralelliğinin –nedenlerden ziyade belirtilerle, kimliklerden ziyade süreçlerle, değişimin faillerinden ziyade taşıyıcılarıyla, ebedi hallerden ziyade hareketli durumlarla meşgul olmak anlamında– ontolojinin ulaşamayacağı bir felsefi olanak yarattığıdır. Açıklayalım: Ontoloji *varlığın* anlamıyla ilgilendiğinden geçicilik onun hakikatine tehdittir. Hegel varlık ile değişim arasındaki çatışmayı tarihsel *oluş* felsefesiyle çözebileceğine inanıyordu. Fakat hakikatin tarihsel olarak göründüğü şeklindeki Hegelci metafizik ilkenin reddiyle, tarih çalışması felsefi açıdan tehlikeye düşer: Tarihsel değişim "varlık"la ilgili kalıcı ifadelerin sür-

dürülmesini olanaksızlaştırarak, kendi başına anlamlı olma iddiasını kaybeder. Bunun kaçınılmaz sonucu göreciliktir: Ontolojik iddialar tarihsel bağlama oturtularak görelileştirilirken, tarihsel sonuçlar da zorunsuzluğa ve şansa bırakılır. Fakat Thukydides'in *stasis* analizinde başardığı şey değişimin ta kendisinin dinamiklerini kavramaktı. *Stasis* durumu, genellenebilir bir tarihsel bağlama oturtma edimidir; fakat buradaki genelleme başlı başına insan doğasıyla ilgili (ontolojik) iddialara değil, iç çatışmanın yarattığı çalkantılı değişimlerin biçimlendirdiği ve etkilediği insan doğasına bakarak yapılır.

İnsanların meydana getirdiği olaylardaki şansa bağlı unsur, yani zorunsuzluk anlaşılmayı tümden imkânsız kılmaz. Daha ziyade, tıpkı doktor örneğinde olduğu gibi, vebanın tarihsel açıdan özgül *nedeni* bilinmeyebilir, ama belirtilerini, seyrini, yan etkilerini ve başkalarına ister istemez yayılacağını bilmek mümkündür. Bunlar betimleyici genellemeye açıktır. *Stasis*'te "münasip ve alışılmış davranış"ın bağlarından kurtulmasının tarihsel sonuçları (hastanın yaşayacağı mı yoksa öleceği mi) peşinen bilinemese bile, toplumsal açıdan yıkıcı sonuçları öngörülebilir.[143] Gerçekçi teorilerin soyut rasyonelliğinin aksine, bu bir tarihsel durum bilimidir. Tıbbi pratikte olduğu gibi, teşhisin nesnelliği taraflı değildir. Taraf seçerek başlamaz. Analiz insanların kontrolü yitirdiği faktörlerin çakışmasındaki genellenebilirliğe odaklanır.[144] "Bireylere değil, tarihsel açıdan etkili faktörler olarak koşullara odaklanılmıştır. Bireyler koşullarca kapsanır."[145] Burada genellenen şeyin tarihsel bir durum olduğu açıktır. "İnsanların niteliği ancak olaylara etki ettiği, dolayısıyla olayların bir unsuru olduğu zaman ilgi çeker.[146] Böyle bir durum tarihin nesnesi haline gelir; "tarihsel değerlendirmenin nesnesi mazideki herhangi bir adamın tekil nitelikleri değil", *edimselleşmiş* insan niteliğidir.[147]

Hem tarih hem hastalık dinamiğinin bir adı vardır: *kinesis*.[148] Sözcüğün anlamı hareket, devinim, değişimdir. Tarihsel olaylar tıpkı bir hastalığın seyrindeki gibi kendi kendilerine bir yaşam kazanırlar.[149] İnsanlarda süreci kontrol edecek güç yoktur. Bu güçsüzlük de adlandırma krizini besler. Basirete korkaklık denir, çünkü o durumdayken korkaklık izlenimi verir, pervasız cüretkârlık ise bu durumda cesarete çevrilir. *Stasis*'in istikrar bozucu hareketi *polis*'in yasalarına baskın çıkar, amaca yönelik eylemi engeller ve kolektif hayata zarar verir.

*Stasis* kelimesi kendi iç dinamikleri nedeniyle bu sürecin prototipi olarak görülebilir. İsim şeyleşmeye direnir. İstikrarsızdır, kendi *kinesis*'ini barındırır. Zira hareketi tam merkezine dahil eden *stasis*'in iki an-

lamı vardır. Bir taraftan *stasis* sözde ve eylemde sahnelenen bir vaziyet ya da konum anlamına gelir: Bir duruş benimsemektir. Bu haliyle, Atina demokrasi pratiğine uygulandığında yurttaşlığın tam da özü olarak kamusal hayata sorumlu katılımın adıdır. Atina demokrasisi üzerine yazan Finley, *stasis*'in "özgür insanların ayrıcalığı" olduğunu belirtir; Solon'un yasası yurttaşların tartışılan konularda bir duruş benimsemesini zorunlu kılmıştır.[150] Fakat yine bu uygulama aşırıya kaçtığında şehrin mahvına sebep olur. Yurttaş eylemi medeni tartışmanın hizipçiliğe yol açtığı ve kamusal muhalefetin ifadesinin şiddet barındırdığı bir dinamiğin hükmüne girer.[151] Mesele yurttaş tartışması olarak *stasis*'in ortak değerler bağlamında birbirleriyle çekişen görüşleri ortaya dökmeye izin mi vereceği, yoksa iç çatışma olarak *stasis*'in savaş haline mi geleceğidir.

### *Polemos* Olarak *Stasis*

Korkyra'daki iç çatışmanın her iki "hizbi" de, yardıma gelmesi için birbirine düşman yabancıları, Atina ve Sparta'yı *polis*'e davet eder. Bu gerçekleştiğinde "biz" ile "onlar" arasındaki ayrımı, yani dışa karşı, yabancıya, ötekine karşı savunma olarak savaş şeklindeki hayati ideolojik ayrımı sürdürmek imkânsız hale gelir. İçerideki düşman artık uygar/iç yaşamın dinamiğinde bir sapma değildir, kaçınılmaz olarak bu hayatla dolaşık hale gelmiştir. Loraux "*stasis* ile *polemos* arasındaki, yani *polis*'i harap eden devlete ihanet ile şanını artıran dış savaş arasındaki ikili karşıtlığı" reddeden Thukydides'in "düşünsel bir cesaret gösterdiğini" kabul eder.[152] Thukydides tarafından "*polemos*'la aynı sözcük kümesi içinde" tarif edilen *stasis* ondan ayrılamaz: "iç mücadeleler dış çatışmalarla birlik olmuştur; bölünmüş yurttaşlar, kendilerini daha da parçalamak için Atinalıları ve Spartalıları surların içine alırlar."[153]

Loraux buna, dilin kaynaşmasının tanıklık ettiği üzere, "iç savaşın dış savaşı taklit ettiği" bir "çifte öykünme" adını verir.[154] Üstelik *polemos* ve *stasis*'ten "hangisinin hangisine neden olduğu açık değildir"; en başta, *polis* içinde hizipçilik üreten savaş "tetikleyici an" gibi gelir; ama sonra bu "ilk şokun aynı zamanda 'devrimci değişim arzulayanların' kullandığı 'bahane' olduğu görülür."[155]

"Başlangıçta çit vardı," diye yazar Schmitt; bu mekânsal iddiayla dost ile düşman arasındaki, ünlü egemenlik teorisini geliştirmesine vesile olan epistemolojik milliyetçiliğe gayet iyi uyan, temel ayrımın altını çizer.[156] Ama hayır, *Peloponnesos Savaşları* adlı eseri iç ve dış çatışmaların eşzamanlı varlığıyla başlayan Thukydides'e göre böyle bir

mekânsal iddiada bulunulamaz. Arkaik tarihle ilgili 1. Kitap'ta (araştırmacılar arasında "Arkeoloji" diye bilinir) *polemos* ile *stasis* bir arada bulunur.[157] Loraux şu yorumu yapar: "Başlangıçta *stasis* vardı. Ama aynı zamanda: Başlangıçta savaş vardı."[158] "Aralarındaki ideolojik sınır yok olduğunda", savaş ile *stasis* birbirinin içine aktığında, taraf-hizip "şehrin yerini tutar", kolektif varoluşun temel bir ayrımını belirsizleştirir.[159] İç savaşa has nitelikler olan "en genel sapkınlıklara" yol açar.[160] Aynı eylemin iki adı birbirinin içine geçtiğinde yurttaşlık erdemi (*arete*) olanaksız bir sarkaç hareketi yapmaya zorlanır: bir yanda *polis*'i savunan savaşçının yiğitçe, "güzel ölümü", diğer yanda bir yurttaşın öldürülmesi – *phonos*, yani en büyük suç.[161]

Kardeşler arasındaki, İbrahim'in oğulları arasındaki Yahudiye Savaşı en trajik biçimdeki *stasis*'ten başka ne olabilirdi? Bir bütün olarak *polis*'i oluşturan aile ve akraba ağına sadakatin yerini, şehir kılığına bürünmüş bir hizbe sadakat aldığında Yahudi Yahudiyi öldürür ve böylece *nomos*'u savunmak uğruna *nomos*'un ta kendisini ihlal eder. İç savaş dinamiği olarak *stasis*'in korkunç *olduğu* dışında nasıl bir yargıda bulunulabilir ki duruma ilişkin? Thukydides gibi Josephus da tecavüzlerden, cinayetlerden, yağmacılıktan ve her türlü hürmetsizlikten bahseder. Savaş pratikleri şehri sardığında, yiğitlik adı altında kardeş kardeşi öldürdüğünde, işgal orduları dış tehlike ile iç tehlikenin birbirine karışmasına yol açarak çekişmeyi şiddetlendirdiğinde, savaş edimleri ile yurttaş hayatının edimleri iç içe geçtiğinde, koşullar en soylu niyetle yapılan işleri bile değersizleştirdiğinde, insanlar salt hayatta kalma tepkileri vermek zorunda kalır. Güvenin yıkılması yurttaş hayatını özel çıkar dışında her şeyden mahrum eder, çünkü diğer ihtimallerin hepsi ölüm demektir.[162] Ayrıca *stasis*'in en dehşet verici yönü –o zaman olduğu gibi şimdi de– güzel ölüm ile suç niteliğindeki eylem arasındaki farkın, şehit ile katil arasındaki farkın silinmesidir. Eylemi gerçekleştirene kahraman adı da verilse, suikastçi adı da verilse, cinayet cinayettir.

İç savaşta birbiriyle savaşan taraflar eninde sonunda uzlaşmak zorundadır. Loraux Atina merkezindeki Lethe Sunağı'na atıfta bulunarak Yunanların bu çok zor kolektif unutma işiyle nasıl başa çıktıklarını çarpıcı bir şekilde tarif eder. Kolektif unutma kamusal bir seremoni gerektirir. İç savaşta diğer yurttaşlara yapılan barbarca şeylerden sonra insanın geçmişi unutması gerekir – daha doğrusu, unutmanın zorunluluğunu hatırlaması gerekir. Yunanlar bunu en derinlikli tarzda ifade etmiş, takvimden bir günü çıkarmışlardır: "Ay daha yeni başlamışken budanıverdi..."; bir yara, bir incinme, ilk günün ardından üçüncüsü ge-

lir – hatırlamak için silersin ve yine de silmeyi açıklamak gerekir – budur unutmayı hatırlamak.[163] Hegel'in şiddeti tarihin motoru diyerek haklı göstermesinde, zamansal açımlanmadaki zalimliklerin ilerleme namına günahsız sayılmasında kaybedilmiş bir duyarlılıktır bu.

### *Stasis*'in Trajedisi Olarak *Antigone*

Sophokles'in *Antigone*'si ilk kez Atina'da (MÖ 441-438 [?]) İlk Peloponnesos Savaşı'nın bitmesine yakın bir zamanda kutlanan Dionysia şenliğinde sergilendi.[164] Korkyra *stasis*'i on yıl sonra (MÖ 427) yaşandığına ve Thukydides'in anlatısı ondan birkaç yıl sonraya denk geldiğine göre trajedi öngörüler barındırır ve akrabalar arasında savaş ile *polis* dışındaki bir düşmanla savaşı trajik bir biçimde birbirine yaklaştırmasıyla, Thukydides'in *stasis*'in muğlaklıklarını anlamasında model alınmış olması pekâlâ mümkündür.[165]

Zira oyunda Thebai'nin düşmanlarının lideri Thebai'nin savunucusunun kardeşidir. Thebai kralı Oidipus'un oğulları olarak paylaşmaları gereken Thebai tahtı için rekabete girerek savaşta birbirlerini öldürürler. Artık kral olan amcaları Kreon, Thebai'yi savunan kardeş olan Eteokles'in törenle gömülmesini sağlarken, adı doğrudan "çok çekişme" anlamına gelen Polyneikes'e (*poly-neikis*) cenaze töreni düzenlemeyi reddeder.[166] Her ikisinin kız kardeşi olan Antigone amcasının neticede sadece insan buyruğu olan kararını çiğneyerek Polyneikes'i gömmek ister. Haksız insan buyruğuna karşı "adaletin tecellisinde", geleneksel cenaze töreninde ısrarcı olur; şehrin kadim hukukuna, ilahi *nomos*'a, kimsenin bilmediği zamanlarda yürürlüğe girmiş daha üst mertebeden yasalara uyar.[167] Belli bir adalet değerlendirmesine bağlı kalır, Kral Kreon ise ihanet adını verir buna. Kreon onun diri diri gömülmesini emrettiğinde ise kendini asar.[168] İntiharı *stasis* zehrini *polis*'ten emer; adını taşıyan trajedinin her sahnelenişinde yurttaş topluluğunun kurtuluşu anıtlaştırılır ve kutlanır – siyasal edim diye bir şey varsa işte budur.

### Modernliğin Yanlış Okuması

Hegel trajediyi böyle yorumlamamış ve onun anlayışı sonraki tartışmaların tümüne hâkim olmuştur. Ona göre Sophokles'in yazdığı dönemdeki Atina'da bağlam *stasis* ile savaşın, düşman ile akrabanın birbirine karışması değil, özbilincin tarihsel gelişimidir: İnsanlık ailevi ilişkiler ve mitik yasalar alanından çıkarak insan yapımı, rasyonel şekilde gerekçelendirilmiş devlet yasalarının hükmündeki yurttaşlar ola-

rak siyasal alana girmiştir. Yunanlar bu hamleyle özbilincin eşiğine gelmiştir.[169] Antigone'nin tanrılara dayandırdığı *nomos*, Hegel'e göre *salt* âdettir (*Sittlichkeit*); *kinesis* teşhisinin yerini alan diyalektik bir zamansal ilerleyiş bu ailevi tanıma biçimine baskın çıkmıştır. Toplumsal hayatın her düzeyi bu ilerleyişte sürdürülür, ama daha üst düzey tarafından ezilir. En düşük, doğaya en yakın alan dolaysızlık alanıdır, yani akrabalık ilişkilerinin somut evrenselliğidir ve erkek kardeşlerin (ama kız kardeşlerinin değil) arkalarında bıraktıkları kadınların yeridir.[170] Soyutlama ve (eril) bireyleşmenin daha üst düzeylerinde önceki düzey "alıkoyarak aşılır" (*aufgehoben*). Hegel'in *Mantık*'taki ifadesiyle toprağa karışır. Hegel'e göre tarih muzafferlerindir. Ama zemin, kahramanın/suikastçinin ve düşmanın/kardeşin gömülü olduğu toprak sessiz değildir. Hegel'in tarihsel ilerleme şeması bu ölüleri, savaşan kardeşleri ve onların yasını tutan kadınları çiğneyip geçer.[171] Eylemleri tiyatro oyunu biçiminde ölümsüzleşen Antigone, tarihsel ilerlemenin arkasındaki trajedileri unutmamıza izin vermeyecektir.

Sophokles Hegelci bir hiyerarşi yaratmaz. Her iki yasa biçimi ve aralarındaki kaçınılmaz gerilim bu trajediye hâkimdir: Bir yanda *polis*'in şimdiki hayatını belirleyen yöneticinin insan yasası, diğer yanda *Antigone*'nin sahnelenişiyle kutlanan şenliğin adandığı Dionysos ve şehre adını veren Athena'nın etik düzeni, yani geleneksel *nomos* vardır.[172] Fiziksel anlamda Atina *polis*'i kamusal hayatın ilahi varlıkların şerefine canlandırıldığı sahne olarak inşa edilmiştir. *Antigone*'nin (kadınların da dahil olduğu bir kitleye) sahnelendiği şehir amfitiyatrosuna Dionysos'un adı verilmiştir.[173] Sahnelendiği yer yüksekteki, surla korunan kalenin, Akro-*polis*'in gölgesinde durur. Burası Atinalıların Persler karşısında önceki zaferini kutlamak üzere başlanmış ama inşaatı henüz tamamlanmış olan yeni Athena tapınağının (yapımı: yaklaşık MÖ 447-438) bulunduğu yerdir. Tapınağa da Parthenon adı verilmiştir. Bu sözcük "bakire, evlenmemiş kadın" anlamını taşır ki Antigone de öldüğünde bakireydi.[174] Yine burada da Yunan antik döneminde –ya da MS birinci yüzyılda– "din" ile "siyaset" alanında bir ayrım olmadığını görüyoruz.[175] Her iki sözcük için kullandığımız anlam da tarihsel bakımdan yüzeyseldir, zemininde ise toprak temelli modern ulus-devlette zirveye ulaşan iktidar hiyerarşileri bulunur.

## Hegel'in Hatası

Tarihyazımının hangi modeli buraya uygundur? Hegel'i tarihselleştirmeli miyiz? Hegel'in gençliğinde *Antigone* Berlin'de sahnelenmişti. Arkadaşı Hölderlin yeni bir *Antigone* çevirisi yapmıştı. Hölderlin'in geleneksel filoloji bilgisinden yoksun olduğuna dair klasikçi Heinrich Woss'un yönelttiği merhametsiz eleştiri şairin zihinsel çöküşünü tetiklemişti. Hegel'in kız kardeşi Christiane Luise dul kalmış babasına bakıyordu ve Hegel'in hem evliliğini hem de belki hayatını kıskanıyordu. Burjuva gelenekleri ve Hıristiyan öğretilerine (kendi zamanındaki kamusal *nomos*'a) uygun olarak, Hegel bir kız evladın aile içinde ve aileye karşı görevleri olduğuna inanıyordu.[176] Christiane Luise hiç evlenmedi, mürebbiyelik işini kaybetti, akıl hastanesinde yattı ve ömür boyu akıl sağlığını toparlayamadı. Hegel'in ölümünden bir ay sonra intihar etti, ama Antigone'yle aynı sebeplerden değil.

Yoksa bunun yerine, Hegel'in iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca algılanma tarzının karmaşıklıklarını, en çarpıcı örnekte Nietzsche'nin Apolloncu akla karşı Dionysos'u anti-Hegelci sahiplenişini, Hegel'in hiyerarşisinde devletin toplumsal hayattan üstün olmasının Nazilerce sahiplenilmeye açık olmasını, yahut İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransızların Hegel'i kurtarmak için diyalektiği kesintiye uğratıp Antigone'nin trajedisine dönmesini ve bu trajediyi etik olan ile siyasal olan arasında (siyasal öznenin belli bir iktidar ideolojisinin habersiz sözcüsü olduğu, etik yaşamın kişiselleştirildiği ve varoluşsal seçim olarak bireyselleştirildiği) daima mevcut bir mücadele olarak okumasını mı tarihselleştirsek?[177] Bu alımlama tarzında, tarihi kabul eden felsefi akıl eleştirel olumsuzlamayla kısıtlıdır, fakat Lacancı psikanaliz yasayı psikolojikleştirir.[178] Yurttaş olarak öznenin yerine ikiye yarılmış bir özne, ilkesel düzeyde, bireysel arzunun ikirciklilığince baltalanmadan harekete geçemeyen bir özne geçirilir.[179] Klasikleri anlamamıza giden yolu Hegel'in epistemolojik ulus-devlet ve kişiselleşmiş etik çerçevesi tıkamıştır. Bu çerçeve din ile siyaset arasındaki bölünmeye, antik dönemde kendini evinde hissetmek gibi hatalı bir duyguya bağlıdır. Hegelci Helenizm engelleyicidir. Düşünceyi durdurur. Hegel sonrasının baloncuğuna tıkılıp kalmış, *stasis* sözcüğüyle ifade edilen kolektif hayatın merkezi ikilemi yorumun çıkmaz sokaklarına götürür bizi her seferinde. Siyasal hayvan olarak *anthropos* psikanalizin siyasetten arındırıcı yaklaşımıyla bilinçdışının mağarasına kovalanmıştır.[180] Kaçmaya kalkarsa diye de, mağaranın ağzı "ideolojiyle", *tout court* siyasal söylemin

(post-)Marksist kuşkularıyla tıkanmıştır.

Hegel'e göre Helenler Hıristiyanlık ortaya çıkmadan önceki Hıristiyanlardı; evrensellikleri Öteki'ne, Şarkiyata, Yahudi'ye değil ona *aitti*.[181] Meseleyi en berrak şekilde anlayan Derrida'dır: "Hegel'i okumayı ve yeniden okumayı hiçbir zaman bitiremeyeceğiz ve bir bakıma ben de bu konuda düşüncelerimi açıklamaya çalışmaktan başka hiçbir şey yapmıyorum."[182] Fakat Hegel bir hata yapmıştı. (Tarihte ilerleme olmayabilir, ama tarihyazımında ilerleme vardır.) Hobbes tarafından "kent-*devleti*" diye çevrilen, Hegel tarafından da çevirisi teyit edilen ve tarihsel biçimiyle, uluslar ortaya çıkmadan önceki ulusal çerçeveye ait görünen *polis* gibi merkezi bir sözcüğe dair mevcut yanlış anlamalar, *stasis*'in Antigone açısından anlamını ıskalamış, siyasalın antik anlamını toplumsal hayatın devletçi veçhesine indirgemiştir. Fakat nasıl *nomos* din ile siyaset arasında herhangi bir ayrıma işaret etmiyorsa, *polis* de *yurttaş* hayatına indirgenemez.

Antik dönemden kalma *polis* adında anlam kayması vardır: Bazen şehrin odak noktası olarak kale, suriçi anlamındadır, bazen yurttaş eyleminin kamusal alanı anlamındadır; bazen sınırları içinde bulunan fakat ancak azınlığı aktif yurttaş (*politai*) olan ve bütün şehrin göreceği, duyacağı, dedikodusunu yapacağı, en nihayetinde de değerlendireceği (*aksioo*/αξιόω) roller oynayan herkesi kapsayan bir tabir olarak kullanılır. *Antigone*'de anonim koro Kreon'a dair yargısını bildirir. İlk başta Antigone'nin kralın ilan ettiği yasaları çiğnediği konusunda hemfikirdirler: Kreon'un "iradesinin şehrin birleşik iradesini yansıttığı farz edilir daima."[183] Fakat oyun ilerledikçe Kreon onların gözlerinin önünde kraldan tirana dönüşür. Antigone ona şöyle dediğinde: "Yurttaşlar benim tarafımda, ama korku dudaklarını mühürlemiş." Haemon ona hak verdiğinde de Kreon itiraz eder: "Hangi emirleri vereceğimi bana şehir mi söyleyecek?"[184] Onun bu çıkışı "anayasal konumuna tam manasıyla terstir",[185] kendi egemen iktidarını herkesin iradesinden tiranca ayırdığı için şehrin kurtarıcısı olma iddiasını dinamitlemiş olur. Ondan sonra kamu iradesini temsil eden artık Antigone'dir; iktidarı kişiselleştirip kendi kişisel alanı haline getiren kişi ise Kreon.

İroni şurada: Hegel Akıl felsefesinin merkezine tarihi yerleştirir, tarihin gidişatı Aklın gerçekleşmesine yakınlaşır. Yine de onun yazdığı dönemde tarihsel bilgi henüz emekleme safhasındaydı. Hegel'in düşüncesiyle canlanan tarihyazımı son iki asırda serpilip gelişirken kendi kavramsal ve felsefi araçlarının yetersiz kaldığını, antik döneme uygulandıklarında özellikle sorun yarattıklarını giderek daha fazla ortaya

koydu.[186] Siyaset dediğimiz sınırlı alan antik dönem *polis*'inde hayatın doruğu değildi. Ober aydınlatıcı bir ayrım yapar: "Siyasal-*polis*" daha kapsayıcı olan "toplum olarak *polis*'in" bir "alt kümesidir".[187] Bunlar "*politeia*"da ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlanmışlardır – "politeia", modernler açısından Aristoteles'in *Politika*'sındaki kafa karıştırıcı terimlerden biridir, çünkü yurttaşların eylemleriyle ve koydukları yasalarla aynı anlamı taşımaz. Onun yerine, "toplumsal faydanın bölüşülmesinde temel alınan 'ideolojik' normlar, inançlar ve pratikler sistemini de kapsayan" büyük yapıyı, toplum-olarak-*polis*'i ifade eder.[188]

Ober burada antik gerçekliğin modern bir çevirisi olan "ideolojik" sözcüğünü haklı olarak tırnak içine alır. Antik dönemdeki Helenler açısından ideoloji salt üstyapısal bir fenomen değildi. İlahi yasada, başkalarının *nomos*'larından farklı olduğunda bile her şehrin kendi âdeti, "doğal" unsuru olan *nomos* siyasal hayatın temeliydi. O halde yurttaşlar-olarak-*polis* ile toplum-olarak-*polis* arasındaki ayrım, kadınları siyaseten önemsiz sayarak yurttaş hayatından dışlayan Hegelci bir kamusal-özel/kişisel ayrımına nasıl nakşolmuştur? Hayır, onlar yurttaş değildi, ama yurttaş iktidarı kentsel yaşamın bir "alt kümesiydi". Antigone'nin edimi toplum-olarak-*polis*'i oluşturan daha büyük bir kanun ve akrabalık ağı dahilinde siyasaldır. Hegel'in yanlış anladığı şey budur.

### Sistemik Olarak *Stasis*

Antikçağ *polis*'inde birlik Ober'in "mutabakata dayalı eşitsizlik" adını verdiği bir anlaşma biçimine bağlıdır.[189] "İstikrar bozucu kuvvet uygulayabilen herhangi bir toplumsal grup toplumsal sözleşme olarak *politeia*'yı esasen haksız buluyorsa ne *polis* ne de *politeia* korunabilir."[190] Daimi iç savaş tehlikesi buradan kaynaklanır. *Stasis* –"siyasal" *polis* içinde duruş benimseme– *polis*'i kaçınılmaz olarak teşkil eden her türlü farklılığa meşruluk kazandıran kurucu yasayı, ilahi yasayı tehdit eder.[191] Yine de bu kurucu yasanın kalıcı olduğu toplumsal eşitsizliğin koşulları toplumsal adaletle barışmadığı sürece siyasal istikrarsızlık geçici ya da rastlantısal değil asli durum olarak kalır.

Verdiğimiz adlar olmasa ayırt edilemeyen şerefli edim ile suç edimi arasındaki dehşet verici muğlaklık *stasis*'in bünyesinde barınır. Hem Josephus hem de Thukydides, isyan ederek adalet isteyenlere karşı iktidarın statükosunu destekleyen yazarlar olarak okunmuştur. Böyle muhafazakâr bir okuma fazlasıyla kolaya kaçmak demektir. Aksine, kolektif hayatın temel muğlaklığı, olayların baş aktörlerini –kimin kazandığı gibi basite indirgeyici bir temelde– kahramanlar ya da alçaklar ola-

rak ayırmayı reddeden *stasis* dinamikleri çerçevesinde kavranmıştır. Bu analizin öbür yüzü demagogun *stasis* koşullarını *üretme* kabiliyetini kabul etmeyi gerektirir. Demagog yurttaş hayatındaki erdemlere verilen adları onlara uyan eylemlerden koparır, sonra da bu eylemlere atfedilen olağan değerleri tersine çevirir. Bu strateji değer yükleyici adlandırma yasalarında bir çöküş yaratarak (erdemli edimlere hainlik denir ya da hainlik erdemli edim olarak adlandırılır), bu süreçte şiddet uygulamanın kahramanca edim sayılacağı bir düşman-Öteki'nin adını koyup hizipçiliği destekler. Bugün demokrasiler, Sophokles'in oyununda Hegelci yorumdan vazgeçerek açığa çıkarılan *stasis*'in toplumsal tehlikelerini daha iyi kavrayabilir.

## Örtüşmeler

Jean Anouilh'in antik dönemdeki hikâyeye dayalı oyunu *Antigone* 6 Şubat 1944'te, Nazi işgali sırasında Paris'teki Theatre de l'Atelier'de prömiyerini yaptı. Çağdaş kostümlerle sahnelenen oyunda yazarın açık apolitik niyetine rağmen ülkenin *stasis* durumu performansa sızdı. İzleyiciler arasında bulunan Vichy rejimi işbirlikçileri ve Direniş sempatizanları aynı satırları alkışladılar, çünkü iki taraf da kendi konumunun haklılığını duyuyordu repliklerde.[192] Bu sahnelemenin tarihsel ânı Antigone'nin muğlaklıklarını kamusal değerlendirme krizi olarak gündeme getirmişti. Oyunun sahnelenişini salt yabancı yönetimine karşı okumak Vichy dönemindeki durumu önemsiz gösterecektir.[193] Vichy'ye karşı hiziplere ayrılmış ve sadakat çatışmaları yaşayan Fransız Direnişi aslında bir iç savaştı, daha sonra Cezayir Savaşı'na taşmıştı: Kısa süre önce Fransız ulusunu Almanlardan kurtardığı için ünlenenlerin pek çoğu sonraki sömürge karşıtı savaşta kendilerini düşman saflarda buldular. *Stasis*'in muğlaklıkları bu tarihin anılarından temizlenemez.[194] Şecerede bir viraj alınır: Sophokles/Thukydides'ten Josephus'a, ancak ondan sonra Jean Anouilh'e. Bu tarihsel sapak olmadan kendimizi Hegel sonrasının kapanına kısılmaktan kurtaramayız.

Geçmişin bir parçasına şimdinin dokunması için aralarında bir devamlılık olmamalıdır. – WALTER BENJAMIN, *PASAJLAR*[195]

Metafizik soruşturma ile tarihsel soruşturma arasındaki yöntemsel ilişki: tersine çevrilmiş bir çorap.

– WALTER BENJAMIN, *TRAUERSPIEL* ÇALIŞMASINA NOTLAR[196]

# 3

# TARİH VE METAFİZİK: İSKENDERİYELİ PHILON ÜZERİNE

### Septuagint

Bu ismi taşıyan tarihsel nesne bir çeviridir, yani Hıristiyan Kutsal Kitap'ının Eski Anlaşma'sı olarak sahiplenilen İbrani Kutsal Kitabı'nın *koine*'ye aktarılmış halidir. Araştırmacıların Roma rakamı LXX'le gösterdiği Septuagint ("Yetmiş") başlığı *Aristeas'ın Mektubu*'yla (yaklaşık MÖ 200) bize intikal eden efsaneye göre eseri çevirenlerin sayısını gösterir.[1] Tasarıyı başlatan kişinin adı Mısır kralı II. Ptolemaios Philadelphos (MÖ 285-246) olarak verilir. Söylenene göre bu kral "dünyadaki bütün kitapları" toplamak istediği İskenderiye'deki kütüphanesi için Yahudi bilgeliğini çevirtmek istiyormuş.[2] Aristeas'ın yazdığına göre kralın talebiyle Kudüs yüksek rahibi ona İbranice ve Yunancayı çok iyi bilen 72 çevirmen gönderir. Çevirmenler İskenderiye'nin açıklarındaki sessiz Pharos adasına yerleştirilir ve çeviriyi 72 günde bitirirler. Efsaneye göre orijinal İbranice metinlerin uygun Yunanca karşılıkları konusunda bir mucize eseri hepsi tam manasıyla hemfikir olmuş, kitabın içeriğinin ilahi meşruluğuna inancı pekiştiren bir dilsel birlik varmış.[3]

Daha önce gördüğümüz üzere çiftdilliliğin yaygın olduğu o zaman ve yerde Septuagint kesinlikle *koine* Yunancasına yapılan tek çeviri olmasa da, Hıristiyanların Eski Anlaşma'sı olarak uzun ömrü ona eşsiz bir önem kazandırıyor.[4] Wasserstein bunun "Batılı insanlığın tarihindeki kesinlikle en önemli edebi teşebbüs"[5] olduğunu yazar. Hadas-Label bu çeviriyi "dünyanın yüzünü değiştiren sessiz, anonim ve tarihlenmemiş olaylar"dan biri sayar.[6]

Septuagint'in ortası Kutsal Kitap'ın ilk beş bölümünden oluşur (Yahudilikte Tanah, Hıristiyanlıkta Yasa Kitapları). Tevrat ya da –terimin daha genişletilmiş anlamıyla– "yasa" (*nomos*) bu bölümlerin içinde-

dir.[7] Bu metinler dünyanın, ilk insanların ve dünya üzerindeki tüm yaşamın yaratılmasını anlattıktan sonra Yahudi soyunun Tanrı'yla ilişkisi bakımından ilk hikâyelerine geçer. Nuh, İbrahim, İzhak, Yakup ve (merkezde) yasa koyucu Musa'nın örnek alınacak yaşamları ve eylemleri de bu hikâyelerdendir. Sonraki bölümlerde tahta geçen kralların tarihi anlatılarak mitsel geçmiş ile Yahudi halkının kayıtlı efsaneleri arasında bir köprü kurulur. Septuagint kitaplarının hepsi Hıristiyan Kutsal Kitap'ı açısından kanonik hale gelmedi; Kutsal Kitap Mesih'in gelişinin kehaneti olarak okunabilecek metinlere odaklanıyordu (en önemlisi de Daniel ve Yeşaya kitaplarına).[8]

Septuagint'in aktarımının gündeme getirdiği meselelerin, Josephus tartışması sayesinde aşina olduğumuz tarafgir çekişmelere yol açması için şartlar yeterince olgunlaşmış görünüyor.[9] Olguları göz önüne alırsak bu şaşırtıcı değil: İbranice kutsal metinler bir Mısır kralının güya kendi aydınlanması için verdiği emirle çiftdilli (İbranice ve Yunanca konuşan) Yahudiler tarafından "Yunancaya" (*koine*) çevriliyor. Birkaç yüzyıl boyunca Helen dünyasındaki İbranice konuşmayan Yahudilere yardımcı olmak için sinagoglarda kullanılıyor. Fakat "Helen dönemi Yahudilerinin en büyük başarısı" olan bu çeviri kalıcı hiçbir iz bırakmıyor ve "tarihsel Yahudilik geleneğinde Septuagint'ten hiçbir şey kalmıyor."[10] Kısa süreliğine Septuagint versiyonu eşzamanlı olarak hem sinagoglarda hem Hıristiyan kiliselerinde ayinlerde kullanıldıysa da (ilk Hıristiyanların elinde Eski Anlaşma dışında kutsal metin yoktu),[11] "elimizdeki haliyle" Septuagint "istisnasız Hıristiyan kâtipler tarafından yazılmış ve istisnasız Hıristiyan kâtipler ya da editörlerce farklı el yazmalarından derlenmiş bir versiyondur."[12] Hıristiyan sahiplenme geleneğinin bu alacalı mirası sorunsuz bulması Hıristiyan dünyası tarihinin derinlerine işlemiş bir önyargıya delalet eder. Buna göre Yahudiliğin İsa'nın Mesih olduğunu reddetmesi, bizzat Yahudi yazarların ürettiği kutsal metinleri miras alma hakkını Yahudiliğin kaybetmesi anlamına gelir.[13]

Tarihçiler Septuagint'in Yahudilerden "koparılıp alındığını",[14] bunun "tarihteki en kayda değer kurumsal devralma"[15] sayılan bir "gasp" vakası[16] olduğunu söylerler. Yine de o dönemde Yahudiler LXX'i hiç kavga etmeden vermiş gibi görünüyor.[17] Yahudiye Savaşı'nın ardından doğan Hahami Yahudilik de Septuagint'i bilir, Yunanca konuşan Yahudiler arasındaki rolünden haberdardır, ama bize bu metin hakkında herhangi bir yorum bırakmamıştır. Metnin münhasıran Hıristiyan torunlarının yazarları arasından sadece birkaçının adını analım: Clemens,

Antakyalı İgnatius, İustinus, Tertullianus, Augustinus, Eusebios ve Hieronymus. Yine de ironik bir biçimde, Septuagint hakkındaki ilk ve en temel yorum, Hıristiyanlıkla hiçbir ilgisi bulunmayan, dinsel vecibelerini yerine getiren bir Yahudi tarafından yazılmıştır. Bu kişi İskenderiyeli Philon'dur. Şu anda bizi ilgilendiren de onun eseri.

## İskenderiyeli Philon

İskenderiyeli Philon (yaklaşık MÖ 20/10 - MS 41/50) *koine* konuşan, Yahudi, Helen eğitimi almış bir filozoftu, Kudüs'ü ziyaret etmişti (İsa'nın yaşadığı sırada),[18] Yahudiye kralı II. Agrippa'nın dostuydu ve yeri gelince ona borç bile veriyordu, kralın kız kardeşi (ve Titus'un metresi) Berenike'yle hısımdı, İskenderiye Yahudilerinin Roma'daki imparator Gaius Caligula'ya gönderdiği bir heyetin başkanlığını yapmıştı.[19] Onun gibi zengin ve nüfuzlu bir aileden gelen biri için bu kimlik bağlamlarının çeşitliliği öyle çok dikkat çekici bir durum değildir. Philon'un Yahudiliğe bağlılığında da bir kusur görülmez.[20] Muazzam felsefi bilgisi Platonculuğu, Stoacılığı, Pythagorasçılığı, Mısır felsefesini ve daha pek çok alanı kapsıyordu. Hayatını adadığı eser, Septuagint çevirisinin tefsiriydi. Onun yorumları birinci yüzyıl düşünce dünyasının dikkat çekecek kadar canlı bir imgesini ortaya koyuyor.

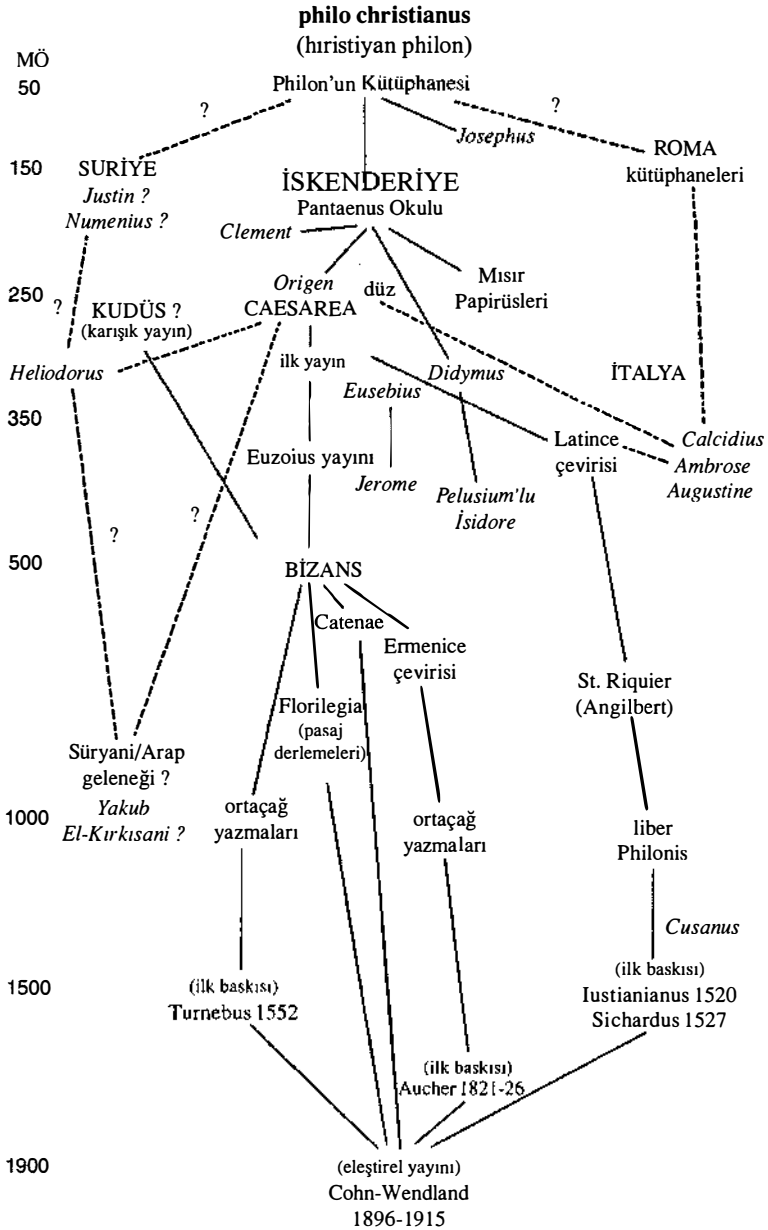
LXX çevirisinin *Aristeas'ın Mektubu*'nda betimlenen efsanevi statüden ayrılıp doğrulanabilir tarihsel bağlantılar alanına girmesi Philon sayesinde olmuştur. Flavius Josephus, kendisinden bir kuşak önce gelen Philon'un yazılarından haberdardı.[21] Fakat Josephus o dönemden günümüze ulaşmış eserler içinde Philon'a gönderme yapan tek Yahudidir.[22] Philon'dan İkinci Tapınak'ın yıkılmasının ardından kurulan hahami geleneğe kadar süreklilik üretme çabalarına rağmen, hahami gelenek tıpkı Septuagint çevirisini görmezden geldiği gibi onu da tümden görmezden gelmiş görünüyor.[23] Aslında Philon'un kendi eserinin kaderi LXX'in kaderine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.[24] İkinci yüzyıl Hıristiyanları Septuagint'i devraldığında, eser "el değiştirdiğinde, mesken edinilmiş bir mülk gibi taşındığında", Philon da bir nevi yan mülk olarak alınmıştır.[25] MS ikinci yüzyıldan itibaren "Hıristiyan yazarlar Philon'u neredeyse kendilerinden biri gibi benimsemişlerdir".[26]

(Hıristiyan) oğulların (Yahudileri) babalığa kabul ettikleri (ya da Yahudi annelerin Hıristiyan kızlarının olduğu) bu tuhaf tersine akrabalık stratejisinde,[27] meşrulaştırıcı soy ilişkileri anakronik bir şekilde olayın kendisinden sonra üretiliyordu. Hıristiyanların Philon'a ilgisi olmasa bugün onun eserinin elimizde olmayacağının sıklıkla altı çizilir.

Aynı zamanda Philon'un eseri yerleşik tarihsel anlatılara direnerek bugün Yahudi düşüncesine damga vuran tikelcilikten çok daha evrensel bir tarihsel perspektife kapı açmıştır. Bu noktada Hıristiyanların sahiplenişine her yönüyle değinilmediğine dikkat çekmek gerek. MS onuncu yüzyılda, Karaim mezhebinden Yahudi yazar Yakup el-Kirkisani ve Yahudiler tarafından yazılan Kahire Genizası fragmanları pekâlâ Philon denebilecek bir "İskenderiyeli"den bahsederler ki bu da Philon'un bir Suriye-Hıristiyan çevirisi –hatta belki de Arapça çevirisi– üzerinden biliniyor olabileceği spekülasyonlarına yol açmıştır.[28] Arapçaya çevirisinin yapıldığı doğruysa, Philon'un eseri İslam felsefesine bir köprü kurmuş ve Basra doğumlu dokuzuncu yüzyıl filozofu/bilim insanı el-Kindi'nin, onun öğrencisi Afganistan doğumlu Ebu Maşer'in, hatta büyük İslam Platoncusu Farabi'nin (ö. MS 951, Şam) antik Yunan felsefesi/astronomisi/müzik teorisini alımlama biçimi üzerinde etki yaratmış olabilir.[29]

MS birinci yüzyılda Philon'un LXX tefsiri kültürler arası bir felsefi sentez üretmiş, metafizik ile yönetişim, bilim ile estetik gibi farklı bilgi alanlarını birleştiren bir kozmolojik bütünleşme sağlamıştı. Yine de bugün Philon'a yaklaşım geliştirirken bu sentez modern tarihçilerin daha kolay sindirebileceği kategorilere ayrıştırılır.[30] Mesele şu ki Philon bu tür ayrımları kabul etmiyordu. Onun eseri geleneklerin kavuştuğu bir hatta, modernliğin birbirinden ayrı tutmakta ısrar ettiği kategoriler arasında serbestçe akıyor, sadece geleneksel tarihsel farklılıklara (Helenik, Yahudi, Hıristiyan, pagan) değil, modernliğin neredeyse manastır disiplini göstererek ayrı tuttuğu özgül felsefi soruşturma alanlarına da temas ediyordu.

Kant'ın aşkınsı akıl (bilimsel hakikat), pratik felsefe (etik pratiği) ve estetik yargı (duyumsanabilir dünyaya dair değer yargıları) arasındaki sınırları belirleyen üç ayrı eleştirisi bu noktada ibretliktir. Kant felsefi düşüncenin bu veçhelerini parçalamayı zorunlu görüyordu – onun da bildiği üzerine felsefe bu eylemden dolayı büyük bedel ödedi.[31] Bu bölümdeki tartışmaya modern bir yaldız çeken kişi Kant'tır, zira ortaya çıkan keskin farklar modern *episteme*'nin temeldeki sınırlılıklarını aydınlatmaktadır – Kant'ın kendisi de bunun pekâlâ farkındaydı. İnsanlık açısından en büyük önemi taşıdığını kabul ettiği sorunlar konusunda bilimsel kesinlik uğruna felsefenin aydınlatıcı rolünü feda etmek zorunda olduğuna inanıyordu. Dogmatizmin felsefi faaliyette doğuracağı riskleri düşününce, bu fedakârlığa değeceğini düşünüyordu – ve ona göre, modern anlamdaki dogmatizm, dine dayalı argümanların ka-




**3.1**
Philon külliyatının aktarım tarihinin şeması. David Runia ve Brill Publishing House'un izniyle.

çınılmaz sonucuydu. Ama bizim öne süreceğimiz üzere, Philon'un tasarısı açısından din ile bilim arasındaki ayrımın ta kendisi çarpıtıcı bir betimleme kategorisiyse, bunun sonuçları başlı başına aydınlatıcı olabilir.

Modernliğin zamansal boşluğunun ötesinden Philon'un sentezini değerlendirmek, miras alınmış bilgi örüntülerine meydan okur. Aydınlanma/Romantizm, ampirizm/teori, bilim/beşeri bilimler, akıl/estetik şeklindeki karşıtlıklar şemasının aksine Philon benzerlik kurma becerilerimizi kullanmamızı talep eder. Onun yöntemi paralellik kurma, ikizleştirme, eşleştirmedir – özellikle Platon ile Musa'yı birlikte düşünür ve onlar üzerinden teoloji ile aklı, teori ile pratiği, güzellik ile yasayı bir arada ele alır. Kant bilgi biçimlerini incelerken deneysel içeriği paranteze alarak aklın felsefi alanlar arasında birliğini korumuştu; bu sayede bilginin tarihsel tikelliklerinin (*cognitio ex datis*) dışlandığı bir alanda aklın mantıksal ilkeleri (*cognitio ex principiis*) üzerinde düşünmek mümkün oluyordu.[32] Düşünen tekil özne ile düşüncenin evrensel iddiaları arasındaki sorunları çözmeyi deneyen aşkınsı öznellik mantığına ayak uydurmak için bu ilksel soyutlamaya güveniyordu. Şayet kendimizi açarsak Philon bize farklı bir felsefi deneyim sunar. Bunun için de paranteze alınacak şey içerik değil, felsefi akrabalıkların meşrulaşmasını dayatan tarihsel sahiplenmelerdir. Philon'u takdir etmek için gereken düşünce, kimliğe, Öteki'yle empati kurmaya, farkları evrenselleştirici kavramların altına toplamaya dair değildir. Buradaki öncüle göre, insan pratiği olarak felsefe bünyesi gereği müşterektir (*communistic*) ve felsefenin hakikat iddialarının zorunlu şartı çeviridir. Düşünceye sahipliği, herhangi bir kısmi insanlığa atfetmek bu yüzden kendi içinde çelişkilidir.

## Yasanın Düzeyleri: Philon'un Katkısı

Önceki bölümde gördüğümüz üzere antik Helenik dönemde "yasa" (*nomos*/νόμος) atadan kalma yasalardan ve âdetlerden yazılı yasalara ve dilin adlandırma yasalarına kadar toplumsal hayatın birçok veçhesine göndermede bulunuyordu. Antigone'nin ağabeyini gömme hakkı kralın o anki yasal fermanıyla çelişen ilahi kökenli yazılı olmayan bir yasaya dayanıyordu. Thukydides (tıpkı Heredotos gibi) yerel düzeylerde geçerli olan ama evrensel konum iddiasında bulunmayan yasaların çeşitliliğini kabul eder. Antik dönemdekiler doğa yasalarına da göndermede bulunur – buna insan doğası da dahildir ki insan doğası (Thukydides'e göre)[33] kaosa, kargaşaya ve iç savaşa yol açabilir. Antik Yunan-

lara göre toplumsal hayatın normatif modeli doğa değil adalettir.[34]

Farklı yasa anlayışlarını birbiriyle uyumlu kılmak için felsefi müdahalede bulunmak gerekiyordu. İskenderiyeli Philon bunu Septuagint'in çeşitli temalarının tefsiriyle başarmıştı. Philon'un bu yasa anlamlarını katmanlara ayırmayı başarmasına "arkitektonik" adı verilir.[35] Kant da kendi felsefi çalışmasını tanımlamak için aynı terimi kullanmıştı.[36] Philon kutsal metinlerin alegorik okumaları yoluyla felsefeyi dolaylı olarak inşa ederken, Kant'ın kullandığı yapıtaşları doğrudan düşünce süreci üzerine düşünerek türetilmiş akıl ilkeleriydi. Öte yandan ikisi de tamamlanmış ontolojik bir yapı olarak felsefeyi inşa etme niyetinde değildi. Kant'ın anlayışına göre tam da tasarının amaçları sınırlı olduğu için bu meskenin arkitektoniği sağlam ve kalıcı değerde olacaktı. Bu tasarısı aklın *yapamayacağı* şeyi açığa çıkardığından, filozof-inşaatçıların neyi *başaramayacağına* odaklanarak büyük ölçüde olumsuz üzerinden öğretiyordu.[37] Philon'un sentezinde olumsuzun anlamı kökten farklı konumlandırılmış olmakla beraber hiç de daha önemsiz sayılamaz. Bilgelik insan anlayışının sınırlarını tanımaktır. Felsefi hakikat düzeyleri arasında birliğe özdeşlikten ziyade ahenk yakalayarak, kendi başına ayakta duran bir felsefi yapıdan ziyade farklılıklar arasında karşılıklı anlayış ve rezonans üreterek ulaşılır. Tefsirin dolaylı bir yöntemi zorunlu kıldığı düşünülürse, Philon'un "mimarisi *düzen bozucu*"dur.[38]

Philon'un felsefesine modern anlamda "dinsel" denemez, çünkü akıl yürütmesi bilime dayalıdır: Doğal dünyayı gözlemleyerek bilgi edinir. Bu dünyanın düzenli hareketlerinin (mevsimler, yaşam döngüleri, doğanın iç ilişkililiği ve gökcisimlerinin hareketleri) bilimsel incelemesi titiz bir gözlemle kozmosun yapısal yasalarını gözler önüne serer. Philon'un hakikat ölçütü kültürel gelenek değil, bu ebedi ve evrensel "doğa yasaları"dır.[39] Philon –tesadüfi ve düzensiz– görünüşler ile altta yatan (içyüzünün anlaşılması "doğru aklın" [*orthos logos*/ ὀρθος λόγος] kanıtı olan) düzen arasında ayrım olduğu konusunda kendi döneminin Stoacılarıyla aynı fikirdeydi. Astronomların, geometricilerin, matematikçilerin ve diğerlerinin keşfettiği yasalar görünüşler dünyasının altındaki rasyonel düzenin tezahürüydü. Bilge insanlar hayatını buna göre düzenliyordu, öte yandan insan topluluklarında yerel âdetlere ve geleneklere dayanan çok çeşitli yasa biçimleri aynı konumda değildi. Stoacılara göre doğanın (*physis*/φύσις) yasaları ile yurttaş yasası (*nomos*/νόμος) arasındaki boşluğa bir köprü kurulamamıştı.[40] Stoacıların arzuladığı ahlaki pratik, kendi davranışını aklın "ortak ya-

sa"sıyla (*koinos nomos*/κοινὸς νόμος),[41] yani hayali *kozmopolis*'i, ideal kozmik şehri, dünyevi biçimlerden belli bir mesafede duran şehri yöneten yasayla uyumlu hale getirmekti.

"Doğa yasası" (*nomos physeos*/νόμος φύσεως) ifadesi ilk kez eski Stoacılar tarafından kullanılmamıştı, ama biri Philon'dan önce yaşamış, öbürü ondan sonra ölmüş Romalı filozoflar Cicero'da (MÖ 106-MÖ 46) ve sıklıkla da Seneca'da (MÖ 4-MS 65) görülebilir. Onların eserlerinde bu ifade sadece doğanın gidişatının düzenliliğini ve kaçınılmazlığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda dünyanın ilahi düzenlenişi olarak kurallılığını da gösteriyordu.[42] O halde bu anlayış Philon'a özgü değildi. Onun Septuagint metni temelinde başlattığı şey doğayı ve doğru davranışı Yahudi kutsal metinlerinin içerdiği özgül yasalarla bir araya getiren teolojik bir kavrayıştı; böylece Tanrı'nın Musa'ya verdiği ve Tevrat/Yasa Kitapları'nın yazarı olarak onun betimlediği yasaların Tanrı tarafından yaratılan doğa yasalarıyla uyumlu olduğu, dolayısıyla "doğanın mührünü taşıdığı" vurgulanmış oluyordu.[43] Martens şöyle yazar: "Musa'nın ilahi kaynaklı yasası Yaradılışta ilahi elin dünyaya yerleştirdiği doğa yasasıyla hiçbir şekilde çelişemezdi. Bu yüzden Philon tüm Yunan ya da Romalı yazarlardan daha fazla iddia ortaya atabiliyordur."[44] Philon yazılı metin halinde korunan "hakiki bir doğa yasası nüshası" olarak yasalara sahip olmanın "Yahudilerin talihi" olduğunu söylediğinde, çeşitli *nomos*'lar (Likurgus ve Solon'u adlarıyla zikreder) arasında bir tek Yahudi yasasının/şeriatının evrensel olduğunu iddia eder.[45] "Bu yüzden [Yahudi yasası] insan zihninin bir icadı değil, değişmez gerçeklerin yansımasıdır."[46] Doğayla çelişemez, çünkü kaynağında doğanın yaratıcısı vardır; bu yüzden Musa'ya verilen yasa "bütün dünyanın yasasıdır".[47]

Modern tarihçiler bu argümanı betimlemekle yetinir; modernler *olarak* mevzuya hiç karışmazlar. Hakikati hedefleyen Philon tefsirinin aksine tarihçilerin tefsiri saikleri aramaya yöneliktir.[48] Genellikle Philon'un mazeret bulma güdüsüyle hareket ettiğini, eleştirmenlere karşı Yahudi inançlarını haklı çıkarmasının savunmacılığın kanıtı olduğunu, hatta Yunan filozofları karşısında aşağılık kompleksine girdiğini iddia ederler. Philon Avrupa'nın standart "Yahudi'ye karşı Yunan" hikâyesine oturacak şekilde yorumlanmış, eseri de "Yahudi tikelciliği ile Helen evrenselciliği arasında bir uzlaşma" olarak görülmüştür.[49] Aslında Philon bu modernist ezberi tersine çeviriyordu elbette: Yasaları evrensel olan Yahudilikti. Septuagint'in çevirisinde İbranice-*koine*'nin dilsel uyumluluğu bunun kanıtıydı. Hıristiyanlık ise onun döneminde dikka-

tine değmeyecek kadar tikelci bir fenomendi.

Doksografi (antik dönemdeki yazarlar tarafından yapılan alıntıların izinin sürülmesi) yorum yaparken isabet kaydetme konusunda paha biçilmez bir fayda sağlar ve Philon'un metinlerinde de daha pek çok başka metnin etkisi görülür.[50] Yine de bu unsurların belli seleflere ya da çağdaşlara kadar izi sürülerek kimin kimden etkilendiğinin bulunmaya çalışılması asıl önemli noktayı perdelememelidir: Düşünsel ortamı paylaşanlar kendi görevlerinin hakikati araştırmak olduğunu düşünüyordu.[51] Son zamanlardaki tarihçilerin pek çoğu bu ortak söylemi kabul etse de, saik arayışı sürüyor. Niehoff şöyle yazar: "Philon'un Yahudi âdetlerini doğaya yerleştirme" girişiminde "savunmacı olduğuna dair hiçbir işaret yoktur aslında".[52] Niehoff'a göre Philon'un "stratejisi" Yahudi okurlara hitap etmektir, bu yüzden Yunan bağlamı o kadar önemli değildir. Rajak'a bakılırsa Philon'un yorumu –Septuagint çevirisinin kendisinde olduğu gibi– bu bağlamda sağ kalmakla ilgili bir meseledir.[53] Martens'e göre Yahudi yasasının "uyulmaya değer tek yasa" olduğunu söyleyerek meşruluk tekelini eline almak isteyen "Philon'un büyük iddiaları" hakikaten mazeret üretmeye yönelikti, ama aynı zamanda da "Philon'un felsefi düşüncesinin mantıklı ve zorunlu sonucunu" açığa vuruyordu.[54] Fakat bu "büyük iddia" aynı zamanda bir kültürel kibir biçimi değil miydi neticede? Philon Musa'nın yasasının dünyayla "ahenk içinde" olduğu ve "yasayı kabul eden kişinin, işlerini Doğa'nın amacına ve iradesine göre düzenlediği" gibi evrenselci bir iddiada nasıl bulunabilmişti?[55]

Tarihçilerin tercih ettiği iki açıklama modeli olan kimlik ve saik arayışından, Flavius Josephus örneğinde olduğu gibi uzak duracağız. Philon'un, tarih ile felsefenin kesişimine konumlanmış tasarısının değerlendirilmesi için farklı bir şekilde ilerlemek gerekecek. Kökenlerin ve etkilerin araştırıldığı bir kimlik soykütüğünden ve yazarın niyetinin bir yorumbilgisinden ziyade, Philon'un ele aldığı son derece çarpıcı meselelerle ilgileneceğiz – zira sorunlar felsefi açıdan büyük önem taşıyor. Kant bu meselelere farklı bir yönden yaklaşır ve eşit ölçüde önemli sonuçlara ulaşır. Kant'a göre doğanın yasalarını belirleyen kişi aşkın bir Tanrı değil aşkınsı bir öznedir; rasyonel yasanın soyut birliği Philon'un benzerliğe dayalı düzeylerinin yerini alır. İki tasarının yan yana getirilmesi benzerlik ve fark gibi mukayese kategorilerinin ötesinde artıları sahiptir. Tam da felsefi sorunları kavramsal soyutlamayla arıtma dürtüsüne direnerek bu soruları keskinleştirebilen, ancak görünümlerinin tarihsel somutluğuyla erişilebileceklerini kanıtlayan *tarih-*

*sel* bir imge, üç boyutlu bir odak sağlar. Alex Kagamé'nin gözlemlediği üzere, "bu sorular" iki farklı "felsefi dilde... aynı anda ortaya konduklarında bir şekilde açıklığa kavuşabilirler". Descartes'ın "meşhur, 'düşünüyorum, o halde varım' formülünün Bantu dillerinde kesinlikle hiçbir anlamı olmadığı" gözlemini yapan Kagamé, felsefe yapılan yerin felsefenin ifade edildiği dile girdiğini ve bunun zorunlu bir felsefi pratiğe işaret ettiğini kabul eder: "ifade ile gerçekliğin örtüşmesi olarak hakikatin teorisi... çeviri sınavından geçirilmelidir."[56]

Tarihsel çevirinin iki yönlü bir yol olduğunu ileri sürmüştük. Bu öncül metafizik tarihinde sonraki filozofların daha ileri olduğu varsayımını –Hegelci idealizmde kutsanan kavram teleolojisini– işlemez hale getirir. Arayışı zorunlu olarak tarihsel deneyimin zorunsuzlukları içinde konumlanan metafizik anlayışa ulaşma arzusunun sahnelenmesi her türden felsefi düşüncede vardır. Felsefe tarihinin düşüncede sürekli bir ilerleyiş olduğuna dair modernist önyargıyı bastırmayı başardığımızda, sahayı bu farklı yaklaşımların eşit ölçüde eleştirel bir gözle izlenmesine yönelik olarak düzenlediğimizde, argümanın iç tutarlılığının hakikat pahasına sürdürülmesi halinde her felsefenin incinebileceği anların olduğunu kabul edebiliriz. Ne var ki, felsefi bir argümanın içkin mantığı onu illa tamamlanmaya götürmez. Felsefi pratik, görünüşler dünyası, ampirik dünya üstüne düşünür, tarih de o dünyanın kaydını tutar. Tarih böylece görelileştirici bir bağlam olarak değil, tözel bir doğrulanma olarak hakikate dahil olur. Bununla kastedilen şey stratejik değildir, bir felsefenin araçsal hayata geçişinde ne *etki yarattığı* değildir; tarihsel özgüllüğü içinde somut bir içerik olarak, neyi *adlandırdığı*'dır. Theodor W. Adorno'nun felsefede müsaade ettiği tek değişmezi geçerli sayıyoruz: "Gerçekte ait olduğu somut bağlamdan koparıldığı anda geçersiz hale gelmeyecek hiçbir kategori, hiçbir geçerli kavram yoktur."[57]

## Pythagorasçı Philon

O halde Philon'un felsefesinin arkitektoniğine nereden girilmeli? En baştan mı başlamalıyız? Septuagint'in sıralanışının tersine mi gitmeliyiz, zamanın öncesine, kozmosun yaradılışının öncesine mi dönmeliyiz; sonra oradan Philon'un ilk beş kutsal kitap bölümüne odaklanmasını, bu bölümlerde kozmogoniden doğanın ve doğa yasalarının yaradılışına geçilmesinin ardından daha alegorik yorumlara başlamasını, oradan Yahudi atalar (*patriarchs*) hakkındaki efsaneleri ve onların işlerini anlatmasını mı izlemeliyiz? Aynı anlatı çerçevesinde bu ataların hayatı doruk noktasına en bilgeleri olan Musa'nın hayatında ulaşıyordu

– erdemin ve yazılmamış, "yaşayan yasa"nın (*nomos empsykhos*/νόμος ἔμψυχος) cisimlenişi olan, "bilgeliğinin mucizevi anıtları" olarak yazılı yasanın ta kendisini geride bırakan kişinin.[58] Musa ezelden beri yoktu elbette; dünyanın yaradılışına dair hiçbir ampirik bilgiye sahip değildi. Philon tarafından Tevrat/Yasa Kitapları'nı yazdığı söylenen Musa bu kitapların "yazarı" değildi.[59] Philon bireysel bir düşünür olarak doğru olduğunu düşündüğü şeyi sunmayı amaçlayan modern bir filozof gibi değerlendirilirse, böyle güçlükler aşılamaz. Fakat Philon'un felsefesi kendi iddiasına göre hakikati en "güzel" şekilde ifade eden bir felsefi metin üzerine yorumlardan ibarettir. Septuagint'in bölümleri arasında hareket ederken, önceki bölümlere dönüp bakarken, çeşitli şekillerde temaları tekrarlarken, farklı biçimlerde ayrıntılandırırken Philon'un tefsiri açık, ritimleri değişkendir. Yorumları ifade tarzları arasında dolaşır, önce düzanlamlıdır, sonra sembolikleşir, sıklıkla ve yaygın bir şekilde alegoriktir. Burada bir sistem varsa bile, sistematik bir ilerleme söz konusu değildir.

Philon'dan "Pythagorasçı" diye bahseden bir ikinci yüzyıl Hıristiyan yazarı olan İskenderiyeli Clemens alternatif bir geçiş yolu önerir.[60] Üretken bir yorumdur bu. Üretkenliği kimlik vermesinden değil (Pythagorasçı tabiri fazlasıyla geniş kapsamlıdır),[61] Hıristiyanların gözündeki mirasının aksine, Philon'un bilimsel anlayışının bizimkine çok yabancı kalan, dolayısıyla çeviriyi daha zor ama felsefi açıdan daha açıklayıcı kılan yönüne vurgu yapan bir betimleme olmasından ileri gelir. Pythagorasçı bilim Philon'a duyumsanabilir, algılanabilir doğa âlemi ile dünyayı yöneten ve düzenleyen (matematiksel ilişkilerin yapısal özellikleri ve benzerin benzeri etkilediği analojik akıl yürütme yoluyla) rasyonel zihin arasında bağlantı kurma imkânını verir.

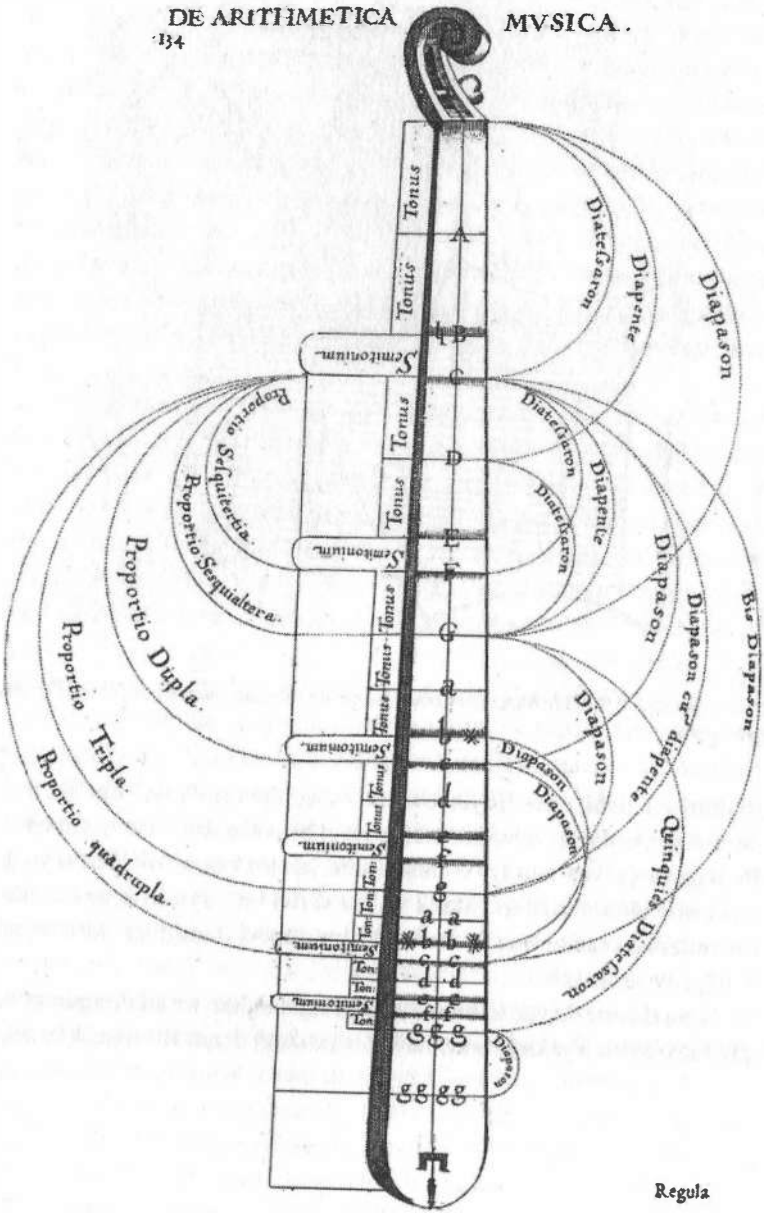
Daryn Lehoux genelde birinci yüzyıl bilimini şöyle betimler: "Simetri 'eş-ölçülülük' demektir, farklı âlemler arasındaki ilişkilerin keşfedilmesidir", böylece bütünün "bazı parçalarını açıklama yolları başka parçalarını da fiziksel, etik, teolojik ve psikolojik boyutlarda... simetrik olarak açıklayacaktır."[62] Bu ilkeden doğan "birlik" özdeşliğin değil, çapraz bağlantılar ve iç-bağdaşmalardan oluşan benzerlik düzeyleri arası ahengin birliğidir: "Çok farklı türden açıklama mantıkları arasında pek çok yönde tekrarlanan düzen dikey yansıtmalı olmakla kalmaz, aynı zamanda pek çok yönde simetriktir. Evrenin bir veçhesinin başka bir veçhesini yansıtmasını –ister insanlar ile burçlardan, ister doğa kuvvetleri ile mevsimlerden bahsediyor olalım– mümkün kılmakla kalmayıp bir bilgi dalının bilinen hakikatlerinin başka bir bilgi dalının gizli

hakikatlerini açığa vurmasına müsaade eden işte bu simetridir."[63]

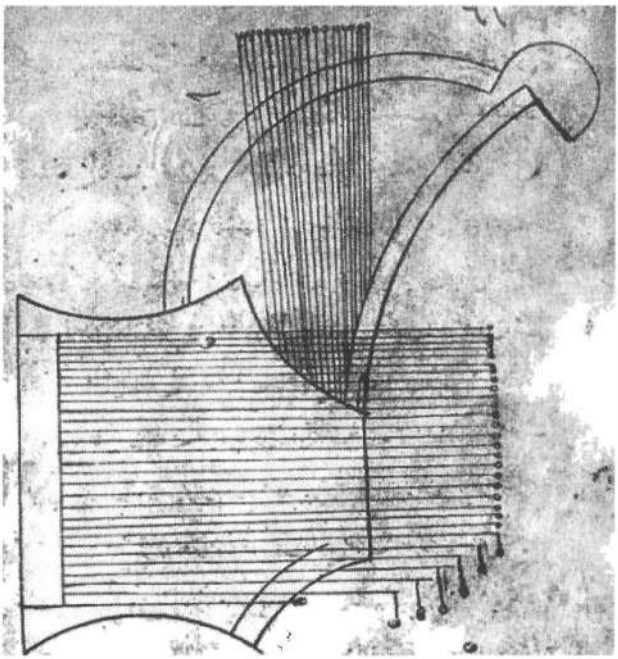
Sayısal ilişkiler sayesinde "benzeri benzerle bilmek mümkündür". Bu ilke Pythagorasçı öğretinin temeli sayılır.[64] Kozmosun ahenkli unsurlarının altında matematiksel hakikatler yatar. Numeroloji, yani sayıların incelenmesi kozmosun hakikatine bir ilave değil, onun olanaklılık koşuludur. Modern okur açısından böyle bir önermeyi elinin tersiyle itmek kolaydır. Ama sadece Philon'un yazılarını değil, sonraki bin yılda felsefi düşünceyi de etkilediğinden, bu iddianın rasyonelliğini göz önüne alsak iyi ederiz. Pythagorasçılar açısından ahenk sadece metafor değil, matematiksel oranların sunduğu kurallara bağlı sayısal ilişkilerin akustik ifadesidir. MÖ beşinci ve dördüncü yüzyıllarda Platon' dan, MS ikinci yüzyılda yaşayan Helen Dönemi astronomu Batlamyus'a, MS altıncı yüzyılda yaşayan Romalı Hıristiyan Boethius'a, onuncu yüzyılda yaşayan İslam filozofu Farabi'ye, on birinci yüzyılda yaşayan İslam yeni-Platoncusu İbni Sina'ya, İtalyan Rönesans filozofu Marsilio Ficino'ya ve on altıncı - on yedinci yüzyıl İngiliz bilim insanı Robert Fludd'a kadar uzun bir dönem felsefenin temel taşı ahenk olmuştur.

Bu bilimin *locus classicus*'u müziktir ve kâşifleri de filozoflar değil, müzik aleti yapanlar ve çalanlardı.[65] Barker bunu tek telli bir müzik aleti olan monokord üzerinden açıklar: "Düzgün kalınlık ve yapıdaki bir teli gerdiğinizde belli bir ses çıkarır, bir köprü yardımıyla teli ikiye bölüp tekrar gerdiğinizde ikinci nota birincinin tam bir oktav üstünde olacaktır. Onun yerine üçte ikiden bölüp uzun tarafı gererseniz, ilk sesin tam beş perde üstüne çıkarsınız; telin dörtte üçünü aynı şekilde germeniz halinde toplam uzunluğun çıkardığı sesin tam dört perde üstüne ulaşırsınız. Bu yüzden oktav 2:1 oranıyla ilişkiliyken, beşinci perde 3:2 oranıyla, dördüncü de 4:3 oranıyla ilişkilidir."[66] Notalar nasıl yaratılırsa yaratılsın ya da hangi notayla başlanırsa başlansın oranlar aynı kalır.[67]

Bu matematiksel ilişkilerin fiziğine daha fazla girmeyeceğiz. Şimdi sesi ele alalım: Bu oranları duyabilirsiniz; "o aralıktaki tüm perdelerden farklı, özel bir tarzda kulağa ulaşırlar"; "ses uyumu" (*symphoniae*/συμφωνίαι) diye adlandırılırlar ve "tek bir şey olarak, teorik açıdan farklı unsurları tek bir birlik halinde kaynaşmış olarak" birlikte duyulurlar.[68] Matematiksel niteliklerin sesi vardır – ya da Pythagorasçıların bu fenomenin nesnel gerçekliğini vurgulayarak ifade ettikleri gibi, sesin "sayısı vardır".[69] Bazı matematiksel oranların hoş sesleri vardır. Bir başka deyişle sayıların ilişkiselliği işitseldir; duyumsanabi-




**3.2**
Monokord ve armoni aralıkları. Robert Fludd, *De arithmetica musica*, 1618. CC BY.



**3.3**
Farabi (yaklaşık 870-950), *Kitabü'l-Musika'l-Kebir*, lirle akraba olan *şâhrûd* adlı müzik aletinin çizimi.

lir dünyaya dahil olur. Böylece *nomos* sözcüğünün "yasa" olarak, modern yorumcuların çoğunlukla bilmediği bir anlamını daha keşfederiz: Pythagorasçı (ve Platoncu)[70] düşüncede, *nomos* bir müzik biçimi ya da şarkı niteliğinde sözdür. Estetik ve haz verici bir duyusal deneyim olarak müzikal oranlar bu yüzden başka bir düzeyi ifade eder, yasanın tezahürü ve anlamıdır.

Ama dahası da var. Zihin ile estetik açıdan haz verici duygunun bu şekilde birbirine yakınlaşmasına *kalos* (καλός) denir. Bu sözcük sadece "güzel" değil "iyi" anlamına da gelir, dolayısıyla armoninin *nomos*'larını değer yargılarına bağlar.[71] Müzikteki ses uyumu (en basiti olan diapozon [oktav oranı 2:1] "en büyük erdem sahibidir") iyi bir toplum düzenine benzer.[72] Ahengin toplumsal hayatta erdemli pratik olmak gibi etik bir yönü vardır. Philon "erdemlerin iyi düzenlenmiş ve tümden müzikal ahengine hayranlık duyan", birçok tanrıyı değil bir tanesini, "doğru aklı" (*orthos logos*/ὄρθος λόγος) övünçle babaları sayan o "mükemmel insanlardan" bahseder.[73]

Sayısal topolojisi doğanın görünürlükleri ardındaki düzensizlikleri açığa çıkaran estetik alanı aracılığıyla bu ilişkilere girerek, toplumsal ses uyumu üreten etik pratikle, "iyiyle" (*to kallon*/τό καλλόν) uyumlu sayılabilecek doğa hareketini düzenleyen değişmez ilkelere ulaşırız. Duyularımızla algıladığımız matematiksel, metrik düzen, yani terimin tam anlamıyla estetiktir doğal dünyanın iç bağlantılarının kurallı olduğunu, rasyonel olduğunu ve insana algısal haz verdiğini, bu yüzden de erdemin pratik modeli olduğunu kanıtlayan. "O halde her türden farklı şeyin tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde düzenlenebileceğine, birçok şeyden tek bir şey oluşturulabileceğine dair spekülasyonlar genellikle ilham kaynağı ve başlangıç noktası olarak bu müzikal perdelerin kendilerine has akustik ve matematiksel özelliklerini alırlar.[74]

Müzik teorisine dayalı ilişkiselliğin sayısal sistemi, düşünsel dünyanın pratik hayatı temelden etkileyen yollarla duyumsanabilir dünyayla temas etmesine ortam sağlar. İyi, güzel ve bilimsel açıdan doğru olan, benzerlikle iç içe geçmiştir, dolayısıyla onlara dair bilgiler birbirini destekler. Bu ilişkisellik Philoncu yöntemin güçlü anahtarlarından biridir. Philon Yaradılış bölümünün açılış kısımlarının tefsirinde tüm bu hakikat alanlarının birbiriyle bağlantısını betimler. Yaradılışa dair yorumu, hakikat ağının var olan her şeyin "güzelliğine-iyiliğine" (*kallos*/κάλλος) denk olduğunu (özdeşlik değil) benzerlik yoluyla gösterir.

Fakat Philon'un yorumlarına daha yakından bakmadan önce diyaloğu sürdürerek Kant'ın bir kez daha sohbete katılmasına izin verelim. Kant, *Mantık Tarihi* (1800) derslerinde Pythagoras'ı felsefeyi tanımlayan soyut düşünce türüne, yani "resimlerin rehberliğinde olmayan" düşünceye ilk adımı matematik yoluyla attığı için över.[75] Yine de en nihayetinde, diye devam eder Kant, Pythagoras çok şey istiyordu, sayılardan bir tür "büyü" bekliyor, "resimleri bir yana atıp onların yerine sayıları geçirmeyi" arzu ediyordu.[76] Matematiğin statüsü Kant'ta özellikle önemlidir. "Düşüncenin *organon*'u" olarak "çeşit çeşit sorunu çözmeye uygundur", dolayısıyla "bilişimizi, idrakimizi genişletmeyip sadece düzelten" soyut mantığın aksine "bilişimizi aklın belli bir kullanımı bakımından genişletmemizi" mümkün kılar.[77] Matematik "soyut kurallardır."[78] Matematiğin evrensel, değişmez yasaları "anlama yetisinin zorunlu yasalarıdır".[79] Fakat Kant'a göre sayıların onları düşünen insan zihninden bağımsız bir gerçekliği yoktur – yeri gelmişken belirtelim ki, bu konu matematikçiler tarafından hâlâ tartışılıyor.[80]

Kant bilimin yasalarını hem ahlaki içerimlerden hem duyusal içerikten ayrışmış halde, akıl yürüten öznede bulur. Onun "aşkınsı estetik"

adını verdiği şeyde yaptığı yenilikte, öznenin duyusal deneyim nesnelerini inşa etmesini sağlayan bilginin olanaklılık koşulları, mekân ve zaman biçimleridir. İlişkilerindeki nesneler başlı başına hakikate giriş yolları değildir. Matematiksel oranlar aklın görünüşler dünyasına dayattığı ve bu dünyanın zorunlu olarak uyduğu yasalardır. Kant ikinci eleştirisinde ahlak teorisine –iyi nedir?– döndüğünde, önermelerin en soyutuna, *iyi niyet iyi niyeti ister* önermesine teslim olur ve ahlakın somut içeriği, rasyonel öznelliğin kendisi tarafından belirlenmemiş halde kalır. Ancak bundan sonra, üçüncü eleştiri olarak Kant, nesnel idealizminin ürettiği bölünmüş bilgi alanları arasında köprü kurmak umuduyla güzelle ilgili estetik yargılar ve doğanın teleolojisi alanına döner. O dönemde bu düzenlemeye muhalefet Romantizm biçiminde ortaya çıkmış, Romantizm de telafi amacıyla Kantçı aklın dışlanmış alanlarını esas alırken, onun özneyle başlayan ilk hareketini korumuş, böylece estetiği –örnekleri bilimde değil sanatta bulunan– hayalgücü alanına sevk etmiştir.[81] Buradaki mesele Pythagorasçı yöntemlerde başvurulan ilişkisellik becerilerinin yeniden uyandırılması ihtimalidir. Bunun için doğanın yaratımıyla Romantik-olmayan bir ilişki zorunludur. Bu ilişki nesnenin önceliğine dönmeyi talep eder; hatta matematiğin kendisi tahakküm aracına indirgenmesin diye nesnenin açtığı yoldan giden bilişin öykünmeci bir uğrağı anlamında, bir tür büyülü düşüncenin zorunlu olduğunu görmeyi gerektirir.[82]

Philon'a göre güzellik, nesnel olarak tüm meslek sahiplerinin –ister sanatçı, ister mimar ya da astronom olsunlar– riayet etmesi gereken matematiksel oranlara bilimsel bir gözle bakmaktır. Müzikal sesin özellikleri, kozmosun başlı başına matematiksel nitelik taşıdığını akustik olarak apaçık ortaya koyar. Philon'un Yaradılış bölümü üzerine yorumlarında yer alan *cosmopoeiesis* (kozmik yaratım) anlatısı bu bilime dayalıdır. Bu dönemin en önemli bilimsel çalışmalarının şiir biçiminde yazılmış olması, içerdikleri bilgiye şiirin öykünme bakımından uygun olduğu göz önüne alınırsa gayet mantıklıdır.[83] Manilius'un *Astronomica*'sı "matematiksel işlemleri kafiyeli olarak" anlatan astrolojik bir "şarkıdır" (Latince: *carmen*).[84] Lucretius'un *De rerum naturae*'si evrenin (Epikurosçu) atomik yapısını inceleyen felsefi bir şiirdir.[85] *Kozmos* sözcüğü hem düzen hem süs anlamına gelir, dolayısıyla güzel düzen demektir ve MS birinci yüzyıl doksokgrafı Aëtus'a göre "Pythagoras her şeyin toplamına (bünyevi düzeni nedeniyle) kozmos diyen ilk kişidir."[86]

Philon'a göre felsefenin merkezinde duran kozmosun yaradılışının betimlendiği Kutsal Kitap'taki Yaradılış bölümü seküler modernlikte

çocuklara yönelik bir anlatı olarak, eski ve safdilane bir dinsel öğreti olarak dolaşımdadır. Fragmanları Batılı söylemde tanıdık gelir, ama klişenin dışlayıcı niteliğini taşır. Eleştirel bir tarihsel metafizik bu tarzda ilerleyemez, çünkü Philon'un bu metne dair felsefi anlayışı her bakımdan naiftir. Burada daha önce kitabın İkinci Bölüm'ünün yöntemsel girişinde tartıştığımız modern tarihselciliğin etkisinin bir örneği söz konusudur. Orada örneğimiz antik Yunanların öykünme düşüncesini Marx'ın "çocuksu" diye betimlemesiydi. Bunun Marx'ın kendi eksikliğini yansıttığını, öykünme kabiliyetinin az gelişmişliğinin de sınırlı kavrayışının nedeni olduğunu belirtmiştik. Burada da benzer bir durum var: Kutsal Kitap çocuklarca okunursa çocuksu düzeyde anlaşılacaktır. Yetişkinlerin Kutsal Kitap metinlerini sorgusuz sualsiz kabul etmesi ise köktenci inancın işaretidir ve bu metinlerin barındırdığı felsefi içgörülere hakkını veremiyordur. Batılı teorisyenlerin yaradılışçılıkla suçlanmamak için metinden uzak durması, özellikle de Yaradılış bölümüne mesafe koyması anlaşılır bir şey. Kendine saygı duyan her modern düşünürün bildiği gibi, derin zamana giden bu geçiş yolu o zamandan beri kapalıdır; Nietzsche'nin ifadesiyle "girişte bir maymun durmaktadır".[87] Fakat hayranlık verici olan nokta bu maymunun, yani insanın evrimsel atasının, Kant'ın yasa koyucu, özne-merkezli, araçsal aklından ziyade, doğal dünyada tezahür eden karşılıklı ilişkiler ekolojisine dayalı bir Pythagorasçı kozmoloji açısından daha anlaşılır olma ihtimalidir. Modern epistemenin, modernlik pratikleri sonucu gezegenin yüz yüze geldiği kritik ekolojik meselerle başa çıkma konusundaki eksikleri yüzünden, Pythagorasçılık teorisyenlerden ilgi görmeye başlamıştır. Philon da bu açıdan okunabilir.

### Başlangıçta...

Philon'un Tanah/Yasa Kitapları'nı kaleme alan kişiden, dolayısıyla Yaradılış bölümünün yazarından bahsederken tarif ettiği kişi filozof olarak Musa'dır. Onun erken yaşta "felsefenin doruklarına" ulaştığını, pek çok bölgesel geleneği (Philon'un verdiği isimler Mısır, Yunan, Asur, Keldani'dir)[88] ve pek çok bilimi öğrendiğini anlatır: "gökcisimlerinin bilgisinin" yanı sıra "aritmetik, geometri, ayrıca bütün ritim, ahenk ve vezin bilimini, bir de müzik aletleri çalmak yoluyla müziğin tamamı".[89] Philon'un zamanında kozmoloji açısından en etkili ve itibarlı felsefi anlatı Platon'un *Timaios*'uydu ve ayrıntılı akademik araştırmalar bu eserin Philon'un yorumlarında geniş yankı bulduğunu gösteriyor. Doğrudan referanslar nadir olsa da –Philon neticede Musa'nın metnini yo-

rumluyordu, Platon'un diyaloglarını değil– Platon'un eserlerine aşina okurların açıkça göreceği üzere arada çarpıcı benzerlikler vardır.[90] Philon'a göre Yunanların en basiretlisi ve "yazarların en tatlısı" olan Platon pek çok açıdan Musa'yla kıyaslanarak betimlenir.[91] Felsefelerindeki unsurlar farklı takımyıldızlar halinde düzenlenmiş olsa da, hem Platon hem Philon paylaştıkları Pythagorasçı mirası yansıtırlar.[92] Fakat kimin kimi nasıl etkilediği gibi bir sorunun pençesine düşmeden önce felsefi bilgeliğin, hangi kaynaktan gelirse gelsin, ahenkli bir ses çıkarması gerektiğini savunmak iyi olur. Böylece, her "erdemli adamın" ve her "bilgelik sevdalısının... tıpkı becerikli ellerin akord ettiği müzik aletleri gibi" birbiriyle bağlantılı olduğunu, bu yüzden de tüm "açıklamalarında... ahenkli sesler çıkaracakları"nı söyleyen Philon'un kendi iddiasına ayak uydurulmuş olur.[93]

O halde Platon'dan bile bilge olan Musa "Tanrı'nın ağzından" konuşurken "dünyanın yaradılışı (*genesis*/γένεσις)" hakkında "filozofça sözler etmektedir".[94] Yaradılış hikâyesinin insan bir yazarı olduğu, anlatısının kusursuzluk bakımından başkalarının anlatılarıyla mukayese edilebileceği bize en baştan hatırlatılır. Philon bazı filozofların dünyanın yaradılışına ilişkin açıklamalarının "çıplak ya da süssüz" olduğunu, dolayısıyla "ya felsefeden uzak" ya da "insanları şaşırtmak" amacıyla "yalanlar ve hilelerle dolu" olduğunu, Musa'nın ise "yasalarının başlangıcını güzel ve hayranlık verici hale getirdiğini, bir anda ne yapılması gerektiğini ilan etmek"ten, başkalarına "masallar" uydurmaktan ya da masalları aktarmaktan kaçındığını yazar.[95] Yaradılış'ta fiziksel kozmosun oluşumu onu yöneten yasalar çerçevesinde tarif edilir: "buradaki anlayışa göre yasa dünyaya uygun düşer, dünya da yasaya, dolayısıyla yasaya uyan kişi dünyanın yurttaşı olur ve eylemlerini doğanın niyetine referansla, bütün evrensel dünyanın kurallarını belirleyen ahenge göre düzenler."[96] Bu ahengin anahtarı da Pythagorasçı sayı düzenidir.[97] Yaradılış'ın ilk ayetlerine dair Philon'un yorumu sayılara dayalıdır ve Musa'ya, geri kalan her şey açısından hayati önem taşıyan bir felsefi karmaşıklık atfeder.

"İlk gün" (*imera mia*/ἡμέρα μία, Yaradılış 1:5) zamanın *içinde* değil zamandan *öncedir*.[98] Bu yüzden Tanrı'nın biricik varlığına denk düşen başlangıçtaki ve en kusursuz sayı istisnadır.[99] Yaradılışın başlangıcındaki doğal sayı olan "bir" [Türkçesinde "ilk"], kendisini takip eden sıralı sayılardan ("ikinci gün", "üçüncü gün", vs.) ayrışır ve bu da yaradılış fikri ile bu fikrin gerçekleşmesi arasındaki farkı göstermektedir.[100] Sözel ayrım İbranice özgünüyle uyumludur ve bu da LXX'in doğ-

ru çeviri olduğunu doğrular.[101] (Yaradılış 1:5'teki *imera mia*/ἡμέρα μία'nın İngilizceye [Kral James versiyonu] "*first day*/birinci gün" diye çevrilmesi farkı siler.) Bu dilsel ayrıntı, diye yazar Runia, Philon'un spekülatif felsefesinin "jokeri"dir.[102] Tanrı ilk günde dünyayı değil arketipini, duyuyla algılanan (*kosmos aisthitos*/κόσμος αἰσθητός) dünyanın temel unsurları için bir model olarak, düşünülür dünyayı (*kosmos noitos*/κόσμος νοητός) yaratır.[103] Bunlar "yeterli doğrulukla... fikirler" (ideai/ιδέαι) denebilecek her şeyin prototipidir.[104]

Sonuçta Yahudi kutsal metinlerinin bütün kozmogonisi metafizik spekülasyona açılır. Zira bu fikirler, bu arketipler felsefi olarak Platoncu biçimlerle –Kant bunlara hâlâ Platon'u düşünerek "kendinde-şeyler" (*Dinge-an-sich*) der– aynı tarzda işlev görür. Kant kendinde-şeylere insan zihniyle erişme yolunun kesinlikle tıkalı olduğunu savunur. Bu tıkanma konusunda Philon'un da farklı bir varsayımı olmaması önemlidir. Zihnimiz Tanrı'nın suretini model alsa da, bilimler yoluyla doğanın düzenleyici yasalarına erişebilir ama kendinde Varlık'ın alanına erişemez.[105] Philon "arketipik" yaradılış "fikri"ni bilme iddiasında bulunmanın "kutsala hürmetsizlik" olacağını, "fikirlerden oluşan dünyayı betimleyemeyeceğimizi, hatta hayal bile edemeyeceğimizi" yazar.[106] Kant kendinde-şeyleri bilme girişimini aklın güvenli alanını aşan felsefi kibir olarak nitelendirirken, Kant ve Philon insan zihninin sınırlarına vurgu yapmakta ortaklaşırlar.

Kant kıyaslamasını sürdürseydik –Platon-Philon-Kant'tan oluşan– bir felsefi düşünürler üçgenine ulaşırdık. Aristoteles'in de üçgene girmesi gerekecektir, ayrıca biz felsefe disiplininin içine yerleşirken Spinoza, Heidegger, Derrida da karışıma eklenebilirdi. Ama bunu yapmak şu âna kadar kazandığımız tarihsel zemini kaybetmek anlamına gelirdi. Tarihsel bağlam bu kıyaslayıcı yaklaşımdan elimizde kalan tek şey olur, felsefi içgörüler kavram olma yolunda tarih karşısındaki şeffaflıklarını yitirirdi. O yüzden farklı bir hamle yapalım ve tefsir yöntemine odaklanalım – Kant'ta bulunmasa da tefsir bizim kendi felsefi-tarihsel pratiğimiz açısından önemli. Bir metin zincirine girildiğinde, antik felsefenin sağlam kalmış bir belgesini yakalamak için geçmişe uzandığımızda (modern zamanlara göre feci düzeyde az kalmıştır bu belgelerden) nesne her yeni girişimde daha da geriye çekilir. Daha açık bir ifadeyle: En iyi akademik yorumcuların merceğinden bakarak, Philon'un yazdıklarının bir avuç mevcut nüshası üzerine yorum yapıyoruz. Bu metinler Philon'un iddiasına göre Musa'nın yazdığı kutsal kitapların *koine*'ye çevirisini yorumluyor. Musa ise "Tanrı'nın ağzından konuşu-

yor" – bu Tanrı'nın fikirler dünyasını bilme iddiasında bulunmak da "hürmetsizlik" sayılıyor.

Philon'un metninin Hıristiyanlarca sahiplenilmesinin soyağacına, yani tarihte zafer kazanmış olan bu soya dahil olmayı bile isteye reddediyor, onun yerine piçlere has bir şecere benimsiyor, bu sayede Philon'u yetimlikten kurtarmayı umuyoruz: Amacımız onun Yahudi özbilincini reddetmek değil, tam da en cüretkâr ve tartışmalı iddiasını, yani Philon'un Musa'nın "yasalarında" açığa çıkardığı evrenselliğin aydınlığının, yaşadığı dönemdeki Yahudilik pratiklerini yansıttığı iddiasını onaylamak. Bizi Philon'un dünyasından uzaklaştıran şey tefsir değil. Hatta tefsir yöntemlerin en moderni, Tanrı'nın ölümünden ve münferit yazarların yükselişinden sonra ayakta kalan tek yöntem. Değişen şey metnin statüsü. Philoncu tefsir kutsal metinlere hürmet eder ve bu metinlerin en sorunlu iddialarını felsefi uzmanlıkla kurtarmaya çalışır. Modern tefsir ise tersine yeniye ayrıcalık verir. Yazarlar çırak konumuna girerek kendilerinden önce gelenleri yorumlarlar, ta ki Kopernik'inkine benzer bir dönüş (dilsel dönüş, estetik dönüş, kozmolojik dönüş) onların da adını fikirler pazarına çıkarana kadar. Sonra onları da yazarın niyetiyle sınırlı olmayan çeşitli nedenlerle başkaları yorumlar.

Bizim felsefi-tarihsel yaklaşımımız her iki tefsir stratejisine de alternatif arıyor. Çok büyük mesafeler arasında çevirinin geçerliliği onaylanıyor, ama Septuagint'teki gibi birebirlik anlamında değil, geçmiş ile şimdi arasındaki köprüyü geçmek için harcanan büyük çaba sınır aşma eğitimi yerine geçtiği için onaylanıyor. Öteki'nin inşasını yasaklamak istiyor. İkili farklar kurmak yerine felsefi düşüncenin her unsuruna karşılıklı ilişkilerde özerklik veriliyor, böylece tek tek aritmetik sayılardan pek farklı olmayan bir şekilde, unsurlar potansiyel bağlantıların çokluğuna, hatta sonsuzluğuna doğru çekiliyor.

Küreselleşme bağlamında, –okuryazarlardan büyük ölçüde yoksun olan– antik dönemden kalma az sayıda (artık çevrimiçi)[107] metnin yorumları bereketi artıran bir prosedürden geçti. Tefsir üretici bir süreçtir. Bu iyi bir şey. İnsan yorumların sınırlarına hiçbir zaman ulaşamaz, ancak bilgi arzusu çoğaldıkça onları genişletebilir. Felsefe bu arzunun, bu bilimi bilme isteğinin özgül bir şekilde yapılandırılmasıdır. *Philosophia* bilgelik sevgisi anlamına gelir. Yunancada bu sözcük bir kadının, Sophia'nın adını taşır ki Philon'un sunumunda bu adın hayati bir anda ortaya çıktığını göreceğiz. Aklın dar yolunda yürüyen Kant arzuyu sapma (Almancada *Abschweifung*) olarak görüp kaçınırken biz – tıpkı kabul edilmeyen/kabul edilemez *Habilitationsschrift*'inde (üni-

versitede ders vermek için zorunluydu) "Yöntem dolambaçtır" (*Methode ist Umweg*) diyen genç Benjamin gibi– arzuda ısrar edeceğiz.[108] Devam ediyoruz.

### *Logos*, Müzik ve Yasa

Ve Tanrı, ışık olsun diye buyurdu ve ışık oldu (*Kai eipen o theos[:] Genithito phos. Kai egeneto phós* / Και εἶπεν ὁ θεός[:] Γενηθήτω φῶς. Και ἐγένετο φῶς). (Yaradılış 1:3)

Musa'nın yaradılışı dilsel bir edim olarak tarif etmesi, Philon'un *logos*'un çifte önemi konusundaki spekülasyonlarını destekler.[109] *Logos* hem söylenen söz, hem de insanın anlama yetisi olarak mantıktır. Tanrı'nın konuşmasının kozmos-üretici ediminde görünür kılınan ideal biçimleri tarif ederken Philon tutarlı olarak *logos* sözcüğünü kullanır, böylece Varlık olarak Tanrı ile görünüş olarak dünya özdeş değilse bile ayrıştırılamaz olur. Birinci günde biçimlenen düşünülür dünya "yaratma edimine zaten başlamış Tanrı'nın Sözü'nden başka bir şey değildir".[110] Üstelik Tanrı'nın "aşırı büyük armağanı", insan zihninin Tanrı'nın kendi *logos*'unun "arketipik modeline" göre biçimlenmesi ve onun damgasını taşımasıdır.[111] Runia'nın yorumu şudur: "Böylece *Logos*, aşkın ile fiziksel gerçeklik arasındaki boşluğa köprü kurar."[112] Gerçi bu formül fazlasıyla büyük bir fark olduğunu ima ediyor. Görünmez arketipi var eden yaratıcı sözcük bu boşluğu *kapatır*. *Kosmo-logos*, dünyanın rasyonel düzenlenişi olarak söz, aynı zamanda yaratma pratiğidir. Üretici faaliyet olarak söz, yani *bio-logos*, hayatın kendisinin yaratıcı gücüdür.[113]

Philon *logos*'u Tanrı'nın "aleti" (*organon*) diye tanımlar. Bu tabiri Aristoteles'in öğrencilerinin onun yedi mantık incelemesini tanımlamak için kullandığı sınırlı anlamda görmeyip açıkça Pythagorasçı bir anlayışla değerlendirsek iyi ederiz.[114] *Organon* müzik aleti için kullanılan sözcüktür ve Philon bu metaforik bağlantıyı açıkça gösterir: "tanrı zihnin algılayabildiği görünmez müzisyendir."[115] Pythagorasçı sayının Philon'un tefsirinde tuttuğu önemli yer uzun zamandır biliniyor. Ne var ki, yazılı metinlerin sessiz mirasında sayının özellikle müzikal bir biçimde anlaşılması çarpıcı bir biçimde dikkatlerden kaçıyor.[116]

Bu ihmal yoruma muhtaç. Antik dönemdeki toplumların kültürel pratiklerinin sözlü olduğu akılda tutulmalıdır. Vergilius *Aeneis*'i şarkı halinde imparator Augustus'un huzurunda söylemişti. Yazılan metnin sahnelenmesi amaçlanıyordu. Metinlerin üretimi bile sözlüydü: Yazar-

lar sürmekte olan eserlerini edebi ortamlarda okuyorlardı; küçük yazıcı grupları birlikte çalışarak okuyan kişinin sözlerini kaydediyorlardı. Demek ki tarihsel bir nesne olarak metnin farklı bir statüsü vardı. Bir kitap, bir "bible"* (*biblios*/βιβλίος) canlı söze kalıcılık veriyordu. Felsefi yorum için metnin kalıcı varlığı bir zorunluluktu. Tefsir pratiği söylenen sözü güçlendiren gizli anlamlar arıyor, onu çoklu anlam düzeylerine açıyordu. Musa'nın metinleri her ikisini de mümkün kılıyordu. "Güzel" sözleri yüksek sesle okunabilirdi; anlam derinliklerine de felsefi olarak ulaşılabiliyordu. Benzer şekilde müzik de duyulabilir bir güzellik deneyimi sağlıyordu, ama armonisinin yaradılışını açıklamak için evrensel sayı teorisine ihtiyaç vardı. Bu anlamda aritmetik, duyuların dünyasını asla geride bırakmayan bir tefsir tarzıydı.

Modern tefsir hem dili hem sayıyı sesle ilişkilendiren fizikselliğini kaybetti. Philon yorumcuları arasında bu eksikliğin dikkate değer bir istisnası Louis Feldman'dır. Philon'un metinlerinde Feldman'ın dikkatini çeken duyulurluk, "Philon'un baştan başa müziğin içinde"[117] olduğunu açıkça ispatlar. Feldman şöyle yazar: "Unutmamalıyız ki bütün Yunan edebiyatı şiir biçimindeydi ve asla okunmaz, şarkı olarak söylenirdi."[118] Feldman'ın kendi tefsirinde, Philon'un yazılı kutsal metinlerde bulduğu felsefi içgörülerin pek çok yoldan merkezine oturan müzikal analojiler listelenmiştir. "Hatta evrenin kendisi bile... dünyadaki şeyler ile gökteki şeyler arasındaki, müzikal oran yasalarına uygun en ahenkli senfoni olarak görülmelidir."[119] Philon açık konuşur: yaratma edimini yöneten bölünme ilkesi müzikal ahenklerle ilişkilidir: Gökler ile yerin ilk bölünüşüyle başlar, birden iki çıkar, "çifte diyapazon" (çifte oktav, Pythagorasçı oranların en güzeli) modelinden "en kusursuz ahenkli sistemin sesleri üretilir".[120] Bu ahenk gün ile gecenin, akşam ile sabahın, ışık ile karanlığın, güneş ile ayın ve "en güzel şekilde" erkek ile dişinin ayrılmasıyla devam eder.[121] Tanrı'nın sözüyle yaratılan bölünmeler hem ayırır hem birleştirir: "Aynı şeyden, parçaların bütüne oranına sahip karşıt şeyler üretilir."[122] Philon her canlı şeyin yaratılmasının, "lirin notaları" gibi, karşılıklı bağımlılıkların sergilenişi olduğunu belirtir.[123]

Tek Tanrı sayının başlangıcıdır (sıfır yoktur).[124] Tanrı'nın "her şeyi kesen sözünün... keskin kenarı", diye yazar Philon, "farkların kusursuz eşitliğini" yaratır, bu eşitlik "bir terazinin iki kısmının adil dengesine" benzer; "ve bir şey ikiye bölündüğünde, karşıt parçalar kolayca anlaşılır."[125] Bölünmelerden bütünler çıkar, ondalıklar değil tam sayılar, bir-

* Yunancada "kitap", İngilizcede "Kutsal Kitap". –*ç.n.*

lerin toplamları söz konusudur ve antik Yunan alfabesiyle yazılır: $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\gamma = 3$, $\delta = 4$ ....[126] Yaradılışta her sayı düzenleyici bir rol oynar: kozmosun dört bölgeye (yer, gök, denizler, hava) ayrılması, [127] beş kusursuz geometrik katı şekil, yaradılışın altı günü[128] – ve en "mucizevi", en "kelimelere dökülemeyecek güzellikteki" sayı yedidir.[129]

### Yedi Sayısı

Philon ayrıntıya girer: "Doğa 7 sayısında şenlenir."[130] Bütün sayıların dünyada çok sayıda görünümü varken, yedi en üstünleridir: yedi gezegen,[131] kadınların ve Ay'ın yedi günlük dönemleri, denizcilerin yol bulmakta kullandığı Büyük Ayı'nın yedi yıldızı. Yaradılışta yedinin önemi insan duyularının, insan vücudundaki deliklerin, hayatın aşamalarının, dildeki ünlü seslerin sayısına uzanır; öte yandan lirin yedi teli de "orantısal ilişkileri bakımından "en müzikal olan... yedi gezegenin toplanışının" öykünmesidir.[132] Yedi, matematikçilerin gözünde "en yüksek şeref payesine" sahiptir; aritmetik ve geometrik tüm "ahenkli oranları" oluşturur, karenin dördünü ve üçgenin üçünü bünyesinde barındırır; yedi aynı zamanda "tüm armonileri, dördüncüleri, beşincileri ve diyapazonu gösteren en güzel şemanın kaynağıdır."[133] Pythagorasçılar "yediyi her şeyin Yöneticisine benzetir".[134] Philon'a göre, diye yazar Niehoff, "yedi tüm evrenin yapısını biçimlendiren sayısal değerdir" – kutsal metinlerin tanımlamaları (yedinci gün Tanrı'nın tüm işlerinden sonra dinlendiği gündür) sebebiyle değil, "basit gözlem" sebebiyle.[135] Yaradılış hikâyesi yedi sayısını değil, yedi sayısı yaradılış hikâyesini dünyanın yapısının yansıması olarak kurar.

Takımyıldızların dönemsel geri dönüşleri, gökkubbenin tekrarlanan hareketi, mevsimlerin düzenliliği; doğanın tüm bu zamansallıkları sadece bireysel iyi durumun ritmini (ruh duyusallık ile zihni ahenkle birleştirir)[136] değil, kolektif yaşamın da ritmini belirler. Yahudi şeriatının dış hatları doğal düzeni örnek alır. Tanrı'nın "her şeyi kesen sözü"nün "keskin kenarı" öykünmeci muadilini rahibin kurban bıçağında bulur.[137] Rahiplerin "ayak bileklerinin çevresinde dantelleri, çiçekleri ve çıngırakları" bulunan tunikleri bahar ve akarsu simgeleri taşırken, "çanlar da bunlar arasındaki uyum ve ahengin simgesidir".[138] "Dünyanın doğumgününün" kutlandığı Sept Günü, kolektif hayata yaradılışın kendisinin öykünmeci yeniden sahnelenişi olarak ara verir.[139] Fısıh Bayramı'nın "özel kutsallığı" birinci ve yedinci günlere dayanır, seçilmiş olmasının sebebi Tanrı'nın "bir müzik aletinde orta ile uç arasında olduğu gibi ahenk yaratmak istemesi"dir.[140] Yedi yüce âlemin doğanın armo-



**3.4**
Yahudiye'nin Hasmon krallarının sonuncusu II. Antigonus'un (ölümü MÖ 37) bastırdığı, yaklaşık MÖ 40 yılından sikke. Philon şöyle yazar: "Kutsal şamdan ve üzerindeki yedi ışığın gökteki yedi gezegenin hareketini temsil ettiğini okurlarımıza hatırlatmak zorundayız... içlerinde en parlak olanı da yedisinin merkezindeki güneştir" (*Quis rerum divinarum heres sit* 221). The British Museum, 1888,0512.29. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

nileriyle uyum sağladığı Yahudi kolektif hayatı Yahudi pratiklerinin evrensel olduğunu iddia eden Philon'u haklı çıkarır. Kurbanlar "bütün ulus adına, hatta gerçeği söylemek gerekirse tüm insanlık adına" ortak sunulur.[141] Ay-güneş takvimine dayalı Yahudi ayin ve ritüelleri kozmosun düzenine öykünmeci bir tarzda bağlıdır ve bir bütün olarak insanlığın refahını temsil eder.

Tüm bu konularda Philon sürekli müzikle ilgili benzetmelere başvurur.[142] Müziğin araştırılması erdem için zorunludur; bilgenin hayatı "aşırılıklardan kaçınan bir lir"dir; erdemli insanın yaptıkları "sözleriyle ahenklidir".[143] Ayrıca Musa'nın ruhu "erdemlerle öyle mükemmel bir uyumla tınlar ki ruhunun tellerine dokunduğunda senfonilerin en güzelini çalar, eylemleri erdemleriyle ahenklidir".[144] Matematik "oranların ahengi"dir, Tanrı'yı övmek için ilahi söyleyen erkek ve kadın koroları da öyledir.[145] Bu yüzden Yahudilikte tapınma pratikleri müzik yasalarının (*nomoi*) sahnelenişidir. "Ve tüm bunlarda arketipik ve gerçek bir müzik modelinin... insan hayatı açısından en gerekli ve en avantajlı sanatın keşfedilebileceğini söyleyen kişi çok da yanılmış sayılmaz."[146]

Philon'un tefsirindeki müzikalliği okumak kutsal metne ses katar, bunun üzerinde düşünmek de modern akademinin sessizliğini bozar. Philon'un müziğe odaklanması, Tanrı yaratısı olduğu için metafizik so-

ruşturma kaynağı olmaya devam eden maddi dünya ile tefsirin bağını koparmaz. Duyulara ait olan kozmos, onun sözleriyle, düşünülür kozmosun "kapısı"dır.[147] Müzik teorisi düşüncenin aksesuarından ibaret değildir. Hiçbir zaman tam manasıyla soyut olmayan felsefi akıl bizzat doğa nedeniyle bağlıdır aşkın olana.

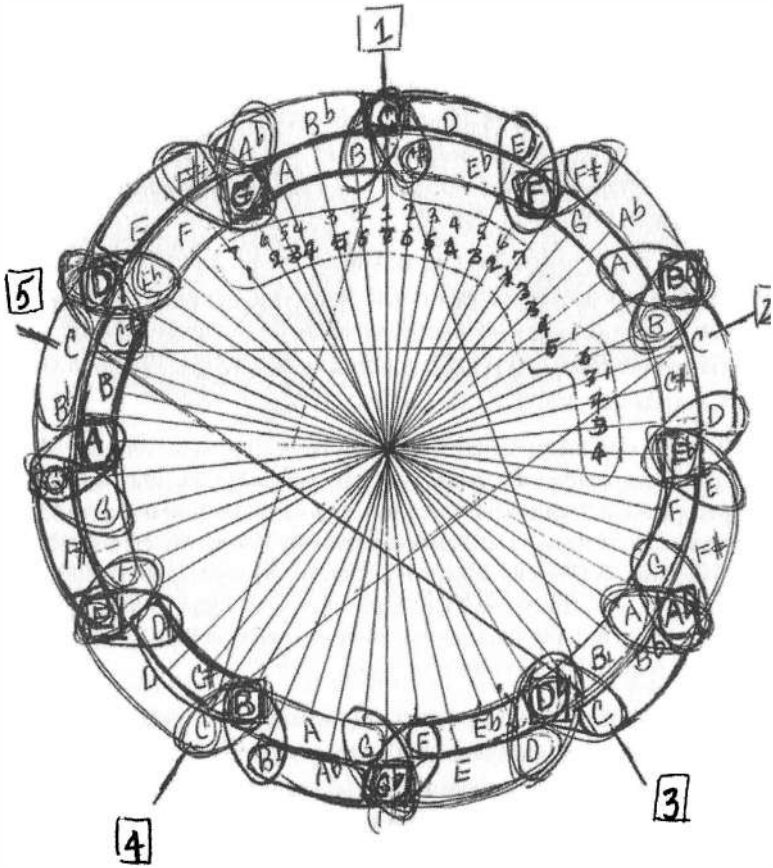
### Hakikatin Estetiği

Felsefede estetiğe büyük önem verilmesi başlı başına bir gelenektir. Pythagoras'tan yüzyıllar sonra müzik teorisyeni ve matematikçi Kireneli Ptolemais (bir kadın) soyutlama yönünde fazla sapmış Pythagorasçıları yöntemsel açıdan tutarsız olmakla eleştirir. Ptolemais'in argümanı burada tekrarlanmayı hak ediyor:

> Pythagoras ve takipçilerinin istediği şey duyu algısına (*aesthesis*) en başta aklın (*logos*) rehberi muamelesi yapmak, adeta ilk kıvılcımı çakmak, bu başlangıç noktalarından hareketle başlı başına akılla çalışmaya geçip algıdan ayrılmaktı. Dolayısıyla, çalışmaları sırasında akılla keşfettikleri sistem artık algıyla uyumlu değilse geri dönmezler, onun yerine duyu algısını yoldan çıkmakla suçlar, aklın tek başına doğru olanı keşfederek algıyı çürüttüğünü söylerler. ... Fakat bu insanların görüşü en başta algılanan bir şeyi kabul edip sonra onu unuttukları için tümden çürütülmüştür.[148]

Felsefenin sorunsalına estetik yoluyla girip sonrasında felsefi hakikat ile maddi hayatı, teorik bilgi ile etik pratiği ilişkilendirme buyruğundan hiç vazgeçmeme, aklı –biçimsel bir tarzda değil sahiden– hakikat arayışına koşarak felsefeyi başlatma tercihine odaklanmaya devam edeceğiz. Bu yönelim önemli, çünkü Philon'un zamanından beri bilimin katlanarak gelişmiş olmasına, matematiğin Philon'un anlayışındaki numerolojik şemalarla kıyaslanamayacak kadar karmaşıklaşmış olmasına rağmen, türümüz açısından hayati varoluşsal kaygıların kaynağı olan kozmolojik meseleleri insanlığın çözdüğünü varsaymak hata olacaktır. Pythagorasçı metafizik performatiftir. Ses çıkarır.

Müzikal ifadeler yaratılmaz. Keşfedilir. Almancada hem keşif hem yaratma pratikleri aynı sözcükle ifade edilir: *entdecken*. Bu sözcük, "örtüsünü kaldırmak, açığa çıkarmak" anlamına gelir. Monokord, sesin tüm farklılıklarını barındırır ve bu seslerin giderek daha karmaşık armoniler halinde düzenlenmesi de metafizik iddiayı yoğunlaştıran müzikal sesin potansiyelleri olarak Pythagorasçı bir anlayışa işlenebilir. Bir bilgi biçimi olarak mesleki alanının sınırlarını zorlayan müzisyenler için bu hâlâ manevi bir pratiktir. John Coltrane müziği "evrenin bir yansıması" olarak görürdü.[149]




**3.5**
Daire şeklindeki armoniler şeması, John Coltrane tarafından Yusef A. Lateef'e armağan edilmiş ve şurada basılmıştır: Lateef's *Repository of Scales and Melodic Patterns*. Yusef Lateef Vakfı'nın izniyle. Bütün hakları saklıdır.

Bu öykünmeci keşif/yaratım ilkesi sadece müzisyenlerin yaşadığı bir deneyim değildir. Vizyonerler de kendilerine dışarıdan gelen imgeleri algılar. Patmoslu Yuhanna'nın Vahiy'i üzerinde çalışan Thompson (görülerde, müzikte, bilimde ve sözcüklerde) açığa çıkan hakikatin algılanabilirliği üzerine şöyle yazmıştır:

Her şeyden önce, [Patmoslu] Yuhanna sözlerin kendisine ait olmadığını, ona bahşedildiğini söyler... Bu tuhaf değildir. Aslında sanatçılar ve teorisyenler sık sık yaşarlar aynı deneyimi. Homeros ve Vergilius sözlerinin kaynağı olarak bir Musa'nın adını verirler. Einstein teorilerinin bazı kısımlarını

rüyasında görmüş, fikirlerinin dışarıdan geldiğini hissetmiştir. Piyanist Keith Jarrett müzik yapmadığını, sadece müziğin çalmasına izin verdiğini söyler. Dizzy Gillespie şöyle demiştir: "Bütün müzikler en baştan dışarıda bir yerdedir, bütün hepsi. Zamanın başlangıcından beri müzik oradadır. Tek yapmanız gereken onun küçük bir parçasını almaya çalışmaktır. Ne kadar büyük müzisyen olduğunuz umurumda değil, ancak küçük bir parçasını alabilirsiniz."[150]

### *Khora*

Yirminci yüzyılın son yirmi-otuz yılında Batı metafiziği hem içeriden hem dışarıdan, farklı yönlerden saldırıya uğradı. Hegemonik (Batı-merkezli) geleneğin kurucu (fallus-merkezli) babası olarak kavranan Platon'un bu tartışmalarda önemi büyüktü. Söz konusu tartışmalar artık antik felsefeye dair çağdaş anlayışla o kadar iç içe geçti ki tarihsel sahiplenme düğümünü gevşetip Philon'un düşüncesini bunun içine yerleştirmek zorlaştı. Basit bir ilave bile her iki felsefi uğrağı verimli olmaktan çıkaracak kadar çarpıtıyor. Demin gördüğümüz üzere, Kant sonrası felsefenin araçlarıyla yapılan bir Philon yorumu, bu düşünürün faydasının artık geri dönülmez biçimde aşılmış olduğu sonucuna varıyor. Ama başka bir vârislik mümkün – yani geçmişi bugünkü tartışmalarda konuşturmak yerine her iki zamansal uğrağın birbirine saygı göstermesi suretiyle düşünme kabiliyetimizi artırmaya çalışmak. Aşağıda, kavramsal tortuları yeniden düzenleyerek geçmişin ucunu açmayı amaçlayan bir tarihsel-felsefi tefsir pratiğinde deneme yapılıyor. Modern felsefe tarihi tasarısını yapılandıran sürekli gelişim hikâyesinden çıkıp çağdaş tartışmaların merkezinde duran bir sözcüğün çevresindeki anlam takımyıldızını bir giriş noktası olarak görürsek, Philon'un bu sözcüğü Platoncu unsurlarla birlikte, farklı bir konfigürasyona –Batı modernliğinin epistemolojik amentüsünün sınırlamalarını yeniden yazmayan bir konfigürasyona– yerleştirdiğini keşfederiz. Bahsettiğimiz sözcük *khora*'dır.

Yer/mekân anlamına gelen *khora* (χώρα), Platon'un *Timaios*'unda birden fazla rol oynayan yaygın bir Yunanca sözcüktür. Bu sözcük – ebedi ve değişmez– biçimler dünyası ile duyularımıza görünen haliyle geçici doğa dünyası arasında "üçüncü türden (*triton genos*/τρίτον γένος)"[151] bir mekânın yerini gösterir. Bu mekân Varlık'ı (*to on*/τὸ ὄν)[152] oluştan, fikri maddeden, özü görünüşten üstün sayan bir karşıtlıklar mantığı üretir. Çağdaş teorisyenler bu tür iki ayaklı hiyerarşilerin toplumsal tahakküm örüntülerine yansıdığını öne sürmüştür.[153] Üçüncü bir

unsur olarak *khora* bu karşıtlıklara yabancıdır, yine de Platoncu sistemin dışında tutulamaz. *Timaios*'a pek çok farklı kılıkta sızar – hazne, anne, sütanne.[154] Kristeva bu üçüncü unsurun tam da hegemonik düzeni bozan asimile edilemez dişinin kendisi olduğunu ileri sürer.[155] Irigaray *khora*'nın adını koyar: olduğu haliyle kadın.[156] Derrida'nın stratejisi ise çok farklıdır: Üçüncü türün zorunlu ilavesini Platoncu metafiziğin temel belirsizliği olarak hevesle benimser, zaten hep içten baltalanmış durumda olan Batılı felsefe geleneğini çevreleyen ikilikleri bulandırır.[157] Derrida Kristeva'nın okumasını eleştirir, onun bozucu dişiyi, anne bedenini, sisteme dahil edilemeyecek olanı ontolojikleştirmeye çalıştığını, böylece sisteme dahil ettiğini ileri sürer; Kristeva ise bunu (Miller'ın sözleriyle) "her türlü gerçek öteye geçme, gerçek devrim, gerçek direniş olanağını" ortadan kaldıran bir tefsir stratejisi olmakla itham eder.[158]

Philon ise bu Fransız teorik tartışmalarından çok uzak, çok farklı bir felsefi alandaymış gibi görünüyor. Philon'un metinlerinde *khora* (χώρα) gündelik anlamıyla, yer (*topos*/τόπος) sözcüğünün eşanlamlısı olarak sıklıkla kullanılır ve karakteristik olarak "ülke" diye çevrilir.[159] Bu teorisyenlere üretken gelen geniş metaforik anlamda kullanılmaz.[160] Yine de Platon'daki *khora*'nın çoklu anlamları (hazne, anne, sütanne) kökten istikrar bozucu işlevlerinin süregeldiği Philon'un söyleminde de görülür. Buna daha sonra geleceğiz.

Philon Varlık ile varlıklar, öz ile görünüş arasındaki, çağdaş fenomenolojinin çok önemsediği ontolojik sınırı sorunlaştırmaz – daha doğrusu bu sınıra izin vermeyi reddeder. Biçimler ile görünür madde arasında üçüncü bir mekânın bulunmadığını, hatta *bulunamayacağını* açıkça belirtir. Varlık ile oluş arasındaki boşluk yaradılış ediminde Tanrı'nın *Logos*'unun gücüyle aşılır. Philon bu problemi reddeder (ya da en azından askıya alır); Yaradılış okumasında aktif, yaratıcı Söz algılanabilir hayata çok yakındır. "Fikirlerde var olan dünyanın, fikirleri yaratan ilahi akıl (*logos*/λόγος) dışında bir yeri, konumu (*topos*/τόπος) [olamaz]; neticede [bu fikirlerden] birini bile... alıp barındırma gücü başka hangi yerde (*topos*/τόπος) olabilir...?"[161]

Burada söz konusu olan şey, Pythagorasçı estetiğin merkeziliği, felsefi anlayışın başlangıç noktası olarak görünür dünya ile görünmez dünyanın birbiriyle bağlantılılığıdır. Tanrı'nın ontolojik kanıtı onun Varlık statüsünden ziyade görünür dünyadaki varlıklarda tezahür eden yaratıcı gücüyle ilgilidir. Tanrı Sözü'nün dinamikliği varlığının pratikteki kanıtıdır. Kozmosun Pythagorasçı çerçevede (oran, ahenk ve sayı)

düzenlenişi görünür kozmos ile biçimleri birbirine bağlar. Doğa *vardır*, bu ontik anlamda varlık sahibidir ve insanlar zihinleri yoluyla doğaya dair bilgilenme kabiliyetine sahip olsalar da, kendileri yaratıcı değillerdir – hatta yaradılış sofrası cömert bir Tanrı tarafından hazırlandıktan sonra sahneye son çıkanlar insanlardır.[162]

Duyusal-estetik âlemdeki Pythagorasçı başlangıç noktası Tanrı'nın varlığının ilk işaretidir. Böylece ampirik dünyaya dair bütün bilimler kanıt haline gelir. Yaratılan dünya ve onun yasalara uygun düzeni bize her türlü duyusal teminatı verir. Binaların inşaatında geometrik biçimleri model alırken, yıldızların yardımıyla denizlerde yolculuk ederken, mevsimlere göre toprağı işlerken, biyoloji ve botanik bilgimizle tıbbi uygulamalar yaparken, müzikal ahenk üretirken bu dünyanın düzenleyici sayı ve hareket yasalarına, yapılandırıcı biçimlerine güvenir, eylemlerimizi onlara uydururuz. Erdemli hareketlerimizi bu ahenge göre gerçekleştirme özgürlüğümüz de kanıt niteliğindedir. Philon'un duyusal metafordan düşünülür biçime, benzerlikten anlatılamazlığa kolayca geçmesini mümkün kılan şey duyumsadığımız ve gördüğümüz yaradılmış dünyanın, onu tarif ederken kullandığımız (soluk) imgelerle görülemeyecek bir ilk nedene sahip olduğuna duyduğu mutlak güvendir.[163] Bilim Tanrı'nın varlığının pratikteki kanıtıdır. Fakat bu kanıtlama Tanrı'nın özüyle ilgili bilgiye kadar uzanmaz. Kısacası, doğanın tanrısını biliriz, ama bu bizim Tanrı'nın doğasını bilebileceğimiz anlamına gelmez.[164]

Şimdi, bu konuda modern felsefi konum şöyledir: Aşkın olan, insan öznesine içkindir ve Tanrı'nın Varlığı'na dair düşünce onun varlığının ontolojik kanıtı değildir. Bu argümanı kabul eden Kant'ın kendisinin, "üçüncü türün" –fenomenlerin duyusal görünüşleri ile rasyonel anlama kategorileri arasındaki dolayımlayıcı veçhenin– gerekliliğini ortaya koyarken Platon'un dilini işin içine katması aydınlatıcıdır. Bu "üçüncü tür"e *schemata* (şemalar) adını verir. İnsan zihninde bulunan *schemata,* ampirik nesneleri aklın yasalarına göre yapılandırma kabiliyetimizi ifade eder. Kant insanın bu kabiliyetini "insan ruhunun derinlerinde saklı bir beceri"ye atfeder ve bu becerinin "hakiki işleyiş tarzlarını keşfetmemize doğanın hemen hiç izin vermediği ve [bu tarzları] gözümüzün önüne sermediği"ni belirtir.[165] Demek ki Philon'un yanı sıra Kant'a göre de görünür dünyanın bilgisi bilinemezlik ilkesine dayanır. Fakat Philon'da bunun sonuçları daha uç noktalara varır. Kant'a göre Tanrı akılla bilinemez, bu yüzden varlığı kesin değildir. Philon'a göre Tanrı'nın varlığı kesindir, yine de hiçbir şekilde bilinemez.

Musa'nın dilinde ve Philon'un yorumunda Tanrı'nın var görünmesinin düzanlamlılığı, Philon'un insanbiçimli yanılsamalara karşı sıklıkla dile getirdiği uyarılara rağmen insanbiçimcilik eğilimini cesaretlendiren felsefi ifadelerini somutlaştırır, ayrıca Varlık ile varlıklar arasındaki (*khora* denen üçüncü alanı gerektiren) boşluk meselesinin büsbütün gözden kaybolmasına yol açar.[166] Philon düşünülür âleme dair bilginin sınırlarındaki ısrarında asla tereddüt etmez, bu yüzden tefsirde ikili bir okuma gerekir. Ama Musa'nın kendi Tanrı deneyiminin yaşandığı anda boşluk alabildiğine açılır ve Philon'un felsefi kozmogonisinin tutarlılığı bozuluyormuş gibi görünür.

### *To on/ho on* (τὸ ὄν/ὅ ὢν)

Platon'a göre Varlık (*to on*/τὸ ὄν) başlı başına biçimlerin, görünür dünyayı şekillendiren fikirlerin/ideaların dünyasıdır.[167] Philon Yunanca terimi hiç bu şekilde kullanmaz, *to on*'u kullandığında özellikle Tanrı'yı kasteder – fakat Yahudilik pratiğine göre Tanrı adlandırılamaz. Bu tartışmamız boyunca dayattığımız bir anakronizmi bu noktada itiraf etmek zorundayız. Hıristiyanlık pratiğine (ve Philon'un çevirmenlerinin pratiğine) uyarak Tanrı sözcüğünü (büyük T ile) kullandık ama bu Philon'un söylemine yabancıdır.[168] Philon'un metinlerinde Yunanca "tanrı" (*theos*) sözcüğü görüldüğünde, genel olarak antik dönemdeki ilahi varlıkları ya da etnik bir ayrımı (örneğin Mısır tanrısı, İbrahim'in tanrısı [*theos*]) ifade eder.[169] Septuagint'teki dört harfli kelime (YHWH – bugüne ulaşmış en eski papirüs parçalarında görülür ve Yahudilerin suret yasağıyla geleneksel başa çıkma şeklidir) kullanımı Philon'da görülmez.[170] Philon onun yerine bir filozof olarak yazarken tanrılar düzeni (bu daha genel anlamda *tehoi*'dir) içinde sadece bir tanrıyı *ho on* (ὅ ὢν) tek tanrı sayar ve bu terimi *to on* (τὸ ὄν), Varlık'ın kendisiyle bir tutar.[171] McDonough bu adlandırma meselesinin izini sürdüğünde ilk *to on* ile *ho on*'u (τὸ ὄν ile ὅ ὢν) bir tutma pratiğini MÖ birinci yüzyılda bulmuştur (Seneca ve Plutarkhos'ta); dolayısıyla bu Platoncu olmayan denkliği Philon biliyor olmalıydı.[172] McDonough'un iddiası şudur: "Philon'un düşüncesinin gelişiminde Tanrı, τὸ ὄν ile ὅ ὢν yakınsaklığının zaten var olmasının önemi ne kadar vurgulansa azdır."[173] Bu terimlerin etkileşimi "Philon'un bütün düşünsel teşebbüsünün mikrokozmosu işlevi görür".[174] Bu eşitlik tam da Musa'ya vahiy inme ânının tefsirinde anahtar rolü oynar.

Salt görünüşlerin gölgeler diyarını terk etme sürecini betimleyen Platon'un mağara alegorisine paralel olarak Musa Varlık'la doğrudan

buluşmak üzere Sina Dağı'nın doruğuna tırmanır.[175] Yazılı on emir (*deka-logos*) yasasının ortaya çıktığı, Sina Dağı'nda Musa'ya vahyin indiği kritik sahne sırasında teolojik betimleme son derece negatif bir hal alır. Musa'nın anlatısına Philon'un getirdiği yorum, bu süreci açığa çıkarması, yaradılışın başından itibaren Tanrı'yı saran insanbiçimli metafor bulutunu dağıtması bakımından çarpıcıdır. "Hepsinin en yücesi, insanların Tanrısı (*theos*)" (*De vita Mosis I*, 158) olan Musa, tarifi imkânsız olanın deneyiminden mahrum kalır.[176] Varlık'ın "ışığı" Musa açısından karanlık kalır.[177] Musa ismini sorduğunda bu konuşmayan, görünmeyen tanrı şöyle der:

> Ben Ben'im (*ego eimi ho on*/ἐγω εἰμι ὁ ὢν).

Septuagint çevirisinde Mısır'dan Çıkış 3:14'ün sözleri böyledir; Varlık'ın fiil halini var olan Bir'le eş tutar.[178] Philon bu pasajı yukarıda betimlenen gelenek dahilinde çeşitli vesilelerle yorumlarken bu adın bile "tabirlerin suistimali olduğunu, zira yaşayan Tanrı'nın (*to on*/τὸ ὄν) betimlenecek bir doğada olmadığını, sadece var olduğunu (*alla monon einai*/ἀλλὰ μόνον εἶναι)" açıkça belirtir.[179] Tanrı'nın konuşması düzanlamıyla anlaşılmamalıdır.[180] Tanrı'nın sesi bir müzik aletine benzetilir: "borudan geçen bir nefes gibi"dir; hatta bu bile sadece metafordur, "kusursuz armonilere akordlu, mevcut tüm müzik aletlerinden daha mucizevi bir aletten havaya üflenen görünmez bir ses" olarak betimlenir.[181] İlahi *Logos* işitmenin yakalayamayacağı kadar incelikli –hatta hiç duyulmayan, sadece ruha "görünür" gelen– niteliği hiç düşmemiş sözün *organon*'udur.[182] Septuagint'te betimlendiği haliyle Tanrı'nın Sözü artık açıkça sadece bir insanın sözüdür; Tanrı'nın kendi doğası "söze dökülemez".[183] Erdemleriyle yasayı cisimleştirecek (*nomos empsykhos*/νόμος ἔμψυχος) kadar kusursuz olan Musa –Tanrı'ya o kadar yakındır ki Tanrı'nın numunesidir, hatta "ortağı"dır (*koinonos*/κοινωνός)–[184] Tanrı'nın adını bilmez, yüzünü göremez, ilahi *Logos*'u duyamaz, sadece ruhuyla onu görebilir.[185]

Felsefi açıdan bardağı taşıran bu son damla, sahnenin metaforik çerçevesini değiştirir. Zira *khora*'nın çokanlamlılığı bu anda ortaya çıkar. İlahi figür bilgeliğe, Sophia'ya kayar. Sophia ilahi nitelikler kazanır.[186] Cinsiyetin bu tersine dönüşünde kadın dölleyici rol oynar.[187] Filozofun kendisi onun bilgeliğinin "görünmez, sperm benzeri, teknik ve ilahi sözünü" almak üzere zihninin "rahmini" (*mitra*/μήτρα) açan taraf olur.[188] Sophia "annedir" (*mitir*/μήτηρ), ama "evrenin babası" görünmezdir. Yaradılış insan muadiline gömülür. Yaradılış'ta bir'den iki çık-

mışken, şimdi yeryüzünde iki bir olur. Biyoloji kozmolojiyi tersine çevirerek tekrarlar. Yaradılmış dünya her yeni doğumla kanıtlanır. Dünyaya hayatı getiren anne, her şeyin tohumu (*sperma*/σπέρμα) ve tüm yeni başlangıçların kaynağı olan anne Sophia'dır.[189] Sophia aynı zamanda Musa'ya rehberlik eden ve annelerin çocuklarını yetiştirdiği gibi onu yetiştiren "sütanne"dir (*tithini*/τιθήνη).[190]

Philon'un tefsirinde Tanrı ile insanların en erdemlisi arasındaki boşluk mutlaklaştığında ve hiçbir insanbiçimli fasılaya izin verilmediğinde Philoncu felsefe negatif teoloji haline gelir. İlahi olanın apofati temelinde –olumsuz eklerin kullanıldığı (görün-mez [*a-eidi*/ἀ-ειδῆ], biçim-siz [*a-oraton*/ἀ-όρατον], beden-siz [*a-somaton*/ἀ-σώματον], dile getiril-emez [ar-ritos/ἄρ-ρητος]) betimleyici terimlerin ortaya çıkmasından da açıkça görüldüğü üzere– anlaşılması, insan dilinin sınırları ötesinde aşkınlığı ancak yadsımayla onaylayabilir. Muğlak "ben ben'im" ifadesi –cevap olmayan cevap– insanlardan amansız bir mütevazılık talep eder. Descartes'ın çeşitlemesi, "Düşünüyorum, o halde varım", buna kıyasla basmakalıp kalır. Derrida'nın mevcudiyeti yadsıması ise çekingen bir görünüm arz eder. Derrida'nın anarşik *différance* (farklılık/öteleme) kavramı, negatif teolojinin en son, daha yüksekteki gerçekliğe –anlamların akışkanlığı ve simgelerin yoğrulabilirliğiyle onu betimleyen insan diline dışsal kalan gerçekliğe– başvurmasının aksine, insan *logos*'una içkindir.[191] Fark riskin derecesidir. Philon'un Musa okuması iskelesi sökülüp alındıktan sonra dahi etik eylem açısından bağlayıcı olan bir teolojik inşa izlenimi verir. Hakiki bilgelik şu paradoksa yol açar: Bilinmeyen bir aşkınlığa insanın pratikte mutlak bağlılık göstermesi insanların ulaşabileceği en üst düzeydir.[192]

İlahi olanla baş başa konuşmayı teşvik eden sonraki mistik negatif teoloji geleneğinin aksine Philon'a göre topluluğa geri dönmek şarttır. Modern filozoflar pratik felsefeyi ontolojik savlardan türetirken, Philon'un Pythagorasçı metafiziğinin başlı başına pratik felsefesi olduğu, bütün Yahudi kutsal metinlerinin erdemin el kitabı olarak okunabileceği söylenebilir.

"Yasa" her düzeyde eylem rehberidir. Fakat bu rehber de negatif bir şekilde ifade edilir. Musa "Evrenin Babası"nın ilahi esiniyle halkına yazılı yasayı götürdüğünde, bunların Tanrı'nın sözleri olduğuna inanmamız kesinlikle yasaklanır.[193] Bunun düşünülmesi bile Philon'un öfkelenmesine yol açar: "Sakın! Böyle bir düşüncenin aklınıza girmesine izin vermeyin; Tanrı insan gibi değildir, ağza, dile ve soluk borusuna

ihtiyacı yoktur."[194] Olumsuzlama burada bitmez. Bu yasaların kendisi de formülasyon bakımından çarpıcıdır. Olumlayıcı emirler paradoksaldır: "tek bir en yüce –adlandırılamayan ya da bilinemeyen, bu yüzden sureti üretilmesi yasaklanmış– Tanrı olduğunu düşünmek ve sadece onu onurlandırmak",[195] ayrıca Sept gününe uymak "fiilen şöyle demektir: Daima [bu görünmez, bilinmez] Tanrı'yı örnek al."[196] Beşinci emir olan "anne babaya saygı göstermek", Tanrı'ya karşı kutsal görevleri listeleyen ilk tabletin ekseninden "bizim gibi mahluklara karşı yükümlülüklerimizi kapsayan" ikinci tabletin eksenine geçer.[197] Yine de tarihsel açıdan yerleşik buyruklardan, belli âdetlerden ve bazı cezalardan oluşan pozitif hukuk maddelerinin bir dayanağı yoktur burada.[198] İkinci tablette yazılı beş eylem yasası bize ne *yapılmaması* gerektiğini söyler. Bu olumsuz emirler (öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan söylemeyeceksin, yeminini bozmayacaksın, başkalarını aldatmayacaksın) bireye yöneliktir.[199] Aynı zamanda bunlar toplumsal uyumun zorunluluklarıdır ve herkes için eşit olarak, dolayısıyla demokratik olarak geçerlidirler.[200] Tam da bu olumsuz yasa kipinin etnik özgüllüğü olmadığından, Philon sadece Yahudiler için değil tüm halklar için evrensel bir iddiada bulunurak şu fikri doğrular: "tek tek her birey yasaya uyduğu ve Tanrı'ya itaat ettiği müddetçe bütün ulusla, bu ulus ne kadar kalabalık olursa olsun, eşit değerdedir, hatta yeryüzündeki bütün uluslarla eşit değerdedir. Şayet mümkün olabileceğini düşünseydim daha da ileri giderek, bütün dünyayla diyebilirdim."[201]

## Alegori

> Bu yüzden alegoriye başvurmak zorundayız...[202]

Mistik Kabala'ya bağlı Yahudiler Philon'a başvurmuştur.[203] Hıristiyanlıkta yeni-Platoncu mistikler negatif teoloji biçimlerini benimsemiştir.[204] Yeni-Platoncu mistisizmin zengin bir kaynağı olan İslam tasavvufu da negatif teoloji olarak görülebilir.[205] Fakat Philon'da çarpıcı olan şey mistisizme başvurmaması, rasyonel bir söyleme ısrarla bağlı kalması, akıldışı batıl inançların ve temelsiz inancın eleştirisini zorunlu kılmasıdır. Septuagint'te Tanrı'nın sözleri insan filozof Musa'nın esinli sözlerinden ibarettir. İlahi *Logos onun* kitaplarına (*logoi*) yazılmıştır.[206] Philoncu tefsirin ağırlıklı kısmı Yahudi kutsal metinlerinin akla uygunluğunu göstermeye hasredilmiştir. Bütün metin akılla irdelenmeli ve düzanlamlı yorumun eksik kaldığı yerde alegorik bir okumaya başvurulmalıdır.[207]

Alegori benzerliktir, kapsamı genişletilmiş metafordur; rasyonel açıdan zorlu bir anlamsal arazinin haritasını çıkararak farklar arasında örtüşmelere izin verir. Alegori Varlık ile varlıklar arasındaki boşluğa işaret eder. Kutsal Kitap dili pek çok farklı yoldan okunabilir, hatta okunmalıdır. Sophia'daki, anlamların akışkanlığını gösteren cinsiyet kayması kutsal metnin bir alegorik çeviriler zincirine açıklığının işaretidir. Antik dönem filozofları alegoriyi mitin panzehiri, bir nevi büyü bozulması olarak anlıyordu.[208] Philon'un eserinde alegori bu şekilde iş görür. Alegorik tefsirin *khora*'nın adlandırdığı boşluğu *sahneye koyduğu* söylenebilir. Philon "şaşaasının yelkenlerini sert rüzgârlarla doldurup kuru toprağı geride bırakarak engin denizlere açıldığı" zaman tam manasıyla bu pratikle uğraşmaktadır. Origenes'in alegoriciliği konusunda Jerome' un yaptığı bu betimleme Kamesar'a göre Philon'un tefsiri için de yapılabilir.[209] Philon Nuh'un gemisinin parçalarının biçimlerini "yuva benzeri delikleri" ve "bölünemez eklemleri" nedeniyle insan bedenindeki yapılara benzetir.[210] Ağaçların pek çok metaforik görünümünün peşine düşer: "hayat ağaçları, ölümsüzlük ağaçları, bilgi ağaçları, kavrayış ağaçları, anlayış ağaçları; iyinin ve kötünün bilgisini taşıyan ağaçlar... hiç tartışmasız rasyonel toprakların bitkileridir ve işte bu topraklardaki yoldan yürüyerek erdeme ulaşılır."[211] Âdem'in kaburgasından kadının yaratılmasını tenin zihinle, bedenin ruhla, hazzın erdemle ilişkisinin bir alegorisi olarak betimler. Hatta Philon'un okumalarında kadınlar büyük ölçüde simgeseldir: "Hacer ve Sara kadın değil birer "zihin"dir: Biri hazırlık çalışmaları ya da temel bilimlerle uğraşır ama onların ötesine geçmez, diğeri erdem için çabalar."[212] Tanrı'nın "dilin aynılığını" kaldırdığı Babil kulesinde mesele cezalandırma değil, insanların yanlış örnekleri taklit etmesini ya da salt sözcüklerle kandırılmasını önleyecek zorunlu bir yabancılaştırmadır.[213] Babil kulesi hikâyesinin bu okuması teamüle aykırıdır ve Philon'un Roma İmparatorluğu hegemonyasında yaşadığı durumla benzerliğini görmek zor değildir. Toplumsal-kültürel tekbiçimlilik talep eden bu hegemonya Philon'a göre felsefi bir hakikat olarak evrensellikle bir tutulmamalıydı. Halkların dağılışı tıpkı anlamın çoğalması gibi, alegorik açıdan iyi bir şey olarak yorumlanır: "Kötülüğün toplanmasını önleyecek, güçlerini birleştirmelerine bir son verecek, ortak hareket etmelerine engel olacak", tiranların kovduğu erdemlilerin eve dönmesine imkân verecektir.[214]

Philon saçılma, dağılma anlamına gelen *diyaspora*'nın (διασπορά), evrensel yasanın olanaklılık koşulu olduğunu ileri sürer. Dağılıp saçılma eyleminin "bazen başka şeylerin üretimini, büyümesini ve artmasını

gözeterek" gerçekleştirildiğini belirtir, benzer şekilde "dünyayı eken Tanrı da herkese kusursuzluk tohumları atmak ister".[215] Çağdaş tarihçilere benzer şekilde,[216] Philon Musa dönemindeki sürgünü tarihsel kayıttan ziyade alegori sayar. "Yasa koyanın yasaları neden şehirlerde değil de çölün ortasında bildirdiği" sorusuna da, onun yasaları duyacak kişilerin ruhlarını "arıtmak" istediği yanıtını verir.[217] Musa "o zamana dek yolu izi olmayan çöllerde gezen insan ırkını artık sapmayacakları bir yola götürmek ister, böylece doğanın izinden giderek her şeyin en iyi ucunu bulabileceklerdir".[218] Yıldızların parlaklığını ve güzel düzenini insanın ancak çölde görebileceğini belirtir.[219] İnsan "erdem bölgesinin" fiziksel alanı zannederek "kötülük bölgesine" yerleşmesin diye, Philon evsizlik alegorisini över: Şehirlerin aldatıcılığından "çıkarılmak" aynı zamanda bilgelik alanına "götürülmek" anlamına gelecektir.[220] "Konuşurken bedenin değil ruhun hareketlerine atıfta bulunmaktır" bu.[221]

Musa'dan şu alıntıyı yapar: "Ben sizin aranızda yabancı ve misafirim."[222] İbrahim "yaşayacak şehri olmayan... bir göçmen"dir.[223] Hatta "Musa'nın kitaplarında bahsi geçen tüm bilgeler misafir olarak sunulmuştur, zira ruhları tıpkı bir koloniye gönderilir gibi göklerden yeryüzüne gönderilmiştir", orada "yabancı bir ülkedeymiş gibi" dünyevi bir meskende "bir süre ikamet ederler".[224] Onların Yahudi kimliği Philon' un anlatısında imtiyazlı olmadığı gibi, erdem de bir etnisiteye özgü değildir.

Musa "dünya yurttaşıdır... bu yüzden insanların yaşayabileceği dünyadaki herhangi bir şehrin yurttaşı olduğundan bahsedilmez."[225] Dolayısıyla, Tanrı "vârisine uygun bir mülk olarak bütün dünyayı" vermiştir Musa'ya.[226] Philon şu atasözünü aktarır: "Dostların tüm malları ortaktır (*koina ta philon*/κοινὰ τὰ φίλον)", ama herhangi bir atıfta bulunmaz.[227] Diogenes Laertios (MS üçüncü yüzyıl) Pythagorasçıların hiçbir şeyi münhasıran sahiplenmediğini söyler: "zira dostlar arasında her şey *koinon*/κοινόν (ortak)" – bu da dolayısıyla Philon'un isimsiz geçilen kaynağının Pythagorasçılar olduğunu düşündürür.[228]

Yahudi ataların yaşamları Septuagint'te merkezi bir rol oynasa da, Philon "bu anlatıların tarihsel kayıt niteliğiyle hemen hiç ilgilenmez... Onun gözünde Yasa Kitapları'nın tarihsel kısmı bireyin etik ve manevi ilerleyişinin alegorik bir tablosudur."[229] Bu anlatılar "kural koyucu ahlaki gücün örnekleri" olarak "daha pratik bir etik eğitim" verir.[230] Philon ataları da "yaşam ve akıl bahşedilmiş yasalar" olarak görür.[231] Onlar örnek alınacak bilge-krallardır. Bilge-kral Pythagorasçı bir kavramdır

ve Martens'e göre Philon'un kaynaklarından biridir.[232] Yine burada da pratiğe odaklanılır. Öykünmeci örnek alma ("kendini orjinalin suretine göre biçimlendirme")[233] bir bütün olarak topluluğa uyum getiren dindarca bir pratiktir.

Ataların eylemleri dünyada erdemin görünürlüğüdür.[234] Bu iddianın felsefi önemi Platoncu biçimlerle bağlantılı olarak anlaşılmalı. Platon' un "idealar"ı (adalet, ölçülülük, cesaret de dahil) bilge insanların eylemlerinde *hayat bulur*.[235] Bu araçlar sayesinde erdem biçimleri dünyada algılanabilir görülür. Kamesar şöyle der: "Münferit bir insanın erdemi kendi başına önemli değildi, önemli olan bunun erdemin evrensel biçimini sergilemesiydi."[236] Belli bir durumda her erdemli eylem bu evrensel biçim anlayışımıza eklenir. Eylemler geçicidir, onları gerçekleştiren bireylerin hayatları da öyle.[237] Fakat bu eylemler sayesinde "her erdem son verilemez bir dayanışmayı taşıyan sütunlar gibi dikilir" – tıpkı "bir müzisyen ya da dilbilgici öldüğünde... fikirlerinin ayakta kalması ve bir bakıma dünyanın kendisi ayakta kaldığı sürece yaşaması" gibi.[238]

Erdeme içsel duygu ya da inanç yoluyla değil, başkalarının gözündeki eylemlerin bir niteliği şeklinde ulaşılır. Buradaki süreç Alman felsefi özne anlayışında görülen, Protestanlıktaki ahlaki vicdanın içselliğinden çok farklıdır. Kant'ın birinci eleştirisindeki (Adorno'nun "Platon hakkında yazılmış en güzel sayfalar" diye nitelediği)[239] bir pasaj, doğanın büyüsünün bozulmasının ve inancın mahremleşmesinin sonucu olarak modern öznenin karşısına çıkan ahlaki ikilemi ifadeye kavuşturur: "Zira doğayı değerlendirirken deneyim bize kural verir ve hakikatin kaynağıdır; ama ahlaki yasalar konusunda deneyim (ne yazık ki!) yanılsamanın anasıdır ve *yapılan*'a bakarak *yapmam gereken*'e dair yasalar çıkarmak ya da bu şekilde yasaların sınırlarını çizmek son derece yanlıştır."[240] "Aklımız doğal olarak kavrayışlara doğru yükselir... deneyimin verebileceği herhangi bir nesnenin onlarla uyumlu olabileceği noktanın çok ötesine yönelir."[241] Bu "düşünsel yükseliş" Platoncu biçimler teorisini geride bırakırken erdem "fikirlerinin" elde tutulmasını haklı çıkartır. Söz konusu fikirler "öncelikle pratik olan hususlarda, yani özgürlüğe dayanan her şeyde" hayati önem taşıyan "şeylerin ta kendisinin arketipleridir".[242] Fikirler öznenin içindedir: "kendi zihnimizin hakiki özgün unsuru" olarak bir "erdem modelimiz" vardır.[243] Bu fikre uygun olarak hareket etme isteği özgürlüğümüzün tezahürüdür.[244] "Hiçbir insanın saf erdem fikrinde barınan şeye yetecek şekilde hareket edemeyecek olması, bu düşüncenin asılsız bir yönü olduğunu ispatlamaz hiçbir şekilde: Zira ahlaki değer ya da değer eksikliği ko-

nusundaki her türlü yargı hâlâ bu fikir sayesinde mümkündür."[245] İnsanlığın erdemi arama *telos*'una (hedef, erek) doğru ne kadar ilerleyebileceği ise geleceğe bırakılacak ucu açık bir sorudur.

Philon'da *telos* vardır, ama Platon'daki gibi iyinin teleolojisidir, tarihsel zamanın amacı değil. Modern düşünürler arasındaki negatif teolojik motif, sahte dünyanın ütopyacı bir gelecek adına betimlenmesini sağlar (burada örnek olarak Adorno ve Ernst Bloch adları akla geliyor).[246] Philon'un metinlerinde modern anlamda bir tarih, mesih vaadi ve öteki dünya yoktur. Zaman ritim ve düzendir, gökyüzünün öngörülebilir hareketlerinde tezahür eder.[247] Ölümsüzlüğümüz hayattaki eylemlerimizde ve bilgeliğimizde yatar. Dünyanın sonuna dair mevcut teorileri ise Philon akıldışı sayar. Bu yaradılışın ilahi arketipe göre şekillendirilmiş bir kusursuzluğu olduğu düşünülürse, Tanrı neden başkasını kurmak için bunu yok etsin ki?[248]

Philon'a göre kötülük ontolojik bir kategori değil –doğru pratiğin mümkün olduğu bir anda– yanlış pratiktir.[249] "Zira her insan doğuşuyla birlikte eşzamanlı olarak başlangıçta ikizlere gebe bir ruha sahip olur – bu ikizler iyi ve kötüdür, insan her ikisinin de damgasını taşır."[250] Bu noktada *khora*'nın son anlamı olan "sarsılma"ya geliriz. Platon'un *Timaios*'unda "yaratımın sütannesi" olarak *khora*/χώρα'nın sarsılma hareketi ikircikliktir: Bir elek gibi düzenleyici bir harekete neden olur, "birbirinden en uzak olanları benzemez diye ayırır, benzerleri birbirine çok yaklaştırır"; öte yandan "kendisinin hiçbir kısmı eşit şekilde dengelenmemiştir, her parçası daima eşitsizdir ve kendisi sarsılmış haldedir (*seiesthai*/σείεσθαι)."[251] Fakat Philon'a göre denge ruhun ahenkli düzenlenişiyken, "ahenksiz bir senfoniye akordlu" kötü daimi bir sarsılma halindedir.[252] Philon'un İbranice *Şinar* adına referans verdiği nadir anlardan biridir bu: "Erdem bölgesinden çıkıp akılsızlığa doğru yola çıkanların hepsi ikamet edecek en uygun yeri bulmuştur ve bu yere İbranicede *Şinar* denir. Yunancada da Şinar 'sarsılma'dır (*ektinagmos*/εκτιναγμός); zira kötülerin bütün hayatı sarsılmış, çalkalanmıştır."[253] Demek ki düzenin antitezi kötüdür: "kötülüğe verilecek en iyi isim kargaşadır."[254] Dolayısıyla Musa'nın yasasının sarsılmazlığı onun değerini gösterir: "Bu yasa koyucunun yasaları sağlamdır, kargaşa yüzünden sarsılmamışlardır, değişmeye kapalıdırlar, doğanın ta kendisinin mührüyle olduğu yere yapıştırılmış, ilan edildikleri ilk günden bugüne dek sağlamlıklarını ve dayanıklılıklarını korumuşlardır, ayrıca ölümsüz olduklarından güneş ve ay durduğu sürece, yer ve gök durduğu sürece onların da duracağı umulabilir pekâlâ."[255]

## Üst-Alegori

Modern felsefe tarihleri Platon ile Philon arasındaki ilişkiyi bir düşüş hikâyesi olarak betimleme eğilimindedir: Philon'un, Helenizmin tipik özelliği olduğu kabul edilen şarklı etkilere maruz kaldığı düşünülür. Orta Platoncu sıfatıyla daha dinsel bir düşünce tarzına yatkın olan Philon, Platon'u nispeten dogmatik bir tarzda okuyor, felsefenin teolojik olarak Hıristiyanlık tarafından devralınışının yolunu hazırlıyordu; halbuki Platon'un kendisi daha saf bir akıl felsefesi üretmişti, aradaki teofilozofların başları üzerinden modern düşünceye doğrudan uzanabilmesinin sebebi de buydu. Bu hikâyeye müdahale etmeye çalıştık, son dönemde başka akademisyenler de benzer girişimlerde bulundu. Bunlardan bazıları Philon'un alegorik metinlerinin bütün olarak bakıldığında bir sistem barındırıp barındırmadığını sordular. Kamesar minimalist bir iddia ortaya attı: "Kesin olarak söylenebilecek şey, Philoncu metinlerdeki alegorik yorumun sistematik yapısının onu diğer antik dönem Yahudi alegorik tefsirlerinden ayırdığıdır."[256] Sandmel çok daha ileri gider. "Philon Yasa Kitapları'nın tek tek bölümlerini değil bütününü az çok sistematik bir tarzda açıklamak için, tekrarlanan alegorik denkliklere başvurur"; Philoncu alegori bu durumda hakikaten arkitektoniktir: "çatı, zemin ve binayı oluşturan diğer parçalar bütünlüklü bir yapı olarak bir araya getirilmiştir."[257] Sandmel'e göre bu yapı "büyük bir ruh alegorisine" tekabül eder; Pythagoras'tan esinlendiği, özellikle sayının anlamı açısından bu noktada kabul edilmiştir.[258]

Philon'un yorumlarındaki pek çok anlam düzeyinin bir üst-alegori oluşturduğu düşüncesi, birinci yüzyıldaki yazılı metinlerin tarihsel nesneler sıfatıyla modern muadillerinden farklı olduğunu aklımıza getiriyor. Ağırlıklı olarak sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumdaki nadir bulunurlukları metnin oluşturulma şekliyle ilave bir felsefi anlam katmanının aktarılabileceği düşüncesini cesaretlendirmiştir.[259] Metni metin *olarak* düşünmek Platon ile Philon arasında, standart yorumlardaki düşüş hikâyesinde gözden kaçırılan bir bağlantıyı görmemizi sağlıyor. Sokrates sözlü felsefe yapıyordu, ama Platon yazan bir filozoftu. Sadece diyaloglardaki argümanları değil, bütünün içindeki bağlantıların tasarımını da okumaya teşvik ediliyoruz. Yazılı metin sözcükleri yerinde tutar, okurlar farklı perspektiflerden ileriye geriye gidebilir. Derrida modernleri yazılı söz ile söylenen söz arasındaki ayrımı gözden kaçırmakla eleştirir, ama antik dönemdekiler bu ayrımın farkındaydı. Pratik ve ritüelin, şarkının ve söylevin egemen olduğu dönemde yazılı

sözün farklı bir statüsü vardı: Kendi başına anlamlı ve felsefi tefekküre layık bir yapılandırıcı düşünce biçimini temsil ediyordu.

Platon'un eserlerinde Pythagorasçı öğretilerin saklı olduğu inancı Orta Platonculardа yaygındı. Kennedy onların böyle düşünmekte haklı olduğuna dair kanıtlar sunar, hatta daha da ileri giderek, Sokrates'in sözlü öğretilerinin tamamının çevresinde Platon'un sayısal açıdan kalıcı bir Pythagorasçı kabuğu yazılı olarak inşa ettiğini ileri sürer.[260] Sözlü konuşmalarda (Sokrates'in, Timaios'un ve Diotima'nın) ortaya atılan argümanın ritminin antik müzikal ölçülerle uyumlu olduğunu ileri sürmek için stiçoloji (papirüslerde günümüze kalmış diyalogların satırlarını sayma) kullanmıştır.[261] Kennedy'nin satır hesaplamaları, eşit satırlar kullanılan tek tip sütunların bulunduğu papirüslerdeki satır sayılarını taklit ederek metni sütunlara bölen bilgisayar programlarıyla üretilir ve şu bulguya ulaşılır: "Pythagorasçı estetiğe bağlılığını sürdüren Platon, diyaloglarında benzer bir müzikal yapı inşa etmiştir."[262]

Bu yöntem çok eleştirildi, çünkü işin içine tahmin ve sahte-kesinlik katarak metnin görsel düzenlenişinin anlamlarına ilişkin bugünden saptanamayacak birçok varsayımda bulunuyordu.[263] Fakat Kennedy'nin müzikal Platonculuğu hiç yoktan ortaya çıkmış bir şey değildir. MS birinci yüzyıl sonundan bir yeni-Platoncu olan İzmirli Theon'un Kennedy tarafından alıntılanan bugüne ulaşmış metninin başlığı şöyledir: *Platon'u Anlamakta Matematiğin Faydası Üzerine*. Bu eser sadece Platon'un yorumlanmasından ziyade sayılar üzerine Pythagorasçı bir çalışmadır. Müzik teorisine ayrılmış ikinci kısımda armoni, aralık, ses uyumuna değinilir; gerek gökleri gerekse yaratılmış dünyayı anlamakta bu tür ilişkilerin kozmolojik önemi üzerinde durulur.

Müzik zamanın duyusal deneyimidir. Yazılı metni zamanın ötesinden yorumlamak sessiz sayıların yeniden işitilir hale getirilmesinin yolunu bilmeyi gerektiren bir beceridir. Theon şöyle yazar: "Bizden önce gelenlerin bıraktıklarını aktararak, Platon'un eserlerini anlamak isteyenlere temel nitelikte bir derleme yarattık."[264] Müziğe yaklaşımı Philon'un zamanına damga vuran yeni-Pythagorasçı bilgiyi özetler:

> Müzik sadece ritimlerin ve melodilerin düzenlenmesi değil, bütüne ilişkin bir sistemdir. *Telos*'u birleşmek ve uyum sağlamaktır. Nitekim Tanrı uyumsuz seslere uyum kazandırandır ve Tanrı'nın en büyük başarısı düşmanları dost etmek üzere müzik ve tıbbı kullanmaktır. Derler ki eşyanın ruh birliği (*unanimity of things*), hatta en iyinin hepsine egemenliği müziktedir. Ayrıca müzik doğası gereği kozmosta ahenk, şehirde iyi yasa ve hanede ölçülülüktür. Müzik çokluğun düzenlenişi ve birliğidir.[265]

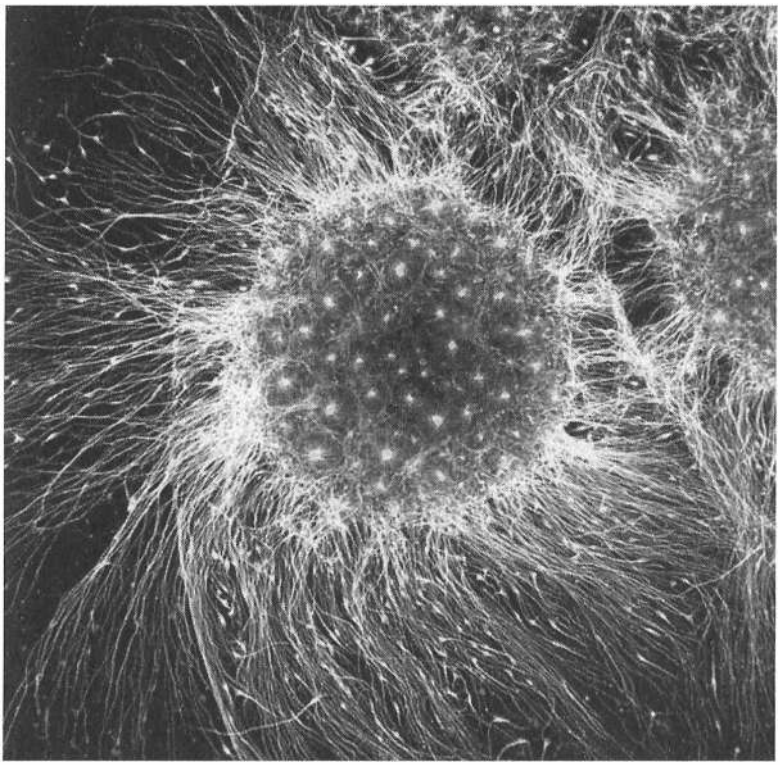
## Estetik ve Bilgi

Modern dönemde farklı şeyler arasındaki ilişkinin ifadesi olarak Pythagorasçı uyumun yerini büyüklük ölçüsü olarak matematik almıştır. Bu süreç temelde dünyanın büyüsünün bozulmasıyla bağlantılıdır, doğa hâkimiyete ve kontrole dayalı bilgiye boyun eğmiştir. Fiziksel dünyanın ölçüsü mekaniktir artık. Metafor olarak çeşitli toplumsal fenomenlere uzanarak, Hobbes'un egemenlik anlayışındaki yapaylıktan deizmdeki başlı başına muazzam bir makine olarak kozmos fikrine ve Marx'ın, insan bedeninin kâr uğruna emek ürettirilen bir makine olarak kavranmasına yönelik eleştirisine kadar yayılır.

Aydınlanma aklının tarihsel gidişatının şemasını çıkartan Adorno ve Horkheimer, dünyanın büyüsünün bozulmasının paradoksal sonuçlarını gösterirler: Bu *organon* denen makineyi taklit eden akıl onun deneysel tarzına benzemeye başlar. Buna "araçsal akıl" adını veren Adorno ve Horkheimer, araçsal aklın, karşı çıktığı Aydınlanma öncesi her düşünce kadar mitik bir akıldışılığa diyalektik olarak dönüşümünü betimlerler. Biçimsel bir yönteme indirgenip önüne gelen her içeriğe uygulanabilir olunca, tözel etkilerin eleştirel değerlendirmesinin kriteri olmaktan çıkınca, akıl, pratiğini de tüm canlıları yok edecek silahların geliştirilmesine uyumlandırır.

Bu eleştirinin derdi büyüsü bozulmamış doğaya duyulan nostalji değildir. Mekanikçi terimlerin yaşantıyı kavramlaştırmak için kaydırmacalı olarak kullanılmasını eleştirmektir. Yirmi birinci yüzyılda bilginin genişleme alanı olarak mekanik fiziğin yerini biyoloji alıyor. Yeni *organon* müzik aleti ya da makine değil, yaşam yaratım süreçlerini gözlerimizin önüne seren mikro-optik görüntüleme teknolojileridir. Son yıllarda teorisyenler Aydınlanma aklının eleştirisine *bios*'u, fiziksel hayatı etkileyen siyasetin eleştirisini eklediler. İnsan varoluşunun çıplak hayata indirgenmesine karşı çıktılar. Canlıların yerleşikliğini, birbirlerine bağımlılıklarını ve karşılıklı belirlenimlerini göz önüne alma konusunda ekolojik farkındalık geliştirdiler. Biyobilimlerin epistemolojik içerimleri hâlâ bebeklik döneminde.

Philon'un alegorik yaradılış anlayışı bilim insanlarının metaforlarıyla yan yana konduğunda tarihsel bir imge veriyor bize. Biliminsanları bu metaforların gözlemledikleri şeylere uygun isimler olduğunu da keşfediyorlar. Üremeye dair patriyarkal ifade gebelik edimine odaklanırken, moleküler biyologlar hücrelerin bölünmesinden, birden iki çıkmasından (sıfır yoktur) söz ediyor, bu tekrarlayan/tekrarlanan bü-



**3.6**
İnsan sinirlerinin gül biçimli ilkel beyin hücrelerinin mikro-optik görüntüsü, kültür kabında embriyonik kök hücrelerden ayrıştırılmış (beyin gelişimi ve Huntington hastalığının incelenmesinde kullanılıyor). Drs. Gist F. Croft, Lauren Pietila, Stephanie Tse, Szilvia Galgoczi, Maria Fenner ve Ali H. Brivanlou. Dr. Croft'un izniyle.

tünlere "anne" ve "kız" adlarını veriyorlar. DNA eşli bir dizilim; genomun parçaları olan *g a t c* harfleri mucizevi kombinasyonlarında bütün sayıların harflerle yazıldığı Pythagorasçı numerolojiyle benzerlikler barındırıyor: α β γ δ. Hücre bölünmesinin (*blastos*/βλαστός)[266] mikro-optik görüntüleri çarpıcı güzellikte; betimledikleri yaşam gücü makinenin eylemsizliğinin tam tersi.[267] Septuagint'in yazıldığı *koine* dilinde *sperma* bitki tohumu ya da cenindir ve yaratıcı güç bakımından *Logos*'un alegorik yaratıcılığını taklit eder. Bugünün biyolojik bilimleri bu dille aynı söz dağarcığını kullanıyor. Tıp pratik-olarak-bilgidir ve kadim yemini "zarar verme" şeklinde negatif bir emir içerir. Bilimsel ilerlemenin bizzat ilerlemeyle eş tutulmasından uzaklaşan, Bacon'ın *organon*'unun araçsal dilinin genetik manipülasyon olarak ifade bulduğu

ve bilim ile ahlak arasında yapılan Kantçı ayrımın hâlâ ortama hâkim olduğu bu tarihsel geçiş döneminde, çevreyi koruma aciliyetinin baskısını hissediyoruz. Gen düzenleme ağının iç ilişkilerinin karmaşıklığı düşünülürse, doğa üzerindeki deneyleri kontrol kapasitesi hâlâ bilinmiyor.[268] Belki de bu tarihsel imgenin su yüzüne çıkardığı şey, büyünün bozulmasının modern savunucularının büyük bir güvenle değişmez saydığı, doğa ile kültür, insan ile hayvan arasındaki kategorik ayrımları sürdürmenin artık makul olamayacağının kabul edilmesi gerektiğidir.

# 4

# TARİH VE KİMLİK: PATMOSLU YUHANNA ÜZERİNE

## Kimin Kitabı?

Bu bölüm Kutsal Kitap'ın son bölümü olan "Vahiy" (*koine*'de *Apokalypsis* [Ἀποκάλυψις]) üzerine. Tarihsel bir nesne olarak Vahiy ya da Apokalips, Kutsal Kitap araştırmacılarının hiçbir şekilde hâkimiyetinde olmayan ve giderek genişleyen bir yorum alanında bulunuyor. Bu bölümün alımlanma tarihi, seküler modernlik dahil olmak üzere Batı tarihinin tamamını kapsayacak şekilde okunabilir.[1] Vahiy okumaları o kadar çeşitlidir ki Konstantin'in Roma İmparatorluğu'nu Hıristiyanlaştırması üzerine Eusebios'un yorumunda,[2] Christopher Columbus'un keşif yolculuklarının kaydında,[3] Martin Luther'in Kutsal Kitap çevirisinde,[4] Isaac Newton'ın metafizik spekülasyonlarında,[5] hatta Friedrich Engels'den[6] Leon Troçki[7] ve Ernst Bloch'a[8] varıncaya kadar çeşitli radikal siyasetçilerin devrim üzerine düşüncelerinde dahi karşımıza çıkar.

Kitapta anlatılan, yaradılışın yıkılışı ve yenilenişi bağlamında lanetlenmişlerin ve kurtarılmışların yargılanmasına yol açan doğal ve insani felaketler bugün okurları açık ve yakın tehlikeye inandırmaya devam ediyor. Kitabın canlı imgeleri popüler kültürün ayrılmaz bir parçası olmuş durumda. Apokaliptik eskatolojik duyarlılıklar Ortadoğu'daki şiddetin anlamıyla ilgili çağdaş tartışmaların, 2000 yılına dair milenyalist tahminlerin, İnsan Çağı'nın uzunluğuna dair spekülasyonların arka planını aydınlatıyor. Birinci yüzyıldan kalan eserin pek çok yeniden sahiplenilişi sırasında bu metin –eskatolojiyi ve çizgisel zamanı birleştiren, ilk iş olarak "tarihin sonu"nun tasavvur edildiği ilerleme sloganlarıyla– Batı modernliğinin epistemesinin sonuna dair daha sınırlı bir ihtimalden ziyade düzanlamıyla dünyanın sonuna, zamanın kenarından düşmeye dair bir kehanetten sorumlu tutulmuştur.

Vahiy'de yazarın adı geçer ("Ben, Yuhanna..."), ayrıca metnin yazıldığı yer de belirtilir: Roma'nın Asya eyaletinin, şimdiki Türkiye'nin batı kıyılarının açıklarındaki Patmos adası.[9] Artık İncil yazarı Yuhanna'yla karıştırılmayan Patmoslu Yuhanna adı belki de bu anlatının tartışmalı olmayan tek yönüdür.[10] Hıristiyan Avrupa tarihinin büyük bir kısmında bu bölüm ya da kitabın İsa'nın ölümünden kısa süre sonra yazıldığı, belki de Pavlus'un vaazlar verdiği dönemden kaldığı ve yakın geleceğe, özellikle de Yahudiye Savaşı'nda Kudüs Tapınağı'nın yıkılışına dair kehanetler içerdiği düşünülmüştür. Ne var ki 1990'lardan sonra araştırmacılar kitabın yazılış tarihini daha sonraya, kehanette bulunduğu sanılan olayların sonrasına kaydırdılar.[11] Kitabın yorumlanması açısından bu kritik bir nokta: Tarih metnin içindedir. Apokalips/vahiy geleceğe dair doğru çıkan bir *öngörü* değil, yakın geçmişin isabetli bir *anlatısıydı*.[12] Yuhanna'nın kehanetleri dönemin tarihsel gerçekliklerinden koparılırsa, anlamlarını katılaştıran ve eleştiri güçlerini ortadan kaldıran bir mübalağa boyutu kazanırlar. Şimdiki tahminlere göre MS 96 gibi geç bir tarihte yazılan metin bizim ilgilendiğimiz yüzyılı kapsar ve içinde yazıldığı dünyanın gerçekliklerini gözler önüne serer.[13] Tarihsel açıdan özgül açıklamalar tarihin önceki kavrayışında kapalı olan yönlere açılır, artık Batılı Hıristiyan Dünyası'nın kaygılarıyla sınırlı bir hikâye değildir, Batılıların dertlerini de kucaklar ve bizi medeniyetler çatışmasından uzaklaştırarak medeniyet örtüşmeleri ve bağlantıları tarihine doğru götürür.

Yuhanna'nın metni bu dönemi inceleyen tarihçilerin başına bela olan kategorik karmaşalara örnek gösterilebilir, çünkü daha sonra Yahudi ile Hıristiyan arasında yapılan ayrımların dayatılmasını zorlaştırır. Yuhanna'nın Vahyi, Hıristiyan Yeni Anlaşma'sının (Septuagint'e dayalı "Eski" Anlaşma'yla birleşen metnin) nihai kehaneti haline gelir, ama Hıristiyan kanonuna alınışı tedricidir, tartışmasız da olmamıştır.[14] "Meshedilmiş olan" (*hristos*/χριστος) sıfatıyla birkaç kez bahsedilir İsa'dan, ama "Hıristiyan" kimliği yoktur. Meshedilmiş olan, göklerde görülebilen bir figürdür; gelmekte olduğunu vaat eder. Fakat İncil kitaplarında bahsedilen İsa'nın öğretilerinden iz yoktur.[15] Yuhanna hiçbir yerde Pavlus'tan bahsetmez – ne misyonerliğinden, ne mektuplarından, ne yargılanmasından, ne de ölümünden söz edilir. Yuhanna *koine* dilinde yazmıştır, İbranice ya da Aramice değil. *Koine* konuşan Roma eyaleti Asya'da bulunan yedi şehirdeki "meclislere" (*ekklesias*/ἐκκλεσίας, bugünden geriye bakarak "kiliseler" diye çevrilir)[16] hitap eder, bu şehirlerin "mahkemelerini ve dertlerini" paylaştığını belirtir, her birinin

bazı etik pratik başarısızlıklarını kınar, başarılarını ise över.[17] Bu bağlamda kolektif kimliklerle ilgili tek bir laf ederek, "Yahudi olduğunu söyleyen ama aslında Yahudi olmayanlar"ı[18] eleştirir. Öte yandan bu yadsımanın arkasından kimin Yahudi *olduğu* ve bir Hıristiyan metni açısından bunun ne önem taşıdığı konusunda belirli bir yanıt verilmez.

## Yuhanna'nın Kimliği

Yuhanna'nın kimliği konusu bu bölümün/kitabın yorumunda merkezi bir yer tutar. Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ayrım çizgisinin ta kendisi burada söz konusu gibi görünmektedir. Yine de bu ayrım çizgisini görmek kolay değildir.[19] Birinci yüzyıl üzerine en iyi akademik araştırmalar "'Hıristiyan' kategorisine malumatsız başvurunun akademik çalışmaları geri dönüşsüz bir şekilde çarpıtabileceğini" kabul eder.[20] Birinci yüzyılda "Yahudi" sözcüğünün anlamı İsa'nın mesih olduğuna inananları hiçbir şekilde dışlamıyordu. Ve elbette –Yahudi olarak doğan ve İsa'ya inananlara ilk başta karşı çıkan– Pavlus'un bütün mesajı gayri-Yahudilerin de Yahudi Tanrısı'nın seçilmiş halkı olabileceğiydi.

Akademisyenler bu belir*siz*likleri derinlemesine araştırmıştır. Üç ciltlik kitabıyla Vahiy üzerine modern standardı belirleyen David Aune, kitabın yirmi-otuz yılda yazıldığını, Yuhanna'nın bu sırada Mesih'in gelişine, yani zuhuruna inancın hayatiliğine ikna olduğunu, dolayısıyla ondan sonra Yahudi olmanın Mesih'e inanmaktan başka anlam taşımayacağını düşündüğünü savunur. Bu yüzden Yuhanna'nın "Yahudi değil" dedikleri aslında Hıristiyan olmamış Yahudilerdir.[21] Konuyla ilgili metinlerde uzmanlığı bir o kadar heybetli olan Elaine Pagels, Yuhanna'nın inanç konusundaki evriminin *telos*'unu betimlemek için Hıristiyan tabirini kullanmanın anakronik olduğuna dair uyarıda bulunur ve böyle bir kullanımın "Hıristiyanların tipik olarak Yahudilikten Hıristiyanlığa ilerleme olarak gördüğü şeyi uygun bir şekilde özetlediğini", dolayısıyla sonraki kuşaklardan Hıristiyanların "selamete ilerlemenin tarihi" olarak gördüğü şeyi birinci yüzyıl kaynaklarına yansıtmak anlamına geleceğini belirtir.[22] Fakat Aune, Yuhanna'yı Hıristiyan diye tanımlarken onun "Yahudiliğini" reddetmemektedir – aksine: Yuhanna'nın "resmen Yahudi bir apokalips yazarı" olduğunu ilan eder.[23]

Yuhanna'nın "Yahudi olmayan" diye kötülediklerinin kimliğini tespit etme konusunda Pagel'in çözümü odağı Pavlus'a, yani Asya eyaletinde Yuhanna'nın hitap ettiği kiliselerin bulunduğu bölgelerde Pavlus'un yürüttüğü misyonerlik çalışmalarına kaydırmaktır; bu durumda Yu-

hanna, İsa hareketine kazandırılan gayri-Yahudilerden kesinlikle haberdardı; Yuhanna'nın kınadığı kişiler *bunlardı*, dolayısıyla kendisini Pavlus'tan kesin olarak ayırmıştı.[24] Gelgelelim, Aune bu metinde Yahudiler ile gayri-Yahudiler arasında bir polemik olmadığını belirterek, "yazar her ne kadar kesinlikle Yahudi kökenli olsa da, 'Pavlusçu' tipte bir kapsayıcılık benimsemiştir," diye ekler.[25] Yuhanna'nın hiçbir zaman Pavlus'tan bahsetmediğinin ve misyonerliğiyle ilgilenmediğinin pekâlâ farkında olan Pagels, Pavlus'un gayri-Yahudi takipçilerinin Pavlusçu diye anılmıyor olabileceği fikrini ileri sürer.[26]

Aune ve Pagels'i manidar bir şekilde birleştiren şey, Pavlus'un eserinin Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında kesin olarak "yolların ayrılmasını" işaret eden uzun bir yorumlama geleneğine karşıtlıktır. Pavlusçu kopuşun Hıristiyanlığı kuran şey olduğu iddiası, ikinci yüzyılda piskopos Antakyalı İgnatius tarafından dile getirilmişti. "Sapkınlara karşı bir hudut saptayan" İgnatius "daha adi ve unutulmuş bir Yahudiliğin savunucuları olarak gördüğü kişilere karşı kendini ve takipçilerini 'Hıristiyanlar' diye tanımlayan, bildiğimiz kadarıyla ilk kişi" olmuştur.[27] Pavlusçu kopuş yirminci yüzyıl başında, etkili bir Lutherci teolog olan Adolf von Harnack (1879-1930) tarafından hâlâ savunuluyordu. Harnack "tüm canlılığı tükenmiş" bir Yahudilikten Mesih'in "yeni halkını (*Volk*)" çıkarma başarısını Pavlus'a atfeder.[28] Ayrıca yirminci yüzyılın sonunda seküler, Marksist filozof Alain Badiou da Pavlus'un kopuşunu överken (tamamen ateist bir dille ve hiçbir Yahudi aleyhtarı niyet taşımadan) Yahudi tikelciliğini geride bırakıp yeni bir evrensellik felsefesine doğru yol almayı sağlayan bir çığır açtığını iddia ederken eskinin yerine yeniyi geçirmeci bir mantığı yeniden kayda geçirir.[29] Hıristiyanlığın mutlak ayrılığı ve tümden farklı bir Yahudilik geleneğiyle ilgili bu Pavlus tahayyüllerine karşı Daniel Boyarin, son dönemdeki pek çok tarihsel araştırmaya da dayanarak Pavlus'un kendisinin "radikal bir Yahudi" olduğunu öne sürer.[30]

Bizim odaklandığımız kişi Pavlus değil Yuhanna. Betimleyici bir sıfat olarak "apokaliptik", Yuhanna'nın mevcut dünyanın felaketle yıkılacağı öngörüsünde bulunduğu düşünülen kehanetlerine gönderme yapan çağdaş söylemde yaygın olarak kullanılıyor.[31] Yine de dinsel araştırmalarda Patmoslu Yuhanna marjinal bir kişidir.[32] Teorik tartışmalarda onu görmezden gelme eğilimi vardır, hem ona hem de bugün onu alıntılayanlara düşünsel açıdan pek önem verilmez. Fakat Yuhanna'nın metninin daha sonraya tarihlenmesi, metnin öngörücülüğüne meydan okuyan yeni bir tarihsel-ampirik boyut katar içeriğine ve zamansal öz-

güllüğünün kritik önemini gösterir. Görüsü ve din değiştirmesi İsa'nın çarmıha gerilmesinden kısa bir süre sonra gerçekleşen Pavlus, Mesih'in yeniden zuhurunun (*parousia*) yakında gerçekleşeceğine, kendisinin ölmeden bunu göreceğine inanıyordu.[33] Pavlus'un ölümünden otuz yıl (tam bir nesil) sonra Yuhanna bu konudaki gecikmenin bilgisiyle yazmaktadır. Yanıt vermeye gönülsüz görünen ve imparatorluk gücünün sızmaya devam ettiği bir dünyada mesihçi an dağılıp kaybolur, inancın yok olma tehlikesi baş gösterir. Yuhanna'nın kitabının son sözleri bir vaattir: "'Evet, tez geliyorum'", ardından da bir yakarış gelir: "Amin, gel ya Rab İsa'" (Vahiy 22: 20).[34]

## Yeni Kaynaklar

İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra iki grup belgenin (Lut Gölü Ruloları ve Nec' Hammadi papirüsleri) keşfi birinci yüzyıl araştırmaları alanını sarstı. Yeni metinlerin açığa çıkışının yorumbilgisel tasarının sorunlarını çözmek yerine daha da içinden çıkılmaz hale getirdiği bir vakaydı bu. Önceki kavramsal haritaların yetersizliklerini açığa çıkaran ve uzun zamandır süregelen inanışları altüst eden bu keşifler Aune, Pagels ve Boyarin'in araştırmalarını derinden etkiledi. Yöre halkının tesadüfen yaptığı her iki keşif popüler algıyı çarpıtan son derece siyasal bağlamlarda gerçekleşti. Lut Gölü Ruloları (1947-1956) Kumran'daki 11 mağarada bulundu. İsrail devleti ruloların kendisine devredilmesini istedi ve Ürdün toprakları içinde kalan bu bölgeyi 1967 savaşından sonra işgal etti.[35] İkinci keşif (1947) Yukarı Nil'deki El Uksur' un kuzeyinde Nec' Hammadi kasabasının yakınında bulunan 50 papirüstü. Mısır hükümetinin ve başkalarının karaborsadan kurtarmak için gösterdiği büyük çabanın ardından papirüsler Kahire'deki Kıpti Müzesi'nin malı oldular.[36] Milliyetçi taraflılık, kapitalistlerin kâr hırsı, akademik rekabet ve mezhepçi şüphelere rağmen araştırmacıların uluslararası işbirliğiyle yürüttükleri ağır ve titiz çalışma etkileyiciydi. Her iki keşif de Yuhanna'nın Vahiy'inin tarihsel güncelliğini ve özellikle kimlik meselesini yakından ilgilendiriyordu.

## Lut Gölü Ruloları

Lut Gölü kazı alanında binden fazla İbranice rulo açığa çıkarıldı, bu ruloların pek çoğu parçalanmıştı.[37] Septuagint'le ortak olan ve/veya daha sonra İbrani Kutsal Kitabı'nda kanonik hale gelen kitapların pek çok kopyası bulundu, bazıları da farklı versiyonlardı.[38] Yasa Kitapları en sık görülendi, ayrıca Patmoslu Yuhanna'nın Vahiy'de bahsettiği Ye-

şaya (22 nüsha), Yeremya (6), Hezekiel (7) ve Daniel (8) gibi peygamberlik kitapları da vardı. Septuagint kanonuna hiç girmemiş İkinci Tapınak zamanından kalma metinler vardı – örneğin yedi yıl sonunda tüm borçların kalkmasından bahseden Jübileler kitabı.[39] Daha sonra Cemiyet Kuralları diye adlandırılan bir "disiplin el kitabı" hem Josephus hem Philon tarafından bol bol övülen Essenîler olduğu düşünülen bir mezhebin kurallarını içeriyordu.[40] Philon bu mezhebin yaşam tarzı bakımından Pythagorasçılarla bağlantılı olduğunu düşünüyordu. Yaşlı Plinius'un *Doğa Tarihi* Essenîler mezhebinin Lut Gölü civarında yaşadığını yazar ve bu da Kumran'da keşfedilen ruloların bu topluluğun bir araya getirdiği bir kütüphane olduğu teorisine yol açmıştır.[41] Şükran Günü İlahileri (Hôdāyôt, 1QH), Sept Kurbanı Şarkıları (4Q), ayrıca Kutsal Kitap'taki Mezmurlar, Vaiz ve Ağıtlar bölümlerinden şarkılar da bulunmuş olması cemaatçe ilahi okunmasının önemine işaret eder. Meleklerle iç-içelik sık görülen bir tema, bazılarının tapınağa bağlı Yahudilikten ve toprağa bağlı Yahudiye ülkesinden uzaklaşmak saydıkları öte dünyaya odaklanma tarzıdır.[42] Yargı gününe, zamanın sonuna ve Yeni Kudüs'ün kuruluşuna dair eskatolojik temalar barındıran mesihçi metinler Yuhanna'nın Vahiy'iyle gayet uyumludur.[43] Kanonik olmayan 1 Hanok, 4 Ezra ve 2 Baruk metinleri Patmoslu Yuhanna'nın metnine çok yakın tarihte yazılmış başka "apokalips"lerdir; 4 Ezra ve 2 Baruk metinleri Kudüs'teki İkinci Tapınak'ın yıkılmasına açık tepkiler olarak yorumlanır.[44] Savaş Rulosu (1QM) adı verilen bir belgede Işığın Oğulları ile Karanlığın Oğulları arasında, Vahiy'deki "muharebe mitiyle" bağlantılı kıyametvari bir savaş anlatılır.[45] Burada bulunan düşüncelerin çeşitliliği, bu ruloları toplayanların Kudüs şehrinden ve Tapınak kültünden uzaklaşmış olsalar da olmasalar da, ilgi duydukları alanlar ve metinlerin bileşimleri bakımından ekümenik olduklarını gösteriyor. Yalıtılmış bir yerde bulunmalarına rağmen bu rulolar Babil'den Kudüs'e, İskenderiye ve Antakya'dan Anadolu'ya kadar diyasporadaki Yahudilerin düşüncelerini içeriyordu.

Lut Gölü Ruloları'nın keşfi İbranice (ayrıca bir miktar Aramice ve Yunanca) metinlerden oluşan bu kütüphanedeki çeşitli biçimlerde kutsal yazıları, dolayısıyla çok çeşitli Yahudi pratiklerini ve inançlarını tanıma olanağı verir. Akademik ilginin önemli bir kısmı bu ruloların Yeni Anlaşma açısından anlamına ve Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki farkları bulanıklaştırmalarına odaklanmıştır.[46] Bu geleneklerin ortak kökenleri ve örtüşen içerikleri maddi kalıntılardan saf bir şecere çıkarmayı imkânsız kılar.

## Nec' Hammadi Papirüsleri

Nil'e bakan Cebelü't-Târif dağındaki mağaralara yakın bir kasaba olan Nec' Hammadi civarında keşfedilen 13 papirüsteki yazılar Yunan alfabesiyle benzerlikleri olan, Büyük İskender'in gelişinden sonra kullanılmaya başlanan yazılı bir Mısır dili olan Kıptice (ya da Koptça) kaleme alınmıştı.[47] Papirüslerde bulunan 53'ten fazla belgeden 41'i daha önce bilinmiyordu. Bu belgeler orijinal olmamakla birlikte MS 350-400'den kalmaydı – yani Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı benimsemesinden sonraki ilk yirmi-otuz yılda yazılmışlardı.[48] Fakat varsayıma göre bunlar daha eski Yunanca/*koine* metinlerin çevirisiydi ve önemli bir kısmı İsa ve havarilerine atfedilen sözler içeriyordu.[49] Havariler Yakup ve Yuhanna'nın saklı ya da "gizli" (Kutsal Kitap'a alınmamış) kitaplarının yanı sıra Petrus, Yakup ve Pavlus'un "vahiyleri" (apokalipsler) vardı. Hindistan'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğu düşünülen havari Tomas'ın İncili şöyle başlıyordu: "Bunlar yaşayan İsa'nın söylediği saklı sözlerdir."[50] Yine kaleme alınmış bir "Hakikat İncili"ne göre insanları unutulmuşluktan uyandırmak, "bilgilendirmek" ve dünyanın yaratılmasındaki "kozmik bir hatayı düzeltmek" için "yaratıcıyla düzgün, uyumlu bir ilişki" kurmaktı Mesih'in anlamı.[51] Bu metinler hiçbir zaman Hıristiyan kanonunun parçası haline gelmediler ama hakikat peşindeki topluluklar arasında dolaşımda kaldılar. Bu topluluklardan birinin de papirüsleri toplayıp daha sonra Nec' Hammadi'ye sakladığı varsayılıyor.[52]

Nec' Hammadi papirüsleri daha önceden bilinen –onları sapkınlık olarak gören ilk dönem Hıristiyan kilisesi tarafından verilen adla– "Gnostik" metinlerle aynı gruba kondu. Son dönemde bu terim sorgulanmaya başladı.[53] Gnostik bir mezhep yoktu. Tek bir Gnostik öğreti de yoktu. *Gnosis* sözcüğü sadece "bilgi" anlamına gelir, ama ilk dönem Kilisesi açısından bu ismin bir ayırt ediciliği vardı: Sapkınlara karşı dışlayıcı sınırların üretilmesini sağlıyor, böylece inancın Kilise hiyerarşisinin başarıyla kontrol altında tutabildiği belli bir ortodoksluğun sınırları içinde kalmasını mümkün kılıyordu.[54]

Nec' Hammadi buluntuları içinde "bol miktarda vahiy ya da apokalips vardı".[55] Yuhanna'nın metninin alternatifleri olarak bu görülerin çoğu yıkım senaryolarının ayrıntılarını içermiyordu, ama yaradılışın "sarsılması" betimleniyordu: "iktidardakilerin tahtı sallanıyor, devriliyordu ve kral korku içindeydi."[56] Bunların pek çoğu mistik, aşkın ve kavrayışın ötesinde kalan bir hakikate yükselişin tanıklıklarıydı. Me-

sajları, diye yazar Pagels, vahyin "sürmekte olduğu", hakikati arayan herkesin ona ulaşabileceği, *gnosis* yani "sezgisel bilgi" deneyimi yoluyla "göğe çekilmiş İsa'yla diyalog halinde" onu öğrenebileceğiydi.[57] Dolayısıyla İsa bu metinlerde çok çeşitli şekillerde ortaya çıkıyordu – bazen aşkın bir kişilik, bazen son derece normal bir insan, bazen "Yahudi bilgelik öğretmenleri geleneğine" uygun şekilde ortaya çıkan biri.[58] Metinlerin hepsi İsa'yla ilgili değildi. Bir grup "Platon'a yakın Şitçi inceleme" doğrudan Philon'un metinleriyle bağlantılıydı.[59] Bu Şitçi kişilerden biri olan Allogenes'in (*allo-genes*, düzanlamıyla "başka tohumlu") "yabancı" olarak betimlenmesi Philon'un Musa'yı "bu dünyadan olmayan bir yabancı" diye betimlemesini akla getirir.[60] Güçlü bir mistik unsur söz konusudur, Allogenes kalabalıktan uzaklaşıp Tanrı'nın bilgisini bulmak için kendi içine bakar ve çeşitli aracı kadın kişiliklerin yardımıyla kademe kademe (*aionas*/αιῶνας) yükselir: ilahi ana sıfatıyla bilgeliğin ta kendisi olan Sophia, daha yüksek bir kişilik olan Youel, yani düzanlamıyla "tüm şan ve şerefin sahibi olan kadın"; Barbelo "Ana-Baba, ilk İnsan, kutsal Ruh", "üç isimli erdişi".[61] Allogenes'e inen vahiyler, doğası çelişkilerle betimlenen ("maddesiz madde, sayısız sayı", "ancak bilmeyerek bilinebilen")[62] isimsiz Görünmez Ruh'un negatif teolojisi olarak gelmiştir.

Bu belgelerde kadınların da seslerinin duyulması çarpıcıdır. Şarkılar söylerler ya da onlara şarkılar söylenir. "Şükran Günü Duası" şölenden önce söylenir:

> Hayatın hayatı,
> Seni bildik
> Her mahlukun rahmi
> Seni bildik.
> Baba'nın doğasına gebe rahim
> Seni bildik.
> ...
> Bir tek korunma arzu ederiz:
> Bu hayatta tökezlemeyelim.[63]

"Gökgürültüsü, Kusursuz Zihin"de bir kadın sesi açıklar: "Zira ilk ve son olan benim (*egō eimi* / ἐγω εἰμι)":

> Şereflendirilen ve aşağılanan benim.
> Fahişe ve kutsal benim.
> Eş ve bakire benim.

[ana] ve kız benim.
Anamın uzuvları benim.
Çok çocuklu kısır kadın benim.
Çok düğün yaptım ama hiç kocam olmadı.[64]

Bu ses ikili *iç*ermelerle konuşur: "Sesleri çok olanın sesiyim... kendi adımın dile dökülüşüyüm"; "herkese yeten işitmeyim/bastırılamayan konuşmayım"; "eğitimsizim/ve insanlar benden öğrenir"; hayatı getirdiğim için "her yerde sevilirim", ölümü getirdiğim için "her yerde benden nefret edilir".[65]

Bu belgelerde bahsi geçen coğrafi alanın genişliği dikkat çekicidir – sadece Mısır ve Doğu Akdeniz'in değil, aynı zamanda Hindistan ve İran'ın da adlarının geçmesi büyük bir felsefi alışveriş ağının varlığına işaret eder.[66] Çağdaş araştırmacılar papirüsler ile "Hindistan'da hem Hinduların hem Budistlerin benimsediği manevi birlik geleneklerine uyan temalar" arasında bağlantılar keşfetmişlerdir.[67] Metinlerden biri İranlı manevi lider Zerdüşt'ten bahseden bir ketebe kaydıyla sona erer.[68] İsa'dan söz eden elyazmaları da son derece çeşitlidir. Meyer şöyle yazar: "Marjinal ölçüde Hıristiyan olan ya da hiç Hıristiyan olmayan metinlerde Yahudi, Yunan-Romalı, Platoncu ya da Hermetik nitelikler sıklıkla hayranlık verici kombinasyonlar halinde sergilenir."[69] Fowden'ın Mısır bağlantılarını betimlediği yerlerde, İskenderiyeli Philon'un Yahudi Kutsal Metinleri üzerine tefsirlerindeki temaları ayırt edebiliriz. *Discourse of 8th and 9th*'ta "kaderin hareket ettirdiği kozmik çerçeve Harmonia'yı oluşturan" gezegensel yedinin üzerinde duran (ve ondan üstün olan) kürelere doğru yükselmek söz konusudur.[70] Bu papirüs Mısırlı bilgelik öğretmeni Hermes Trismegistus'un MS birinci yüzyılda "yaygın olarak okunan" *Hermetik Öğreti*'siyle ilişkilidir.[71] Fowden'ın yazdığı kadarıyla, *Hermetik Öğreti* Yunan-Mısır dinsel söyleminin merkezi yapıtaşıydı"; bu esere dinsel anlamda *koine* demeyi uygun görür.[72]

### Dışlama Yöntemi Olarak Evrenselcilik

Nec' Hammadi metinleri "hayret verici bir çeşitlilik gösterir".[73] Benzer şekilde Lut Gölü Ruloları da İbranice yazılmış bilgeliğin zengin ve diyasporik kapsamını ortaya koyar.[74] Kısacası, Lut Gölü Ruloları pek çok farklı Yahudiliğin varlığını gösteriyorsa, Nec' Hammadi papirüsleri de pek çok Hıristiyanlığın varlığını kanıtlar. Bu düşünce çeşitliliği kurumsallaşmış iktidarın ihtiyaçlarına ters düşer.[75] İlk dönem Hıristiyan kili-

sesi açısından ortodoksluğa doğru tarihsel kayma bir dışarıdakiler kategorisi üretmiş, evrenselliğin kendisi olduğunu iddia eden bir inanç birliğini zorla dayatmıştır. İçsel çelişkinin sebebi budur: Ancak tek bir katolik ve evrensel kilise olabilirdi, ama bu da başkalarını dışlayan bir dizi eylemle sınırların çizilmesini, tanımı gereği evrensel *olmayan* bir ortodoksluk tanımlamayı gerektiriyordu. Ortodoksluğun üretimi baştan dışlama edimini talep eden bir pratikti ve sapkınlık da tamamen bununla ilgili bir şeydi.[76]

Yeni belgeler bulunmadan önce ortodoks olmayan görüşlere ilişkin anlayışımızın sesi kısılıyor, ortodoksluk dışındaki fikirleri kınayanların dili tarafından boğuluyordu. Tarihçiler bu anlatıyı kopyalayıp tarihin (saflaştırılmış) bir kaynağa kadar izi sürülebilecek dışlayıcı kimliklere ait olduğu fikrini desteklerler. Burada iki ayrım çizgisi vardır: Bir sapkınlık söyleminin üretilmesi, aynı zamanda yaşadığınız başkalarını dışlar; öte yandan Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında temel bir kopuş olduğunu iddia etmek tarihsel bir ayrışma üretir, tikelci bir Yahudiliği arkada bırakan tarihsel başarı olarak Hıristiyan evrenselliğinin onun yerini aldığı anlatısına yarayan bir yol ayrımı yaratır.[77]

## Kavramsal Sistemi Kaldırmak

Çağdaş akademisyenler bu örüntüleri tersine çevirmek için büyük çaba harcıyor. Dinsel kimlik kategorileri faydasız sayılarak, hatta anlama çabasına zararlı görülerek terk ediliyor.[78] "Hıristiyan" ve "Yahudi" sözcükleri hem birbirleriyle hem kendi içlerinde, çözülemeyecek kadar dolaşmış durumda. Her türlü köken arayışı kaynağa ulaştığında kimlik kategorilerinin saflığını değil, bu kategorilerin kayboluş ânını keşfediyor.[79] Meşruluk arayışıyla tarihsel kökenlerine dönen her kavramsal farkta tipik durum başlangıçta hiçbir fark *olmamasıdır*. Kaynakta bulunmayan kavramsal netlik daha sonra dayatılmıştır. Bir kavramın inşası ile kavramın geriye dönük olarak etkide bulunup geçmiş tarihlere el koyması arasındaki bu suçortaklığını filozoflar ya da tarihçiler nadiren bilinçli olarak odağa alıyor. Varsayıma göre olay, kavramın doğum noktasıdır, yani eskiden kopan yeninin ortaya çıkmasıdır, ama bunun kendisi de teolojik bir fikirdir, hatta belki Hıristiyanlığın temel fikridir, üstelik mesihçi Yahudiliğin de temelinde yatar.

Boyarin şöyle özetler: "Birinci yüzyılda Hıristiyanlığın, içinden 'doğabileceği', sonra da yollarını ayıracağı bir Yahudi ortodoksluğu yoktu."[80] Yahudilerdeki sünnet uygulamasına gönderme yapan Smith ise şöyle der: "bu en temel ayrım bakımından bile normatif Yahudilik

diye bir şeyi koruyamayız. Çeşitli düzenlerde kümelenmiş ilk dönem Yahudiliklerinin çeşitliliğini göz önünde bulundurmalıyız."[81] Tarihsel malzeme Hıristiyan ve Yahudi kimlikleri arasında ayrım yapmaktan ziyade bu kimliklerin varlığını sorgulamamıza yol açar. Birinci yüzyıl düşüncesinin yaratıcı zenginliği karışmanın, çokluğun, diyasporanın sonucudur. İkili karşıtlıklar değil, sınır çizgilerinin bulanıklığıdır bu âna damgasını vuran. King'in Gnostisizm üzerine çalışması, "Hıristiyanlığın" Helen etkileriyle karışmamış ama aynı zamanda Yahudilikten kopmuş "özünü İsa'nın en eski ve saf öğretisinde bulan" Adolf von Harnack gibi teologların temel yönelimini çürütür.[82] Harnack İncilleri İsa'ya, dolayısıyla hakikate en yakın şeyler olarak okumak anlamındaki Lutherci *Sola scriptura** öğretisini sürdürür; ama metin çevirilerinin ve bu kutsal metinleri miras almamızı sağlayan kurumsal aracılıkların izini süren tarihsel araştırma, kutsal metinlerin kalıcılığının yanılsama olduğu fikrini döne döne vurgular.[83]

Günümüzde gerçeklikten o gerçekliği betimlemekte kullanılan söylemlerce inşa edilmiş bir şey olarak söz ediyoruz. Fakat sıklıkla anlatısallık betimlemelerine ya da retorik çerçeveye sıkışan bu iddianın mantığı konusunda muğlak kalıyoruz. Felsefi amacın anlatılar üretmek değil hakikati kurtarmak olduğu durumda ne hakla bu şekilde hareket ediyoruz? Sonuçta daha sonra dinler arasındaki sınır çizgileri "bize" karşı "onlar" şeklindeki ayrıştırıcı inanışların değirmenine tarihsel olarak su taşımış, bu da haliyle her türlü barbarlığın yapılabileceği düşman-ötekiler mantığına kapı açmıştır. Bu doğuş ânında hakikatin kopuş değil tam da unsurların birbiriyle bağlantılı takımyıldızlar olduğu öne sürülemez mi? Geçmişin fragmanlarını düzene sokma çabamız kavramsal dışlamaların düzenleyişi olmadan zihin tarafından kavranmalarını sağlayacak bir şekilde nasıl işleyebilir? Zihinde boş dışlayıcı kategoriler olarak kavramlar atalete düşmeden önce düşüncenin gözenekliliğinin –tam da hakikatin tarihte belirdiği geçici an olarak kabul edilmesi, hatta hürmet edilmesi gereken– tarihsel koşul olduğuna birinci yüzyıl tanıklık eder.[84] Belki de bir evrensel imgesi, yani bulanıklaşmış, dağılmış, gözden yiten ve (*khora*/χώρα gibi) yakalanması güç bir imge, ancak tarihsel somutlukta varlık kazanabilir. Fakat bu prosedür evrenselliğe dair farklı bir anlayış, yani farklılığı dışlayan bir tekbiçimlilik değil, benimseyen bir çeşitlilik gerektirir.

* Hıristiyanlık dini için Kutsal Kitap metnini tek geçerli kaynak sayan Protestan anlayışı. –*ç.n.*

Peki Patmoslu Yuhanna'nın Vahiy'i bu değerlendirmelerde nereye denk düşüyor? "Hıristiyan" kelimesinden uzak durup kimin Yahudi olduğu konusunda bizi karanlıkta bırakmakla kalmıyor. Kurum inşasına niyetli ilk Hıristiyan ataların aksine *sapkın* (*heretic*) kelimesini de hiç kullanmıyor: "bu tabir Yuhanna'nın kitabında hiç geçmez, hatta bilebildiğimiz kadarıyla söz dağarcığında yoktur."[85] Yine de Yuhanna Tanrı'nın düşmanları olarak gördüklerine açıkça ve kararlılıkla karşı çıkıyor. Kınadığı şey yanlış öğreti değil, yanlış uygulamadır. Yuhanna'nın bu genişleyen soruşturma alanındaki konumunu keşfetmek için farklı bir yola girmemiz gerekecek.

### *Koine*

*Koine*'nin "Yunanca" değil "ortak" anlamına geldiğine dair bilinci koruma ihtiyacı bu çalışmada karşılaştığımız güçlüklerin simgesidir adeta. Terminolojide tutarlılığın olanaksızlığını gördük. Birinci yüzyılda Yunanca öğrenmek dışlayıcı bir edim değil, imparatorluk dünyasının her yerine girmenin bir yoluydu. İmparatorlukta iletişimi mümkün kılan şey çevirinin diliydi. "Yunanca" sözcüğü tam da *koine*, yani toprak, halk ve inanç sınırlarını aşan *ortak* bir dil olarak anlaşılıyordu. Yerellikler tarafından paylaşılmak üzere kaleme alınmış metinler ya da yazıtlar olarak ulaşabildiğimiz kaynaklara tam da bu durumu vurgulamak, Yunanca sözcük ve harflerin ortak kullanımı anlamında dili Yunan toplulukları anlamında *ethne*'den ayırmak için, *koine* adını veriyoruz.

Roma İmparatorluğu'nun Doğu Akdeniz'den Nil'e, Kızıldeniz'den Hint Okyanusu'na, Fırat'tan İndus Vadisi'ne uzanan uygar dünyaya – ticaretine, edebiyatına, bilgi birikimine– girmesini *koine*'nin sağladığını kavramak için bilinçli bir çaba göstermek gerekiyor.[86] Birinci yüzyıla yönelik akademik ilginin uzun zamandır Avrupa ve Batı'ya odaklanması, halbuki buraların bu ortak okuryazarlığın marjlarında bulunması işimizi zorlaştırıyor. *Konuşulan* dilin *koine* olduğu yerleşik merkezler –İskenderiye (şimdiki Mısır'da), Antakya (şimdiki Türkiye'de), Asya eyaleti (şimdiki Türkiye'de)– bu ağın odak noktalarıydı. Bu şehirlerde pek çok etnisite –çok sayıda Yahudi de buna dahildi– *koine* Yunancayı birinci ve belki de tek dil olarak konuşuyordu.[87] Bu kozmopolit merkezlerde örneğin Latince konuşulan Roma'daki gibi iki dille bilgi vermeye ihtiyaç yoktu.[88]

Dil olarak *koine* "Doğu'ya özgü" ya da "oryantal" bir fenomen değil, ortak Helen dünyasının merkezindeki güçtü.[89] Bu dil paylaşımını

çevreleyen karmaşa günümüzde birinci yüzyıl kaynaklarına duyulan farklı ilgilerin çatışmasından kaynaklanıyor. Birbiriyle bağdaşmayan doğrultulardaki kavramlar bu kaynaklardaki malzemelerle örtüşüyor, bugüne kalan sınırlı kaynakların yorumlanmasını bulandıran akıntılar ortaya çıkıyor. Berraklaşma için tarihsel sahiplenmenin kavramsal şemasından ziyade malzemenin kendisinden yola çıkan akademik araştırmalar gerekli. Dilbilimci Gregory Horseley o döneme ilişkin yeni keşfedilmiş belgelerle ilgili yazdığı giriş bölümünde bu düzeltmeyi yaparak, hem zamansal hem mekânsal olarak disipline ayrıştırmalara karşı *koine*'nin tek bir fenomen olarak görülmesi gerektiğinde ısrar eder:[90] "Helen döneminin ve erken Roma döneminin Yunanca diliydi bu."[91] *Koine* Kızıldeniz'den Karadeniz'e kadar bir alana yayılan ve Ermenistan, Kafkaslar, Yahudiye, Nabataea, Arabistan ve Doğu'daki Part Krallığı'nı kapsayan dış politika ve imparatorluk diplomasisi belgelerinin diliydi.[92] *Koine* ticaretin diliydi; ticaret ya da iş ortağına *koinonos* (κοινωνός) deniyordu. İskender'in fetihleriyle beraber aşama aşama gelişen yazılı *koine*'deki değişiklikler bölgelerüstü bir şekilde yaşanıyordu. İkinci Sofist dönem yazarlarının birinci yüzyılda başlayan Attika üslubunu kasıtlı olarak kullanımı (Flavius Josephus bu yazarlardan biriydi)[93] aynı zamansal uğrakta bölgeleri aşan *koine* kullanımına bir tepkiydi.[94] Bu "Attika üslubu tepkisine" odaklanan klasikçiler sadece Kutsal Kitap Yunancasının *koine* (daha basit, kaba saba anlamında)[95] olduğunu, gerisinin kendi "Helen" etki alanında[96] kaldığını iddia etmeye yönelmiştir – bu arada Protestanlar da olumlu nedenlerle Yeni Anlaşma Yunancası'nın biricikliğini onaylıyor, Hıristiyan kutsal metinlerinin ne kadar özel olduğunu gösterdiğini öne sürüyorlardı.[97] Her iki argüman da, diye yazar Horseley, "dilsel davranışın farklı düzeylerini temsil ettikleri düşünülse daha iyi olan... fazlasıyla dar ayrımlara" dayalıdır.[98] Örneğin farklı yazma tarzlarının farklı söz dağarcıkları olduğu açıktır – mektupların dili resmi belgelerden farklı olacak, "üslupta değişiklik" gerektirecektir; fakat akademisyenlerin Kutsal Kutap Yunancasını *koine*'den ayrı bir lehçe olarak düşünme girişimleri tekrar tekrar boşa düşmüştür.[99] Horseley Yeni Anlaşma bölümleri içinde eşsiz olan Patmoslu Yuhanna'nın dilini "gayri Yunani" diye adlandırmaya yönelik belli bir girişime dikkat çeker; ona göre bu argüman "huzur kaçırıcı olmaktan ibarettir", "antik dönem okurunun durumunu unutan", *koine*'nin Filistin'deki Yahudilerin birinci dili olma ihtimalini göremeyen bir "Semitik etki" varsayımına dayalıdır.[100] "Yahudi Yunancası," diye yazar, "hayalet bir dildir. Tüm hayaletler gibi huzura kavuşturulması gerekir."[101]

### İktidarın Adları

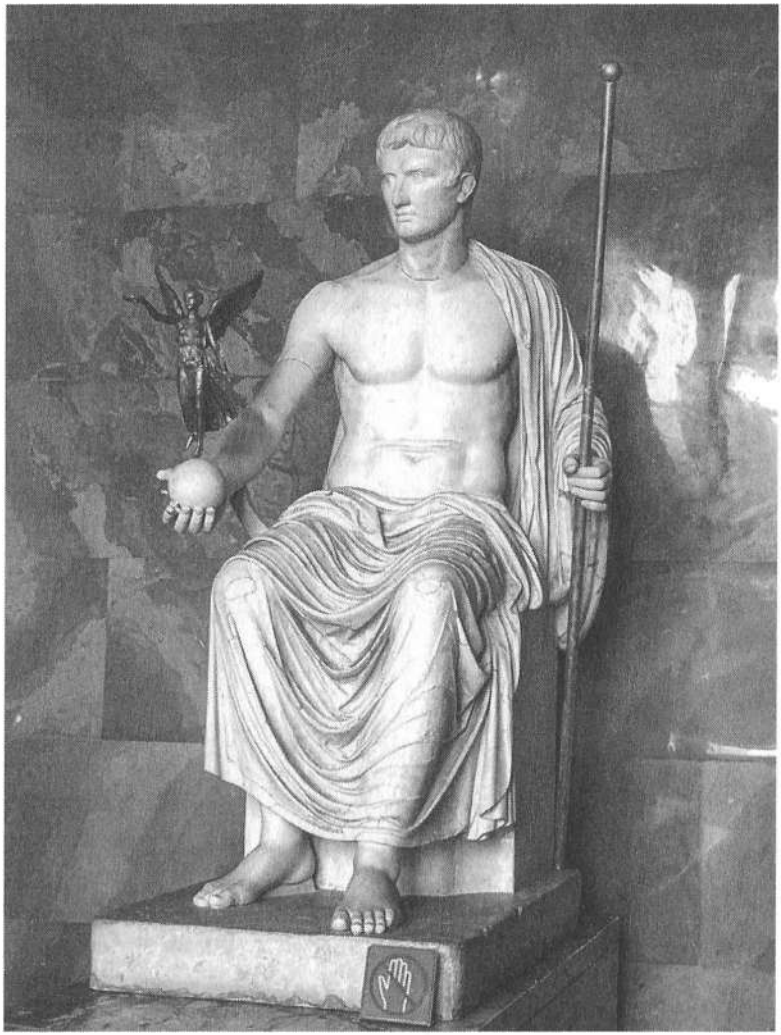
Vahiy'in dilsel yapısı ya da tonlamasıyla değil, metnin sözcük seçimleri ve çağdaş dünyayla rezonansı konusunda ilginç bir nokta daha var. Burada bir anomaliyle karşılaşıyoruz. Yeni Anlaşma genelde Eski Anlaşma'ya (Septuagint) atıflar bakımından güçlü olsa da, Yuhanna'nın Vahyi tüm diğer bölümlerden daha güçlü atıflar yapar – doğrudan alıntılar bakımından değil, imgeler, edebi telmihler, kehanet yankılanmaları, ideolojik unsurlar ve paralel temalar bakımından. Beale ve Carson şöyle yazar: "Yeni Anlaşma'nın başka hiçbir bölümü Eski Anlaşma' dan Vahiy kadar etkilenmemiştir." Yuhanna'nın kitabının geleneksel kutsal metinlerle derin ortaklığı kendi kehanetlerini meşrulaştıran bir rol oynar.[102] Ne var ki, Yeni Anlaşma Septuagint'in edebi atıflarından etkilense de, Septuagint'in "Yeni Anlaşma'nın *söz dağarcığı* üzerindeki fiili etkisi azdır... genelde zannedilenden kısıtlıdır."[103] Yine bu noktada da Yuhanna'nın metni örnek niteliğindedir, hem LXX'ten hem İbranice kutsal metinlerden ayrılır.[104] Fakat onun söz dağarcığı büyük ölçüde Septuagint'e dayanmıyorsa –ve İnciller henüz onun elinin altında değilse– Yuhanna'nın vahyinin kutsal metinlere ait olmayan sözcükleri nerede dolaşımdaydı? O dönemde hangi söylemlerde ortaya çıkıyorlardı?

Yine burada da kanıtlar, modernliğin birinci yüzyıl deneyimine dayattığı disiplin sınırlarının kaldırılmasının zorunlu olduğunu gösteriyor. Vahiy'deki (Eski Anlaşma) imgeleri Helenik görsel kültüre bir itiraz gibi tınlarken, otoriteyi, ilahiliği ve adaleti isimlendiren sözcükler doğrudan Roma İmparatorluğu iktidarının dilinden alınmıştır.[105] Geleneksel yollardan (putperestliğe karşı Hıristiyanlık, sekülerliğe karşı dindarlık, tarihselliğe karşı teolojik diye) ayrıştırılmamış metinleri okurken, Roma İmpatorluğu iktidarının betimleyici terimlerinin Yuhanna'nın metninde nasıl *yeniden* sahiplenildiğini, bu terimlerin Tek Tanrı ve onun "oğlu"na atfedildiğini görmek çarpıcıdır. Akademi salt kutsal metinlerin gelenekleri çerçevesinde metinler arası etkileşimi incelediğinde, işin aslını anlamak için kritik önem taşıyan bu veçhe kaybolur.

Yurttaşlık hayatındaki iyilikseverliğiyle hayatı kolaylaştıran imparatorları övmek için kullanılan unvan "kurtarıcı"ydı (*soter*/σότερ). Roma Asya şehirlerini yönetirken Augustus'la birlikte Roma'da dahi "tanrının oğlu" (Lat. *divi filius*, koine *yios theou*/υίός θεοῦ) diye adlandırılan imparatorun "inayetine" (*kharis*/χαρῆς) dayanıyordu. İmparatorun bir şehre varışı ve Roma'ya dönüşü büyük kutlama ve şenlik nede-



**4.1**
Flavius dönemi tahtta oturan Jüpiter/Zeus heykeli, birinci yüzyıl. The State Hermitage Museum, St. Petersburg. Fotoğraf: Andrew Bossi (CC BY-SA 2.0).



**4.2**
Jüpiter/Zeus olarak tahtta oturan imparator Augustus, birinci yüzyıl. The State Hermitage Museum, St. Petersburg. Fotoğraf: Pavel Demidov, Alexander Lavrentyev. Photograph © The State Hermitage Museum.

niydi (Lat. *adventus*; koine *parousia*/παρουσία; bu tabir İsa'nın ikinci gelişini ifade etmek için kullanılır). İmparatorun ölümü, tıpkı İsa'nınki gibi, onun gökyüzüne yükselişini (*apotheosis*/ἀποθέωσις) başlatıyordu, oraya tanrı olarak ebedi varlığının işareti olan kanatlı bir zafer figürü tarafından götürülüyordu.[106] Yuhanna'nın Taht görülerinin ilkinde –imparatorluk iktidarının söz dağarcığıyla müşterek şerefli unvanlar olan– bir grup sözcük kullanılır: "Her şeye gücü yeten" (*Pantokrator*/Παντοκράτορ), "Rab Tanrı" (*kyrios o theos*/κύριος ὁ θεός) ve "tanrının oğlu" (*o yios tou theou*/ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).[107] Adlandırmalarla betimlenen şey gökyüzünden gelen kişinin bir tahtta oturması (*epi ton thronon kathimenos*/ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος), yanında savaş silahları değil de –görünen o ki– kesilmiş bir kuzu olması, ancak onun yaradılışın yedi mührünü açmaya "layık" (*aksios*/ἄξιος) olması, önünde secdeye vararak tapan ihtiyarların sürekli şarkısıyla övülmesidir.[108] İmparatorların değil Tanrı'nın (*ho on*/ὁ ὢν) ebedi[109] olduğu tekrar tekrar vurgulanır, "rabbimiz ve onun meshedilmişi"nin hükümdarlığı bu dünyada ilahi dizeleriyle vaat edilir.[110]

Yorumcular bu taht sahnesinin aslında ilk dönem Hıristiyan (ya da Yahudi) ayinlerinin sahici bir betimlemesi olduğu çıkarımını yaparlar. Fakat 1983 tarihli çığır açan eserinde Aune bir olumsuzlama imgesi önerir: "Yuhanna'nın Tanrı'nın taht odasındaki göksel törene dair betimlemesi, imparatorluk sarayı ve imparatora tapınma törenlerine öyle çarpıcı biçimde benzer ki imparatorla ilgili olan tören Tanrı'yla ilgili olanın ancak parodisi olabilir."[111] Dolayısıyla imparatora tapınma çerçevesinde düzenlenen törenler, ilahi iktidarın komik bir taklidi gibi tasavvur edilir.[112] Şayet durum böyleyse, Yuhanna'nın görüleri basit bir insanoğlunun dünyevi hâkimiyeti nedeniyle adalet ve merhamet ideallerini cisimleştirdiği ve tüm yaratıklara hükmetme hakkına sahip olduğu gibi saygısızca iddialarda bulunmasıyla mücadele halindedir. Yuhanna'nın Vahyi bir karşı-kozmoloji üretir. İmparatorun iktidarının dili dünyanın hegemonik düzenine başkaldırılarak kendine karşı çevrilmiştir.[113]

> Tahtta oturanın sağ elinde ... yedi mühürle mühürlenmiş bir tomar gördüm... Tahtın, dört yaratığın ve ihtiyarların ortasında, boğazlanmış gibi duran bir Kuzu gördüm... [Azizler] yeni bir ezgi söylüyorlardı. (Vahiy 5: 1-9)




**4.3**
Göğün ahenkli düzeni içinde Kuzu İnancı. Morgan Beatus (MS M.644), Vahiy üzerine resimli yorum, Endülüs (Müslüman İspanya), yaklaşık MS 945. C. I, fasikül 86v. İspanya, San Salvador de Tábara. The Morgan Library & Museum. Morgan Beatus sekizinci yüzyıldan Liébana'lı Aziz Beatus'un *Commentary on the Apocalypse* eserindeki 26 resimli elyazmasından biridir. Bu elyazmaları Endülüs manastırlarında yüzyıllar boyu çoğaltılmıştı.

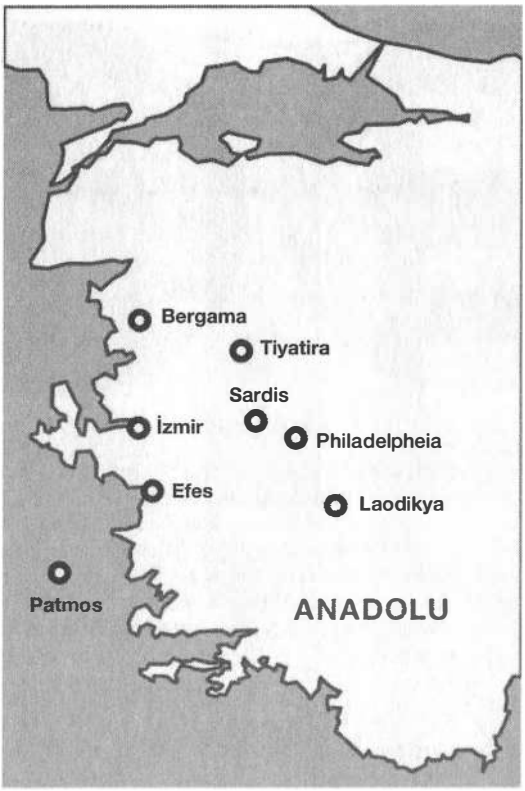


**4.4**
Augustus *aureus*'u, MÖ 28. Altın sikke, ön yüzü: Ocavius'un başı, gelecekteki imparatorun başına "imp. Caesar Divi f[ilus] cos. vi" (ilahlaşmış Caesar'ın oğlu, 6. konsüllük) yazısı eklenmiş; arka yüzü: Octavius, elinde bir tomarla tahtta oturuyor, kamu düzenini yeniden sağladığını söyleyen yazı şöyle: "leges et iura R[es] P[ublica] restituit." Vahiy ise tersine "gökyüzü dürülen bir tomar gibi ortadan kalktı" ve kozmik bir rüzgârın etkisiyle sarsılan (*seiomeni*/σειομένη) "gökteki yıldızlar da öylece yeryüzüne düştü" (Vahiy 6:13) sözleriyle bu düzenin yıkılış ânını anlatır. The British Museum, 1995,0401.1. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

## İmparatora Tapınma

Apokaliptisizmi saraylı hamisi olmayan bir bilgelik saymaya meyilliyim. – JONATHAN Z. SMITH[114]

En başa, Birinci Bölüm'deki Roma imparator tapınması tartışmasına ve Asya eyaletinde imparatorlara hayatta oldukları müddetçe tanrı diye tapılmasına geri döndük.[115] Yuhanna'nın mektuplarında hitap edilen "Asya'nın yedi kilisesi"nin hepsindeki şehirlerde imparatora tapılıyordu.[116] Bunlardan üçü kurulması için imparatorun iznini ve eyaletteki diğer şehirlerin onayını gerektiren eyalete özgü tapınma statüsündeydi. Asya eyaletinin başı olan Bergama ilkti. Bu şehir Octavius'un ilk kez Augustus Caesar adını aldığı yıl olan MÖ 29'da İmparator Augustus'a ve Tanrıça Roma'ya tapınmayı başlatmıştı.[117] Tiberius döneminde Ege'deki İzmir limanı ikinci olmuş, bu onur için Sardis'le yarışıp kazanmıştı.[118] Kıyının giderek hâkim konuma gelen limanı Efes ise Domitianus'un saltanatı sırasında *Sebastoi*'ye (Ululara) adanmış üçüncü bir eyalet tapınması kurdu.[119] Yuhanna'nın mektuplarında hitap edilen diğer dört şehrin hepsi kıyıdan içerideydi, kendi inisiyatifleriyle yerel, o




**4.5**
Yuhanna'nın Vahiy kitabında hitap ettiği Asya eyaleti şehirleri.

beldeye özgü imparator tapınmaları kurmuşlardı.[120] Bu şehirlerin en önemlisi antik Lidya başkenti olan, Pers İmparatorluğu'nun batı karakolu olarak hizmet veren, kısa süre önce Augustus'un *Res gestae*'sinin bir fragmanı bulunan Sardis'ti.[121] MS 17'de yaşanan bir depremde Sardis'le birlikte büyük hasar gören yakındaki Philadepheia [Alaşehir], her iki şehrin de yeniden inşa edilmesine yardımcı olan, onları geçici olarak adlarını Caesareia ve Neocaesareia diye değiştirmeye teşvik eden Gaius Germanicus'a (Caligula) şükranlarını sunmak için bir imparator tapınması oluşturmuştu.[122] Philadepheia'lılar Efes şehriyle özel bir akrabalıkları olduğunu iddia ediyor ve onun Domitianus döneminde kurulmuş *Sebastoi* tapınmasına itibar ediyorlardı.[123] Yuhanna'nın hitap ettiği, Çürüksu Çayı'nın kıyısındaki zengin ticaret ve bankacılık şehri

Laodikya'nın, kuzey-güney ve doğu-batı yollarının kavşağında bulunan Laodikya olduğu sanılıyordu, ama aslında bir yüzyıl sonra eyalete özgü imparator tapınmasının önemli bir merkezi haline gelen "Frigya" Laodikyası'ydı.[124] Bergama'dan Sardis'e giden yoldaki ticaret loncalarının şehri Tiyatira beldeye özgü tapınmaya ilişkin nümizmatik kanıtlar bırakmıştır ve şehirde hem bir rahiplik kurumu olduğu, hem de kurban şölenlerinin hazırlandığı bir sunak bulunduğu anlaşılmaktadır.[125]

İmparatora tapınmanın Yuhanna'nın hitap ettiği şehirlerle sınırlı olmadığı bir gerçekse de, bu tapınmaların Vahiy metni açısından merkezi önemde olduğu artık kabul ediliyor.[126] Birinci yüzyıl sonunda beldelere özgü tapınmaların sayısı Asya eyaletinde yüze yakın, komşu Galatya'da daha da fazlaydı ve bunlar arasında Ankyra'daki (Ankara) Augustus tapınağı da vardı. İnşaatı yaklaşık MÖ 25'te başlayan bu tapınağın duvarına Augustus'un ölümü sonrası *Res gestae divi Augusti*'nin bütün metni Latince ve *koine* olarak yazılmıştı.[127]

Anadolu yarımadasının dört bir yanında imparatora tapınmalara ilişkin kanıtlar bulunmuştur.[128] Beldelere özgü tapınmalar yerel girişimlerle çoğalırken, imparatorluk bağlamında belli şehirlerin gücünün artışını yansıtan eyaletlere özgü tapınmaların sayısı azdı. Şehirler *neokoros*, bire bir çevirisiyle "tapınak koruyucusu" unvanını elde ediyordu. Başta mevki sahibi ailelerden memurları (aralarında kadınlar da vardı) ifade ederken, daha sonra şehrin kendisi için prestijli bir isim olarak kullanılmıştı.[129] Asya şehirlerinin unvanı olarak *neokoros*, şehirde Roma imparatoru ve ailesine adanmış bir tapınağın bulunduğunu, bu tapınağın bütün eyalette tanındığını ve müsaade dahilinde doğrudan Roma'ya bağlı olduğunu gösteriyordu.[130] Son zamanlarda tarihçiler sadece Helen dünyasında değil, bütün batı eyaletlerinde ve hatta doğrudan İtalya'da imparatora tapınmaların çok yaygın olduğuna dair kanıtlar bulmuştur.[131] Bu tarihçilerin çalışmaları, Batı'nın kendi tarihini insan yöneticileri tanrılaştırma lekesinden kurtarmaya (böyle anlatılarda imparatora tapınma, Batı'nın bünyesi gereği daha rasyonel olan zihniyetine "Doğu'nun" etkisi olarak görülüyordu) dayalı uzun bir geçmişi olan yorumbilgisel alışkanlığa meydan okur.[132] Gradel itiraz eder: "Akademik yazın'ın büyük bir kısmında örtük olarak bulunan bu görüşün temelinde böyle bir tapınmayı tek gerçek Tanrı'ya saçma bir küfür olarak görmek vardır." Bu Batı-merkezli görüş, modern akademinin sekülarizm iddiasına rağmen, diye yazar Gradel, "açıkça Hıristiyanlaştırıcıdır".[133]

## Bu Tapınmalar Neydi?

Vahiy, Roma İmparatorluğu iktidarına açıkça muhalefet eder. Sahte tanrılara tapınmaya da açıkça karşı çıkar. Bu iki konunun kesişim noktası olan imparatora tapınmalar kınamanın bariz odağı olarak görünüyor. Fakat Vahiy kitabının itirazlarının doğasını anlamak için araya biraz mesafe koymak gerek. İmparatora tapınma modern anlamıyla bir din değildi. Herhangi bir metafizik ilkeye dayanmıyordu. Protestanlardaki gibi derinden duyulan bir inancı, siyasal hayattan ayrı bir iç dünyayla bağlantıyı barındırmıyordu.[134] Ayrıca daha sonraki, Hıristiyanlaşmış Roma İmparatorluğu'nda görülen, iktidarın teokratik dayatılışı olarak siyaset biçiminden de yoksundu. İmparatora tapınmaları daha ziyade *polis*'teki hayatın pratik söylemi –Price'ın sözleriyle, "yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkileri çok sayıda ortak pratikle dile getiren bir sistem", "halkın bilişsel sistemi"– olarak anlamak gerek.[135] Friesen şöyle yazar: "İmparatora tapınmalarda bir tanrının mı, yoksa insan imparatorun mu tasavvur edildiğini sorarsak, meseleyi uygun bir çerçeveye almış olmayız"; buradaki konu "ontolojik statüyle ilgili sorular" değildir, "can alıcı mesele, tanrıları hoşnut eden bir tür toplum yaratılmasında imparator otoritesinin rolüydü."[136] İmparatora tapınmalara antropolojik yaklaşımıyla son dönemdeki araştırmalarda belirleyici olan Price şunu açıkça belirtir: "Din ile siyaset arasındaki geleneksel ayrıma riayet etmek [modern] gözlemcinin görüşünü Yunanların görüşünden öncelikli saymak demektir ve imparatora tapınmanın dinamiklerini anlamayı imkânsız kılar."[137] Vahiy'de ifade edilen şey teolojik spekülasyon değil imparatorluk eleştirisiydi ve modern kavram ikiliklerini birinci yüzyıla dayatırsak, din ile siyaseti karşı karşıya koyarsak, bu olguyu tamamen gözden kaçırırız.

İmparatora tapınma yerel iktidar hiyerarşilerini onaylayan kamusal pratiklerin ifadesiydi. Asya eyaletine özgü olan da bu pratiklerin varlığı değil, *polis*'lerde kolektif hayata ne kadar egemen olduklarıydı; öyle ki, imparatora tapınmaya katılmayı reddetmek sadece "dinsel" tecrit anlamına gelmiyor, iktidar pratiklerinden ve kamusal tanınmadan dışlanma anlamına da geliyordu. Gallusz şöyle yazar: "İmparatora tapınma her yere nüfuz etmişti. Bu tapınmalardan azade hiçbir şey yoktu, çünkü bunların gündelik ve özel hayatın din, eğlence, ticaret, yönetim, mimari, hane ibadeti gibi çeşitli yönleriyle derin bağları vardı."[138] İmparatora tapınma bütün şehir sakinlerini kapsayan kurban, ilahi, tören yürüyüşü, spor karşılaşmaları gibi kentsel pratiklerin yerine getirilme

vesilesiydi.[139] Ayrıca takvime göre eyalet çapında kutlanan bayramlar dolayısıyla yerel topluluklar arasındaki bağlantıyı da bu tapınmalar sağlıyordu.[140] Yurttaş hayatının zamansal ritimleri bu bayramlarla düzenleniyor, bayramların takvimi imparatorluk ailesi, yani "Ulular" (*Sebastoi*) tapınmasına eşlik eden şehir hamisi tanrıça tapınmasıyla ilişkili kutlamaların üzerine oturtuluyordu. Bayram takvimi *khronos* (χρόνος) olarak (takımyıldızların ilahi düzeni, ekinokslar, burçlar, mevsim döngüleri, ekim ve hasat zamanlarına uyum sağlamaya emperyal övgüyü ifade eden aylık ve yıllık olayların öngörülebilir tekrarlanışı anlamında "kronik" olarak) zaman ölçümünü gösteriyordu. İmparatora tapınma pratiklerine katılım şart değildi. Zorlama yoktu. Ama bunlar olmadan yurttaş hayatının parçası olunamıyordu.

## Emperyal Kozmoloji

Asya eyaletinde yaklaşık MÖ 9'da Augustus yeni dünya düzenini kurmakla, yani kozmolojik öneme sahip zamansal bir olayla ün kazanmıştı.[141] Bergama'daki eyalet meclisi Tanrı'nın oğlu (*divi filius*) imparatoru onurlandırmak için en iyi teklifi verenin bir taçla ödüllendirilmesini önermişti. Kazanan teklif Roma prokonsülü Paullus Fabius Maximus' unki oldu; bu teklife göre bütün eyalet "en ilahi Ceasar'ın doğum günü"nü kutlamalıydı ve nedeni de şuydu:

> O günü haklı olarak tüm şeylerin başlangıcına (*ton panton arkhii isin*/τῶν πάντων ἀρχῆι ἴσην) denk sayabiliriz. Bozulmuş ve talihsizlik yaşamış olan her şeyi doğal haline döndürdü, hatta faydalı bir biçime getirdi. Şans yüzümüze gülüp de Caesar doğmuş olmasa memnuniyetle yıkılmayı kabul edecek hale gelmiş olan bütün dünyaya yeni bir görünüm (*skhima*/σχῆμα) kazandırdı. Dolayısıyla bunu hayatın ve varlığın başlangıcı (*arin tou bion kai tis zois*/αρήν τοῦ βίον και τῆς ζωῆς), doğduğuna pişman olmanın sonu olarak görmek adildir.[142]

Manevi babası Julius Ceasar'ın (Mısır'daki önörneği esas alarak) geliştirdiği, gökler ile yeryüzü arasındaki olayların ilişkisini kurmakta daha önce görülmemiş bir kesinlik sağlayan güneş takviminin ıslah edilmiş halini Augustus'un uygulamaya koymasıyla bu teklifin tarihi çakışıyordu.[143] Augustus'un doğum günü olan 23 Eylül'ün (Ekim'in İlk Günü'nden dokuz gün önce)[144] güz ekinoksuna (gündüz ile gecenin uyumlu bir dengeye oturmasına) rastlaması tesadüf değildi, "ilahi bir tavsiye... olduğu açıktı".[145] Bu tarih yeni bir barış ve zenginlik çağının başlangıcı, *arkhe*'nin iki anlamının (başlangıç ve kural) çakışması olarak kutlanacaktı. *Polis*'lerin başka bayram kutlaması takvimleri farklılaşır-

sa, ekinoks beldedeki tüm mevki sahiplerinin dönemleri başlatması için gerekli düzenleyici ilkeyi sağlıyordu.[146] Bu durumda Augustus'un doğum tarihi "tüm siyasi yapılar açısından aynı Yeni Yıl başlangıcı" olacaktı; Augustus onuruna çıkarılan, "onun tüm erdemlerini kapsayan" yeni ferman dikilitaşa yazılarak Bergama'daki Augustus ve Roma tanrıçası tapınağına yerleştirilecekti, "böylece Augustus onuruna tasarladığımız bu eylem sonsuza dek kalacak (*meini aionion*/μείνη αἰώνιον)."[147]

İmparatorlar birinci yüzyılda Asya şehirlerini kişisel olarak hiç ziyaret etmediler.[148] Fakat imparator kozmolojik sistemlere ilahi şahsiyet olarak yerleştiriliyor, daha önceden var olan iktidar yapılarıyla iç içe geçiriliyordu. Bu eyaletin eşsiz bir özelliği vardı. İstilacı Keltlerin yerleştiği komşu eyalet Galatya'nın ve –yerel sanat eserlerinde betimlenen– fethedilmiş diğer *ethne*'lerin aksine Asya şehirleri sadece birbirleriyle değil Roma'yla da ortak ataları olduğunu iddia etmek için Yunan mitolojisine başvuruyordu.[149] Asya şehirleri imparatorluk bağlamında Roma imparatorlarıyla özel bir ilişki kurmak için Troya Savaşı anlatısına başvuruyordu. Zira tanrıça Afrodit'in oğlu ve Troya kraliyet hanedanının akrabası Aeneas'ın Asya'daki (Bergama yakınındaki) Troya şehrinden kaçarak İtalyan yarımadasına yerleştiği ve Roma'nın efsanevi kurucuları Remus ve Romulus'un atası olduğuna dair bir inanç vardı. Bu anlatının avantajları iki taraflıydı: Augustus bu Helen mirasını kendi imparatorluğunu meşrulaştırmak için kullanıyordu.[150]

### *Koinon*

Ortak atalar Asya eyaletindeki şehirlerde çoktan benzersiz bir yönetim biçimi üretmişti. Aralarında mevcut olan birlik ilişkisinin adı Romalıların gelişinden önce de sonra da *koinon*'du (κοινόν) – elbette bu kelimenin kökü konuşulan "ortak" dilin köküyle aynıydı. Yerel tarih bu sözcük yoluyla Vahiy'e girmişti.

Bir miktar tarihsel arka plan vermemiz şart. Troya Savaşı'nın tarihi (gerçekten öyle bir savaş varsa) yaklaşık MÖ 1200 iken, Asya şehirlerinin kuruluşu Pers savaşlarından (MÖ beşinci yüzyıl) sonra Atina'dan ya da Ege adalarından gelen Yunan kolonicilerinin yerleşimiyle başlamıştı.[151] Antik kaynaklar yerleşimcilere İyonlar adını veriyordu.[152] Son dönemdeki arkeoloji çalışmaları bu şehirler arasındaki bağı sağlayan faaliyet olarak ticareti gösterir.[153] Tüccarların güvenliği için barış önkoşuldu – Akdeniz'deki korsanlıktan ve doğudan gelen istilacı kara ordularından korunmak istiyorlardı. İyon *koinon*'u sadece dış tehditlere değil, şehirlerin iç çatışmalarına karşı da "ortak barışı" koruyan bir itti-



**4.6**
MS birinci yüzyıldan kalma Aphrodisias'taki Sebasteion kabartmasında Aeneas'ın Troya'nın (bugün Hisarlık, Türkiye) yağmalanmasından oğluyla birlikte kaçışı tasvir edilir. Sırtında taşıdığı babası, Troya kraliyet ailesinden Ankhises de Troya'nın ata tanrılarının suretlerinin bulunduğu bir kutu tutmaktadır. Efsanevi Aeneas ve yanındaki Troya savaşı mültecileri İtalya'ya yerleşerek Romalıların ataları oldular. *İlyada*'da Homeros'un anlattığı özgün mitik-tarihsel anlatıyı geliştiren şiiri *Aeneis*'te (MÖ 29-19) Vergilius bu süreci betimler. Arka planda havada süzülen ve kahramanların kaçmasına yardım eden kadın figürü Afrodit, yani Aeneas'ın annesi ve Aphrodisias şehrinin (bugün Geyre, Türkiye) ana tanrıçasıdır. Bu kabartma o şehirde bulunan bir Sebasteion panosudur. Bu üç nesil erkek tasvirinde eksik olan kişi, Vergilius tarafından kaçarken hayatını kaybettiği anlatılan Aeneas'ın karısıdır. Bkz. *Aphrodisias Sebasteion* [*Sevgi Gönül Salonu*], haz. Mesut Ilgım (YKY, 2008). New York Üniversitesi Aphrodisias Kazıları (G. Petruccioli).

faka dönüştü. Bu federasyon biçimi daha büyük bir devletin ya da kralın yönetimini kabul etmeyi, şehirlerin "özerkliğini" ve "özgürlüğünü" garantileyen paradoksal bir boyun eğme pratiğini gerektiriyordu.[154] Olimpos tanrıları ve mitik kahramanlar yerleşimin kurucu anlatısında zikredilerek, çağdaş imparatorluk yönetiminin şartlarına göre yeniden düzenlenmiş ortak bir Helen kültürü sağlanıyordu.[155]

Burrell imparatorluk bütünleşmesine dahil olan bu *koinon* hakkında şunları yazar: "Bu tanımlamanın 'birlik' ya da 'ortaklık' [hatta 'ortak zenginlik'/'uluslar topluluğu'] olarak çevrilmesi gerekse de, resmi imparatorluk idaresinin bir altkümesi değildir, coğrafi dış hatlarının da bir Roma eyaletinin sınırlarıyla birebir örtüşmesi gerekmez."[156] Ne var ki, şehirler Roma'ya miras bırakılırken statülerini korudukları için *koinon* ve eyalet sözcükleri birbirinin yerine kullanılabiliyordu. İmparatorluk öncesi ve sonrası Asya'nın toprak sınırları bakımından devamlılığının kaynağında, Bergama kralının (III. Attalos) MÖ 133'te vârissiz olarak öldüğünde *koinon*'u iç savaşa düşmekten korumak için idari statüsünü Roma'ya miras bırakması vardı. Bu vasiyet bir bakıma iade niteliğindeydi, çünkü daha önce hüküm süren Roma Cumhuriyeti Seleukos İmparatorluğu'nu yenmesinin nişanesi olarak Attalos hanedanından kral II. Eumenes'e Apemea anlaşmasıyla (MÖ 188) bu toprakları vermişti.[157] II. Eumenes bu çok genişlemiş şehirleri "ortak velinimet" (*koinos euergetes*) sıfatıyla yönetirken yerel seçkinlerden yararlandı. Bu seçkinlere tarımsal açıdan zengin kraliyet toprakları verirken inşaat projeleri (yaklaşık 200.000 kitaplık bir kütüphane dahil)[158] gerçekleştirdi ve kıtlık zamanlarında tahıl dağıttı.[159] II. Eumenes bu uygulamaları sayesinde "kurtarıcı", hatta "tanrı" unvanları kazandı.[160] Bergama'daki meşhur Zeus sunağının yanı sıra sonraki Tanrıça Roma ve Tanrı Augustus tapınağını da yaptırdı ve şehir Yuhanna'dan çok farklı bir unvan aldı: "Şeytanın tahtının" bulunduğu yer.[161]

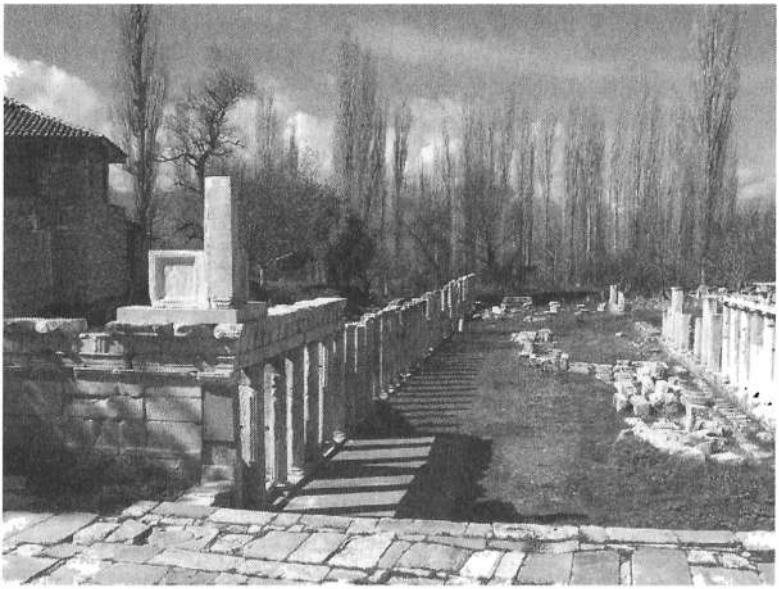
Asya *koinon*'unda emperyal ikonografi kamusal alanı ağzına dek doldurmuştu. "Yuhanna baktığı her yerde Roma tanrılarının zaferlerini", yani yaşayan imparatorların zaferlerini "betimleyen yazıtlar, heykeller, tapınaklar görüyordu."[162] İmparator tapınmaları yerel iktidar dilinin ve meşruluğunun iliklerine işlemişti. Bunun paradoksal sonucu olarak, kendinden önceki Attalos Hanedanı'nın hafif vergilendirme düzenini sürdüren büyük Roma İmparatorluğu iktidarına dahil olmak yerel seçkinleri zayıflatmayıp aksine egemenliklerini güçlendirmişti. Orada olmayan imparatora verilen tanrılık onuru mevcut siyasal hiyerarşilerin geçerli olmasını sağlarken, imparatorluktaki ticarete dahil ol-

mak da kişisel zenginlik fırsatlarını çoğaltıyordu. İmparatorların sikkelere basılan portreleri, imparatorluk iktidarının her türlü parasal mübadeleyle bağlantısını ifade ediyordu. Anadolu'daki 300'den fazla *polis* kendi sikkesini basıyordu ve pek çoğunda kullanılan tasvirler belli imparatorlara ve onların onuruna inşa edilen tapınaklara aitti.[163] Yaşayan imparatorlar ile tanrılar panteonu, tapınaklar ile taçlar, tarih ile mit sikke ikonografisinde birbirine karışıyordu.

### Aphrodisias

Arkeolojik kanıtlar son derece aydınlatıcıdır. Aphrodisias harabelerinde 1979'da yapılan bir kazıda Asya eyaletindeki Lykus'ta bulunan, Laodikya'nın güneybatısında Roma gazilerinin kurduğu koca bir birinci yüzyıl şehri ortaya çıkarıldı.[164] Çıkarılan yapılar arasında neredeyse hiç dokunulmamış bir tapınak ve agora kompleksi bulunuyordu. Bu kompleksin çevresinde ise kabartmalarla dolu üç katlı bir revak vardı. Sebasteion olarak bilinen bu yer tahttaki imparator için kurbanlar kesilen, yıllık olarak imparatora bağlılık yeminleri edilen ve imparatorun ilahilerle onurlandırıldığı törenler düzenlenen, beldeye özgü bir imparatora tapınma alanıydı. Yerel seçkinler tarafından inşa ettirilen, yörenin mermeriyle çalışan becerikli ustaların elinden çıkma Sebasteion sadece beldeye özgü tapınmanın fiziksel alanını –pazaryeri (agora) ile ilahi tapınmanın (tapınak) iç içe geçmesini– değil, aynı zamanda emperyal meşruluğun kozmolojisini de gözler önüne sermişti. Bizim yedi şehir ile –beldeye özgü tapınmaya ilaveten Efes'in *neokoros* tapınmasına da doğrudan katkıda bulunan– Aphrodisias arasında yakınlıklar olduğunu varsayabiliriz.[165]

Sebasteion'un mimari cephelerindeki kabartmalar Julius-Claudius imparatorlar (Augustus'tan Neron'a kadar) ailesinin tanrılarla bir arada sunulan betimlemelerini içerir, yeni siyasal durumda yerel dinsel gelenek ve mitleri dile getirmek için de paralel Yunan ve Roma panteonlarından yararlanır.[166] Günümüze kalan kabartmalarda imparatorlar görsel açıdan tanrılardan ayırt edilemez. Çıplaktırlar, anıtsal boyuttadırlar, "çarpıcı bir şekilde yüceltilmiş, Helenik tarzda, genişletilmiş yeni Olimpos panteonunun parçasıymış gibi görülmelerini sağlayacak bir tasarımla işlenmişlerdir".[167] Kabartmalardaki figürler arasında Apollon, Demeter, Bellerofontis, Pegasus, Herakles, Kentaurlar, Lapith'ler ve Musa'lar vardır – Smith'in de yazdığı üzere "bu imparatorluk sınırları içinde yaşayan eğitimli Yunanlar ve Romalılar açısından temel kültürel asgarinin bir parçası olan uluslararası bir mit *koine*'si ve görsel



**4.7**
Rekonstrüksiyon öncesi Aphrodisias Sebasteion'u. Pek çok bakımdan prototipi olan Roma emperyal forumunun aksine bu yapının zemin katında idari bürolar yerine dükkânlar bulunur. Meydan daha dardır, iki yandaki revaklar (genelde iki kat yüksekliğinde olmasına rağmen) burada üç kat yüksekliğindedir. Fotoğraf: Mesut Ilgım.

sanatlarda onlara eşlik eden imgeler... bu mitler bir dizi tanıdık ve müsaade edilen imge yoluyla Yunan kültür ve din dünyasına atıfta bulunur, Roma imparatorları da bu tabloya üst kattan dahil olur."[168] İkonografik paralellikleri görmemek mümkün değildir (görsel 4.9 ve 4.10). Okyanusların idaresini elinde tutan tanrı Okeanos kabartması aktif bir fail olarak toprak ve denizde hâkimiyet iddiasındaki imparatorun kabartmasıyla görsel açıdan bağlantılıdır.[169]

Demek ki Yuhanna'nın hitap ettiği şehirlerde deneyimlenen dünya böyle bir yerdi. İmparatorlar ile mitin bütünleştirilmesiyle imparatorluğun kalıcılığı taşa kazınıyor, tarihsel açıdan özgül olaylar ile mitin ebedi âlemi arasındaki fark siliniyordu. İmparatorluk düzenine ilahi kalıcılık bahşedilirken, yerel iktidar da güçlendiriliyor, sisteme sadakat güvenceye alınıyordu. Roma İmparatoru'nun tıpkı kendinden önceki krallar gibi eyaletteki şehirlerin "özgürlüğünü" (*eleutheria*) sadece dış güçlere değil, birbirlerine karşı da koruyarak *koinon*'u yönetmesi, imparatorluk iktidarına boyun eğmekle ilgili törensel pratiklerin her şehrin "kendi kendini yönetmesini" (*autonomia*) güvenceye alması ama



**4.8**
Sebasteion, Aphrodisias. Fotoğraf: Carlos Delgado (Wikimedia Commons, CC BY 3.0).

bu arada onları yerel seçkinlerin iktidarını zayıflatmayıp güçlendirmeye yarayan imparatora tapınma yoluyla eyalet bazında birbirine bağlaması[170] – tüm bunlar anakronik sahiplenmelere karşı bizi daha da dikkatli olmaya itiyor; bu koşulları modern siyasal anlamlar üzerinden yanlış okumanın, imparatora tapınmanın ilah yerine konan insanlara tapılan bir din diye adlandırmak kadar kafa karıştırıcı olduğunu bize hatırlatıyor.

Fakat aynı zamanda Vahiy'de gözden kaçırılması işten bile olmayan bir sözcüğe de dikkatimizi çekiyor. Yuhanna'nın ilahi şehre dair son görüsünde, hem Kuzu'ya hem de "tahtta oturana" tapanlara vaat edilen yeni Kudüs'ten bahsedilirken açık bir talimat verilir: "hiçbir *koinon* ona asla girmeyecek."[171] Bu sözcüğün İngilizce çevirisi kökenindeki anlamı gizliyor. Vahiy 21:27'de *koinon*'un standart İngilizce çevirisi "saf olmayan, kirli" ya da "günahkâr"dır ve böyle bir çeviri ancak çıkarım yoluyla yapılmış olabilir. Vahiy'de "günah" diye çevrilebilecek sözcükler vardır.[172] Fakat *koinon* bu sözcüklerden biri değildir.[173] Yorumlayarak yapılan çıkarımın temelinde metnin "utanç verici ya da aldatıcı" şeyler yapanlara atıfta bulunması varmış gibi görünüyor. Fakat *koinon*'un bilinen anlamını atlayan bir çeviri günahkârları soyut bir kate-



**4.9**
Sebasteion'daki tanrı Okeanos kabartması, Kuzey Bina, envanter no. 1980-93, 1980-120. Bu kabartma Toprak'la eşleşiyordu ve ikisi birlikte dünya çapında sonsuz imparatorluğu temsil ediyordu. New York Üniversitesi Aphrodisias Kazıları (G. Petroccioli).

gori diye tanımlayarak, bu tür yargıların geçerli olduğu yerel gerçeklikleri karanlıkta bırakır. Vahiy şunu özellikle belirtir: "ölüler yaptıklarına göre yargılanır" – yani kimliklerine değil amellerine (*erga*/ἔργα), hayatlarını nasıl yaşadıklarına bakılır.[174] Her halükârda kimlikler *koinon*'un yorumlarına dahil edilmiştir. "Saf/temiz olmayan" çıkarımını tercih edenler Yuhanna'nın metnini Yahudi şeriatıyla bağlantılandırır, "*halaka* kanunu açısından yeterince saf" görülmeyen Yahudilerin Yuhanna'nın yeni Kudüs'üne girmesinin yasak olduğunu varsayarlar.[175] Bu örnekte kastedilen saflık pratiklerinin anlamı "başka yerlerden bildiğimiz şekliyle Yahudilerin kimlik işaretleri" –*şabbat* (Sept gününe uymak), *kaşrut* (oruç yasaları) ve sünnet– olsaydı bu bağlantı akla yakın görünebilirdi; gelgelelim, bunlardan hiçbiri Vahiy'de açıkça geçmez.[176] Alternatif "günahkâr" çevirisi *koinon* sözcüğüne daha sonraki bin yılda ancak dünyevi iktidar Hıristiyan söylemini benimsedikten sonra mümkün olan anlamları yükler; yine bu minvalde ebedi lanetlenme korkusuyla Hıristiyanlığın otoritesine uymak ve Kilise ortodoksisine bağlı olmak zorunda kalanlara gökteki şehre girme hakkı tanınır, ölümden sonra selamet ve mutluluk vaadi verilir; böylece Yuhanna'nın Vahiy'i kehanetin son ve nihai sözü olarak Yargı Günü ve ölülerin dirilmesiyle eşanlamlı kılınır.[177]

On altıncı yüzyılda Protestanların Papa otoritesini reddetmesiyle beraber "günahkârlık" bizzat Hıristiyan rahiplerin yozlaşmış pratikleri anlamını taşımaya başlamıştır. Martin Luther Müslüman Türklerin Avrupa'yı tehdit ettiği kendi dönemini son günlerin işareti olarak görür. *Sofra Konuşmaları*'nda şöyle yazar: "Deccal, papa ile Türk'ün birleşimidir; yaşam dolu bir canavarın bedeni ve ruhu olmalıdır; deccalin tini ya da ruhu papa, eti ya da bedeni ise Türk'tür."[178] Protestan Reformu'nun Vahiy'deki en güçlü imgelerden birine, Roma denen yedi başlı canavara binen, dünyevi zenginlik ve aşırılığın tenselliği ve lüksü içinde yaşayan Babil fahişesine dair okuması, Protestanların kötülük ve günah anlayışını özetleyen anımsatıcı bir araçtır.

Ama söz konusu sözcüğü *dünyevi* bir yerden okursak, yani isimlendirdiği birinci yüzyıl tarihsel nesnesine dikkat edersek, *koinon* Yuhanna'nın hitap ettiği şehirlerde yaşanan haliyle yurttaş hayatının tamamını tanımlar. Eyalette iktidarın meşrulaştırılmasının yapısal düzenlenişini reddeden Yuhanna'nın görüsü dünyevi iktidarın meşruluğuna cepheden karşı çıkar. Metninde bizim yukarıda değerlendirmeye aldığımız imparatorluk imgelerine çarpıcı benzerlikler taşıyan farklı bir imge vardır ve birinci yüzyılın imparatora tapınmalarının meşru-



**4.10**
Sebasteion'daki bir ayağı karaya, bir ayağı denize basan Claudius kabartması. Sağda balık pulundan etek giymiş dişi figür ona bir dümen küreği sunuyor. Soldaki figür topraktan yetişen meyveler bulunan boynuz biçimli bir kap uzatıyor. Güney Bina, inv. 1979-108. New York Üniversitesi Aphrodisias kazıları (G. Petruccioli).

laştırıcı işlevinin radikal bir eleştirisi olarak okunabilir:

Sonra gökten inen güçlü başka bir melek gördüm. Buluta sarınmıştı, başının üzerinde gökkuşağı vardı. Yüzü güneşe, ayakları ateşten sütunlara benziyordu. Elinde açılmış küçük bir tomar vardı. Sağ ayağını denize, sol ayağını karaya koyarak aslanın kükremesini andıran yüksek sesle bağırdı. O bağırınca, yedi gök gürlemesi dile gelip seslendiler. ... Denizle karanın üzerinde durduğunu gördüğüm melek, sağ elini göğe kaldırdı. Göğü ve göktekileri, yeri ve yerdekileri, denizi ve denizdekileri yaratanın, sonsuzluklar boyunca yaşayanın (*tous aionas ton aionon*/τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) hakkı için ant içip (*omosen*/ὤμοσεν) dedi ki, "Artık zaman (*khronos*/χρόνος) olmayacak".[179]

İmparatora tapınmanın Tanrı'ya saygısızlık olması değildi mesele. Neticede Pavlus Roma düzeniyle yan yana yaşamaya razı olmuştu – Josephus ve Philon da öyle.[180] Yuhanna'nın karşı-kozmolojisinin itici gücü daha ziyade Asya *koinon*'unda imparatorluk pratiklerinin her şeyi

kapsama işleviydi. İmparatorluk iktidarının sahnelenişi ve sergilenişi kamusal alanı ve gündelik hayatı tamamen tanımlıyor, kutsal ile dünyevi arasındaki her türlü anlamlı ayrımı, dolayısıyla eleştirel farklılaşma fikrinin ta kendisini çökertiyordu.[181] Yuhanna'nın karşı-kozmolojik vahyinin felsefi radikalliği, imparatorluk düzeninde zaman (*khronos*) ritüellerini yurttaş hayatının takvimi diye reddetmesinde yatar. İmparatoru övmek için söylenen ilahileri reddederek "yeni bir ezgi" (Vahiy 5:9) söylüyordu. Yeni bir yer, dünyevi yöneticilerin sahiplenemeyeceği bir aşkınlık mekânı hayal ediyordu. Meleğin Vahiy 10:6'da yaptığı gibi "sonsuzluklar boyunca yaşayanın hakkı için ant içmek", imparatora sadakat yeminini anımsatırken, yeminin muhatabını değiştirmek demekti.[182] Yuhanna'nın görüleri bizim gördüğümüz dünyanın her şeyi kapsamadığı, görünüş ile gerçekliğin özdeş olmadığı fikrine tanıklık eder. Böyle bir sınır çizgisi din ile siyaset arasında ya da Hıristiyan ile Yahudi arasında çizilmemiştir. Bu çizgi mevcut dünya ile hakikat arasındadır. Bugün Yuhanna'nın mesajının siyasi bir itiraz olduğunu söylüyoruz – elbette *polis* sözcüğünün *dünyevi* anlamı bakımından öyleydi. Fakat *kendi* tanrısını ötekilerden üstün tutma amacı taşıyan, diğer "dinlere" karşı taraflı olan bir polemikten ibaret değildi. Daha ziyade kendi dünyasının tarihsel özgüllüklerine sıkı sıkıya bağlı bir eleştiriydi, bu dünyayı kökten değiştirilmiş bir biçimde –iktidarın himayesinde korunup kollanmayan bir dünya olarak– hayal ediyordu.

### Çeviri Tuzakları

Bu bölümde dinin farklı yollardan insanları bölme işlevi görmesi üzerinde durduk: Yahudi'ye karşı Hıristiyan, sapkına karşı hakiki inanan, son olarak da günahkâra karşı kurtarılmış. Metnin sözcükselliğinin bizi geçmişe çekerek varsayımlarımızdan uzaklaştırdığında, dolayısıyla bizden farklı bir yorumbilgisel sorumluluk talep ettiğinde faydalı bir karşı-etki yarattığını ileri sürmekten hiç vazgeçmedik. Filolojik titizlik süsten ibaret değildir. Daha saf bir anlam (*Sola scriptura*) adına değil, aşkın söylemin tekrar tekrar seslendirdiği tarihin sürekliliğiyle özdeş olmama adına, sonraki sahiplenme akımına direnir. Metinlerdeki sözcükleri geçmişe giden filolojik geçitler olarak gördük; bu sözcükler, esin kaynağı olarak tarihe bakan, aşkın olana yaklaşırken de dinsel okumaların maruz kaldığı dışlayıcı kimliklere kurban gitme tehlikesinin tam manasıyla farkında olan filozoflara verimli içgörüler kazandırabilir. Yuhanna'nın metninin sözcükselliğine ihtimam gösterildiğinde açığa çıkan bir başka çeviri tuzağı örneğiyle bölümü bitireceğiz.

### *Doulos*

Vahiy'in ilk dizelerinde Yuhanna kendini "Tanrı'nın kölesi/kulu" diye adlandırır. Hiçbir dünyevi efendiye ait değildir o. *Koine*'de "köle" sözcüğü *doulos*'tur (δοῦλος). Yuhanna'nın metninde pek çok kez tekrarlanır (ayrıca Pavlus'un söyleminde de yaygın olan bir sözcüktür).[183] Modern Avrupa'da Kutsal Kitap'ın yerel dillere çevirilerinde *doulos* sözcüğü aklanmıştır. "Köle" sözcüğü çevirmenler tarafından reddedilmiş, onun yerine "hizmetkâr" geçirilmiştir. Kutsal Kitap'ın kanonik Kral James versiyonunda (MS 1604-1611) *doulos* her görüldüğü yerde "hizmetkâr" olarak çevrilmişti (örneğin Pavlus: "ey hizmetkârlar,* dünyadaki efendilerinizin her sözünü dinleyin...").[184] Sadece Yuhanna (ya da Pavlus) özelde kendini ya da genelde Hıristiyanları adlandırırken değil, *doulos* ile "özgür insan" (*eleutheros*) tezatından bahsedilirken bile asla "köle" sözcüğü kullanılmamış, "hizmetkâr" tercih edilmiştir. Martin Luther'in Almancaya çevirisinde de (MS 1522) benzer bir ikame söz konusudur: Eski Anlaşma ya da Yeni Anlaşma'da *doulos* her görüldüğünde *Sklav* (köle) yerine *Knecht* (hizmetkâr) sözcüğü kullanılır. İlk dönem modern Avrupa'nın hem söyleminde hem de gerçekliğinde köleler pekâlâ vardı, dolayısıyla bu sözcükten kaçınmanın gerçekte var olan kölelere Kutsal Kitap'ta hitap edilmesini engellemek gibi bir etkisi olmuştu. Halbuki İbranice kutsal metinlerde (*'ebed*), Septuagint Yunancasında (*doulos*) ve Vulgata Latincesinde (*servus*) bu tefsir farkı yoktu.[185] Bu sözcüklerin hepsi "köle" demektir. On dokuzuncu yüzyılda Alman filoloji uzmanları *doulos*'un aslında antik dönemde "köle" anlamına geldiğini açıkça ortaya koyunca, bu bulgu İncil'de köleliğe rıza gösterildiğini kabul etmekten hiç hoşlanmayan Protestanlar açısından utanç verici oldu. Bu filolojik düzeltmeyi faydalı bulanlarsa Amerika'nın Güney'indeki köle sahipleriydi, Kutsal Kitap'ta Pavlus'un "ey köleler, dünyadaki efendilerinizin her sözünü dinleyin," dediğini okumaktan kıvanç duyuyorlardı.[186]

Modernlik tam da olumlu bir ışık tutup *doulos*'u "hizmetkâr" diye okuduğu için Kutsal Kitap'ın anlamında yeni bir dışlayıcılık üretmişti. Septuagint'teki Yahudi peygamberi Yeşaya'nın kitabında Yahudiler katlandıkları tüm çilelere ve dertlere rağmen sadık kalıp itaat ettikleri Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak gösterilirken *doulos* sözcüğü kullanılır. Bu Eski Anlaşma metni Protestanların bu rolü devraldıkları iddiası açısın-

* Kullandığım çeviride bu sözcük "köleler" diye geçiyor. –*ç.n.*

dan hayati önem kazanmıştır. Onlara göre Yeşaya'nın kehaneti daha sonra Mesih'in gelişiyle ilgilidir; "hor görülen ve yapayalnız bırakılan" (Yeşaya 53:3) Mesih'tir, Yahudi aleyhtarlığından etkilenerek yorumlanan Yeşaya'nın kehanetindeki gibi Mesih'i çarmıha gerdiklerinde nefret suçunu *işleyen* Yahudiler değildir.[187] Kutsal Metinlerin açık ve doğru yorumunun zaman içinde Yahudilerden Roma Katoliklerine, onlardan Protestanlara evrimleşerek geçtiği ve günümüzdeki olayların öngörülerini barındırdığı öne sürülerek, Protestanlığın anakronik çarpıtmaları mümkün kılınmıştır. Yeşaya'yı tarihsel açıdan kehanet gibi okuyan Protestanlar –özellikle yeni Felemenk Cumhuriyeti'nde–[188] kendi ülkelerinin Siyon, Hollanda'nın ise "yeni Kudüs" olduğundan bahsedebiliyorlardı.[189] Böylece ana dillere çevirilerde çifte dışlama yapılıyordu: Birincisi, tarihsel açıdan en yeni olan Protestanlar Tanrı'nın seçilmişleri olma statüsünü tekellerine aldıklarından açıkça Yahudilere (ve Müslümanlara)[190] karşıydı; ikincisi de Afrikalı kölelere dair tartışmaların açıkça farklı bir fenomen olduğu dolaylı olarak ima ediliyordu.[191] Demek ki Avrupa milliyetçiliğinin ilk günlerinde, tıpkı (gördüğümüz üzere) kurumsal Kilise'nin ilk günlerinde olduğu gibi, sapkın dışarlıklılar söylemi üretilmiş, Hıristiyanlığın evrenselliği dışlayıcı kimlik verme edimleriyle dile dökülmüştü.[192]

## Çeviri ve Aşkınlık

Yuhanna'nın metni onu çevreleyen geçici tarihsel gerçekliği içinde taşır. Metnin içinde bulunduğu zamanların ve yerlerin geçiciliğine rağmen zamansal otoritesini korurken kazandığı anlamlar metnin yorumlanışını çarpıtarak dışlamanın evrenselliğe giden yol olduğu gibi bir çelişkiye götürmüştür. Nitekim aşkınlık iddiasındaki her metin zaman içinde bu tür çarpıtmalara maruz kalabilir. Bu da bizi felsefi bir soruna götürüyor: Aşkın ya da ebedi şeylerden bahsedilirken sözcükler adlandırdıkları gerçekliklerin değişimine rağmen doğru kalma mücadelesi vermek zorundadır. Ayrıca tarihyazımı da tarihin kendi açımlanışı olarak hakikate el koymak yerine bu açıdan bünyevi ve kaçınılmaz sınırlılıkları olduğunu kabul etmek zorundadır. Fakat *sözcüksel* bir tarzda çeviri yapmakta, metnin içine sinen tarihi açığa vurmakta ısrar edersek, "Yahudi" ya da "Hıristiyan" değerlendirme standartlarını dayatma ya da ilk dönem modern Avrupa'daki ana diline çeviri stratejilerinin bu geçici anlamları sömürmesine izin verme ayartısına direnirsek, bunun felsefi etkisi bizi ele geçirmek isteyen dışlayıcı kimliklerden epistemolojik kurtuluş olabilir.

# 5

## TAKIMYILDIZLAR

BU SON BÖLÜMDE geleneksel bir son bölümden kaçınacağız. Kitabın amacı belli bir şematik anlayışın yerine başkasını geçirmek değil, daha önce kabul görmemiş birtakım bağlantıları kurarak toplulukları ve anlamaya yönelik söylemleri aşan bir söz söylemekti. Bir kitabın sonunda kitabın içindekileri bütün olarak anlamanın kolay bir yolunu bulma alışkanlığında olanlardan bunu yapamayacakları için özür diliyorum. Fakat burada vurgulanan şey tam da öykünmeci okuma deneyimidir ve öğretici etkileri yolunu kaybetmenin çok ötesine geçer.

Önceki bölümlerde başlamış bir yöntem olan takımyıldız inşası son bölümde de devam ediyor. Bölümün içindeki dört kesimde malzemeler çekim merkezini bugüne kaydıracak şekilde düzenlendi. Yuhanna'nın metni yine odak noktasında. Philon ve Josephus'un eserlerine kıyasla Vahiy en zorlu felsefi okumayı gerektiriyor. İmgelerin, canavar biçimlerinin, coğrafi kaymaların ve rüyadakine benzer yan yana gelişlerin aşırı bolluğu sözcüklerin mantığına direnen bir görsel manzara yaratıyor. Yine de önem taşıyan metin budur. İbrahim'i takip eden üç tektanrıcılık içindeki örgütlü din akımları kutsal metinlerin kehanet gücüne inanır. Vahiy kitabı günümüzü etkileyen eskatolojik işaretler olarak milyonlar tarafından okunmaya devam ediyor. Seküler kamu alanında "kıyamet/apokalips" sözcüğü dinsel kehanete fiili inanışla tersine bir ilişki içinde yoğunluğu artan bir ısrarla dolaşımda kalıyor. Mevcut küresel pandemi de "kıyamet"in söylemsel çerçevesinin içine çekildi. Çağdaş kültür, fiziksel yok oluş görüleriyle dolup taşıyor. Küresel ısınma ve çevrenin kirlenmesi sebebiyle süresi sınırlı bir tarihsel çağ olarak İnsan Çağı söylemi dinsel öngörülerin yanı sıra bilimsel öngörüler alanında da yaygın. Bu kaygılar haklı, tehlikeler gerçek, ama ister dinsel

ister bilimsel olarak tanımlansın, bunların felaket potansiyeli üzerinde durmak – tarihsel gidişata, eylemleri bu koşulların yaratılmasında önemli bir rol oynayan biz sıradan insanların üstünde bulunan her-şeye-kâdir bir failliğin bahşedilmesi halinde– felç edici olabilir.

Bu bölümde, geçmiş ile bugün arasındaki, geleneksel düzenden kurtarılmış bir tarihin müsaade ettiği bağlantılar geliştiriliyor. "Takımyıldız" sözcüğü düzanlamıyla kabul edilmeli. Ayrı tarihsel fragmanlar arasına bağlantı çizgileri çekerek bir imgenin görünür olmasını, kaygılarımızı bu imgede tanıyabilmemizi sağlayan bir yöntem bu. Deneme kabilinden düzenlemeler olarak takımyıldızlar, onları inşa etmek için gereken epistemolojik çerçeve ya da kategorileri bilmekle başlamaz. Parçalarının hareket etmesine, bağlantıların örtüşmesine ve başka yerlerden ilaveler gelmesine açıktırlar. Yuhanna'nın görülerinin tikellikleri Hıristiyanlık ve/veya Batı etkisindeki modernlik kültürlerinde zaten çapasız yüzmekte olan fragmanlardır. Kimileri açısından esas nitelikte metaforlarken, diğerlerinin belli belirsiz bildiği şeylerdir bunlar. Farklı beyan düzeylerinden konuşan bu "kimileri" ve "diğerleri" genellikle çoktan birbirlerine güvenlerini yitirmiştir. Burada çizilen bağlantı çizgilerinin amacı perspektif bölünmelerini aşan bir okunaklılık yaratmaktır.

Geçmiş ve bugünün tikelliklerinden inşa edilmiş tarihsel imgeler olarak takımyıldızların amacı, gündeme getirdikleri felsefi sorulara yaklaşılmasını sağlayacak farklı bir görüş açısını görünür kılmaktır. İçerdikleri felsefi düşünceler teoloji değildir. Fakat ampirik tanımın ötesine geçerler ve düşüncenin yeniden yönlenmesi olarak, ekseni hafifçe kaydırmayı amaçlarlar: Bu kaydırma o dönem ile şimdi arasındaki zamanda yaratılan enerji aracılığıyla mevcut bilinci değiştirmeye yeter belki.

## I. TARİHSEL TİKELLİK VE FELSEFİ EVRENSELLİK

### Zamanın Tikelliği

Vahiy'in yazıldığı zaman için koyduğumuz keyfi ve soyut işaret olan MS 96'dan çeviri yaparken tarihçiler neler olduğundan – "Domitianus döneminde eyaletler gelişti"[1]– ziyade neler *olmadığını* daha dikkate değer bulmuştur. O dönemde Asya eyaletinde ya da başka bir yerde dinsel zulüm kaydı yoktur.[2]

Domitianus'un MS 96'da suikaste uğramasıyla son bulan saltanatının son döneminde kişisel, siyasi düşmanları giderek daha çok idam edilirken, "Roma'da ya da başka bir yerde Hıristiyanlara sistematik baskı yapıldığına dair kanıt olmadığı" bugün açıkça biliniyor.[3] Üstelik bu açıdan "Hıristiyanlar" ile "Yahudileri" ayırmanın da bir gereği yok – yani bu iki kategori bakımından (dikkat çektiğimiz üzere) hiçbir ikili şema saptamayan Yuhanna'nın metnindekinden daha fazlasına gerek yok. Bunlardan birincisi Domitianus döneminde zulme uğramamış, ikincisi yurttaş hayatından dışlanmamıştı.[4] Yahudiye Savaşı'nda asilerin yenilmesi başka yerlerdeki Yahudilerin durumunu değiştirmedi.[5] Özellikle Asya şehirlerinde önemli sinagogların varlığı devam etti ve imparatorluğun özgürlük tanımı gereği Yahudilerin dinsel pratiklerini sürdürme hakkı korundu. Yuhanna'nın, İmparatorluk Roması'nın dünyevi düzenini kınamasını dinsel kimlikle açıklayamayız.[6]

Yine burada da modern kavramsallaştırmaların öncekilerin üstüne bindirilmesi kavrayışımızı bulandırmıştır. On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda "Yahudi Sorunu", dinine bağlı Yahudilerin toplumsal olarak ayrımcılığa uğraması ve eşit siyasal haklardan mahrum bırakılması sonucunda "dinsel" kimlikler ile "siyasi" kimlikler arasında ortaya çıkan bir bağdaşmazlık olarak tanımlanıyordu. Fakat MS birinci yüzyılda bu tür bir yurttaşlık yapılanması söz konusu değil gibi görünüyor. Büyük ihtimalle bütün Doğu Akdeniz'de Yahudilerin *polis* yurttaşı olduğu, nesiller boyu o şehirlerde kaldığı, hem eşit haklara sahip olduğu *hem de* ayrı cemaat uygulamaları konusunda imparatorlukça korunduğu artık kabul görüyor. Statüleri Romalıların gelişinden önce korunuyordu, sonrasında da durum değişmemişti.[7]

Tıpkı MS 64'te Roma şehrinde Neron'un Hıristiyanlara zulmetmesinde olduğu gibi, "Yunan" şehirlerinde Yahudilere şiddet uygulandığına dair kayda geçmiş vakalar büyük ilgi çekmişti.[8] Çok sayıda ciddi vakanın meydana geldiğine şüphe yoktur.[9] MS 38'de İskenderiye'deki

Yahudilerin haklarına müdahale eden ve Philon'un kısa *In Flaccum*' unda kayda geçen Roma yetkilisi Flaccus vakası çok ünlüdür ve halk yığınlarının Yahudilere karşı şiddetini içerir.[10] Fakat işin ilginç yanı, bu olay günümüze kalan kaynaklarda *stasis*, yani iç savaş olarak kayda geçmiştir. Josephus'un *Yahudiye Savaşı* üzerine yaptığımız tartışma boyunca gördüğümüz üzere *stasis*, yabancı bir gücün içerideki varlığının değil, yurttaşlar *arasındaki* çatışmanın geçici olarak zayıflattığı bir toplumsal birliği varsayar.[11]

Birinci yüzyılda Yahudi kimliği tarihçiler arasındaki tartışmaların odağı olmuştur.[12] Bu odaklanmadan kaçınmakta gösterdiğimiz ihtimamın aynısını, bütün bir Yıl 1 kavrayışına sahip olduğunu iddia eden ve bunu Meshedilmiş Olan (Yunanca: *khristos*/İbranice: *Maşiah*) sıfatıyla İsa'nın yaşamına ve öğretilerine dayandıran en yaygaracı sesleri, yani günümüz Hıristiyanlarının seslerini kısarken de gösterdik. Onun yerine metinlere başka bir açıdan kulak vermek için analizimizin bütün gücünü mevcut kimlikçi kaygılarla meşguliyete direnmeye odakladık. Ancak anakronik bir okumanın bu tercihi sapkınlık sayacağında, böyle anakronizmlerin sadece geçmişin maddi kalıntılarına değil, aynı zamanda kendi zamanımızı anlama potansiyelimize zarar verdiğinde ısrarcı olduk. Son dönemde yapılan pek çok araştırma bizi tarihe münhasıran sahip olmanın kısıtlarından kurtarmakta o kadar çok işe yaradı ki, bu tür akademik çalışmaların artık mümkün kıldığı yeni özgürlüğü reddetmek sadece nankörlük değil, aynı zamanda vicdansızlık olacaktır.

Son dönemde akademisyenler Yahudilere karşı diğer yurttaşların protestolarına, hatta şiddetine yol açan hıncın altında Yahudilere görece ayrıcalık tanınmasının bulunduğu fikrini ortaya attı.[13] Yahudilerin tanrılara tapma ya da imparatora tapınma ayinlerine katılma zorunluluğu yoktu, ama bu tapınmaları sürdürmek pahalıydı; bu yüzden, Ritter'ın Asya eyaleti konusunda yazdığı kadarıyla, *polis*'in ortak yaşamında imparatora tapınmaların merkeziliğini, hatta ilahlaştırılmış imparatorların da dahil olduğu yerel tanrılar onuruna yapılan şenliklerin ciddi maliyetlerini göz önüne alırsak, diğerlerinin madem "akraba"lar (*syygeneis*/συγγενεῖς) diyerek Yahudilerin en azından "tanrılara yönelik kamusal hizmete mali destek vermemesinden" şikâyet etmeleri şaşırtıcı değildir.[14] Kamusal tapınmalara katılmaya büyük teşvikler vardı, çünkü her türlü yurttaş gururunun, güç ve cömertlik ifadesinin vesilesiydi bu tapınmalar. Ritter şu sorunun ucunu açık bırakır: "devlet memuru olacak kadar önde gelenler, yurttaşlık statüleri ile –bir yurttaşın hayatının temel direkleri olan– kurbandan (kurban törenine katılma ve kurban

sunma) ve rahiplik görevlerinden kaçınma yönündeki Yahudilik buyruğu arasında nasıl denge kuracaklardı?"[15] Fakat Yuhanna'nın mesajını dinsel kimlik kategorisine yerleştirmeyi reddedeceksek ve sorun ayrımcılık değil asimilasyonsa, o halde Yuhanna'nın metninin eşsiz radikalliği, yüzyıl sonundaki deneyiminin ele aldığımız daha önceki şahsiyetlerle kuşak bakımından nasıl ters düştüğünü yansıtmaktadır.

## Hitapta Evrensellik

Kulağı olan... işitsin... (*O ekhon ous akousato* /'Ο ἔχων οὖς ἀκουσάτω...)[16]

Kulağı olan, Ruh'un kiliselere (*ekklisias* /ἐκκλησίας) ne dediğini işitsin. (Vahiy 2:7)

Kulağı olan, Ruh'un kiliselere ne dediğini işitsin. Galip gelene (*nikonti* /νικῶντι) Tanrı'nın cennetinde bulunan yaşam ağacından yeme hakkını vereceğim. (Vahiy 2:7)

Kulağı olan, Ruh'un kiliselere ne dediğini işitsin. (Vahiy 2:29)

İşte kapıda durmuş, kapıyı çalıyorum. Biri sesimi işitir ve kapıyı açarsa, onun yanına gireceğim; ben onunla, o da benimle, birlikte yemek yiyeceğiz. (Vahiy 3:20)

Kulağı olan, Ruh'un kiliselere ne dediğini işitsin. (Vahiy 3:22)

Kulağı olan işitsin. (Vahiy 13:9)

Vahiy'in modern yorumcuları arasında Yuhanna'nın mesajını onun bölgedeki diğer kâhinlerle rekabet halinde olduğu çok yerel bir ölçeğe indirme eğilimi vardır.[17] Pagels kesin konuşur: "Yuhanna *başka* kâhinlerle rekabet ettiğini biliyordu ve dinleyicilerinden bazıları aynı zamanda onları da dinleyip mesajlarını ciddiye aldığı için öfkeliydi;"[18] "büyük ihtimalle" onlar da kendisi gibi "gezgin kâhinlerdi" ve aralarında Pagels'e göre Pavlus'un takipçileri de vardı.[19]

Yuhanna'yı taşralı bir şahsiyet olarak yorumlamak teolojik önemini azaltır; bu da onun ilahi ceza, dünyevi acı, vahşice ölüm temalarını tatsız bulan pek çok okur tarafından hoş karşılanacak bir sonuç olur. Fakat bu okuma fikirler pazarı içinde neoliberal rekabetin ebediliğini birinci yüzyıla dayatmaya kapı aralarsa, rakip kâhinler çerçevesi açıkça anakronik kalacaktır. Yine burada da geçmişteki anlamlar ile bizim kafamızdaki anlamlar arasındaki mesafeye dikkat çekmek gerek. Tam da Asya eyaletinde günümüze kalan kaynaklar rakip pratikler hakkında yaygın bir söylemi açığa çıkarıyor, ama bu pratikler bireylerden ziyade kazandıkları zaferle şan kazanan şehirler arasında bir rekabetle ilgiliydi genellikle.[20] Burrell bu konuda eleştirel netlik sağlar: "Roma İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde milattan sonra ilk üç yüzyıldaki belgeler



**5.1**
Liébana'lı Beatus'tan illüstrasyon, Yuhanna'nın Vahiy'i üzerine yorum, Endülüs (İspanya), MS onuncu yüzyıl. (Biblioteca de Serafín Estébanez Calderón y de San Millán de la Cogolla.) Tasvir edilenler "canavara, heykeline ve adını simgeleyen sayıya karşı zafer kazananlar"dır: "ellerinde Tanrı'nın verdiği lirlerle cam denizin üzerinde durmuşlardı. Tanrı kulu Musa'nın ve Kuzu'nun ezgisini söylüyorlardı... 'Çünkü kutsal olan yalnız sensin. Bütün uluslar gelip sana tapınacaklar'" (Vahiy 15: 2-4).

ve söylemlere ilişkin tartışmanın terimleri İngilizceye kolayca çevrilemez; Batı kültüründe rekabete çok daha ikircikli bir tavır vardır. Belgelerde *philotimia* 'şeref sevgisi' yazan yeri biz çoğunlukla 'rekabet' diye çevirir.iz."[21] Halbuki salt kazanma olgusundan ziyade şerefli pratiklerin "birincilik" unvanını hak ettiği düşünülüyordu.[22] Statü ve prestije çevrilebilen tanınma için rekabet vardı.[23] Şehirler pek çok unvan biriktiriyor, tanınmalarını sağlayacak sikkeler basıyor, *koinon* içinde hiyerarşik bir "ağ" kuruyordu.[24]

Burada ilahicilerin, yani imparatoru övmeye yönelik, birinci yüzyılda eyaletlerde bir iktidar kurumu olarak gelişen erkek korolarının özel rolüne dikkat çekebiliriz. Müzik bizim çalışmamızın odaklarından biridir ve imparatora tapınma da müziğin sahnelenişiyle derinden bağlantılıydı. Düzenli bir tapınma pratiği olarak ilahicilerin icrasının im-

paratora tapınmada önemli bir yeri vardı, imparatoru şarkıyla onurlandırıyordu.[25] Friesen'in açıklamasına göre ilahiciler "Bergama'daki eyalet tapınağında Augustus'u öven ilahiler söylemek üzere bütün Asya'dan toplanmış bir korolar ağı olarak ortaya çıkmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla tahta yeni imparatorlar geçtikçe, yeni bayramlar kutlanmaya başladıkça ve daha fazla yolculuk ihtiyacı doğdukça ilahicilerin de görev alanları genişlemişti."[26] Bu korolar bayram takvimine uygun olarak eyaletin başkenti Bergama'ya düzenli yolculuklar yaparak imparatora tapınma ritüellerine katılıyor, birbirleriyle ilişki kurarak seçkinlerin eyalet çapındaki ağı olarak gördükleri işlevi geliştiriyorlardı.[27] Friesen'e göre "ilahici" sözcüğü bizi yanıltmamalıdır: "Bu insanlar başka faaliyetlerle de uğraşıyorlardı... oğulların ve torunların dahil olması gruba kuşaklar arası bir nitelik ve sosyalleşme işlevi kazandırıyor, sıklıkla yapılan buluşmalar hiç şüphesiz ticari ve ekonomik işbirliklerini teşvik ediyordu."[28] Kanıtlara göre korolar giderek daha fazla kendi kaynaklarıyla ayakta duruyor, üyelik aidatı alıyor, şölenler düzenliyor, belde yönetimlerine bağışlar yaparak kamusal statülerini güçlendiriyorlardı. "Tanrı Augustus ve tanrıça Roma ilahicileri dinsel pratikleri birlikte gerçekleştiren 35-40 zengin ve seçkin erkekten oluşuyordu. Düzenlenişlerinde şehrin ya da *koinon*'un doğrudan denetimi olduğuna dair bir işaret yoktur."[29] Şehirden kabul ettikleri sunular içinde ekmek somunları, şarap ve "muhtemelen koro kostümünün parçası olan" taçlar vardı.[30] Tapınma ritüellerinin müziği günümüze ulaşmamıştır, ama daha önce gördüğümüz gibi, müzikal armoniler kozmosun birliğini yüceltme amaçlıydı.[31] Bizzat ritüel pratikleri dünyanın düzenlenişine katkıda bulunuyordu. Önde gelen şehirlere gerçekten de maddi avantajlar verilmekle beraber, en başta gelen rekabet sebebi onurdu.[32]

Yuhanna'nın görüleri bu *koinik* dünyaya hitap eder ve dünyanın zeminini değiştirir. Vahiy'de tekrarlanan ilahiler "kutsal kentin" baş ilahı olan tek Tanrı onurunadır ve "gökten, Tanrı'nın yanından" indiği söylenen bu "kutsal kent" yeni Kudüs'tür.[33] Güzelliği ve parlaklığı diğerlerinin hepsini geçer; dünyevi şehirlerin hiçbiri onunla yarışamaz. Yapısı mermer ya da granit değil değerli taştandır.[34] İlahi tahttaki görünmez "olana" sürekli övgüler düzülürken, sadece ona katılan zayıf kuzu Tanrı'nın yaratısının yedi mührünü açmaya "layık" (*aksios*/ἄξιος) görülür.[35] Müzik aletleri –kitharalar (*kitharai*/κιθάραι, lire benzeyen ama genelde "arp"[36] diye çevrilen yaylı çalgılar– koroya eşlik eder.[37] Tanrı'nın ilahicileri olan yaşlılar tahtın önünde eğilir ve altın taçlarını yere bırakırlar.[38] Yüksek sesle ilahiyi söylerler:[39]

"Kutsal, kutsal, kutsaldır,
Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı,
Var olmuş, var olan ve gelecek olan." (Vahiy 4:8)

"Çünkü her şeyi sen yarattın;
Hepsi senin isteğinle yaratılıp var oldu." (Vahiy 4:11)

"Boğazlanmış Kuzu
Gücü, zenginliği, bilgeliği, kudreti,
Saygıyı, yüceliği, övgüyü
Almaya layıktır." (Vahiy 5:12)

İbadet edenler "kimsenin sayamayacağı kadar büyük bir kalabalık" olana dek ilahiler devam eder; "hepsi de birer beyaz kaftan giymişti, ellerinde hurma dalları vardı." Zafer simgesi olan hurma dallarıyla tahtın ve kuzunun önünde durur "her ulustan, her oymaktan, her halktan, her dilden oluşan" kalabalık.[40] Gökler de onların ilahilerine yıldırımlarla, şimşeklerle, depremlerle ve kozmosun sarsılmasıyla cevap verir.

Yuhanna sözlerini onu duyabilecek herkese yönelttiğini pek çok kez söyler. Aune'un bahsettiği Pavlusçu kapsayıcılık budur.[41] Son mesajı açık bir davettir: Herkes şehre girmeye ve hayat suyu çeşmesinden içmeye davet edilir.[42] İnciden kapıları asla kapatılmaz: "Ulusların görkemi ve zenginliği oraya taşınacak."[43] "Şehrin ana caddesinin" merkezinde duran "hayat ağacı" her ay ayrı bir meyve verir ve ağacın yaprakları "uluslara şifa vermek içindir".[44] Kapanış mesajında tekrarlar: "İşiten, 'Gel!' desin. Susayan gelsin. Dileyen, hayat suyundan karşılıksız alsın"[45] (Vahiy 22:17). Bu dinleyici kitlesi kavim, dil ve kabile ayrımlarını aşar. Böyle bir okuma yerel rekabet modelinin sınırlarının ötesine geçerken, aynı zamanda Yuhanna'nın kendi zamanının görsel ve işitsel ortamını öngörülü bir tarzda dönüştürdüğünü de açığa çıkartır.

## Dinleyenler Topluluğu

Ve gördüm... (*Kai eithon*/Καὶ εἶθον...)[46]

Bu bağlamda Vahiy'in ikinci tekil şahsa hitabı da çarpıcıdır. Bu kitap felsefi bir inceleme, Philon'daki gibi onto-teoloji, hatta Platon diyaloğu değildir. Kâhinlerin hitabı genellikle doğrudan olur. Önceden haber verir, uyarır, bilmecelerle konuşurlar.[47] Fakat Yuhanna'nın kitabı gördüğü şeyi başkalarına tarif eder. Bu ilişkisel söylemdir, hakikatin pratik bir

yapılanmasıdır. Kitap, sözlerini işitenlerden ampirik gerçeklikte görülemeyecek şeyi görmelerini isteyen bu hitap biçimine bağlıdır. Yuhanna sıradan duyumlara ters düşen görüleri tüm duyu organlarına aktarır. Tanıklığını aktaran bir yazar olarak Yuhanna'nın hiç var olmama ihtimalinin de bulunduğu söylenmiştir. Önemli olan hitap edilen dinleyenler topluluğuysa ve imparatorluğun duyusal hayatı sahiplenmesine karşı çıkılıyorsa, Yuhanna'nın varlığı felsefi açıdan belirleyici değildir. Vahiy şimdi ile gelecekteki zaman ya da yer arasında ikili bir karşıtlık kurmaz. Daha ziyade sözleri mevcut varoluşu doğallıktan çıkarır. Dünya Yuhanna'nın bakışına her günkü halinden başka türlü yanıt verir – *başka bir* dünya değildir, *bu* dünyanın farklı algılanan bir şeklidir.[48] Dinleyenlerin deneyimlerini (*polis*'leri, şarkıları, meclisleri, ibadetleri, taçları, yaşayan ağaçları ve suları) yeniden düzenler. Görünen ile görünmeyen iç içe geçer; aşkınlık gündelik hayatın içkinliği içinde deneyimlenir. Tanrı ve imparator imgeleriyle dolu şehirler bağlamında *polis*'in ortaklaşa yaşamı dönüşmüş görünür ve temsil edilemeyen bir Tanrı, dinleyenleri taştan suretleriyle insan biçiminde kuşatan o tapınılan imparator figürlerinden daha gerçek görünmektedir.

Akademisyenler genellikle Yuhanna'nın yazdıklarını, kendi fikrini okura benimsetme amaçlı retorik olarak görür. Whitaker bu konuda örnek nitelikte: Yuhanna'nın canlı betimlemeyi, *ekphrasis*'i, yani antik dönem retorik ders kitaplarında bulunabilecek bir tekniği kullandığını, böylece dinleyicilerin duygularını yönlendirip yüreklerine korku salmak istediğini ileri sürer: Yuhanna'nın görüleri "başlı başına birer amaç değildir, kesin ikna amacı taşıyan görsel kanıt işlevi görürler".[49] Bu anlayış Yuhanna'nın taraflı biri gibi polemik bir konuma oturtulduğu rakip kâhinler fikrine uygun düşer.[50] Fakat tekrarlar, yeniden başlamalar, sunduğu farklı bakış açıları, simgelerin muğlaklığı, temaların özdeş olmayan şekillerde dönüşleri, ayrıca hitap edilen topluluğa yönelik evrensel kapsayıcılığı taraflı özellikler değildir.[51] İkinci tekil şahsa hitabı felsefi açıdan değerlendirirsek farklı bir analiz mümkün olabilir.

İnsan tek başınayken dünyayı farklı göremez. Gündelik olanın doğruluğundan şüphe etmek, mevcut düzeni fiilen düzen*siz*lik olarak görmek, Yuhanna'nın sözlerinin bizi aşmaya davet ettiği yalnızlaştırıcı bir deneyimdir. Bir sanrı ile inananlar topluluğunu birbirinden ayıran şey alımlayan kolektiftir. Aydınlanma rasyonalitesi olguya aykırı algılar ortaya atanlara, özellikle başkalarını davalarına çektikleri zaman tolerans göstermez ve bu tür bir şüphecilik hakikaten yerindedir. Yine de kolektif olarak başka türlü hayal etme kabiliyeti insanlar açısından daha

iyi bir dünya tasarlamakta temel niteliktedir ve Aydınlanma düşüncesi de bu inancı paylaşır. Mistik Kuesli Nikolaus'un on beşinci yüzyıldaki yazılarını yorumlayan Hoff, inancını başkalarının güvenine dayandıran ikinci tekil şahıs hitabının topluluk-inşa-edici mahiyetini betimler.[52] İçimizden herhangi birinin tek başına yeni bir gerçekliği algılayamayacak olması da retoriğin değil imanın gereği olarak bu topluluğun varlığını şart koşar.

Kuesli Nikolaus bugün filozoflarda merak uyandırmaktadır, çünkü bir Rönesans şahsiyeti olarak bizim zamanımızı başlatan modernleştirici kopuşun kurucuları gözüyle bakılanlarla çağdaştır. Nikolaus da çağdaşları gibi kilise otoritesinden kurtulmaya ilgi gösterir, ama kendi üzerine düşünen birey açısından değil, kolektif manastır pratiği açısından.[53] Sessiz Kutsal Kitap okuması uygulamasını başlatan Protestan Reformu sonrasında liturjik tepkinin (kutsalın sahnelenişine aktif, toplu katılım) öneminin azalması Hoff'a göre "paradoksal bir sonuç"tur: Tanrı'nın sözü erişilebilir oldukça, okuryazar kitlelerin kolay ulaşabileceği bir hale geldikçe, ortak olarak *duyulanın* ne olduğunu *görme* konusundaki liturjik yetenek azalır. Hoff bunu şöyle açıklar: "Gutenberg ve Reformasyon sayesinde 'Kutsal Kitap' her okuryazarın ulaşabileceği bir şey oldu; ama şimdi anlamı her zamankinden daha büyük bir sır halini almıştı, çünkü Tanrı'nın sözünü dinleme pratiği artık değişken liturjik sahnelenme bağlamlarındaki özdeş tekrarlara dayanmıyordu... dinleme alışkanlığının liturjik odağının yerini *seslerini duyurmak* için doğal ya da eğitimli kabiliyetlerine güvenen retorikçiler, vaizler, teologlar ve kateşistlere ideolojik odaklanma aldı. Kendilerini vaaz verirken duyma kabiliyetini kullanan karizmatik reformcuların çağı başlamıştı."[54] Fakat kolektif duyarlılıktaki atalet bununla sınırlı değildir.

Modern öznellik bireyin perspektife dayalı görüşüdür. Rönesansın perspektifi icadına, dolayısıyla üç boyutlu bir alanın iki boyutta matematiksel inşasının bakan kişiye eşsiz bir konum vermesine ilişkin çok şey yazıldı. Leon Battista Alberti'nin *Resim Üzerine* (MS 1435) adlı eseri bu sanatsal başarının referans noktasıdır.[55] Perspektife dayalı görüş hakikatin matematiksel olarak sabitlendiği için nesnel olduğunu ortaya atar ve evrenselliği aynı görüş konumunda bulunduğu için aynı imgeyi gören öznelerin özdeşliği olarak tanımlar: "Uzaklaşarak kaybolan çizgiler bakanın görünmez bakış açısını yansıtır, bakan kişiyi – algısının alanını öznel konumunun aynadaki suretinden başka bir şey değilmişçesine kontrol edebilen– egemen gözlemci konumuna oturtur."[56] Modernliğin evrensellik kavrayışı bireysel öznenin bu "göz-mer-

kezcilikçe" üretilen egemen gücünü içerir.[57] Bu "göz açısı" Descartes'ın "düşünen ben"i (*cogito*) haline gelir.[58] Uç düzeyde ben-merkezli ve aynı zamanda tek değerlidir. Hoff'a göre bu, artık çoklu ve ayrı insan tanıklara izin vermeyen, hatta *gerek duymayan* indirgenmiş bir tektanrıcılıktan sorumludur. Bunun karşısına "özdeşlik ile fark arasındaki ayrımı aşan yaradılmış 'olanların' [bu] çoklu-birliği"ni çıkarır".[59] Sonsuz, görülebilen değil, işitilebilen bir şeydir.[60] Başkalarını gözümüzle görmediğimiz deneyimlerini anlatırken işittiğimiz bir güven topluluğunun zorunluluğu da işte buradan kaynaklanır.

İşte bulutlarla geliyor! Her göz O'nu görecek, (Vahiy 1:7)

Her görü eşzamanlı görme edimleri gerektirse de ("her göz O'nu görecek"), herhalde hepsinin aynı şekilde görmesi gerekmez. Farklılıklarımız içinde birbirimize ihtiyacımız vardır. Felsefi bir fikir olarak evrenselliğe böyle bir yaklaşım taraflı değil kısmidir, özdeş değil ortaklaşadır. "Başkalarının söylediğine inanmak, kişinin kendi düşüncesine erişim sağlayan şeydir."[61] Kısmiliğimizin ürettiği matlık ortadan kaldırılamaz, bu yüzden güven bir önkoşuldur: "Başkalarının bana *sözcüklerle* anlattıklarına *inanmayı* öğrendim."[62] Kabul, güven duymak aldatılmaya –Deccal'in, demagogun, retorikçinin, güçlünün, kasten aldatan herkesin aldatmasına– karşı savunmasız olmaktır. Fakat demagoglar bir ağızdan konuşmakta ısrar ederken, Kuesli Nikolaus'un amacı çok farklıdır. Hoff felsefi deneyimi şöyle açıklar: "Kendi perspektifimden göremediğim bir şeyi (örneğin beni) gördüğünü söyleyen birine bakıyorsam, benim *göremediğim* bir şey olduğunu *algılamaya* başlarım... görünmezin gerçekliğine aşina olurum, çünkü başka insanları dinlemeyi öğrenmişimdir. Başka insanların bakış açısına erişemeyeceğimi *bilmekle* kalmam; bana bakabilen bir yüze her baktığımda görünmezi *görebilirim*."[63] O halde Yuhanna'nın ilişkisel hitap tarzından kurtarılabilecek olan evrensellik fikri, karşılıklı güven duymayı ve başkalarının gördüğünü duyma yeteneğini geliştirmiş olmayı gerektiren matlık koşullarındaki görüşlerin çokluğuna tekabül eder. İnsan herhangi bir yazarlar ve okurlar topluluğunun *telos*'unu herhalde bundan daha iyi tarif edemezdi.

## Zamanlama Her Şeydir

*Khronos* (χρόνος) olarak zaman ölçülebilir zamandır. Mevsim döngülerini ve doğanın diğer düzenliliklerini tanımlar. *Khronos* öngörülebilir, onunla uyumlu pratikler de törensel ve tekrara dayalıdır.[64] Fakat zamanın *niteliği* olarak *kairos* (καιρός) öngörülemez, kendiliğinden yargı ve kararlı eylem gerektiren "geçici bir an"dır.[65] Bilgi kategorisi olarak *kairos* "benzersiz ölçüde doğru vakitte, kendiliğinden, kökten tikel" anlamına gelir.[66] *Kairos* deneyimi âna dair farkındalığın yükselmesidir. Ne kadar bekleniyor olursa olsun, o ânın gelişi bizi şaşırtır. Algıyı değiştirir. Mesihçi zamanla aynı şey değildir, ama mesihçi zaman görünüm bakımından kesinle kairotiktir. Mesihçi anda dünya kökten farklı bir ışıkla görülürken, yargı ve doğru eylem tanımları tersine dönebilir, zira yargı zemininin ta kendisi dönüşmüştür.

Kairotik zaman kronik zamanın yanı sıra ilerler, bir olasılık ve umut olarak ona temas eder. Burada Pavlus figürünün önemi büyüktür. Pavlus'un "Hıristiyan" zamansallığını radikal bir kopuş olarak gören moden filozoflar onun mesihçi zamana yaklaşımını yanlış anlamıştır.[67] Aslında Pavlus *khronos* ile *kairos*'u birbirinin yerine kullanır: Mesih'in (meshedilmiş olan, *Khristos*) gelişiyle bu iki zaman bir olmuştur. Pavlus kendisini ve kendi neslinin tamamını mesihçi zamanın *şimdi*'sinde yaşıyor sayar. Mesih'in "gelişinden" bahsederken kullandığı *parousia* sözcüğü fatih bir generalin ya da imparatorluk temsilcisinin şehre gelişini kutlamak için, ama her şeyden önce imparatorun kendisinin gelişini kutlamak için kullanılır. İmparatorluk pratiği dilinin burada metafor olarak kullanılması Pavlus'un zaten mesihçi zamanda ve insan yasasından üstün olan Tanrı'nın inayetiyle (*kharis*/χάρις) yaşadığından şüphe duymadığını gösterir. Tanrı'ya mutlak iman imparatora mutlak sadakatin üstündedir. Pavlus Romalılara yazdığı mektupta imparatorluk yasasına itaat etme zorunluluğunun sebebi olarak "mevcut bütün otoriteleri Tanrı'nın kurmuş olmasını" gösterir.[68] Yani Pavlus'un *khronos*'un üzerine *kairos*'u koyması dünyevi iktidara itaat algısını kökten değiştirmiştir, bu iktidara artık itaat edilebilir çünkü bunun bir önemi kalmamıştır. Pavlus yasaya isyan etme çağrısı yapmaz. Mesih'in gelişinden sonra Roma yasasının bir önemi kalmamıştır. Dünyevi yasa yerinde kalır ama gücünün etkisi kaybolmuştur.[69]

O halde mesihçi zaman *khronos* ile *kairos*'un birleştiği andır. Bu eşzamanlılık ânı imkânlara gebedir. Fakat aynı zamanda tehlikededir, çünkü dünyevi iktidar kaynakları artık onun etkisini sahiplenebilir. İlk

dönem kilisesi kurumlaşıp sapkınlık ilan etme ve inanç ortodoksluğunu tekeline alma ayrıcalığı kazandığında böyle olmuştur. Fakat Konstantin'in Doğu'yu fethinin Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlaşmasına yol açtığı MS 324 daha da belirleyicidir. *Khronos* ve *kairos*'u imparatorluk iktidarının savunulması olarak ikili bir şekilde okumaya böyle başlanmıştır. Bu okumayı kâğıda döken de Caesarea'lı piskopos Eusebios olmuştur. İmparator Konstantin'in kilise savunucusu olan Eusebios –İbrahim'den Konstantin'e– bütün zamanın Tanrı'nın planı olarak paralel tarihler halinde okunabileceği kronolojik tablolar üretmişti.[70] Eusebios'un kronolojik tabloları Augustus'un doğumu ile Mesih'in doğumu gibi olaylar arasındaki eşzamanlılıklara dikkat çekiyor, Hıristiyan Kilisesi ile Roma İmparatorluğu'nu eninde sonunda birleştiriyor ve mevcut iktidarı zamanda bir doruk noktası olarak görülen Konstantin'e muazzam bir aziz hayatı yazıyordu.[71] Konstantin Hıristiyanlığı kabul etmişti, çünkü Hıristiyan Tanrısı'nın bayrağı altında Milvius Köprüsü'nde Roma imparatorluk tahtı rakiplerinden birine karşı savaş kazanmıştı. Bu andan itibaren Hıristiyanlık tarihi, savaşlardaki zaferler, savaşlar da şeytana karşı zaferler çerçevesinde okunabilirdi.[72] Daima eşzamanlı olarak anlaşılan fetih ve kurtuluş süreçleri birinin öbürüne bakarak okunmasına müsaade ediyordu. Zamansal okumaların bu iç içe geçişiyle mesihçi zaman dünyevi iktidara karşı çıkma bakımından eleştirel kabiliyetini yitirir. Tehlikeli denecek ölçüde kafa karıştırıcı bir uğraktır bu.

## İmparatorluğun Kafa Karıştırıcı Yönleri

*Kairos* ile *khronos*'un anlık birleşimi katılaştığında Pavlus'un öğretilerinin başına neler geldiğine bakalım. Bu durumda adı Hıristiyan olan her hükümete, iktidardaki kim olursa olsun ve bu iktidar nasıl hayata geçirilirse geçirilsin itaat edilmelidir. Tarihte muzafferlere boyun eğme zorunluluğu mesihçi zaman olarak *kairos*'un en derindeki anlamını ihlal eder. Pavlus'un Romalılara yazdığı mektup bugüne kadar iktidara boyun eğmeyi haklı çıkarmak üzere cımbızlanarak okunmuştur.[73] İmparatorluk bu şekilde savunulmakla kalmadı, Amerika'daki kölelik, Güney Afrika'daki *apartheid*, her türlü haksız yasa da bu şekilde savunuldu.[74]

Birinci yüzyılın sonunda Yuhanna Hıristiyanlaşmış bir Roma İmaparatorluğu eşiğinin çok uzağındaydı, ama Pavlus'un görüsündeki Mesih'in gelişi ile Roma İmparatorluğu iktidar statüsü arasında büyüyen uçurumun açık işaretlerini dert edinecek kadar da Pavlus'a yakındı. MS



**5.2**
Konstantin'in Milvius Köprüsü'ndeki zaferi, ayrıntı: Konstantin haç işaretinin altında beyaz bir ata binmiş savaşa gidiyor; aşağıda annesi Helena, arkalığında lir şeklinde süs bulunan tahta oturmuş taçlı imparatoriçe. Alttaki sahne "hakiki haçın bulunması" yazısıyla betimleniyor (EYPECIC TOY TIMIOY CTAYPOY). Minyatür, MS yaklaşık 885. Bibliothèque Nationale, Paris (Ms. Grec 510).

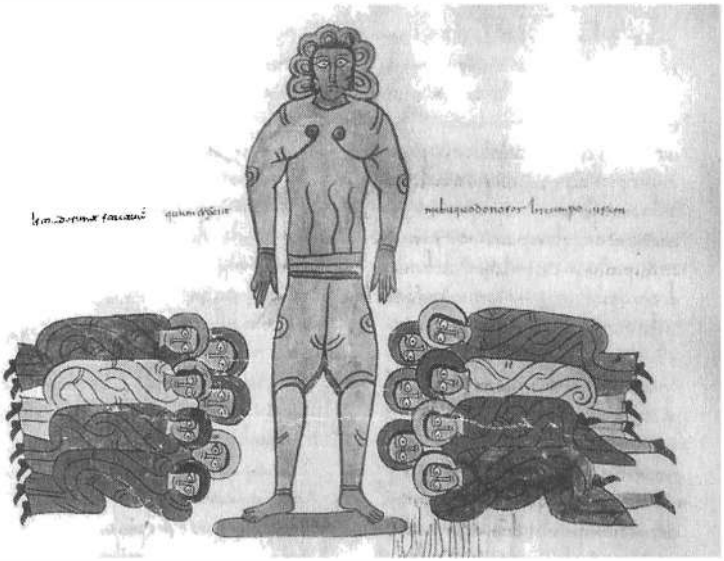
96'da *parousia*'nın (zuhur) geciktiği ortadaydı, ayrıca imparatorluk düzeni de bir kez daha altüst oluyordu. Vârisleri olmayan 44 yaşındaki Domitianus Roma'da düşmanlarınca hazırlanmış bir suikaste uğramıştı.[75] Çağdaşları onun iktidarının son yıllarını kaotik, düzensiz, imparatorun paranoyasından kaynaklanan tiranca eylemlerle dolu, diye tanımlıyordu; Tacitus'un ifadesiyle "artık aralar vererek, zaman zaman zaman dinlenerek değil, aralıksız tek bir kasılma hareketiyle ülkesinin kanını emiyordu".[76] Flavius soyunun yüz kızartıcı sonu böyle gelmişti. İhtişamlı inşaat projeleri arasında Efes'te *Sebastoi*'ye adanmış yeni bir imparatorluk tapınma merkezi ve imparatorun kendisinin devasa boyutlarda bir heykeli de bulunan Domitianus geleneksel ölüm sonrası *apotheosis*'e layık görülmedi.[77] Roma Senatosu daha da ileri giderek onun anısını lanetledi (*damnatio memoriae*).[78] İlahlaştırmanın tam tersi olan bu edimle imgesi ve adı kamusal hafızadan siliniyordu.

### Gecikme

Mesihi beklememek ve dünyayı Tanrı'nın yarattığı şekilde kabul etmek mümkündür, İskenderiyeli Philon da bunu yapar.[79] Birinci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılında yazan Philon, Augustus'un iktidarı konusunda iyimserdi.[80] Erdemliliği kanıtlanmış bir imparatorun *theos* (tanrı) unvanı alması bile hak edilen bir şey gibi görünmüştü.[81] Hadas-Lebel şunu sorar: "Philon toplu kurtuluşa inanıyor muydu? Herodes'in iktidarının sonundan beri Yahudiye'deki pek çok zihni ele geçiren Mesihçi beklentiyi paylaşıyor muydu? Böyle olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur."[82]

Josephus da tarihsel olaylar zamanında (*khronos*) döngüsel bir düzen olduğunu, Daniel'in kitabında bahsedildiği gibi imparatorlukların hep bir yükselip bir düştüğünü kabul etmişti. Roma iktidarı Tanrı'nın iradesine, hiç değilse onun döneminde ters düşmüyordu.[83] Mesihçi metinlerden haberdardı ve onlara karşı uyarılarda bulunuyordu: "Josephus Yahudi asilerin bir kurtarıcının geleceği kehanetini kendi amaçlarına göre nasıl yorumladıklarını, kâhinin Vespasianus'tan bahsettiğinin [Josephus'un gözünde] açık olmasına rağmen kendi aralarında gereksiz yıkıma yol açtıklarını anlatır."[84]

Pavlus'un mesihçi zaman olarak *kairos*'u benimsemesi döngüsel zamanı işlemez kılmıştı. Neron döneminde şehit düşmüştür; tam olarak ne zaman nerede öldüğü bilinmiyor. Pavlus'un müjdeli haberlerinden bir kuşak sonra, artık yakın bir gelecekte olma ihtimali kalmamış olmakla birlikte Yuhanna da *parousia*'ya inanıyordu. Yuhanna'nın mesihçi umutların paramparça olduğu Yahudiye Savaşı'nın mültecilerin-



**5.3**
Morgan Beatus'tan, Nebukadnessar'ın düşünde betimlenen ve Daniel 2:24'te dünyevi iktidar sahibi dört krallığın geçiciliğine yorulan dev heykeli gösteren illüstrasyon. Septuagint çevirisine dahil edilen Daniel bölümü Makabi ayaklanması (MÖ ikinci yüzyıl) sırasında yazılmıştı ve Babil sürgünü (MÖ altıncı yüzyıl) dönemiyle ilgiliydi. Patmoslu Yuhanna'nın Vahiy'inde Daniel'e pek çok atıfta bulunulur. Resim Liébana'lı Beatus'un Vahiy yorumunun resimli elyazmalarına bu nedenle dahil edilmiştir. The Morgan Library & Museum. Ayrıntı: MS M.644., fol. 248v. Fotoğraf: Joseph Zehavi.

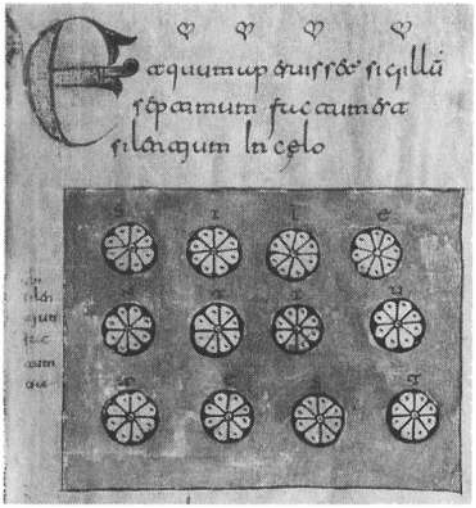
den biri olup olmaması önemli değildir.[85] Mesihin geleceğine olan inancı gerçek çıkmayan Pavlus'un takipçisi (ya da rakibi) olup olmamasının da önemi yoktur. Kudüs Tapınağı'nın kaybedilmesi, geciken *parousia*, zenginlik ve kültürel asimilasyon baskısı bağlamında Yahudilerin o gün halinden hoşnut olması, ayrıca Flavius döneminin sona erişi ve son imparatorun *damnatio memoriae*'si, daha önce Roma İmparatorluğu'nun sahtekârlık ve kandırmacayla ele geçirdiği ilahilik, ebedilik ve ahenk dilini geri alma görevine Yuhanna döneminde aciliyet kazandırmıştı.

Yüzyılın ve belki ömrünün de sonunda yazan Yuhanna mesihçi zaman ile imparatorluk idaresinin zamanı arasında bir boşluk görmüştü ve *kairos* ile *khronos*'un birleşmesindeki geçicilik bundan kaynaklanıyordu. Onun metni bu zamansal boyutlar arasındaki mesafelerin azalıp çoğalmasının kaydını tutar –yarım saat, bir ay, bin yıl geçer– ama kapsayıcı bir düzen, tutarlı bir diziliş yoktur.[86] Umutlu başlar, "beklenen

zaman yakındır (*o gar kairos eggys*/ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς)" (Vahiy 1:3), bir vaatle biter, "Evet, tez geliyorum (*Nai, ergomai takhi*/Ναί, ἔρχομαι ταχύ)" (Vahiy 22:20).[87] Metnin içinde zaman genişleyip daralır, gecikir ve tez gelir. Fakat şimdilik mesihçi zaman askıdadır. Yuhanna şöyle yazar (Vahiy 8:1):

Kuzu yedinci mührü açınca, gökte yarım saat kadar sessizlik oldu.*

* Birinci Bölüm'de "yarım saat kadar"ın açık zamansal uzunluğunun (Vahiy 8:1'de *os imioron*/ὡς ἡμίωρον) bizimkiyle aynı olmadığını belirtmiştik. Zaman güneş saatleriyle ölçülüyordu ve her "gün" 12 saatti, bu uzunluk güneşin hareketine uyduğu için sürekli değişiyordu; 12 saatlik gün bu yüzden kışları yazlara göre daha kısaydı, saatler ve yarım saatler de buna göre değişiyordu. Yedinci mührün açılışını takip eden sessizlik ânı bu yüzden anlamlıdır, zira on iki saatlik günün tam ortasına denk gelen yedinci saat daima ve yılın her döneminde tam güneş tepedeyken, öğlen başlıyordu.[88]



**5.4**
Liébana'lı Beatus'un Vahiy 8:1 yorumundan illüstrasyon: "... gökte sessizlik oldu..." Morgan Beatus, Endülüs, MS onuncu yüzyıl. The Morgan Library & Museum. Ayrıntı: MS M.644., fol. 133r. Fotoğraf: Joseph Zehavi.



**5. 5**
Etiyopya, Lalibela'daki kayaya oyulmuş Beyt Meryem kilisesi tavan resminde göklerin tasviri (on ikinci yüzyıl). Fotoğraf: Adam Jones (Wikimedia Commons. CC BY 2.0). Hıristiyan Endülüs ile Hıristiyan Lalibela arasındaki coğrafi uzaklığa rağmen her iki gökyüzü tasvirinde de yıldızlar 8 noktalı gül şeklinde gösterilmiştir.

## II. KIYAMET ŞİMDİMİZ DEĞİL

Başlangıçta[89] Tanrı göğü ve yeri yarattı (*En arkhi epoiisen o theos ton ouranon kai tin gin*/Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). (Yaradılış 1.1)

Rabbimiz ve Tanrımız! / Yüceliği, saygıyı, gücü almaya layıksın. / Çünkü her şeyi sen yarattın... (*aiksos ei, o kyrios kai o theos imon, lavein tin doksan kai tin timin kai tin dynamin, oti sy ektisas ta panta*/ἄξιος εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα...) (Vahiy 4:11)

*Arkhe*/ἀρχῇ hükmetme anlamına gelir. Ama bir anlamı daha vardır – köken, ilk neden olarak başlangıç. Kutsal Kitap'taki Yaradılış bölümünün başında bu sözcük Yaratıcı'nın başlatıcı gücünü anlatır (Ἐν ἀρχῇ...).[90] İskenderiyeli Philon dünyanın yaradılışını bir şehrin inşasına benzeten ve filozoflar arasında yaygın olan metaforu kabul eder.[91] Patmoslu Yuhanna da aynı mantıkla yeni bir dünyayı yeni Kudüs olarak hayal eder. Kurulan benzerlik hep yaklaşık olmuştur, zira mimar (İng. *archi*-tect) zaten yaradılmış, zaten el altında ve insan emeğinin *dynamis*'iyle dolmuş malzemeyi kullanır.[92] İnşaat yapan kişinin kullandığı matematiksel ölçüm ve yapı kuralları Tanrı'nın *logos*'unun tezahürleridir: "doğanın mührüyle (*sphragis*/σφραγίς) damgalanmış ve Tanrı'nın "evinde" (*oikos*, karş. *oiko-logia*, eko-loji) hüküm süren, dünyanın her yerinde geçerli olan kurallar.[93] Philon doğaya basılmış mühürlerin Tanrı'nın fikirlerinin tezahürü olduğundan bahseder.[94]

İmparatorlar kendilerini dört dörtlük inşaatçılar olarak biçimlendirir; Roma gökyüzündeki şehrin prototipiydi.[95] Her imparator mermerde izini bırakıyor, otoritesinin mührünü taşa basıyordu. Her biri eyaletlerde şehirler kurduruyor ve yerel seçkinler inşaatın hamileri olarak iktidarlarını artırıyorlardı. İmparatorluk idaresi ile ilahi yaradılış arasındaki öykünme ilişkisi, bu yaşantılar sınırlarını açığa çıkarsa bile kalıcıydı. "Kurtarıcılar" olarak imparatorlar depremlerde yıkılan binaların yeniden yapılmasında "inayet" göstererek maddi yardım yapıyordu. Kıtlık dönemlerinde halka tahıl dağıtıyorlardı. Ama yine de ne deprem yaratabiliyor ne de kıtlığı önleyebiliyorlardı. Yaradılışın diğer tarafı olarak doğanın yıkıcılığı ilahi bir alandı. Depremler, salgınlar, kıtlıklar, seller ve yanardağ patlamaları sadece Hıristiyanlara ve Yahudilere değil, pagan Romalılara göre de aşkın gücün işaretleriydi. Vahiy, yeryüzüne salınmış acılar denebilecek böyle olaylarla doludur. Tapınanların



**5.6**
Dipsiz Derinliklerin Meleği ve Çekirgeler, Escorial Beatus, Liébana'lı Beatus'un Vahiy yorumlarının resimli elyazması, Bibl. Del Monast., &II.5, f. 96v. Real Biblioteca de San Lorenzo. "Çekirgelerin görünümü, savaşa hazırlanmış atlara benziyordu. Başlarında altın taçlara benzer başlıklar vardı. Yüzleri insan yüzleri gibiydi. Saçları kadın saçına, dişleri aslan dişine benziyordu. Demir zırhlara benzer göğüs zırhları vardı. Kanatlarının sesi savaşa koşan çok sayıda atlı arabanın sesine benziyordu. Akrebinkine benzer kuyrukları ve iğneleri vardı" (Vahiy 9:7-10).

ilahilerinin kontrpuanı, göklerdeki ahenk yerine, ses kakofonisiydi. Yaratıcı Tanrı gökgürültüsüyle konuşuyor, yeryüzünü sarsarak gücünü sergiliyordu.

### Yaradılış Mühürlerinin Çözülüşü

Sözünün mührünü tüm yaradılmış varlıklara basan O, mührün çözülmesi için gereken gücü de verebilir ve Vahiy'de tahta çıkan Kuzu bu görevi yerine getirmeye "layık" bulunmuştur.[96] Yaradılışın yedi gününe denk gelen yedi mühür çözülür, göğün tomarları açılıp bu dünyanın son günlerine dair görüleri ortaya çıkarır. Kırılan ilk dört mühür savaş ve ölüm getiren dört atlıyı yeryüzüne salar, beşinci mühür insan yüzüne sahip, saçı kadın saçına, dişleri aslan dişine, kuyruğu akrep kuyruğuna benzeyen savaş atı biçimli çekirgeleri serbest bırakır.[97] Denizden çıkan canavar leopara benzer, ayakları ayı ayağı, ağzı yalancı ağzıdır, "on boynuzu ve yedi başı, boynuzlarında on taç" vardır[98] – birinci yüzyılda paganlar açısından da yaradılışın yolundan saptığının fevkalade işaretleridir bunlar.[99]

Altıncı mührün açılması muazzam bir depremi başlatır: "Güneş keçi kılından yapılmış siyah bir çul gibi karardı. Ay baştan aşağı kan rengine döndü. İncir ağacı, güçlü bir rüzgârla sarsıldığında nasıl ham incirlerini dökerse, gökteki yıldızlar da öylece yeryüzüne düştü. Gökyüzü dürülen bir tomar gibi ortadan kalktı. Her dağ, her ada yerinden sökülüp alındı."[100] Yuhanna'nın görüsü Yeşaya peygamberin sözlerini hatırlatır.[101] Fakat Yuhanna'nın metinleri ile Septuagint'teki Yeşaya kitabı arasındaki anıştırmalar önemli olmakla beraber yorum yapmak için yeterli değildir. Yaradılışın "sarsılması" onun sözlerini duyanlar açısından yaşanmış bir deneyimdi. Bauckham şöyle yazar: "Yunan-Roma dünyası depremleri ciddiye alır, ilahi hoşnutsuzluğun işareti sayardı ve birinci yüzyıl dünyasında, özellikle Küçük Asya'da yaşanan yıkıcı depremlerde büyük şehirler, ki Vahiy'de geçen yedi şehrin bazıları da bunlara dahildi", "felakete uğramış" ve "imparatorluktan yardım istemişti":[102] MS 17'de Philadelpheia ve Sardis; MS 26'da yine Sardis; MS 60'ta Laodikya.

İtalyan yarımadası da savunmasız durumdaydı. Latin filozof Seneca Vezüv Dağı civarındaki büyük depremi (MS 62) şöyle betimler: "Campania'da büyük felaket yaşandı... Koyunlar öldü, heykeller kırıldı. Bazı insanlar akıllarını yitirip amaçsızca dolaşmaya başladı."[103] Hissedilen dehşeti ise şöyle yorumlamıştır: "Toprağın kendisi felakete yol açarken; bizi koruyan, üzerinde taşıyan, şehirlerimizi üzerine inşa ettiğimiz,

kimilerine göre bir bakıma evrenin temeli olan toprak sarsılıp dağılırken nereye saklanabilir, nereden yardım bulabilirdik?"[104] Seneca'nın dokunaklı sözleri Yuhanna'nın sözleriyle uyumludur: "Dünya kralları, büyükleri, komutanları, zenginleri, güçlüleri, özgürü kölesi herkes mağaralara, dağlardaki kayaların arasına gizlendiler. Dağlara, kayalara, 'Üzerimize düşün!' dediler, 'Tahtta oturanın çehresinden ve Kuzu'nun gazabından saklayın bizi! Çünkü onların gazabının büyük günü geldi. Buna kim dayanabilir?'"[105]

MS 62'deki depremi aynı gün Roma'daki liman şehri Ostia'da bir tsunami takip etti. Roma için hayati önem taşıyan tahılı yılda bir kez İskenderiye ve Kartaca'dan getiren iki yüz gemi yüklerini boşaltmak için limanda bekliyordu. Gemilerin hepsi tsunamide battı ve yükleri ziyan oldu.[106] MS 68'deki bir deprem Neron'un saltanatının sonunu işaret ediyordu.[107] Doğa tarihçisi Yaşlı Plinius depremi bir yıl sonraki iç savaşa uygun bir alamet saymıştı.[108] Fakat doğanın gücünün en aşırı ve şiddetli tezahürü MS 79'da Vezüv yanardağının patlaması olacaktı.

### Vezüv

Akdeniz ticaretinin merkezlerinden Napoli Körfezi yakınındaki Vezüv Dağı (bizim takvimimizle) MS 17 Ekim 79'da patladı.[109] Olay depremle başladı. Yanardağın ağzından bir gaz ve kül sütunu fışkırdı, alevler saçıldı, güçlü bir sülfür kokusu dört yana yayıldı. Bilim insanları volkanik zerreler ve gazdan oluşan piroklastik bulutun 32 kilometre yükseldiğini, bölgeyi karanlığa gömdüğünü, ponza taşı parçaları ve yanan siyah kaya parçalarının sadece körfeze değil patlamanın 70 kilometre uzağına kadar yağdığını söylüyor. 10-15 kilometre çapında bir alanda insan yerleşimleri tamamen yerle bir oldu. Pompei ve Herkulaneum gibi liman şehirleri bir anda kalın bir volkanik taş ve kül tabakasının altında kaldı. Bu şehirlerin nüfusu oracıkta can verdi.

Yaşlı Plinius Roma filosunun komutanı olarak oradaydı. Yanardağ onun da canını aldı. Yeğeni Genç Plinius patlamaya yakından tanık oldu. Yıllar sonra tarihçi Tacitus'tan olayı betimlemesi istendiğinde,[110] dünyanın titrediğini, binaların yalpaladığını yazdı, deniz öyle aniden "çekilip gitmişti ki... çok sayıda deniz yaratığı kuru kumun üzerinde kalmıştı". Dağın tepesinden "korkunç bir kara duman ve çatallanıp titreşen ateş sütunları fışkırdı, sonra koca koca alev dilleri halinde ayrıldı". "Paniğe kapılan kalabalık" kaçmaya çalışırken bazıları "can çekişmenin dehşeti içinde, ölmek için dua ediyordu. Pek çoğu tanrılardan yardım istedi, ama daha fazlası artık tanrı diye bir şey kalmadığını, ev-

renin sonsuza dek karanlığa gömüldüğünü düşünüyordu... Bütün dünyanın benimle birlikte öldüğüne, benim de onunla birlikte öldüğüme inanmak pek de teselli edici değildi."[111]

Yüz yılı aşkın bir süre sonra yazan Dio Cassius, "başların üzerindeki havayı dolduran ve güneşin ışığını kesen" karanlığın sadece Roma'ya değil, Afrika, Suriye ve Mısır'a kadar ulaştığını belirtiyordu. Roma'da bu deneyim "hiç de az korkuyla karşılanmadı... zira insanlar ne olduğunu bilmiyor ve hayal edemiyordu, ama tıpkı olayın yakınındaki insanlar gibi onlar da bütün dünyanın tersine döndüğüne, güneşin toprağın içinde kaybolduğuna ve toprağın göğe yükseldiğine inanıyorlardı."[112] Büyük bir yangının eşlik ettiği ve Roma'daki tanrılara adanmış pek çok tapınağın yıkılmasına yol açan felaket "insanlardan değil ilahlardan kaynaklanmış gibi görünüyordu".[113] Bu muazzam yıkım Titus'un iktidarının ilk yılında gerçekleşti. Titus imparator adabına uygun bir tepki vererek bizzat Campania'ya gitti, yardım ve yeniden inşa için memurlar atadı. Anlatılana göre, "Titus gereken kaynağı kendi hazinesinden ve patlamada ölüp de arkasında mirasçı bırakmayan kişilerin mülklerinden karşıladı"; "Vezüv civarındaki harap olmuş bölgeden kaçan... sığınmacılara yardım eden [komşu] şehirlere özel imtiyazlar tanıdı."[114] Bu hayranlık verici davranış imparatora övgüler kazandırdı. Ama depremin ardından büyük bir salgın çıkınca Titus'un kendisi de hastalandı. Sadece iki yıl kadar süren bir hükümdarlığın ardından öldü. Olayların bu birleşimi imparatorluk iktidarının meşruluğunu da sınıyordu.

Genç Plinius'un betimlediklerine benzeyen duyusal etkiler Vahiy'in metnine dağılmış haldedir: "ateş, duman ve kükürt" (Vahiy 9:7, tekrar 9:8); "kükürtle yanan ateş gölü" (Vahiy 19:20, tekrar 21:8); "güneş ve hava karardı" (Vahiy 9:2, ayrıca bkz. 8:9 ve 8:12); "şimşekler çaktı, yer sarsıldı" (Vahiy 8:5); "denizdeki yaratıkların üçte biri öldü" (Vahiy 8:9); ve en açık olanı, "Alev alev yanan, dağ gibi büyük bir kütle denize atıldı" (Vahiy 8.8). Araştırmacılar Vezüv'ün Yuhanna'nın metninde taşıdığı anlamın farkındalar.[115] Vahiy'in tarihinin daha sonra olduğunun saptanması bu karşılaştırmaları yapmayı kaçınılmaz kılıyor. O halde söz konusu patlamanın şöhreti düşünülürse, pek az yorumsal anlam çıkarılmış olması şaşırtıcı gelebilir.[116] Yine de akademisyenlerin Yuhanna'nın metnindeki bu temayı başka (pagan) kaynaklarla ve (Akdeniz'de gerçekleşen) başka felaketlerle aynı kümeye koyma eğilimi haklıdır. Yuhanna'nın doğal felaketleri okumasında eşsiz ya da sadece Hıristiyanlığa özgü hiçbir şey yoktur.[117] Bizim açımızdan böyle bir felaket

çizgisel zamanın zirveye ulaşması olarak okunabilirdi, ama Yuhanna'ya göre Pompei'nin yıkılışı ne kitabının doruk noktasıdır ne de tarihsel uğrağının. Vahiy'de Vezüv'ün patlamasının yanı sıra çeşitli yerel depremlerin yankı bulduğu dağınık unsurlar kapsayıcı bir anlatı hattı ile yerlerine oturtulmaz. Aksine felaketler hava durumunun gelişigüzelliğiyle belirir metninde; bu da *kairos* sözcüğünün hem açığa vurulmuş zaman hem meteorolojik koşullar anlamıyla tamamen uyumludur. Vahiy'de doğanın korkutucu anormallikleri, Roma imparatorluk düzeninin ilahi onay gördüğü iddiasının öngörülemez ama aralıksız olarak sınanışına tekabül eder.

Çizgisel zamanın bilinmediği bu döneme uygun olarak Yuhanna'nın kehanetinde kronolojik bir ilerleme yoktur. Zamanı bu şekilde okumak, metne yüzyıllar sonraki bir fikri dayatarak tarihsel anlayışı çarpıtmak anlamına gelir, zira bu sonraki fikre göre Vahiy bir bütün olarak tarihsel olayların eskatolojik ilerleyişini çizgisel bir zamana göre takip eder, en nihayetinde de son ve toptan felaketle son bulur. Zaman bizim kafamızdaki gibi hesaplanmıyorsa nasıl böyle bir anlam çıkarabiliriz?[118] Biraz durup modern yorumun nasıl ortaya çıktığını sorgulamamız gerekiyor, zira bu anlayış bugünkü kamusal söylemde önemli sarsıntılar üreterek bu tür doğal felaketlerin açığa çıkardığı tarihsel ve felsefi sorulara dair anlayışımızı çarpıtıyor.

## Zamanımızın Son Günleri

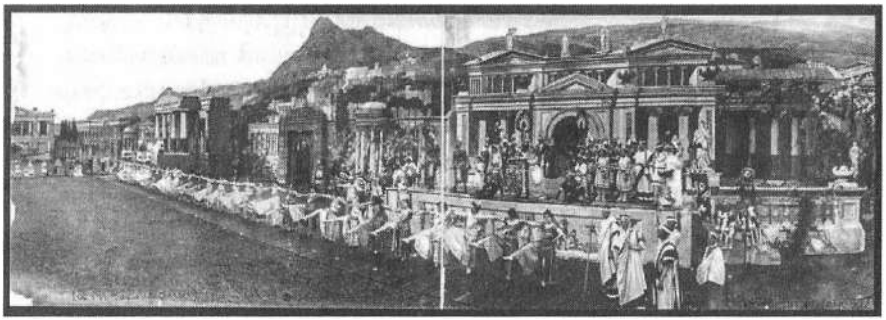
Yıkımın sahnesi olarak Pompei kalıcı bir tarihsel imge değildi.[119] Şehir hakikaten kayboldu ve Campania'nın zengin volkanik toprağı uzun mesafe ticaretinde başlıca ihraç malı haline gelen şarap üretimine dönüşü besledi. Yıkılan şehir yaklaşık 1600'de keşfedildiğinde kimsenin aklına kazı yapmak gelmedi. Ancak 1740'ta hem Herkulaneum hem Pompei'de arkeologların kazılara başlaması Avrupa'nın eğitimli seçkin turistlerini çekti. Aydınlanma'nın insanmerkezli bağlamında Pompei'nin kalıntıları hayatın tensel hazlarının geçiciliğine ve tarihin yarattığı geri gelmez kayıplara delalet ediyordu.[120] Pompei'nin kamusal imgelemde daha geniş kapsamda canlanması ise 1834 yılında Edward Bulwer-Lytton'ın tarihi romanı *Pompei'nin Son Günleri*'nin yayımlanmasına kadar beklemek zorunda kalacaktı. Yazar çağdaş karakterler olarak okunabilecek karakterlerle şehri hayata döndürmüş, felaket ânındaki Vezüv imgesini kalıcılaştırmıştı. Kitap koca bir felaket anlatısı türü doğurdu ve benzer kitaplar kitlelerin eğlence araçları olarak ciddi başarı kazandı.[121]

Romanın arkeolojik ayrıntıları özenle araştırılmıştı.[122] Fakat mesajı saf Viktoryen ahlakçılıktan ibaretti: Lüks ve zenginlik içinde ahlaksızlaşıp şımaran pagan nüfus hak ettiği şekilde cezalandırılıyordu.[123] Hikâye günah ile erdemi ayırıyor, ama öte yandan tensel günahların röntgencilik düzeyinde tasvirlerini sunuyordu. Bu cinsel ahlaksızlıkların ve günahkârca açgözlülüğün ortasında "Nasıralı" erkek kahraman ve Helen kadın kahraman onları limandaki volkanik karanlığın içinden geçirebilecek tek kişi olan zavallı kör bir köle kızın yardımıyla kurtuluyordu. Birlikte Atina'ya kaçıyor, Hıristiyanlığı kabul ediyor ve başka müminler arasında yaşıyorlardı. Aslında ikisi de zaten ön-Hıristiyandı. Vezüv'ün patlaması erkeği bir aslanın elinden (hayvan olduğu yere çöküp başını başka yere çevirir) ilahi biçimde kurtarırken, kadını da kötü bir Mısırlı rahibin tecavüzünden kurtarıyordu. "Yukarıdaki" merhametli "Tanrı" bu korkunç sınavın ardından düzeni tekrar sağlıyordu.[124] Vahiy'e doğrudan gönderme vardır: "Vay haline güçlü ve kudretli olanın, vay! ... Vay haline putperestin, canavara tapanın!"[125]

Pompei kazılarında Hıristiyanların varlığına dair herhangi bir kanıta rastlanmadı.[126] Romanın anakronik yorumunda birinci yüzyıl tarihi on dokuzuncu yüzyıl Avrupalıları için bir Hıristiyanlık alegorisi olarak canlandırılır.[127] Bu geriye dönük inşada erdem ve günah ikiliği Britanya İmparatorluğu'na dair şizofrenik bir okuma sağlar: Britanya Hıristiyan değerlerini imparatorluğuna getirirken, kendi ülkesinde imparatorluğun aşırılıkları yüzünden ahlaksızlığa batma tehlikesine düşer. Kölelik köle sahiplerinin "mülkiyet hakkı" çerçevesinde sunulur.[128] Kötü karakter olan bir (Afrikalı) Mısırlı "karanlık Şark büyüleri yapar".[129] Köle kız şükran dolu erkek ve kadın kahramanları kurtarırken kendi hayatını kaybeder.[130] Kahraman çiftin varış noktası İngiliz Romantiklerinin 1820'lerde Yunan *polis*'lerinin antik özgürlüğünü savunmak için gittiği ve şair Lord Byron'ın Osmanlı (Müslüman) Türklerine karşı savaşırken hayatını kaybettiği Yunanistan'dır.

### Popüler Kıyamet

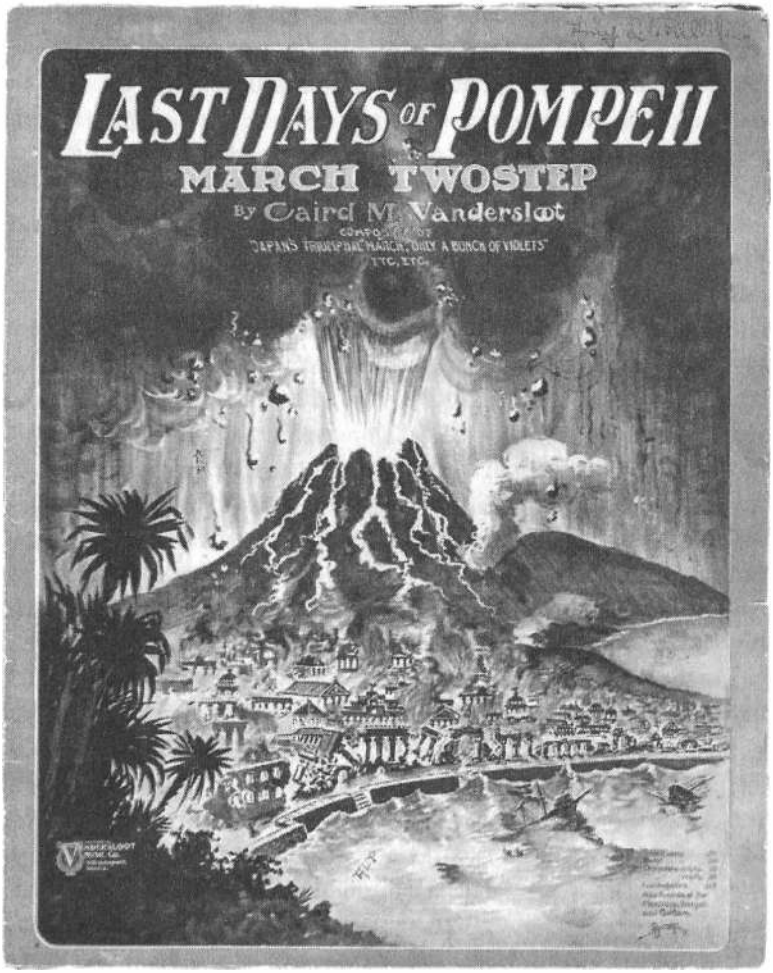
*Pompei'nin Son Günleri* hali vakti yerinde sınıflar arasında bir çoksatar oldu. Fakat kitabın hikâyesi bir görsel gösteri sayesinde kitle kültüründe paradigmatik hale geldi.[131] Roman hızla tiyatroya uyarlandı. Vezüv felaketi on dokuzuncu yüzyıl yağlıboya ressamları arasında tutulan bir temaydı, "kıyamet zamanı yüceliği" olarak bilinen şeyin prototipi oldu.[132] Londra'daki Kristal Saray'da 1854'te Pompei salonlarının bir taklidi vardı. Pompei kalıntılarının fotoğrafları ve üç boyutlu görüntü-



**5.7**
Havai fişek gösterileri düzenleyen İngiliz Henry J. Pain'in prodüksiyonu olan, New York, Coney Island'da sahnelenen *Pompei'nin Son Günleri* piro-dramasından bir sahne. 1879' dan 1914'e kadar düzenli olarak gösterime giren prodüksiyonda Vezüv anlatısı müzik ve dansla birleştirilmişti. Library of Congress Prints and Photographs Division, Washington, D.C.

leri de kullanılmıştı. Fakat kalabalıklar simülasyona, yakma tekniğiyle yaratılan duyumlarla, yani gerçeğe benzeyen lavların akıtılması ve havanın kükürt kokmasıyla çekiliyor ve *Pompei'nin Son Günleri*'nin ömrü uzatılıyordu.[133] Eğlence biçimi olarak felakete duyulan hayranlık tehlikenin güvenli bir mesafeden hissedilmesini sağlıyordu. Bu prodüksiyonlarda eksiksiz bir tarihsel senaryo yaratmak için yeni sanayi teknikleri kullanılıyordu, yakma teknikleriyle ilgili işleri Hollywood devralınca bu tema tekrar tekrar dolaşıma girdi.

Marcel Proust'un yirminci yüzyıl başında Paris'te geçen *Kayıp Zamanın İzinde* romanında Vezüv figürü Birinci Dünya Savaşı'ndaki ilk hava bombardımanının metaforu olarak kullanılır. Proust gökten yağan lavı andıran bombaların yurttaşları sığınaklara göndermesini betimler. Paris "tasasız havailiğin" son günlerindeki Pompei'dir; bu "yozlaşmış ve köhne toplum" felaketin kıyısındadır, zira bütün yaşam tarzı zamanda kaybolup gitme tehdidi altındadır.[134] Dünya savaşlarının yaşandığı yirminci yüzyılda çok sayıda şehir hava saldırılarının alevleri arasında can verdi: Guernica, Varşova, Stalingrad, Coventry, Dresden, Hiroşima, Nagasaki. Artık yıkımın kaynağı doğa değil insanlardı ve kurbanların iskeletleri bile kalmıyordu geriye.[135] Modernliğin esas akıldışılığı buradadır: Bilimsel ilerleme önlemesi gereken felaketin ta kendisi oldu. İnsan aklının icatları yaratıcılarının aleyhine döndü. Bu yüzden modern kıyametçiliğin Vahiy'le uyumlu olmayan bir yapısı vardır. Çekişme konusu Faust'unkine benzer: İnsan Aydınlanma Aklı'nın vaat ettiği bilginin gücünü kontrol etmeye duyduğu sınırsız arzuyu doyurmak için ru-




**5.8**
Caird M. Vandersloot'un Bulwer-Lytton'ın romanı *Pompei'nin Son Günleri*'nden esinlenerek 1904'te bestelediği iki adımlı marş. On yıl kadar önce Amerikalı besteci John Philip Sousa da kitaptan etkilenerek bir suit yazmış ve en iyi eseri olarak nitelemişti. 1971'te İngiliz rock grubu Pink Floyd Pompei amfitiyatrosunda bir albüm ve film kaydı yaptı. Kenneth Lapatin'in izniyle.

hunu şeytana satacak mıdır, satmayacak mıdır? Bu ikilemin sanayi çağı versiyonunda, tıpkı iyinin kötüyle savaşmasında olduğu gibi, din ve devlet otoritesinin baskıcı emirlerine itaat olarak anlaşılan ahlak ile arzu –ama aynı zamanda bilgi– arasında karşıtlık kurulur. Bu ya/ya da indirgenemez ikiliğinin içine çekilen felsefe ise acılar içinde kalır.

1841'de (*Pompei'nin Son Günleri*'yle aynı sıralarda) sol-Hegelci filozof Bruno Bauer Yuhanna'nın Vahiy'inin bir parodisini isimsiz olarak yayımladı. Hıristiyan bir vaizin ağzından anlatılan Vahiy'de Hegelci felsefe, Aklı tahta geçirmeye çalıştığı için alaya alınıyordu. *Mahşer Gününün Sûru: Ateist ve Deccal Hegel'e Karşı* adlı kitap "bir ültimatom"dur, zira Bauer ilerlemeyi inkâr eden bir vaizin ağzından, insan zihninin toplamı olarak Aklın Tanrı'nın ta kendisi olduğunu iddia eden Hegel karşısında nasıl utanç duyduğunu anlatır. İnsan zihninin bu *apotheosis*'inde insan aklının sürekli gelişim halinde "giderek ilerlediği" iddia edilir.[136] Bauer'in Hıristiyan vaizine göre bu iddia Tanrı'ya saygısızlıktır. Vahiy Canavar'dan bahsederken "aklındaki deccal Hegel" dir; hatta Hegel'in "Kıyamet Canavarı'ndan daha fazla boynuzu" vardır.[137] Hegel "zındıkça bir sarhoşluk içinde Yunanlarla birlikte cümbüş yapar", Hıristiyan ahlakı yerine onların serbest manevi uygulamalarını tercih eder ki bu seçim hem Kilise hem Devlet açısından ölümcül bir tehlike doğurur.[138] Almanya "ona hiçbir şey ifade etmez"; Hegel onun yerine Fransız felsefesi diye teşhis edilen "fahişenin kadehinden" içerek kafayı çeker.[139] Hegel'in en iğrenç hareketi de Fransız Devrimi'ni desteklemektir. "*Vive la liberté*! Devrimci çığlığı duyuyor musun? *Vive l'égalité*! İşit bunu! Herkes bir! Herkes eşit! Tanrı ile İnsan aynı! Korkunç! Nefret uyandırıcı!"[140] Vaizin saldırısında Hegel'in eserlerinden yapılan bolca alıntı Bauer'in iddiasını güçlendiren gizli kapaklı mesajlardır: "Şimdi nihayet Hegel'in Hıristiyanlığı nasıl yok ettiğini göstereceğiz."[141] Kıyamete gelince: "Artık en sondayız!"[142]

Bauer'in dinsel otoriteye habis bir iyimserlikteki saldırısından yüz yıl sonra Adorno ve Horkheimer'ın hatlarını belirlediği Aydınlanmanın diyalektiği, yirminci yüzyıl ortasında Hegelci iyimserliği baş aşağı çevirdi: Muzaffer akıl çöküp yeniden mit olmaya yüz tuttu. Bu modern mite göre, insanın yarattığı teknoloji bizi doğanın ötesine taşıyarak kontrolü elimize vermiştir, fakat aslına bakılırsa araçsallaştırılmış akla boyun eğdik; bu akıl doğanın tamamını, hatta en savunmasız olan bizim doğamızı tahakküm altına almanın yeni ve ölümcül bir biçimiydi.[143] Bugün sınai ilerlemenin barış zamanlarında bile –hatta özellikle barış zamanlarında– gösterdiği başarı bu kaygıyı güçlendirmiştir. Sa-

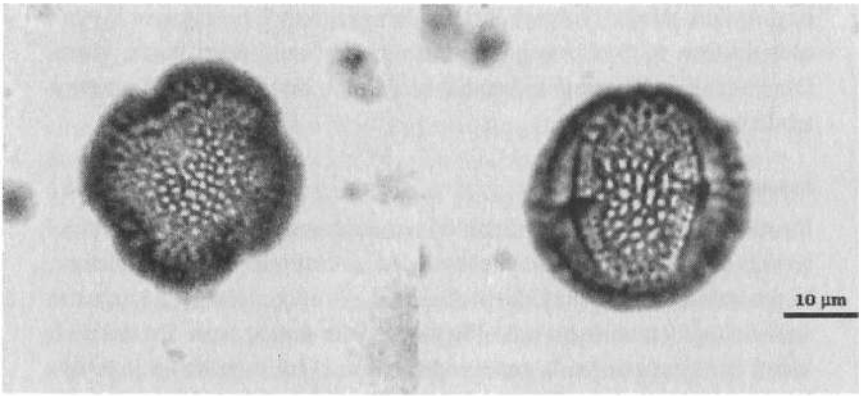
nayi toplumu doğal dünyaya insanın damgasını öyle bir vuruyor ki, yok oluşumuzun tohumlarını çoktan atmış olabileceğinden korkuyoruz. Dünyadaki varlığımızın ta kendisi bu şekilde insan türünün tamamını tehdit ediyor.

## İnsan Çağı

İnsan Çağı'nın doğa tarihinin bir dönemi olduğunun, insanların pratiklerinin doğayı yok oluş derecesinde dönüştürdüğüne dair bilinçlenme bizim zamanımızın vahyidir bir bakıma. Aklın kendisi akla sorgusuz sualsiz iman etmenin bir mit olduğunu gözler önüne serer. Bu hakikati kabul etmeyenlerin ya da gezegenden şahsen –bilim ya da vecit yoluyla– kaçmayı planlayanların hem bilgelik hem mütevazılıktan yoksun olduğu ileri sürülebilir.[144] Ayrıca doğa iyi niyet gösterip insanın kibrini sineye çekmez. Doğa'nın yıkıcılık biçimleri yenileyici olabilir. Vezüv'ün müteaddit püskürmelerinin bıraktığı zengin tortular yoğun bitki örtüsünü beslemeye devam ediyor. Tektonik levhaların gökgürültüsü gibi sesler çıkararak patlaması ve depremlere, yanardağ patlamalarına, tsunamilere yol açması herhangi bir gezegende hayatın sürmesi için zorunlu soğuma mekanizmalarıdır, zira canlı organizmaların dayanamayacağı sıcaklıkların salınmasını sağlarlar. İnsan pratiklerinin neden olduğu küresel ısınma için aynı şey geçerli değil. Yine de, türün soyunun tükenmesi hayatın kendisinin olağanüstü ölçüde dayanıklı olduğu gerçeğini değiştirmez – tek sorun bunun bize faydasının olmamasıdır belki.[145]

## Günümüzde Doğa Tarihi

Yaşlı Plinius'un birinci yüzyılda yazdığı *Doğa Tarihi* çağdaş bilimsel araştırmalarda bir ilham kaynağı olarak tekrar tekrar ziyaret edilir. Yanardağbilimcilerden, jeologlardan, arkeo-biyologlardan, toprakbilimcilerden ve başkalarından oluşan uluslararası bir kolektif neredeyse yarım yüzyıllık işbirliğiyle *The Natural History of Pompeii*'yi (Pompei' nin Doğa Tarihi, 2002) kaleme aldılar. Bu çalışma kazı alanında bulunan insan kurbanlar dışındaki şeylere odaklanıyordu.[146] Zahmetli araştırmalar neticesinde bitki yaşamı ve polenlerin kanıt niteliğinde kalıntılarını yeryüzüne çıkarıp kataloglad ılar ve hayret verici bir yaşam çeşitliliği barındıran bereketli, "fosil topraklarda" (*paleosol*) çarpıcı sayıda tür buldular: 184 bitki, 95 bitkinin poleni, çok sayıda balık türü, tuzlu ve tatlı su omurgasızları, böcekler, ikiyaşayışlı hayvanlar, kara ve deniz kabukluları, sürüngenler, kuşlar, memeliler; ayrıca mozaiklerde,




**5.9**
Pompei, İtalya'daki Casa delle Nozze di Ercole e Ebe'den limon poleni. Marta Mariotti Lippi, "Ancient Floras, Vegetational Reconstruction and Man-Plant Relationships", *Boccone*a 24 (2012): 105-13. Marta Mariotti Lippi'nin izniyle.

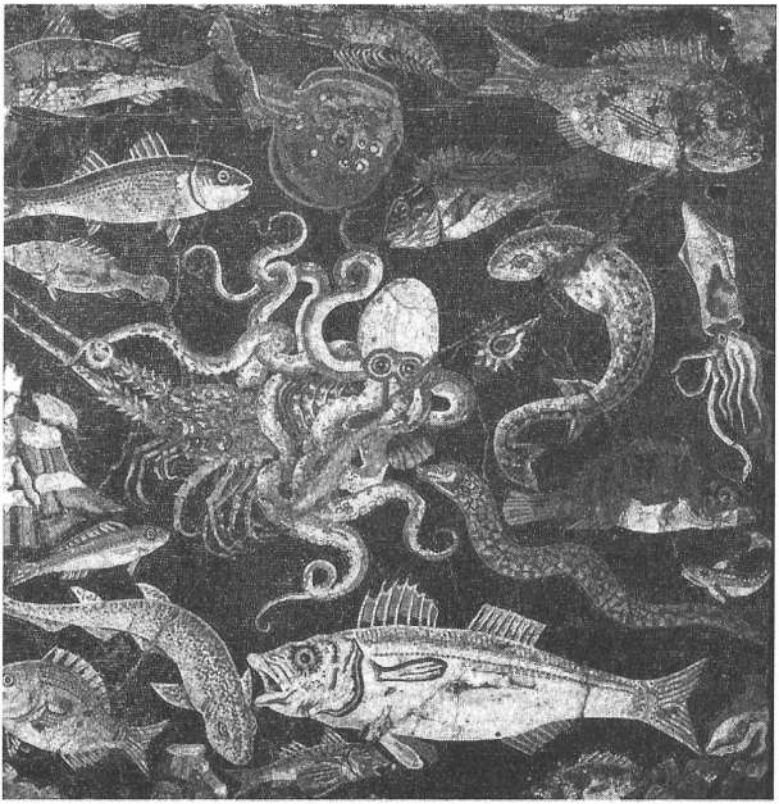
heykellerde ve bahçelerdeki duvar resimlerinde tasvir edilen canlı organizmalar. Yerli ve ithal ahşap tipleri hem ağaç hem mobilya olarak kataloglandı: ağaçlar (kayın, dişbudak, abanoz, akçaağaç, turunç, defne, asma, kestane, fındık, ceviz, karaağaç, kavak, meşe, mazı, akdiken, zeytin, köknar, çam), hayvan yemi (otlar ve yonca), çiçek açan bitkiler (şakayık, çiğdem, menekşe, kenger), meyve veren bitkiler (erik, hurma, dut, çilek, incir, nar), ilaç yapımında kullanılan bitkiler (sarısabır, zakkum, afyon ve diğerleri). Pompei'de hayatını kaybeden Yaşlı Plinius'un kataloglama çalışmasını model alan bu koleksiyon modern insanların sadece benmerkezci bir tarzda anladığı insan dünyasına odaklanmaktan çıkarak binlerce yıl öteden duyarlılıklar arasında bağ kuruyor, yaradılışa Kutsal Kitap'takine yaklaşan bir saygı gösteriyor.

Yeryüzü... kadına yardım etti... (Vahiy 12: 16)

Dünyanın sona ereceği fikrini reddeden İskenderiyeli Philon'un Kutsal Kitap yorumlarını hatırlıyoruz. Yaradılışta kusursuz olan bir şeyin yerine kendisi de kusursuz Tanrı'nın başka bir şey geçirmesi için bir neden yoktu. "Ateş ve suyun tarifi imkânsız gücüne" rağmen, Philon dünyanın kendisinin yok edilemez olduğuna inanıyordu.[147] Modern bilim bizi bu inançtan yoksun bırakmıştır. Fakat "kutsal tarihçi" Musa'nın anlattığı, kötüyü yok eden ama hayatı yok etmeyen Tufan hikâyesinin alegorik anlamını sökmeye çalışan Philon'un akıl yürütmesini takip etmek ilginç olacak. Nuh kusursuz olduğu için seçilmedi, diye yazar Mu-



**5.10**
Pompei duvar resmi, bahçe duvarı üzerinde, defne, gül, bülbül ve mührüsüleyman. Fotoğraf: Stefano Bolognini.



**5.11**
Tanımlanmış 24 tür barındıran büyük balık mozaiği. Roma mozaiği, ev VIII.2.16 Pompei. Napoli Milli Arkeoloji Müzesi, 120177, yemek odası, ev VIII, 2, 16.

sa, minnet duyduğu için seçildi. Tanrı'nın yok edici Tufan'ı salmasına yol açan şey insanlığın minnet duymamasıdır.[148] Tıpkı "yedi günlük sürelerle" dinlenmesi gereken insanlar gibi "nefesini toplaması" için toprağı nadasa bırakma yasasını ihlal ederek, "haksız kazanç uğruna sürekli açgözlülükle hareket ederek... toprağa zulmedenlere" karşı Philon sesini yükseltir:

Doğanın ortak anaları olması sebebiyle, en doğru bakış açısından kardeşleri olan insanlara izin vermek, yani her altı günün ardından onlara tatil yapma hakkı vermek yerine; bitmek bilmez şekilde işlenerek tükenmesin diye tohum ekmeyip ya da ağaç dikmeyip ona zulmetmek yerine her altı yıllık sürenin ardından toprağa nefes alma zamanı vermek: İşte böyle hareket etmek yerine bu adamlar, tüm bu hayranlık verici emirleri görmezden gelerek

iktidarları altındaki tüm insanların bedenlerine ve ruhlarına zulmetmiş, aralıksız bir sertlikle derin toprağın gücünü parça parça etmiş, katkı yapma gücünün ötesine geçen doymak bilmez bir ruhla ondan gelir elde etmiş, yıllık ve hatta günlük gaspla tamamını ve her bir parçasını ezip çökertmiştir.[149]

Dünyanın sarsılarak yaradılışın "kusursuz ve eksiksiz" ahenginin bozulması sadece geçici bir tezahürdür, sebebi günah değil kötülüktür –işte tam da doğanın bolluğunun "karşılıksız verdiği armağanı" takdir edemeyen insanların kötülüğüdür–, dolayısıyla en baştaki ahenk yeniden kurulana kadar tahammül dersi verir – Yuhanna'nın burada kullandığı sözcük umuttur (*hypomone*/ὑπομονῆ).[150]

Vahiy'deki çarpıcı bir imge eskatolojik savaş ve yargı dehşetlerinden önce gelir: "gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın göründü. Ay ayaklarının altındaydı, başında on iki yıldızdan oluşan bir taç vardı." Gebe olan, doğurmak üzere olan bu kadını kovalayan kızıl ejderhanın kuyruğu "gökteki yıldızların üçte birini" sürükleyip yeryüzüne atar. "İblis ya da Şeytan denen, bütün dünyayı saptıran o eski yılan"dır bu. Kadına "Tanrı'nın hazırladığı yer (*topon*/τόπον) olan" ve "bir zaman (*kairon*/καιρὸν), zamanlar (*kai kairous*/καὶ καιροὺς) ve yarım zaman (*kai imisi kairou*/καὶ ἥμισυ καιροῦ) besleneceği (*trephetai*/τρέφεται) çöle uçup kaçabilmesi için büyük kartal kanatları verildi. Yılan ağzından... ırmak gibi su akıttı" ve bunun yarattığı sel "kadını selle süpürüp götürecekti... Ama yeryüzü, ağzını açıp ejderhanın ağzından akıttığı ırmağı yutarak kadına yardım etti."[151] Güneşi giyinmiş bu kadının kimliğini tespit etmeye yönelik çok girişim oldu:[152] Meryem, Mesih'in annesi ya da yeni kurulmuş Kilise'de O'nun gelini. İsrail ulusu. Ya da güneşte yanmış bir Afrikalı. Bugün İnsan Çağı bilinci nedeniyle bu imgede en çok ilgi çeken şey kadının kimliği değil yaşam verme gücü, ölümün diğer yüzü olarak doğum, hem buyur eden hem koruyan doğanın yardımıdır.

## Yuhanna'da Kabahat Bulmayın

Alfa ve Omega, birinci ve sonuncu, başlangıç (*arkhe*) ve son (*telos*) Ben'im (*ego to apha kai to o, o protos kai o eskhatos, i arkhi kai to telos*/ἐγὼ τὸ ἄφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). (Vahiy 22.12)

Kıyametin anlamını nihai felaketle –düzanlamda dünyanın sonuyla– birleştiren İnsan Çağı yazını *apokalypsis*'in (açığa çıkan bilgi) yanı sıra, bitiş değil tamamlanış, amaç anlamındaki *telos*'u da yanlış çevirir.[153] Modern okumaya göre Mesih'in gelişi tek seferlik bir tarihsel



**5.12**
William Blake, *Büyük Kızıl Ejder ve Güneşe Sarınmış Kadın* (yaklaşık 1805). Rosenwald Collection, National Gallery of Art, Washington DC, 1943.3.8999. National Gallery of Art, Washington D.C. izniyle.

olaydır; fakat Yuhanna'nın okuması zaman içinde *kairos*'un *khronos*'a pek çok akınını onaylayan yönelimdir ve her sabahı umudun görünür bir işareti sayar. Tanrı'ya körü körüne iman çağrısı yapılmadığı gibi ilerlemeye, biz modernlerin felaketin ötesine geçtiğimiz fantazisine de körü körüne bir iman çağrısı yapılmaz.[154] Yuhanna'ya göre "'sabırla dayanmada' (*hypomone*) ima edilen umudun temelde geleceği öngörmekle hiçbir ilgisi" olmadığında, bunun daha ziyade "şimdiye doğru yönelme" olduğunda Thompson ısrar eder.[155]

Bizim yarattığımız felaketler için kabahati Yuhanna'nın kehanetinde bulmaya hakkımız yok. Bu metnin mesajı felaket değil umuttur. Martin Luther King suikaste uğramadan bir hafta önce Washington'daki Ulusal Katedral'de konuşurken Vahiy'i bu şekilde anlıyordu:

> Yüzyıllar önce Patmos denen ıssız ve bilinmeyen bir adada Tanrı'nın göklerden indirdiği yeni Kudüs'ün görüsünü yakalayan Yuhanna için Tanrı'ya şükürler olsun; oydu "İşte her şeyi yeniliyorum, [eskiler geçip gitmiştir]" diyen sesi duyan. Tanrı'nın lütfuyla bu yenilik ve bu fevkalade gelişimin katılımcıları olacağız. Bunu başarabilirsek adalet, kardeşlik ve barışla dolu yeni bir gün başlatacağız. O gün sabah yıldızları birlikte şarkı söyleyecek ve Tanrı'nın oğulları neşeyle haykıracak.
>
> – Muhterem Martin Luther King, Jr., 31 Mart 1968[156]

## III. KIYILARDAKİ KADIN

### Kimin için Lüks? Kimin için Barış?

"Vay başına koca kent, vay başına güçlü kent Babil! Bir saat içinde cezanı buldun," diyecekler. Dünya tüccarları onun için ağlayıp yas tutuyor. Çünkü mallarını satın alacak kimse yok artık. Altını, gümüşü, değerli taşları, incileri, ince keteni, ipeği, mor ve kırmızı kumaşları, her çeşit kokulu ağacı, fildişinden yapılmış her çeşit eşyayı, en pahalı ağaçlardan, tunç, demir ve mermerden yapılmış her çeşit malı, tarçın ve kakule, buhur, güzel kokulu yağ, günlük, şarap, zeytinyağı, ince un ve buğdayı, sığırları, koyunları, atları ve arabaları, insanların bedenlerini ve ruhlarını* satın alacak kimse yok artık. (Vahiy 18: 10-13)

Vahiy'deki bu görüde, Yuhanna'nın Kutsal Kitap'ta Babil adını verdiği, ama aslında Roma İmparatorluğu olan büyük taşımacılık merkezinin yıkılışı anlatılırken ticari felakette kaybedilecek malların bir sayımı yapılır. Bauckham, bu mal listesini sıklıkla yapıldığı üzere Eski Anlaşma'daki paralelleriyle metinler arası bir uyuşma çerçevesinde değil, "onun döneminde imparatorluğun somut siyasal ve ekonomik gerçeklerinin" kaydı olarak ele almayı düşünmüştür.[157] Buhur ve günlük;[158] tarçın ve baharatlar; altın, değerli taşlar ve derin denizden çıkarılmış inciler;[159] "her çeşit eşya" yapılmış fildişi ve kokulu ağaç;[160] ince keten, ipek, mor ve kırmızı kumaş.[161] Bu liste Roma uzun mesafe ticaretinin el kitabıdır adeta.[162] Yuhanna bu dünyevi hazların sahiplenilmesini hor görür. Fakat Kutsal Şehir'e dair son görüde, doğayı yaratan Tanrı semavi yeni Kudüs'ü süslemek için güzelliklerini bol bol kullanır.[163] Tam tersine Roma İmparatorluğu seçkinleri şahsen biriktirdikleri zenginliği har vurup harman savurarak Doğu'dan yapılan bu ticarette edinilen lüks mallara sahip olurlar. "Tebaası pahasına iyi yaşar Roma," der Bauckham.[164]

### İmparatorluğun Şiddeti

Çalmaya, katletmeye, tecavüze o yalan "imparatorluk" adını verirler, bir yer harap olup kimse kalmayınca da adına "barış" derler.

– TACITUS, *AGRICOLA* 30.3-4, BRITONLARIN LİDERİ GALGACUS'UN ROMALI FATİHLERİ BETİMLEYİŞİ

* Metnin gerekleri doğrultusunda İngilizce çeviriye göre düzenlendi. –*ç.n.*

Yuhanna'nın mal listesinde geçen "insanların bedenleri ve ruhları"nın (*somaton kai psykhas anthrapon*/σωμάτων καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων) köleler olduğu varsayılır.[165] Roma İmparatorluğu'ndaki kölelik modern kölelik kategorilerine kolayca sığdırılamaz[166] – bunun sebebi kısmen Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere "köle" (*doulos*) sözcüğünün farklı anlaşılması, kısmen de toplumun tamamının son derece zalim olmasıydı.[167] Fiziksel şiddet imparatorluk hayatının damarlarına işlemişti, madencilikten inşaata, ordudan ev hizmetlerine kadar maddi üretimde zorla çalıştırma bir gerçeklikti.[168] Kadınlara tecavüz etmek kazanan orduların standart uygulamasıydı. Kadınların bedenen boyun eğdirilişi mağlubiyetin görsel temsili haline gelmişti.





**5.13 ve 5.14**
Aphrodisias, Sebasteion'dan, Roma'nın fetihlerinin anısına yapılmış iki gerçek boyutlu kabartma. Genç ve çıplak kadın bedeni bütün bir yenilmiş düşman *ethnos*'unu temsil eder. Solda: Neron Ermenistan'ı yeniyor, Güneydeki Bina. Sağda: Claudius Britannia'yı yeniyor, Güneydeki Bina. New York Üniversitesi Aphrodisias Kazıları (G. Petruccioli).

Yahudiye Savaşı'nın getirdiği işgalci Roma ordusu dört yıl boyunca kasabaları ve köyleri yakıp yıkmış, taşrayı perişan etmiş, en uç noktada MS 70'te Kudüs'ü kuşatıp şehirde yaşayanları önce açlığa mahkûm etmiş, sonra katletmişti.[169] Roma askerlerinin evlenmesine izin verilmiyordu. Yerel kaynakların sömürülmesi kadınları da kapsıyordu.[170] Kazanan orduların kadınlara tecavüz edeceğine o kadar kesin gözüyle bakılıyordu ki, Josephus'a göre MS 73'te Yahudi asi ailelerin savunduğu Masada'daki son kalenin Roma askerleri karşısında düşeceği kesinleşince erkekler tecavüzden kurtarmak için kadınlarını, kölelikten kurtarmak için de çocuklarını öldürmüş, sonra silahlarını kendilerine çevirmişlerdi.[171] Roma'nın Brittania eyaletinde meydana gelen bir olay da çok ünlüydü. Britannia kraliçesi Boudica Roma'ya isyan ettiği için "sıradan bir suçlu gibi soyulup kırbaçlanarak" cezalandırılmış, kızlarına da "savaş ganimeti olarak" tecavüz edilmişti ki bu da kraliyet ya da sınıf konumunun bedensel sınırların ihlaline karşı insanları korumadığını gösteriyor.[172] Patriyarka, Roma İmparatorluğu dünyasında aynı zamanda barış zamanında kadınlara nasıl davranıldığının göstergesi olan bu uygulamanın son derece rahatsız edici mantığını anlamaya yetmeyecek kadar genel bir kavramdır.[173]

## Kadın Ticareti

Bu takımyıldızın odağında kadınlar var. Birinci yüzyılda kadınlara yapılan muameledeki zalimlik binlerce yıllık insanlık tarihinde kadınların bedenlerinin onlara ait sayılmadığını tüyler ürpertici bir şekilde hatırlatıyor. Kadınların üreme işlevi erkekler tarafından sahipleniliyor, paha biçilerek mübadele ediliyordu. Bu tarih modern köle ticaretinde her türlü zulme uğrayanların soyundan gelen Afrika kökenli Amerikalı kadınlar arasında özellikle dokunaklı bir yankı buluyor. Kutsal Kitap metinlerini ırkçı baskıcılıkla tarihsel suçortaklıklarının tersine yorumlarken başvurulan olağandışı yeniden-değerlendirmelerin parçası olarak akademisyen kimlikleriyle bu kadınlar, Kutsal Kitap'ın radikal, "kadıncı" bir okumasını yapmaya başladılar. Burada onların çalışmaları örnek alınıyor, çünkü Yuhanna'nın söyleminin Roma İmparatorluğu iktidarı bağlamındaki eleştirel etkilerine odaklanmamızı sağlıyorlar. Adaletsizliğin, özgül tarihsel tezahürlerinde açığa vurulması, hakikatin zaman içindeki çevirisinin çekirdeğini oluşturuyor.

Roma İmparatorluğu'nda kadınlar, toplumsal statüleri ne olursa olsun "üreme makineleri" olarak betimleniyordu.[174] "Evlenmenin amacı meşru çocuklar doğurmaktı... Bebek ve küçük çocuk ölümünde oranın

yüksek olması nedeniyle, ortalama bir Romalı kadının sırf öldükten sonra kendisi ve kocasının yerini doldurmaları için beş-altı canlı çocuk doğurması gerekiyordu."[175] Pompei kazı alanında çıkarılan yaklaşık 16 yaşındaki gebe kadın iskeleti, erken gebelikten kaynaklı fiziksel zararları gösterir: "Ne yazık ki genelde çok küçük yaşta evlendiklerinden, bu toplumda pek çok kadın fiziksel olgunluğa ulaşmadan... fizyolojik olarak imkân doğar doğmaz gebe kalıyordu. Bu kızların pek çoğu da gelişmemiş pelvisleriyle doğum yapmaya çalışırken ölüyordu."[176]

Kadınların toplumsal konumu babalarından ve kocalarından geliyordu.[177] Mülkiyet hakları erkeklerin ilişkilerine bağlıydı ve mülke el koymak anlamına gelen zinanın cezası ölümdü. Kızlar babalarının iktidar ağları içinde ayarladığı evlilik ittifaklarıyla toplumsal olarak alınıp satılıyordu. Kızların ergenlik çağına girmemiş olması ticaretin bir koşulu olarak arzu ediliyordu. İmparatorlar ve krallar evlenilebilir kadın alım satımı sayesinde dostluklarını pekiştiriyor, rakiplerini etkisiz hale getiriyordu.[178] Yabancı şehirlerde yaşayan aileler kendi etnik toplulukları içinde kızlarını mübadele etme eğilimindeydi ve bu topluluğun fiziksel alanında kadınların hareket imkânı son derece kısıtlıydı. Yahudilerin de pek çoğu (Philon dahil)[179] bu uygulamayı destekliyordu. Uzun mesafeli ticaretin kozmopolit eğilimlerinin ailevi bağlara dayandığına, aynı zamanda gebelik koşullarını kontrol altında tutup etnik topluluğun bütünlüğünü sürdürme açısından hayati önemde görülen iç evlilik uygulamalarında baskı yarattığına dikkat etmek gerek.[180] Babil ve Suriye'den İskenderiye ve Roma'ya kadar Yahudi cemaatleri diyasporası ve bunun Yahudiye'deki yönetici ailelerin evlilik stratejisiyle ilişkisi benzersiz değildir ama gayet iyi belgelenmiştir.

### Yahudiye Kralları

Yahudiye krallığı modern İsrail devletinin embriyo hali değildi.[181] Kutsal Kitap'taki mitsel geçmişin tarihsel devamı da değildi.[182] Birinci yüzyıl boyunca çakışan çıkarların, çatışan iddiaların, çok sayıda ekonominin ve demografik ayrımın savaş alanı olmuştu. İktidardaki aileler birbirine rakipti; birbirleriyle savaşıyor ve stratejik evlilikler yapıyorlardı. Kiminle (Nabatiler, Partlar, Romalılar) ittifak kuracaklarını kolektif özdeşleşmelerle değil, başka sebeplerle seçiyorlardı.[183] MÖ birinci yüzyılın ilk kısmında Yahudiye'yi yöneten Hasmon hanedanı Mezopotamya, Aetolia, Mısır ve Arabistan'ı birbirine bağlayan başlıca karayolu ticaretini elinde tuttu.[184] Yahudiye krallığı ailesinde farklı sadakat bağları oluşunca Roma Cumhuriyeti müdahale ederek Roma Senatosu'nun fer-

manıyla yeni bir Yahudiye hanedanı kurup Büyük Herodes'i "Yahudilerin Kralı" ilan etti (MÖ 40/39) – yani Roma kontrolündeki Yahudiye bölgesinin yöneticisini seçmişti. Masada Kalesi'ni yaptıran, Kudüs Tapınağı'nı genişleten Herodes sıfırdan kurduğu yeni liman şehri Caesarea Maritima sayesinde Yahudiye'yi Doğu ve Akdeniz ticaretine dahil etti.[185] Herodes'in etnik kimliği karmaşıktır.[186] Yahudi olduğu için, "din değiştirmemiş" bir Arap olan Nabati annesi görmezden gelinir. Herodes hem Hasmon Yahudisi olan karısı Mariamne'yi hem de kendi oğulları dahil olmak üzere diğer aile fertlerini idam ettirmiştir. Fakat Roma'ya bağlılık konusunda hiçbir tereddüdü yoktu.[187] Kraliyet ailesi içerideki rakipleriyle sürekli mücadele etmek zorunda kalsa da, Herodes hanedanına Roma desteği kuşaklar boyu devam etti.[188] Buna ilaveten Roma İmparatorluğu'nun çıkarlarını kollayan Herodes hanedanından idareciler hem ticaret ilişkileri hem kişisel ilişkiler yoluyla Mısır/İskenderiye seçkinleriyle de bağlantılıydı.

### Berenike

Seçkin çevreler küçüktü ve birbirleriyle çakışıyordu. Bu çevrelerde doğan kadınlar evlilik ticaretinin ayrıcalıklı mallarıydı. İskenderiyeli Philon, Roma'nın Kızıldeniz ticaretinden topladığı çok kârlı gümrük vergilerinden sorumlu olan "*Alabarch** Alexander"ın kardeşiydi.[189] Bu adamın iki oğlu, yani Philon'un yeğenleri bölgenin önde gelen şahsiyetlerindendi. Büyük kardeş Tiberius Julius Alexander'ın, Roma ordusuyla ve hem Mısır hem Yahudiye idarecileriyle sıkı bağları vardı, bu konumu yüzünden, Josephus'un ifadesiyle, "atalarının uygulamalarında ısrar etmiyordu".[190] Konumu gereği hem MS 66'da İskenderiye'de Yahudilerin bir isyanının şiddetle bastırılmasında rol almış, hem de Yahudiye'de Titus'un komutasında Kudüs kuşatmasına ve Tapınak'ın yıkılmasına katılmıştı.[191] İkinci oğul Marcus Julius Alexander ise Kral I. Agrippa'nın (Büyük Herodes'in torunu) kızı Berenike'yle evlenerek Herodes hanedanıyla akraba olmuştu. Kız daha yeni ergenliğe girmişti.[192] Marcus Julius Alexander o sırada Kızıldeniz'deki Berenike (genç gelin de bu ismi taşıyordu) limanıyla bağlantılı özel bir ithalat-ihracat işiyle uğraşıyordu.[193] Adam aniden ölünce (MS 43/44) bu dul çocuk bugünkü Kuzey Ürdün ve Güney Suriye'de askeri ve ticari bakımdan stratejik konuma sahip Roma kontrolündeki Çalcis Krallığı'nın başındaki amcasıyla evlendi. Amca da ölünce (MS 49) Berenike Caesarea Maritima'ya

* Altın madeniyle ilgili işlerden sorumlu Roma görevlisi. –*ç.n.*

dönüp artık Roma fermanıyla Yahudiye Kralı olan ağabeyi II. Agrippa'yla birlikte yaşamaya başladı.[194] Bu ağabey-kız kardeş iktidarı (Kleopatra'nın küçük kardeşiyle ortak olarak tahta geçip onunla evlenmesini andırır)[195] Berenike'nin Anadolu'nun güneydoğu kıyısındaki Kilikya'dan Polemo'yla yaptığı üçüncü evliliği dolayısıyla kesintiye uğradı. Josephus'a göre bu evlilik onun Agrippa'yla ensest ilişkisi olduğuna dair söylentilere son verme amacını taşıyordu, zira bu tür ilişkiler Yahudi (ve Roma) geleneklerinde kesinlikle yasaktı.[196] Polemo sünnet oldu, Yahudi yaşam tarzını benimsedi.[197] Yine de Berenike birkaç yıl sonra onu terk edip ağabeyinin sarayına döndü. Josephus'a göre, Roma'ya borçlu olunan parayı almak için Kudüs'teki Tapınak hazinesine el koyan ve kendisine karşı ayaklananları bastırırken binlerce insanı katleden Roma temsilcisi Florus'a karşı isyan başladığında (MS 64-66) Berenike de oradaydı.[198] Josephus'un betimlediği "olağanüstü sahnede" ağabeyinin yanındaydı: Kral olarak II. Agrippa ve kraliçe olarak Berenike tapınağın çatısından seslenerek, Kudüs halkını ikna etmeye çalışmış, Tanrı'nın bu kadar zafer bahşetmeyi uygun gördüğü imparatorluk iktidarının gücünü hesaba katmalarını ve Romalılara isyan etmenin ümitsizliğini görmelerini istemişlerdi.[199] Berenike'nin bizzat Florus'a yalvarması dahil arabuculucuk girişimleri başarısız oldu, yurttaşlar Berenike'nin gözlerinin önünde katledildi ve en nihayetinde Yahudiye Savaşı çıktı.[200] Josephus'un bu olaylara dair anlatılarının hiçbirinde Berenike'nin konuşması verilmez. Bu nokta önemli. Berenike'nin hikâyesi başkaları tarafından anlatılan bir hikâyedir.

Vespasianus isyanı bastırmak için Neron tarafından iki lejyonla gönderildikten sonra oğlu Titus da askeri destek vermeye geldi. Berenike'yle karşılaştı ve Berenike o güne kadarki en kârlı satılışıyla onun yatak arkadaşı oldu. Yahudiye'nin yöneticileriyle ittifak Vespasianus'un sadece Yahudiye'ye karşı değil, Roma iç savaşındaki rakiplerine karşı da zaferini perçinledi. Herodes hanedanı Flavius'ların tarafını tuttu, Vespasianus'un imparatorluk mücadelesini desteklemek için zenginliklerini ve nüfuzlarını kullandılar. Josephus esir düştükten sonra Yahudi kutsal metinlerindeki "muğlak bir kehanette" geleceği söylenen mesihin "aslında Vespasianus'un egemenliğini simgelediğini" iddia etti.[201] MS 69'da İskenderiye'de Vespasianus'u imparator ilan eden kişi Berenike'nin ilk evliliğinde kayınbiraderi olan Tiberius Julius'tu, aynı kişi sonraki yıl Kudüs ele geçirilip Tapınak yerle bir edildiğinde komuta zincirinde Titus'tan hemen sonra gelecekti.

## İmparatorluğun Zaferi

Vespasianus imparator unvanını bir askeri zafer *adventus*'uyla taçlandırmak için Roma'ya döndü. Josephus'un yazdığına göre Titus henüz doğuda (Caesarea'da) iken kardeşi Domitianus'ın 19. doğum gününü kutlamak için arenada 2.500 Yahudi esiri öldürtmüştü.[202] Varsayıma göre yanında Berenike'yle imparatorluğun doğusunu turlayarak zafer törenleri ve kutlamaları düzenledi. Suriye'deki bazı gösterilerde Titus Yahudi esirlere kendi yok oluşlarını sahnelettiriyordu.[203] Askeri zaferin gaddarlığını, Yahudiye Savaşı'nda *stasis*'in dehşet verici sonuçlarını, ayrıca isyan eden Yahudilerin Yahudiye kraliyet ailesinden farklı olduğunu, dolayısıyla Yahudi olmanın aslında ne anlama geldiğinin muğlaklığını bu gösteriler kadar açık gösteren bir şey yoktur. Berenike tüm bu olaylarda işbirliği yapmış görünmektedir. Cinsellik satıp iktidar alma oyununun bir piyonu olarak kazanan tarafa mensuptu.

Titus MS 71'de, Tapınak'ın yıkılmasından sonra Vespasianus ve küçük kardeşi Domitianus'la bir araya gelip yükselişlerinin ve imparatorlukta Flavius soyunun kalıcılığı iddiasında bulunmalarının kilometre taşı olan zaferi kutlamak üzere Roma'ya geldi.[204] Josephus *Bellum Judaicum*'da bu olayın canlı bir betimlemesini yapar. Vespasianus ve Titus geleneksel ve meşrulaştırıcı dualar etmek üzere mor urbalarla ortaya çıkmıştı. Kortejde ilerleyen üç kat yüksekliğinde platformların üstünde esirler yenildikleri Yahudiye savaşlarını canlandırıyordu. Kanatlı zafer tanrıçası Nike'nin altın ve fildişi suretlerinin ardındaki zafer alayını Flavius soyundan üç kişi takip ediyordu: zafer kostümü içindeki Vespasianus, zafer arabasındaki Titus ve muhteşem bir atın üzerindeki Domitianus.[205] Takdiri ilahi sayılan bu zaferin kutlandığı törende savaş ganimetleri de kalabalıkların önünden geçiriliyordu.[206] Zafer alayında taşınan nesneler arasında özellikle Yahudi Tapınağı'ndan alınan kutsal eşyalar vardı: altından hamursuz ve kadeh masası, gümüş borular, "yedi kollu şamdan, yani Menorah ve son olarak Yahudi Şeriatı tableti".[207] Dört yıl sonra, MS 75'te Berenike ağabeyi Agrippa'yla birlikte Roma'ya gitti. Bu ziyaret sırasında Titus'la açıkça karı-koca hayatı yaşıyorlardı.[208]

Burada plan neydi? İskenderiye'nin yeni kurulacak bir imparatorluğun başkenti olması mı? Titus'un Vespasianus'la eşgüdümlü olarak (hatta ona karşı) doğuda hüküm sürmesi mi?[209] "Yahudi" kraliçesi Berenike'yle evlenip Anadolu ve Antakya'dan İskenderiye ve Part Babili'ne kadar diyasporadaki Yahudilerin sadakatini –ve ticari avantajları–



**5.15**
İmparator Domitianus döneminde, yaklaşık MS 81'de inşa edilen Titus Takı'ndan bir kabartma: İkinci Tapınak'tan Roma'ya *menorah* ve hamursuz masası taşıyan zafer alayı; altın hamursuz masası, kadeh ve gümüş boruların yakın plan görünüşü. Wikimedia Commons. CC BY 3.0.

güvenceye alması mı?[210] Kudüs'teki tapınak yıkıldığına göre, Flavius' lar Yahudiye tanrısına Roma'da yeni bir barınak mı teklif ediyordu?[211] Taht mücadelelerine milliyetçi duyguların meydan okuduğu Avrupa' nın ilk modern döneminde "ikinci Kleopatra" şeklindeki Berenike figürü popüler oldu. Racine'in *Bérénice* adlı trajedisi (MS 1670) anakronik bir tarzda, Titus ile Berenike'yi ulusuna karşı görevini sevgisinin önüne koyan âşıklar olarak gösterir.[212] Kaynaklara bakılırsa çiftin gerçekten birbirine sevgisi vardı. Yine de bu ilişkiyi aşk hikâyesi olarak anlatmak, Yahudilikle ilgili özdeşleşmeleri bir yana bıraksak bile, bu kadının bedeninden geçen pek çok imparatorluk ve iktisadi güç hattını gözler önüne sermeye başlayamaz bile.

MS 79'da Vespasianus ölünce –aynı yıl Josephus'un *Yahudiye Savaşı* okuruna ulaşmıştı– Titus onun yerine tahta çıktı ve Berenike Roma'ya döndü. Varlığına direniş gösterildiği için hızla saraydan uzaklaştırıldı.[213] Titus'un imparatorluğunun ilk yılında Pompei'deki yanardağ patlaması felaketinin yaşandığını, hükümdarlığı sırasında gerçekleşen bu büyük olayın ardından çıkan salgının onun canını da aldığını biliyoruz. Berenike'nin sonu konusunda kaynaklar bir şey söylemiyor.

Yeni imparator Domitianus, Titus'un anısına esasen onun Yahudiye Savaşı'ndan zaferle dönmesini kutlayan bir tak yaptırdı. Roma'da MS 81'de tamamlanan takın tavanında, Jüpiter'i simgeleyen bir kartal tara-

fından gökyüzüne taşınan Titus'un *apotheosis*'i tasvir ediliyordu. MS 96'da Efes'te kendi dev imparator heykelini barındıran bir tapınak yaptırmaya başlayan Domitianus suikaste uğradı ve Roma Senatosu onun anısını lanetledi. Aynı yıl Patmoslu Yuhanna Vahiy'i tamamlamıştı.

## Babil Fahişesi

Büyük fahişe... (*tis pornis tis megalis*/τῆς πόρνης τῆς μεγάλης. Vahiy 17:1)

Kadınların eş olarak satıldığı lüks mal ticareti bir tür fahişelik olarak, zenginlik ve nüfuz uğruna cinsel eşlerin alım satımı olarak tanımlanıyordu.[214] Fakat mesele cinsel konulardaki iffet değildi. Daha ziyade bu tür mübadelelerde topluluğun kadın bedenlerinin kontrolünü kaybetmesi mesele oluyordu. Zenginliğin cazibesi bu toplumsal kalıplara sadakatsizliği teşvik ediyordu. Nitekim zina ihanet olarak görülüyordu. İşte bugün araştırmacılar itibarsız bir figür ve Vahiy kitabının önde gelen karakterlerinden olan "Babil fahişesine" (Vahiy 17:5) bu açıdan yaklaşıyor. Bauckham şöyle yazıyor: "Vahiy 17-18'deki fahişe imgesinin birincil anlamı ekonomiktir."[215] Lüks mal ticareti Roma'yı fahişelerin şehri, servet biriktirip utanmazca sergilemenin merkezi yapar – ve yedi tepeye inşa edilmiş Roma (Vahiy 17:9) Vahiy'deki Babil şehridir.[216]

Fahişe imgesindeki ihanet iması burada önemli. Eski Anlaşma'daki, her iki cinsin eylemlerini de ifade ediyor olabilecek "sahte tanrılara fahişelik etmek" sözünün metaforik kullanımıyla bağlantılı.[217] Gaca şöyle yazar: "Manevi zina metaforu Septuagint'te kadınlara 'yosma' ya da 'fahişe' (*poornai*/ποόρναι) denmesinin anlamını gösterir... *Pornē*/πόρνη yaftası Tanrı'nın ve dolayısıyla toplumun arzusuna aykırı tarzda ibadet eden kadınları kötülemeye yarıyordu."[218] Rahip olmayan birinin kutsal şeyler yiyerek bir rahibin ayrıcalıklarını sahiplenmesine Philon' un taktığı ad "piçlikle lekelenmek"ti.[219] Frankfurter de bu görüşe katkı olarak dönemin Yahudi metinlerinde *porneia*'nın (πορνεία) İbranice karşılığı *zenut*'un, "sıklıkla" cinsel kirlenmişlik olarak görülen "yabancıyla evlenme anlamına geldiğini" belirtir.[220]

Orada yedi başlı, on boynuzlu, üzeri küfür niteliğinde adlarla kaplı kırmızı bir canavarın üstüne oturmuş bir kadın gördüm. Kadın, mor ve kırmızı giysilere bürünmüş, altınlar, değerli taşlar, incilerle süslenmişti. Elinde iğrenç şeylerle, fuhşunun (*porneias*/πορνείας) çirkeflikleriyle dolu altın bir kâse vardı. Alnına şu gizemli ad yazılmıştı: BÜYÜK BABİL, DÜNYA FAHİŞELERİNİN (PORNON/ΠΟΡΝΩΝ) VE İĞRENÇLİKLERİNİN ANASI. (Vahiy 17: 4-5)



**5.16**
Titus bir kartalın sırtında göğe yükseliyor. İç tavan, Titus Takı, yaklaşık MS 81. Fotoğraf: Anthony M., Roma, İtalya. Wikimedia Commons. CC BY 2.0.




**5.17**
Roma'nın Asya eyaletinde MS 71'de Vespasianus bastırdığı Dea Roma (Tanrıça Roma) sikkesi. Ön yüzü: defne çelenkli Vespasianus başı. Arka yüzü: Tanrıça Roma şehrin yedi tepesinde uzanıyor; solunda kurt ve ikizler; sağında Tiber Nehri. Bu imge Vahiy'deki Babil fahişesi betimlemesine benzetilmiştir: Canavarın "yedi başı kadının üzerinde oturduğu yedi tepedir; aynı zamanda yedi kraldır". The British Museum, 1872,0709.477. © The Trustees of the British Museum. Bütün hakları saklıdır.

Araştırmacılar Babil fahişesi imgesini, Yuhanna'nın İsrail'i ayartıp putperestliğe çeken Eski Anlaşma'da sözü edilen Kraliçe Jezebel'in adını verdiği Tiyatira'dan yerel bir kadın kâhini kötülemesiyle ilişkilendirir.[221] Aune'a göre Yuhanna'nın metaforlarının salt yerel düzeyde geçerli olması gerekmez. Hakikaten "Filistinli bir Yahudi"yse ve Yahudiye Savaşı'ndan kaçan bir mülteciyse, "Filistin'den her Yahudinin Romalılara ve Romalıların manipüle ettiği Yahudiye yöneticilerine beslediği düşmanlığı onun da paylaştığını varsaymak makul olacaktır."[222] Metinde kastedilenin imparatorlukta dünyevi kazanç uğruna mübadele edilen o kadar kadın varken Berenike olduğunu bununla kanıtlamak mümkün değil. Thompson'ın hatırlattığı üzere, "Mantıklı hikâyelerin ille de doğru hikâyeler olması gerekmez"; "inanılması makul olan nedir?" gibi sorular "aldatıcı ama baştan çıkarıcı olabilirler, zira bir dayanakları olmadığından daima elimizdeki kanıtların ötesine geçerler."[223] Birinci yüzyılda Filistinli bir Yahudi olmak açık bir kimlik niteliği taşımadığı gibi, Babil fahişesinin kimliğini (yerel bir rahibe mi? Yahudiye kraliçesi mi?) saptamak da mümkün ve hatta anlamlı bir iş değildir. Metnin bugünkü eleştirel okuması açısından önemli olan, şimdiki gibi o zaman da ortak yaşam etiğini ihlal eden pratikleri tespit etmektir: aşırı miktarda zenginliği kendi tekeline almak, patriyarkal bir tarzda eşleri ve kızları iktidar ve kâr uğruna mübadele etmek, başkaları üzerinde iktidar sahibi olanların, kimlikleri ne olursa olsun, ceza almadan fiziksel zalimlikler yapması.



**5.18**
Babil Fahişesi, 1534'te yayımlanan Martin Luther çevirisi Kutsal Kitap'tan renkli resim. Lucas Cranach atölyesi.

## Kıyılardan Çeviri

İktidar ve sömürü meseleleriyle uğraşan çağdaş teorik yaklaşımlar, pek çok düzeyde özgürleşme belgesi olarak okunabilecek Vahiy'i yorumlarken verimli bir şekilde kullanıldı. Ekonomik eşitsizliklere dair sınıfsal eleştiriler ve Roma İmparatorluğu politikalarına yönelik sömürgecilik sonrası eleştiriler metinle kolayca ilişkilendirilebiliyordu.[224] Feminist yorumcuların işi biraz daha zordu. Schüssler Fiorenza fahişe figürünün belli bir kadın olarak değil, Roma şehrinin metaforu olarak anlaşılması gerektiği konusundaki tarihsel görüşe katılır.[225] Yine de metinde bu metafora başvururken kullanılan hakaretamiz dil ona sorunlu gelir: Fahişe, tam da alınıp satılması üzerinden topluluğa sadakatsizliğin kişileşmesi haline getirilmiştir, ama kadın bu mübadelenin aslında öznesi değil nesnesidir.[226] Metinde "istismara uğrayarak korkunç bir şekilde yok edilir", kınamadan ziyade duygudaşlık uyandırması gereken bir günah keçisidir.[227] Pippin'in kitapta teşhis ettiği derin kadın düşmanlığından kurtulmak kolay değildir: "Apokalips'te siyasi, ekonomik ve dinsel yapılar altüst edilir, ama kadınların rolleri ve işlevleri

aynı kalır."[228] Bu durumda sorun buradaki figürün bugüne dek Pippin' in deyişiyle Batılı ve erkek-merkezli okunmasında yatıyor.[229] Kısacası, metnin kadın düşmanlığını devrede tutan şey Vahiy'in miras alınma tarzıdır.

## "Anlam Yüklemek" – Kelimelerin Anlamı İçinde

Afrika kökenli Amerikalı, "kadıncı" okuma stratejisi, şoke edici Kutsal Kitap iddiaları mirasını yarıp geçmemize imkân veriyor. Romancı Zora Neale Hurston'a göre bazı insanların "kelimelerin anlamının içine girebilmesi" onların *metinlere* eleştirel tarzda *anlam yüklemesini* mümkün kılar.[230] Hurston'ın kendi eserleri bu uzmanlığın delilidir. Martin şöyle yazar: "Hurston Kutsal Kitap anlatılarındaki tüm otorite biçimlerine inandırıcı bir tarzda anlam yükler ve 'Beyaz, Yaşlı, Massa'vari Tanrı'ya (kölelik savunucularının geleneğine uygun olarak) benzeyen bir ilahın tasviri de bu kapsama girer. Hurston Kutsal Kitap geleneklerini restore eden bir "kültürel çeviri" edimiyle yeniden yazar ve yeniden canlandırır; Kutsal Kitap'a –en azından Beyaz versiyonuna– yeni anlamlar yükleyerek Tanrı'ya da 'tadilat yapma işini' verir."[231]

Bu yöntem metnin aşkın hakikatini dilsel sınırlarından ayırır, Martin'in özellikle Vahiy'i kurtarmasını sağlar. Martin bu takımyıldıza başladığımız yerden, Vahiy'de köle ticaretinden, "insanların bedenleri ve ruhları" (18: 11) kısmından başlar. Onları birleştiren köle ticareti mirası nedeniyle kendini bu imgenin aynasında tanır ve böylece "yorumbilgisel aynayı bükerek" Yuhanna'nın metnindeki yalıtılmış figürlerle değil, kısaca zikrettiği mal listesindeki marjinal varlıklarla aynı hizaya getirir. Yuhanna'nın metninde kurtarılamaz olanı kurtarmaya çalışmaz – Kutsal Kitap üstüne çalışan Afrika kökenli Amerikalı araştırmacılar açısından yeni olmayan bir sorundur bu. Fakat hamisi olmayan bu kâhinin "kudretli Roma İmparatorluğu'na "anlam yükleme" sanatında ustalaşmış "marjinal bir yazar" sıfatıyla iktidarın yapısal bir eleştirisini yaparak tıpkı kadıncı eleştiri gibi, efendinin dilini ona karşı kullanmasını onaylayabilir ve onaylar da.[232] Kutsal Kitap yorumunun hizalanmasında yorumbilgisel kaymayı gerçekleştirmedeki atikliği, metnin barındırdığı özgürleştirici gücü sürekli odakta tutmasını mümkün kılar.

> Aslanların kendi tarihçileri olana kadar av hikâyelerinde hep avcı övülecektir. – KENYA ATASÖZÜ[233]

Mesihçi bir metin kime aittir? Bunun tek bir cevabı olabilir: mülksüzleştirilenlere. Yurttaş hakları önderi filozof Howard Thurman kita-

bına *Jesus and the Disinherited* (İsa ve Mirastan Mahrum Edilenler, 1949) adını koyarken bunu biliyordu. Thurman çağdaşı ve arkadaşı Gandhi gibi toplumsal adalet sağlamak amacıyla şiddet içermeyen direnişe inanıyordu ve Dr. Martin Luther King Jr üzerinde büyük etkisi olmuştu. Thurman anneannesinin, yani köle olarak doğduğu için okuma yazma öğrenemeyen Nancy Ambrose'un stratejisini anlatır: Kutsal Kitap ona sesli okunurdu, ama artık Pavlus'u duymak istemiyordu. Thurman'a şöyle demişti: "Beyaz vaiz, Pavlus'tan parçalar okumayı tercih ediyordu. Senede en az üç ya da dört kez şurayı okurdu: 'Köleler, efendilerinize itaat edin..., Mesih'e itaat eder gibi.' Sonra da bizim köle olmamızın Tanrı'nın isteği olduğunu anlatır, iyi ve mutlu köleler olursak Tanrı'nın bizi kutsayacağını söylerdi."[234] Anneannesi, kutsal metnin anlamının "inanmaya değer bir Tanrı" kriterine uyması gerektiğinde ısrar ediyordu.[235] Yorumlandığı zaman dinleyenlerin insanlığını azaltan bir metin adalet ya da başka aşkın fikirler konusunda doğruyu söylüyor olamazdı.

## Her Kuşak Yeniden Okur

> Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken bir çabadır. Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. – WALTER BENJAMIN[236]

Yorumbilgisi pratiği zulüm geleneğine kurban gitmemek için yaşam deneyiminden geçmek zorundadır. Thurman'ın anneannesinin okuma kriteri ile Thurman'ın çağdaşı Walter Benjamin'in yaklaşımı arasında felsefi bir bağlantı var: Benjamin'e göre geçmişin kültürel hazineleri muzafferlerin tarihe taşıdığı ganimetlerdir. Hurston'ın "kelimelerin anlamının içine girme" yöntemi Benjamin'in, "tarihsel materyalizm" adlı satranç oynayan kuklanın içine girerek bir aynalar sistemiyle onun ellerini oynatan ve kuklanın her seferinde kazanmasını sağlayan teoloji cücesi metaforuna benziyor. Benjamin'in kalem oynattığı Stalinizm denen tarihsel bağlam teolojinin, Marx'ın seküler metinlerine sızıp hakikatlerinin kaybolmasını önlemesini gerektiriyordu. Thurman gibi Benjamin de metinleri aldatıcı bir biçimde güçlülere miras kalmaktan ya da güçlülerce miras alınmaktan kurtarmanın zorunlu olduğunu söylüyordu. Geçmişin ancak kurtarılmış bir insanlık için tüm uğraklarıyla alıntılanabilir olacağını yazmıştı. İlk farkındalık, irdelediğimiz kaydın ne kadar minik olduğunun farkındalığı olmalıdır, dolayısıyla "tarihsel inşa

anonim olanın anısına adanmıştır".[237] İnsanlar Öteki *olarak* ötekilere ne kadar acı çektirdi? Kaç kadına tecavüz edildi? Kaç piç evlatlıktan reddedildi? Kaç hatalı kürtaj yapıldı?[238] Kaç kadın tekmelenerek merdivenlerden aşağı yuvarlandı?[239] Kaç çocuk sokağa atılıp köle oldu?[240]

Mesihçi zaman olarak *kairos* çizgisel ilerleme değildir. Martin bunu bilerek şöyle yazıyordu: "ilk Yahudilerin ve apokalips yazınının tek tip işlevi en fazla burada ['anlam yükleme' pratiğinde] açıklık kazanır, zira adaletsiz ya da emperyal iktidarlara karşı, ezilen müminler tarafındaki itiraz ile umut karışımını temsil eder."[241] Felsefi eleştiri alanı olarak çeviri, metnin okunduğu gerçeklikten geçer. Kaygısı kültürel fark değil, bu farklara rağmen adaletsizlik yapılarının sürdürülmesidir. Tahakkümün ebedi tekrarı doğal değildir, takdiri ilahi değildir, kaçınılmaz değildir; ama baskıcı biçimleri aşma konusundaki mesihçi gücü zayıf olan her kuşak tarafından yeniden keşfedilir. "Tarihsel olayların ebediliğini kavramak, gerçekte onların geçiciliğinin ebediliğini kavramaktır," diye yazmıştı Benjamin.[242] Mesihçi çağı (sınıfsız toplumu) "tarihsel ilerlemenin nihai hedefi" olarak değil, "çoğunlukla başarısız olan ama sonuçta (*endlich*) gerçekleşen kesintisi" olarak hayal ediyordu.[243] O halde her kuşağa verilen görev insanların neden olduğu acıları Tanrı'nın planı sanmak değil, tekrar eden döngüyü kırmaktır.

## IV. TARİH VE HAKİKAT

### Felsefi Görev

Bu kitabın iki ilgi alanı olan tarih ve felsefe bir bütün olarak tarihle ilgili spekülasyonların reddini gerektirdi. Onun yerine felsefi sorulara tarihsel ayrıntıların prizmasından bakıldı, çünkü hakikatin, iddialarını doğrulayacak somut içeriğe ulaşması ancak bu ayrıntılar sayesinde mümkündü. Hem tarihin hem felsefenin hakikatten çıkarı vardır. Onları bir arada tutan şey budur. Yine de her ikisindeki keşif uygulaması da sadece geçici bir yakınsama sağlar, zira onlara rehberlik eden hakikat farklı merkezlerde serpilip gelişir. Birinci yüzyıla ait metinleri okumamızda amaç bu anlık hizalanmayı sağlamaktı.

Tarihçiler açısından hakikat ampirik –özel türden– bir meseledir. Yeni bir edebi türün tarihsel doğuşunu bir bilgi biçimi olarak tarihyazımının yükselişine bağlayan bir paralellik bulmak için polisiye hikâyeye bakılabilir.[244] Adli soruşturma eldeki malzemeyi okuyarak geçmişteki olaylar hakkında kanıt toplama işidir. Tarihçi açısından bu rolü oynayan arkeolojidir, ama yazılı kanıtlar korunmuşsa tanık ifadeleri sahnenin ortasına gelir. Amaç doğası gereği geçici olan bir olayın hakiki imgesine ulaşmaktır. Olay kaybolup gitmiştir. Geriye sadece izler kalmıştır.

Tarihçilerin yöntemi Kutsal Kitap hakkındaki tefsir pratiğine bakarak geliştirilmiştir.[245] Yine de odağı tersine çevirmiş, ebediye karşı geçiciye, ilahi bir planın gerçekleşmesi değil insani zorunsuzluk olarak hakikate ayrıcalık tanımıştır. Tarihçi kanıtın korunmasının şansa bağlı olduğunu kabul eder – korunabilir de korunmayabilir de. Fakat bu zeminin güvencesizliğini her türlü hakikat iddiasının yokluğu diye çevirmek yanlıştır. Aksine hakikat önemlidir, yine de tarihçinin amacı bünyesi gereği sorunludur, zira bilginin her fiili artışı geride kalan bilgisizliğin kapsamını açığa çıkarır. Tarihçi geçmişi ne kadar derin kazarsa o kadar bilinmeyen alan ortaya çıkar. Yukarıda sıklıkla alıntılanan Burrell, 400 sayfalık monografisinde elindeki "çeşitli ve kesintili kaynaklarla" çalışma deneyimini şöyle betimler: "O yüzden [*neokoros* şehirler] hakkında yazmak geceleyin etrafı araştırmaya benziyor; genel bir karanlığın içinde zaman zaman ayışığı araziyi biraz anlamanıza izin veriyor ve nadiren şans eseri çakan bir şimşek önemli bir ayrıntıyı tam olarak aydınlatıyor."[246] Geçmişin bu kısmi açığa çıkışı için çabalamaya tarihçiyi iten nedir? Tamamlama arzusundan başka bir saikleri ol-

duğu ortada. Tarihçi koleksiyoncu değildir. Amaç tamamlama değil "aydınlanma"dır – yani felsefenin sorularıyla ilgili olan bir tür açığa çıkarma peşine düşülür ve önemli araştırma pratiklerinde tam hâkimiyetin mümkün olmadığı alçakgönüllükle kabul edilir.

Filozoflar açısından hakikat daima erişilemeyecek bir yerde duran çobanyıldızıdır. Bilgeliği sevmek ona sahip olmayı feshetmektir. (Pythagoras'ın bu yüzden, fani insanlar bilgeliğin peşinden koşmanın ötesine geçemeyeceği için, kendi yaşam tarzını *sophia* değil *philosophia* diye adlandırdığı söylenir.)[247] Ama felsefe yaşanan zamanın içkinliğinin ötesine geçmeye çalışırken geçmişe dokunduğunda, tarihçilerin çalışmalarını kendi ateşleme noktası yaptığında, felsefi hakikatin tarihin gidişatıyla bir olduğunu iddia etme ayartısına (tarih metinlerini yeni bir mitolojiye çeviren, bugünkü düzeni –tarihin akıl yoluyla ulaşılmış doruğu olduğu iddiasıyla– haklı çıkarmaya yönelik yorumbilgisel bir suç olduğu söylenebilir bunun) direnmesi gerekir.

Filoloji –yazarın psikolojisine indirgenemeyen kelime anlamlarının incelenmesi– tarihi felsefeye bağlayan bilimdir. Filoloji tarihçi tarafından kullanıldığında kelimeler şimdinin geçmişi doğrudan kendisininmiş gibi okuma iddiasını reddeder. Onun yerine bilinmeyen bir yere giriş noktası haline gelirler; burada rehber olarak filozof devreye girer. Kelimelerin sahiplenilme tarihleriyle iç içe girmelerine yol açan düğümler felsefi güçlerini sınırlandırır. Kelimeler geleneğin kumaşına öyle çarpık bir şekilde dikilmiştir ki, eleştirel mesafeden tarihin izlerini gizleyen bir örüntü gibi görünebilir. Felsefi eleştiri, adlandırılmış tarihsel nesneleri kurtarıp başka bir şekilde konuşmalarına, bize yeni bir şey söylemelerine imkân verir. İşte bu noktada felsefe, geleneğin tanıklık ettiği soya dayalı akrabalık ilişkilerine (sırf ayakta kaldıkları için!) hürmet eden babadan kalma okumalarla yolunu ayırır. O yüzden bu kitabın merkezi sorusu (tarihi felsefi olarak nasıl okumak gerekir?) şimdinin diliyle geçmişi örtmeyen, onun yerine fragmanları tarihin kazananlarının sahiplenmelerine aykırı biçimde okuyan bir çeviriye ihtiyaç duyar.

### Muğlaklık/Çokanlamlılık

Hakikat basitleştirilemez. Tam da kelimeler neye gönderme yaptıkları konusunda değişken olduğu için hakikat kedinin fareyle oynadığı gibi düzanlamla oynar. Yuhanna'nın Vahiy'deki dili bunu gösterir. Felsefi açıdan bu onun güçlü yönü olarak görülebilir. Tarihçiler Foucault'nun ifadesiyle tarihin uzun pişirme sürecinde metinlerin anlamlarının katı-

laştığını kabullenirse, Yuhanna'nın geçmiş kehanetlere ve görülere dair okuması muğlaklığı yüceltiyor/muğlaklık üzerinde düşünüyor demektir.[248] Daha önceki kehanetlere gönderme yapan kelimeler Vahiy'de boldur, ama anlamları kafa karıştıracak şekilde değiştirilmiştir.[249] Simgeler tam ters anlamlara yerleştirilir. Aslan kuzuya çevrilir.[250] Kuzunun rolü tersine döner ve halka çobanlık eder.[251] Yaradılış bölümünde kutsal olan yedi rakamı büyük bir olasılıklar sahasında kayıp gider: "sağ elimde gördüğünüz yedi yıldızın gizemi" yedi kilisenin melekleridir ve yedi şamdan da yedi kilisedir, *menorah*'ın "yedi altın mumu"dur.[252] Kuzunun da "Tanrı'nın yedi Ruhu olan yedi boynuzu ve yedi gözü vardır".[253] Ama bu rakam aynı zamanda çokbaşlı yılanın yedi başını ve zinakâr Roma'nın yedi tepesini simgeler. Yedi melek yedi salgın getirir; Tanrı' nın elçileri olarak hem acı hem kurtuluş getirirler;[254] ilahi gazap dehşet saçar;[255] ilahi vaat "gözlerinden her bir damla gözyaşını silmek"tir.[256] Deccal semavi manzaranın içine doğru ilerler, kurtarıcıya yakın durur.[257] "Cennetten atılan" bir melek ejderha olur, yılan olur ve "bütün dünyayı kandırır".[258] "Kuzu gibi iki boynuzu olan" bir canavar ejderha olarak konuşur ve "yeryüzünde yaşayanları kandırır".[259] Hatta kandırılma sürekli bir tehdittir.[260] "Lekesizler" (*amomoi*/ἄμωμοί) yalan söylemeyenlerdir.[261] Fakat imgelerin ve kelimelerin çokanlamlılığı düşünülürse, yalan nasıl anlaşılabilir? Yuhanna şeytanı oyuna dahil etmekle suçlanmıştır. Dünya lanetlenmişler ile kurtarılmışlar arasında bölünmüş gibi görünür. Yine de iyi ve kötü kutupları açıkça sürdürülemez, çünkü bu metinde ikili karşıtlar bir arada var olur.[262] Kelimelerin kılıç gibi iki tarafı keskindir: Dile tatlı gelir, midede acılaşırlar.[263] Canavarın işareti ile kurtarıcının işaretini birbirinden ayırmak kolay değildir. Tanrı'nın ağza alınmaz, bilinmez adı kurtarıcının alnından okunabilir, "başlangıçtan beri" yaşam kitabında yazılıdır.[264] Yine de fani insanlar ilahi dili nasıl okuyup da farkı bulabilecektir?[265]

Whitaker şu yorumu yapar: "Vahiy'in yazarına göre kandırma şeytanın en önemli özelliğidir."[266] Günah işleyenler yargıda bulunurken hata etmiştir: Vahiy 1:5'te *amartion* (ἁμαρτιῶν) sözcüğü kullanılır. Bu sözcük, doğru tanıklık eden şehidin (*mart-ir*/μαρτ-ήρ) aksine, hata yapan, yanlışa düşen, hedefi gözden kaçıran anlamındaki *a-mart*/α-μαρτ kökünden gelir. Düzanlamı "hata yapan", "yolunu şaşıran" olan bir sözcük "günah" diye çevrilmiştir – bu çevirinin, "günahları (*amartiai*/ ἁμαρτίαι) yığılıp göğe varmış" Babil fahişesinin fiillerini tarif ederken yapılmış olması can alıcı önemdedir.[267] Gönderme yapılanın muğlaklığında tekrar tekrar ısrar edilmesi, dinleyicilerin yorumlayıcı yargıla-

rını kullanmalarını gerektirir – hata yaparak ve hedefi gözden kaçırarak "günah işlememek" için; yalancıya hoşgörü göstermemek, onun tarafından kandırılmamak için. Yuhanna bu pratik kabiliyete "bilgelik" (*sophia*/σοφία) adını verir.[268] Bu kelimenin Yuhanna'nın metnindeki konumlanışı geçmiş kehanet ile mevcut olaylar arasındaki eklem yerindedir. "Bu konu bilgelik gerektirir. Anlayabilen, canavara ait sayıyı hesaplasın. Çünkü bu sayı insanı simgeler. Sayısı 666'dır."[269] Sayılar birer harftir ve bu sayılar (600, 60 ve 6) Julius-Claudius imparatorlarının sonuncusu olan Neron'un adını gösterir. Söylentilere göre zorla intihar ettirildiğinde bir şekilde hayatta kalıp doğudaki Partlara kaçmıştı ve Yuhanna'nın döneminde tekrar tekrar geri dönme tehdidi (vaadi) yaratıyordu. Neron'a yapılan bu göndermeyle katı tarihsel zemine ulaşmış gibi görünebiliriz. Yine de bir şifre çözümü gereklidir: "Yedi baş, kadının üzerinde oturduğu yedi tepedir; aynı zamanda yedi kraldır. Bunların beşi düştü, biri duruyor, ötekiyse henüz gelmedi. Gelince kısa süre kalması gerek. Yaşamış, ama şimdi yok olan canavarın kendisi sekizinci kraldır. O da yedilerden biridir ve yıkıma gitmektedir."[270] Bilmeceye benzer bu gönderme tarihçileri Roma imparatorlarını saymaya götürdü, ama farklı sonuçlara ulaştılar, çünkü burada bile anlam çapraşıktır: "Bu metin görece açık görünse de, araştırmacılar metnin anlamını şaşırtıcı ölçüde farklı şekillerde yorumlamıştır."[271]

Yuhanna'nın metni geçmiş kehanetlerin ve şimdiki tarihin kafa karıştırıcı bir bileşimidir. Anlatı yapısı geriye katlanır ve yanlara gider, tekrarlar ve kopup dağılır.[272] Anlamı anlamın muğlaklığıdır. Alegori ancak kısmen, onu simgesel kesinliğe bağlayacak edebi bir biçim olarak işler – örneğin Roma yerine Babil adının kullanılması, Yahudiye Savaşı'nda yaşanan felaketi bir Babil kralı tarafından Kudüs'ün daha önce yıkılmasının üzerine yerleştirir.[273] Vahiy'in alegorik bir bütün olarak tutarlılığı yoktur. Onun yerine "ve... ve" (*kai... kai*) tekrarının birbirine bağladığı bir eklenme sırası vardır. Diğer Yeni Anlaşma kitaplarının aksine cümlelerin büyük çoğunluğunun bu bağlama sözcüğüyle başlaması çarpıcıdır.[274] Yarattığı etki metinsel dokuyu gevşetmektir. Sadece görünür imgeler değil, tüm duyular yoluyla hissedilebilen çevredeki dünya kitaba girer: kükürt kokusu, acı ve tatlı tatlar, ketene dokunmanın hissi, güneşin tene yayılan ılıklığı... – bu çokdeğerli göstergelerin dünyasında hedefi şaşırma tehlikesi gerçektir. Bu binbir dünyevi nesne içinde kitabın her şeye ağır basan kaygısı hem insani hem ilahi yargıdır. İnsan yargısı harekete geçme özgürlüğünü kullanırken durumun muğlaklıklarını değerlendirir. İlahi yargı her kişinin ne yap-

tığına göre değerlendirmede bulunur.[275] *Koine*'de yargı için kullanılan sözcük *krisis*'tir (κρίσις),[276] bizim kullandığımız "kriz" sözcüğü de buradan türemiştir.

## Zaman ve Metin

Yorumbilgisi (hem Yuhanna'nınki, hem bizimki) metnin geçici dünyayı aydınlatma gücüyle ilgilenir. Yuhanna muğlak şimdinin şifresini çözmek için sırtını geçmiş kehanetin bilgeliğine dayarken, tarihçi açısından süreç tersine işler: Görev belirsiz bir geçmişin şifresini çözmektir. Tarihsel olayların özgün sahnesi "silinmiş" ama hâlâ "örgütleyici güçtür" diye yazar Michel de Certeau.[277] Altını çizer: "En eski birincil kaynaklara sonsuza dek dönerek bile olsa, dilsel ve tarihsel sistemlerin kendileri gelişirken maskeledikleri deneyimi irdeleyerek bile olsa, tarihçiler asla kökenleri kavrayamaz, sadece kökenlerin kaybedilişinin art arda gelen aşamalarını kavrayabilirler."[278]

Kaynak olarak Yuhanna'nın metnini kullandığımızda yorumbilgisel sorunlar artıyor. Metin içi kanıtlar Vahiy'i belli bir yere (Asya eyaleti) ve zamana (birinci yüzyıl sonu), ayrıca belli bir olaylar takımyıldızına (Yahudiye Savaşı, Pompei'nin yıkılışı, Domitianus'ın iktidarı) bağlıyor ama bu metnin birinci yüzyıldan tek bir nüshasının günümüze ulaşmadığı akılda tutulmalıdır. En eski kalıntılar ikinci yüzyıldan fragmanlardır. İlk Yeni Anlaşma elyazmalarında Yuhanna'nın son kehaneti yoktu.[279] Vahiy'in eksiksiz bir metninin en eski örneği üçüncü yüzyıldandır. Tüm varyantlar –papirüs, majüskül yazmalar, minüskül yazmalar, çeviriler ve ikinci yüzyıl kilise yazarlarının alıntıları– metinle oynanmasına karşı savunmasızdı. Bu birincil kaynak hâlâ tarihçilerin dikkatini çekiyorsa, sebebi metinsel kesinliği değildir. Daha ziyade, Yuhanna'nın sözcüklerinin zamansal ufkumuzun sınırları ötesinde bir dünyayı somutlaştırmasıdır. Görünmezin, kaybolmuşun bu şekilde görünür kılınması tarihçinin çalışmasının gücünü gösterir. Beden düşüncede anımsama/yeniden-uzuvlaştırma (*re-membering*) olarak, ruhun değil yaşamın diriltilmesi olarak döner.

Bu ters çevrilmiş dirilişten felsefi sorular doğar. Başka bir zamanın, başka bir yerin metnine, iskelet ya da şema değişmeden kalacak ve canlandırılınca zamanımızın çerçeveleyici yapılarına uyabilecekmiş gibi bugünkü anlamları giydirivermek mümkün değildir. Seküler modernlik birinci yüzyıla ayrım kategorileri dayatmıştır: din/siyaset; Hıristiyan/Yahudi; estetik/akıl. Ama daha önce gördüğümüz gibi bu kategoriler o zaman yoktu, o yüzden tarihsel nesnenin şimdiye dayalı inşası en baş-

tan tarihçinin görevini boşa düşürür. De Certeau şöyle yazar: "tarih hiçbir şeyi diriltmez."[280]

Zamanın dilsel ifadeye sızması temel bir felsefi meseleyi gündeme getirir: metinlerin zamansal bir göstergesi vardır. Sözcükler adlandırdıkları şeyin tarihsel yok oluşundan sonra da sağ kalır. Anakronik adlandırmanın kaynağı budur. *Pax Romana* ile ona atıfta bulunan *Pax Britannica* ve *Pax Americana* arasında iki bin yıl vardır. Bu modern biçimler geçmişi retorik amaçlarla, fiilen kendilerini haklı çıkarmak için yankılarlar. Öte yandan tarihçiler de modern imparatorluğun kendini haklı çıkarmasını baltalayan eleştirel bir araç olarak Roma barışının gaddar gerçekliğini kullanırlar – Tacitus'un bahsettiği, Romalıların bir yeri harabeye çevirip ıssızlaştırarak adına barış demeleri meşhur bir örnektir. Fakat hem eleştirenler hem destekleyenler imparatorluk kavramı zamandan münezzehmiş gibi davranır, bu sözcüğün ortaya çıkışındaki tarihsel ayrıntılara bakmadan ona belirleyici bir önem atfederler. Quentin Skinner "belli argümanları 'sözde kalımlı tartışmalara katkı' olarak yerleştirmek için asıl ortaya çıktıkları bağlamdan soyutlama" yöntemine itiraz eder.[281] Ana kavramların sabit kaldığı fantazisiyle geçmişteki metinlerin anakronik okumasını yapmak, "tarih değil mitoloji olarak sınıflandırılması daha uygun olacak" sonuçlara yol açar.[282] Daha da ileri gidilebilir: Modern anlamda tarihin doğuşu aynı zamanda modernliğin kendi mitsel kökenlerini tarih *olarak* inşasının da başlangıcıdır. De Certeau şunu kabul eder: "Tarih muhtemelen bizim mitimizdir. Düşünebildiğimiz şeyi, 'düşünülebilir' olanı 'toplumun kendi işleyişini anlama tarzına uygun olarak' köken hikâyeleriyle birleştirir."[283]

Burada önerilen ikili tarih anlayışına (sadece mit-halini-almış-tarih eleştirisi olarak değil, aynı zamanda bu tarihin temin ettiği maddi izlerin felsefi kurtarılışı olarak tarih anlayışına) göre ilk görev, sözcükleri çevirirken geçmişin mevcut dayatmalardan kaçmasına, tarihsel ayrıntıların onları ileri taşıyan kavramsal çerçevelerden çıkmasına müsaade etmektir. Kanıtlar (*stasis, nomos, koine, doulos*) modern anlayış ufkundan çekilir, çünkü geçmiş ile şimdi aynı hizada değildir. Modern görüş alanından silinen yön en değerli yöndür, çünkü miras alınmış iktidar geleneklerine meydan okur. Tam bir düzeltmeye girişmek yerine metnin içine girerek sözcüklere saklanmış geçici tarihin şifresini söküyoruz. Bu deneyim geçmişin kavramlar içinde şeyleşmesini, kemikleşmesini, katılaşmasını gidererek başka türlü okunamayacak bir şeyi okunaklı kılıyor. Doğrudan bizim görüşümüzü yansıtmaması için "yorumbilgisel aynayı" nasıl "bükmeliyiz"? Şimdiyi betimleyen kavram ve

kategorilerle birlikte şimdinin kendisini doğallaştırmak için geçmişi kullanmak yerine, zamanda bizim ânımızda yoğuşan olanaklılık koşullarını nasıl genişletebiliriz?

Okurun geçmişle ilişkisine geçmişin anlatısı aracılık eder. Bu durumda tarihsel bir nesne olarak Vahiy'in alımlanma tarihiyle aynı olması akla yakın görülebilir. Felsefi olarak ima edilen göreciliğin kabul edilmesi ve benimsenmesi gerekecektir. Olgusal kesinlik hakikatin anlamını tüketecektir. Anlam metnin başkaları tarafından okunmasına indirgendiğinde, metnin özgünlüğüyle ilgili sorunlar gözden kaybolur.[284] Ne var ki, modern tarihçiler bu iddiayı daha öne süremeden, tam da *bu* kitabın, *bu* metnin tarihsel alımlanışıyla ilgili zamanın kendisinin yeniden yapılanışının emaresi olan bir şey yaşandı. Reinhart Koselleck'in ifadesiyle bu şey, Vahiy'in okumasındaki dönüşüm dünya düzenindeki dönüşümle çakışıp tarihin özellikle modern bir anlamını müjdeleyince yaşandı.[285] Yuhanna'nın metninde "yargı" için tekrar tekrar kullanılan *krisis* (κρίσις) sözcüğü bir bütün olarak tarihsel zamana *kriz* olarak kaydedildi.[286] "On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sözcüğün [kriz/*krisis*] kullanımına dinsel bir yananlam eklendi. Fakat bu eklenme teoloji-sonrası bir tarzda, tarih felsefesi olarak gerçekleşti."[287]

### Dünyanın Yargılanması

Şair Friedrich Schiller 1784/85 tarihinde şöyle yazıyordu: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" – "Dünya tarihi dünyanın yargılanmasıdır." Almancada *Weltgericht*'in belli bir teolojik Son Yargı anlamı vardır.[288] Bu on sekizinci yüzyıl tanımındaki modern anlayış çizgisel kronolojinin bitiş noktası olarak tarihe içkin bir gerçekleşmiş geleceğe gönderme yapıyordu.[289] Koselleck'in yazdığı kadarıyla Schiller'in bu sekülerleştirici ortamdaki vecizesinin etkisi "ne kadar önemsense azdır": "Son yargı dışarıdan Tanrı tarafından ya da tarihçilerin tarihe ilişkin *ex post facto* (olup bittikten sonraki) beyanları ile bildirilmeyecektir. Onun yerine insanlığın tüm eylemleri ve ihmalleri yoluyla ifa edilecektir. Bir dakikada yapılmayıp öyle bırakılan şeyi, ebediyet geri getirmeyecektir. Kriz kavramı tarihsel zamanın yorumlanmasının temel tarzı haline gelmiştir."[290] Modernliği tanımlayan krizin zamansallığı devrimci siyasetten iktisat bilimine kadar farklı söylemlerde sabitlenir, bir başka deyişle istikrar kazanır ve Marx'ın kriz teorisi de bunun bir uzantısıdır.[291] Geleceği kuşkulu hale getiren ama sadece hakiki inananlar tarafından "ilerleme" diye yüceltilen sürekli krizden kaçınılamaz. Alternatifi tutucu bir matemdir. Koselleck'e göre ancak şimdi tüm si-

yasal kavramlar sekülerleşmiş teolojik kavramlar haline gelebilir. Fransız Devrimi' ne uygun zaman okumasının zemini ancak şimdi oluşmuştur. Eskatolojik "kriz" kavramı Rousseau gibi radikal teorisyenlerde Vahiy'in hem sekülerleşmesi (*Verweltlichung*)[292] hem de örneklerle desteklenmesi niteliğinde bir tarih felsefesi halini alır – yeni bir dünya vaadi ütopyacı bir gelecek, her şeyi yenileyen bir kopuş krizi olur.[293]

Koselleck'in modernlik kavramının anahtarı olarak kriz kavramı hakkındaki geniş kapsamlı iddiaları, kavramların bağlamlarından koparıldıklarında bağımsız bir varoluşa kavuştuklarını söyleyen Skinner'cı eleştirilere açıktır. Fakat bir konu kesindir. Betimlediği modern zamansallık Yuhanna'nın metninde işlemez. Bir bütün olarak tarihin anlamına içkin olan bu modern Apokalips yörüngesi Vahiy'de bulunmaz. Yuhanna akademisyenlerin verdiği isimle "üç zaman formülünü" (*Dreizeitenformel*, "var olmuş, var olan ve gelecek olan") kullandığında, değişimin kendisine güç atfetmekten ziyade değişime rağmen ebedi varlığın gücünden ve hüsrana rağmen mesihin geleceğini beklemekten bahsetmektedir.[294] Yuhanna'ya göre modern anlamda istikbal yoktur. *Khronos* nasıl düzenli, ölçülebilir zamansa ama çizgisel kronolojik bir sırası yoksa, Yuhanna'nın zaman için kullandığı karşıt kavram olan *kairos* da geri dönüşün imkânsızlığına işaret eden devrimci bir kopuş değil, işaretlerin gelip geçici ve anlık bir umut verici eşzamanlılığıdır.[295]

*Kairos* hesaplanabilir bir an değildir; takvime yerleştirilemez. Tekrarlanan bir imkândır, Yuhanna'nın ya da hamisi olmayan herhangi bir kâhinin tarihsel açıdan özgül bir umut ifadesidir. Kairotik zamanın gerektirdiği yerleşik hakikat MS dördüncü yüzyılda, Hıristiyanlaşmış Roma İmparatorluğu'nda dünyevi iktidar ile ilahi adalet artık zıtlaşmayıp bir ve aynı tahayyül edildiğinde kaybedilmiştir. Hıristiyan yöneticinin (*katekhon*)[296] görevi "sonuna" (*telos*/τέλος) kadar zamanı *zaptetmek*'ti, yani İncil mesajının bütün dünyada kabul edilmesini gerektiren zamanın gerçekleşmesi ya da tamamlanmasıyla görevi tamamlanacaktı; yine bu bağlamda, Christopher Columbus'un "Yeni" Dünya'ya yolculuğunun güncesinde Vahiy'den alıntı yapması da tesadüf değildi.

Zamanı modernleştirme süreci, diye yazar Koselleck, Prostestan Reformu'yla başlar – ama bu durum daha sonra gelen Aydınlanma filozofları tarafından geriye dönük olarak kabul edilmiştir: "On altıncı yüzyılın ortalarına kadar Hıristiyanlık tarihi beklentiler tarihidir, daha doğrusu bir yanda daima Dünyanın Sonu'nun beklenmesinin, diğer yandan Son'un sürekli ertelenmesinin tarihidir."[297] Koselleck, daha sonra Vahiy'in ta kendisinin art arda yapılan tarihsel yorumlarına ilerleme

anlamının nasıl yüklendiği, böylece Protestan okumasına *ex post facto* bir ayrıcalık tanındığını anlatır. "Önceki tefsirlerin her biri Tanrı'nın öngördüğü bir anlaşılmazlık çerçevesinde tasavvur ediliyor, bu anlaşılmazlıkları aydınlatmanın sonraki yorumcuların görevi olduğu düşünülüyordu. Kolektif yanlış yorumlar ve bu yorumların düzeltmelerinden en sonunda nihai hakikat içgörüsü doğmuştu."[298]

Vahiy'in Protestan okumasının marifeti metni düzanlamıyla ele almaktı. Bu sefer deccal olduğu açığa çıkan Roma, reformculara göre Babil değil Roma'nın ta kendisi, on altıncı yüzyılda Papa'nın oturduğu Roma'ydı. Fakat seküler Aydınlanma'da tarih teolojik hakikatin ağırlığını yüklenince Vahiy'in bütün olarak tarihle bağlantılı olarak okunması zorunlu hale geldi. Modern tarihçiler Protestanların ana diline çeviriye ayrıcalık vermesini demokratik sonuçları bakımından övgüye değer buldu. "Protestan yorumlara göre Yuhanna'ya [Vahiy] 10:8-11'de verilen 'açılmış küçük bir tomar; oku ve yeniden kehanette bulun' talimatı Protestan Reformu'nun takdiri ilahi niteliğindeki, Kutsal Kitap'ı herkese açan kehanet imgesiydi."[299] Fakat evrensel erişilebilirlik, tarihi bütünlüğü içinde kavrama ihtiyacına bağlanınca, metnin bünyevi muğlaklığı parçalanarak (tıpkı Protestan inancı gibi) çok sayıda mezhepçi okumaya yol açar ve taraflı olarak siyasallaştırılmasını kaçınılmaz kılar. Tanrı'nın sözünün geçmiş ve şimdiki olayların şifresinin çözülmesi olarak okunması dünya üzerindeki düşmanları teşhis eder. Taraf olanlar, dünyanın geçiciliği karşısında sözün ebediliğine el koyarlar, böylece geriye sadece teşhis etmek kalır: Deccal kimdir? Kurtarıcı kimdir? Önyargıların ve kısmi algıların dayatılması isimlerin bütün patriyarkal gücünde hak iddia eder. Deccal pagan Roma'nın imparatoru mudur, haçlıların Müslüman düşmanları mı, Katolik papa mı, SSCB mi, devrim sonrası İran mı? Tanrı dünyevi iktidarı kime vermiştir: Vespasianus mu, Konstantin mi, Lenin mi, Putin mi, yoksa Trump mı? Vahiy'in herhalde demokrasiden en uzak tutumla girişilen taraflı okumalarıyla, bu konumların hepsi ayrı ayrı savunulmuştur.

Tarihsel yorumun bu şekilde silaha çevrilmesi seküler modernlikle sona ermedi. Seküler modernlik daha ziyade, sekülerleşmenin kendisinin tek hakikat olarak aklın gerçekleşmesi olduğunu savunanlar ile Yuhanna'nın kitabının her sözüyle hakikati açıkladığında ısrar edenler arasındaki ayrımı körüklüyor. Seküler rasyonalistler ile dindar köktenciler ne kadar birbirlerinin zıddı olurlarsa olsunlar, düşmanı teşhis etme bakımından bir noktada birleşme yetenekleri su götürmez. Hıristiyan Siyonist konumun ana unsuru olan "Yeni" Kudüs'ün düzanlamıyla

okunması, İsrail'in seküler milliyetçiliğiyle, ikisinin de Filistinlileri Müslümanlar ve/veya Araplar diye şeytanlaştırdığı noktada birleşiyor. Mesele hem akıl hem imanın savaşa çağrılmaya karşı savunmasızlığında yatıyor – adaletin açığa çıkan hakiki anlamı ise savaş olamaz. Batılı tarihçilerin çoğu gibi Koselleck de İslami kıyamet tartışmasına girmiyor.[300] Hiç şüphe yok ki zamanın kronolojik açıdan ilerlemeci olarak yorumlanması halinde tarih üç tektanrılı din içinde İslam'ın yanındadır. Üstelik İslam bu dinlerin en rasyoneli olduğunu iddia edebilir ve etmektedir. İslami düşüncenin eleştirel içgörü kabiliyeti tarihte bir değişmez niteliği taşımıştır.[301] Fakat seküler modernlik tarihin gidişatının anlatıcısı görevini devraldığında, Batı modernliğinin çizgisel zamanının içine saklı olan, Taubes'in ifadesiyle "Hıristiyanlığın tarihsel başarısının tılsımı" modernliğin hegemonik dayatmasıyla yeniden sağlamlaştırılmış, miladi takvim dünyanın geri kalanının hakikati halini almıştır.[302]

Koselleck düşüncelerin kendilerinin tarihini gözlemledikten sonra bu düşüncelerin kavram olarak tarihsel açımlanışının izini sürmek üzere geriye çekilir. Skinner kendi deyimiyle "önceleme mitolojisi"ne, yani olayları daha sonra gelişen koşullar çerçevesinde tanımlama eğilimine itiraz eder: Kavramlar gelişir, ama olay anlamını öğrenmek için geleceği beklemek zorundadır ve düşünce tarihçisi "skolastik bir yoldan" giderek "çatışkıları çözmeye" niyetlenirken, yazarlar da bizi öngörüp öngörmemelerine göre eleştirilir ya da övülür.[303] Skinner'a göre insanın kendi gerçekliğini ve bu gerçekliğin önyargılarını geçmişe yükleme eğiliminin karşısında yazarın kendi dönemi bağlamında yazarın niyetinin araştırılması vardır. Biz ise Skinner'dan farklı olarak geçmişteki yazarın ya da şimdideki yorumcunun niyetini keşfetmenin mümkün, hatta arzu edilir bir amaç olmadığını vurguladık. Filozof açısından tarihin içindeki metin değil, metnin içindeki tarih kritik önem taşır. Yazarın niyeti bilinemeyeceği için Skinner'ın tarihselci bağlama yerleştirme edimi ancak görevin yarısı, önşartı olabilir. Bunun öğretici uzaklaştırma etkisi dolaysız anlamanın önüne engeller çıkarır ve filozofun kaygısını ortaya koyar.

Hem Koselleck hem Skinner tarihsel bağlamda kavramların geçici anlamlar taşıdığını vurgular, bu yüzden ikisi de normatif felsefenin tarihdışı önkabullerine karşı çıkar. Fakat kavramların tarihselleştirilmesi henüz tarihsel geçmişin felsefi kurtuluşu değildir. Koselleck'in zayıf Hegelciliğinden de, Skinner'ın gürbüz tarihselciliğinden de uzak durulduğunda, felsefenin bir çıkış yolu kalıyor mu peki?

## Kavrama Karşı

Modernliğin aşkınlıktan hoşlanmaması hakikat konusunda tarihe ayrıcalık verir. Tarihsel çeviri olarak felsefe ise tam tersine aşkınlığı benimserken olumsuzlama ile tanımlama tavrını sürdürür (sadece neyin aşkın hakikat *olmadığını* belirleyebilir). Felsefi bir terim olan *kavram*, modernlikte Platoncu idea rolünü devralarak bu ideal âlemi yeryüzüne bağlar. Kavram düşünce ile dünyaya aracılık ederken modern metafiziği içkinlikle sınırlar. Bu durumda tarih hem kavram hem içeriktir, hem epistemolojik yöntem hem fenomenolojik hakikattir – tarih, bünyesindeki maddi geçiciliği soyutlama düzeyinde aşabilir adeta.[304] Kavramın bu geçici, maddi tarihi imha etme ve kavram olarak tarihi tikelliklerin gözden kaybolmasına müsait boş bir soyutlamaya –Hegel'in *Geist*'ı (tin/ruh/zihin) değilse bile tarihselliğe, tarihkârlığa, tarihselciliğe– çevirme eğiliminden filozoflar nasıl kaçınacak?

Tikellikleri boşaltılmış bir kavram varlığını korumak için kendini dünyadan yalıtır. Descartes'a göre bunun "fazlasıyla ulaşılabilir" bir felsefi ütopya olduğunu bize Blumenberg hatırlatıyor: "Felsefenin bu 'sonlanma hali'" (kıyametvari bir anlam erekliliği!) "eldeki malzemenin varlığını ve kesinliğini iyi tanımlanmış kavramlarla yakalamak üzere tasarlanmış bir terminolojinin kusursuzlaşmasına tekabül ediyor. Felsefi dil nihai durumunda katıksız ve kesin bir 'kavramsallıkta' olacak: Her şey *tanımlanabilir*, bu yüzden her şey tanımlanmak *zorunda*."[305] "Bu en son kavramsal duruma ulaşıldığında," diye yazıyor Blumenberg, "felsefe kendi kavramlarının *tarihini* araştırmaya yönelik her türlü haklı çıkarılabilir ilgiyi de bastırmak zorunda kalacak".[306] Bu bağlamda kavram kendi tarihini soğuran bir fikirdir ki Nietzsche'ye tarihle bağlantısı sürdüğü müddetçe bir kavramı tanımlamanın mümkün olmadığını söyleten de budur.[307] Aksine ismin "sözcükselliği" ayrıntılar kâh bir tarihsel takımyıldıza kâh öbürüne girerken benzerlik yoluyla hareket ederek içeriği çoğaltır.

Hegel kavramların evriminin büyük ölçekli tarih olduğu, kendi gerçekleşmesine doğru eskatolojik-tarihsel bir yörüngede açımlandığı fikrini geliştirdi. Kavramlar geçmişi barındırmakla beraber onu aşar, fiiliyata döküldükleri geçici tarihsel ayrıntıları umursamaz hale gelir. Hegel "tembel varoluş"u (*faule Existenz*) kötülerken, tarihin, nihayetinde filozofu ilgilendirmeyen maddi alt katmanından söz etmektedir.[308] Sadece rasyonel olan gerçektir. Sadece felsefi düşüncenin tarihi şimdiyi besleyen bir zemin olarak korunur.[309] Tarihin bu tortulaşması meydana

geldiğinde kavramlar geçmişlerinin ayrıntılarıyla değil, ikili karşıtlıklar mantığıyla tanımlanır – mitin soyutlanmasına benzeyen bir düşünce yapılanmasıdır burada söz konusu olan. Kavram olarak kavranan tarihsel nesne "ötekini" dışlar ve kendi kavramsal ikizini üreterek anlam kazanır: "Din" ile siyaset karşıttır; "tarih" kendini mitten ayırır; "akıl" bir delilik kalıntısı bırakır. Konumuz açısından en anlamlı olanı da şudur: Yahudi, Hıristiyan-olmayandır; Yunan, Yahudi-olmayandır. (Derrida'nın aktardığı kadarıyla, Hegel'e göre Yunan Yahudi-olmayan'*dır* – Kantçı felsefe ise Yahudiliğin bir biçimidir.)[310]

Kavramlar tarihsel içeriklerini yitirdiklerinde hakikatle bağlantılarını da yitirirler. Tarihin unutulması üst-tarihsel fantazilere yol açar: Antik Yunan modernliğin kökenidir. Akıl Batı'nın malıdır. Din işlevini kaybetmiş bir kalıntısıdır geçmişin. Bu mantıksal ikiliklerin hegemonik kutuplarını tersine çevirmek için sadece yadsımayla ilerlersek, mitsel büyülerinden kurtulamayız. Bu yüzden tarihsel açıdan yeni olanın eskinin yerini almasına iman edilmeden, diyalektik düşünce kendi başına epistemolojik alanı değiştirme gücünden yoksundur. Çeviri faaliyeti zamansal yönelimi değiştirir: Geçmiş şimdiye çevrilmez, tam tersi yapılıp şimdi geçmişe çevrilir ki dinden değil, modern din anlayışının ürettiği ikili ayrımdan kurtulabilelim.

Deneyim açısından ceset neyse isim açısından da kavram odur. Kavram maddi hayatın ikinci ölümüdür. Felsefenin eleştirel görevi, adlandırma konusundaki ifade kapasitesinden yoksun bırakılmamış ayrıntılarla dolu bir dil içinde geçmişi canlandıran çeviri edimi yoluyla tarihsel yer değiştirmeyi gerçekleştirmektir. "Tarih felsefesi tarihyazımıyla iç içe geçer."[311]

Kavram soyut, tarihdışıdır ve tarihsel suçların meydana geldiği tikel takımyıldız olarak değil, ancak kendisinin tekrarı olarak tanımlanabilir – sınıf, patriyarka, imparatorluk. Ve suçlar gerçekten de işlenmiştir. Şimdinin evrimleştiği zemin bir savaş alanıdır. (Benjamin "entelektüel bir şiddet düşkünü, şiddet gizemcisi, mevcudun en kötüsü" olmakla suçlamıştı Hegel'i.)[312] Böyle kavramlar ve kategorilerde ebedi doğruluklar olarak görünen şeylerin şifresi, onlara karşı harekete geçme fırsatlarının kaçtığı anlar olarak çözülüyor.

## Görev

Felsefi tarih, geçmişi yerinde tutan kısıtlama emrinin kalkmasıdır. Tarihsel tefsirin felsefi takı tam burada (açık havada) asılı durumdadır, şimdiyle kusurlu bir hizalanma halinde geçmişe dokunurken bir hay-

vanın sıçramasını talep eder. Bir kaplanın sıçramasını. Görev geçmişi sınırlama iddiasındaki kavramlardan bu geçmişi kurtarmaktır; modernliğin içeriği olan tarihin yapılandırıcı şemasını askıya almaktır.

Modernliğin kendisinin dışına düşmektir.

—

# Notlar

## GİRİŞ

1. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin'e mektup, akt. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), s. 228; Türkçesi: *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. F. Burak Aydar, Metis, 3. Basım, 2022 [2010], s. 252.
2. Walter Benjamin'den bir alıntı buraya uygun düşecektir: "Benim düşüncemin teolojiyle ilişkisi kurutma kâğıdının mürekkeple ilişkisine benzer. Teolojiye doymuştur. Ama kurutma kâğıdından devam edilirse, yazılmış olandan geriye hiçbir şey kalmayacaktır." Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Rolf Tiedemann editörlüğündeki Almanca baskıya dayanarak hazırlanmıştır (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, s. 471 (N7a,7); Türkçesi: *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, 2008).

## BİRİNCİ BÖLÜM

1. Burada sözü geçen *Anno Mundi* (Dünya Yılı) Yaradılış kitabındaki, Yaradılış'a kadar giden soykütüklere dayalı bir zaman ölçeğiydi. Hıristiyan ve Yahudi kronoloji uzmanları tarafından hesaplanan bu süre, zamanın geçişi gerektirdiği için tekrar tekrar revize edilmeye açıktı.
2. Eldeki az miktarda kanıt çelişkilidir ve 2000 yılı itibariyle de yeniden haber malzemesi olmuştur, zira bu milenyal tarihle ne anlatılmaya çalışıldığı kesinlikle belli değildi.
3. İsa'nın doğum yılı ya da günü konusunda kutsal metinlerde hiçbir işaret yoktur. 25 Aralık tarihi MS üçüncü yüzyıl başlarında, kış gündönümüne yakın olduğu için seçildi (zaten Saturnalia diye bilinen pagan bayramı bu sırada kutlanıyordu), öte yandan dokuz ay önceki ana rahmine düşüşü de bahar gündönümüne denk geliyordu.
4. İmparatorlar kral değildi. Ordunun arka çıkması ve Senato'nun rızasıyla hüküm sürüyorlardı. Bizim zaman hesabımıza göre Augustus'un iktidarı

MÖ 16 Ocak 27'den MS 19 Ağustos 14'e kadar sürmüştü. Hüküm sürdüğü yılları hesaplamaya çalışan okurlar (neden 41 ya da 42 yıl değil de 40 yıl iktidarda kaldığı söyleniyor?), kronolojik zamanda Sıfır Yılı olmadığını hatırlamalıdır, bu yüzden MÖ 1 yılını MS 1 yılı takip eder (MÖ 27 ile MS 14 arasındaki süre bu yüzden 27 + 14 – 1 yıldır), ayrıca Augustus'un ömrünün son yılındaki 8 ay hüküm sürdüğü yıllar arasında sayılmaz.

5. Augustus'tan önce Roma sikkelerinde tanrı ve tanrıçaların başı olurdu, tarih de konmazdı. Onun ölümünden sonraki Julius-Claudius hanedanından imparatorların bastırdığı sikkeler de bazen *Divus* (Tanrı) Augustus Caesar'a adanıyor ve tarih konmuyordu.

6. Caius MS 2'de, Lucius MS 4'te öldü. Onların zamansız ölümünden sonra Augustus'un evlat edindiği Tiberius MS 3'te Augustus'la birlikte konsüllüğe atandı ve MS 14'te Augustus'un ölümünden sonra imparator oldu.

7. Sikkelerin üzerindeki tarihleri okumayı zorlaştıran bir faktör de Batı'da yazılar Latince ve sayılar Roma harfleriyleyken, Doğu'daki sikkelerde isimler ve sayılar için Yunan harflerinin kullanılmasıydı (Yunancada sayılar belli harflerle gösteriliyordu). Sikkelerin tarihlenmesini gösteren bir Wikipedia sayfası var: https://www.forumancientcoins.com/numiswiki/view.asp.

   Basılı bir çalışma için bkz. *Roman Imperial Coinage*, kısaltması RIC. Aktium Savaşı'dan geç antik döneme kadarki (MÖ 31-MS 491) sikkeleri kapsar. Bu katalog 1923'ten (British Museum'da nümizmatikçi olan Harold Mattingly döneminde başladı) 1994'e kadar yıllar boyunca yenilenerek yayımlandı ve nümizmatikçi Henry Cohen'in on dokuzuncu yüzyıldan kalma sekiz ciltlik kataloğunun devamıydı. (Bkz. "Roman Imperial Coinage", Wikipedia.) Resimler için bkz. http://www.ancientcoins.ca/RIC/.

8. Roma imparatorluk sikkeleri üzerindeki kısaltılmış unvanları, isimleri ve tarihleri okumak için kendi kronolojik zamanımızın standartlaştırılmış tablolarına atıfta bulunmamız zorunludur. Bkz. Zander H. Klawans, *Reading and Dating Roman Imperial Coins*, dördüncü baskı (Racine, WI: Western Publishing, 1977). İlk konsül yılları (Julius Caesar öncesine ait) Varro takviminin yıl uzunluklarına ve Varro'nun (yanlış) kronolojik *magistra* listelerine uyuyordu.

9. "Hükümdarlık sürelerinin kısalığı nedeniyle sikkelerinin tarihini sadece birkaç günlük belirsizlikle saptamak mümkündür": Charles L. Murison, *Galba, Otho, and Vitellius: Careers and Controversies* (New York: G. Olms Verlag, 1993), s. 93-94. Ayrıca bkz. doktora tezi: Jon Mark Holtgrefe, "The Characterization of Civil War: Literary, Numismatic, and Epigraphical Presentations of the 'Year of the Four Emperors'" (University of Oregon, 2011).

10. Feeney'nin belirttiği üzere: "Tarihin, yılın ya da takvimin ne olduğunu 'biliyoruz'; fakat bu tür görünüşte aşikâr kavramların Roma'daki muadillerini –yani böyle muadiller varsa– tamamen yanlış temsil edeceğini aklımızda

tutmamız çok önemlidir. Roma zamanını incelemek kendi zamanımızı daha iyi anlamaya çalışma egzersizine dönüşür." Denis Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley: University of California Press, 2007), s. 4. Aslına bakılırsa bizimki Jülyen takvimini temel alan, 1582'de Papa XIII. Gregorius tarafından düzenlenen ve şimdi dünyanın en çok kullanılan takvimi olan Gregoryen takvimidir. Gregoryen "takvimi dünyanın güneş etrafında dönüşüne göre saptanan 365,2422 günlük tropikal güne yaklaştırmak amacıyla artık yıldan faydalanır ve ortalama bir yılı 365,2425 gün uzunluğuna getirir" ("Miladi Takvim", Wikipedia).

11. Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 12.
12. Aylar zaten "bizim"kilerle aynı uzunlukta (zira kullandığımız Gregoryen Takvimi Jülyen Takvimi'ne yakındır) olmasına rağmen bizimki gibi sayılmaz: "Biz yılın başından başlayıp ileri doğru sayarız: 1 Ocak, 2 Ocak vs. Romalılar böyle ileriye doğru saymıyordu. Her ayda üç sabit noktaları vardı ve sırada hangi nokta varsa ona doğru geriye sayıyorlardı." Her ay, uzun aylarda 15 güne kısa Şubat'ta 13 güne denk gelen "Ides (*Idus*) ile ikiye bölünmüştü": "Burada önemli olan Romalıların bir dizinin başındaki ve sonundaki günlerin ikisini de sayarak hesap yapmasıdır, bu yüzden onlara göre Ides'ten dokuz gün öncesi bize göre Ides'ten sekiz gün öncesiydi" (Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 152).
13. *A.g.y.*, s. 185. "Sadece Caesar'ın yeni takviminde *fasti*'lerin kendisi onursal 'iktidar dilinin' parçası haline gelmişti" (*a.g.y.*, s. 188). Bu uyumlulaştırma girişiminin zorlayıcı tabiatını o dönem Tacitus kabul etmiş, Feeney'nin deyimiyle "imparatorluk monarşisi ile Roma zamanının temel ritimleri arasındaki kökten kıyaslanamazlık halinden" yakınmıştı (*a.g.y.*, s. 191).
14. Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 16.
15. *A.g.y.*, s. 53-55.
16. Romalılar "sayılar arasında bağ kurmuyor; önemli olaylar ve insanlar arasında bağ kuruyor. Bu yüzden olayları önceden var olan bir zaman çerçevesine yerleştirmiyorlar; olayların anlam taşıdığı bir zaman çerçevesi inşa ediyorlar" (*a.g.y.*, s. 15).
17. "Romalılar ile Yunanların sayısal koordinatlar olmadan geçmiş zamanda nasıl hareket ettiğini anlamaya çalışmak birinci sınıf bir hayalgücü gerektiriyor" (*a.g.y.*, s. 15).
18. Antik Roma'da kronolojiye biraz ilgi gösterilmişti. MÖ birinci yüzyılda Marcus Varro Roma Cumhuriyeti konsüllerinin sıralamasına dayanarak Roma tarihinin kesin bir zaman dizinini üretmeyi denedi; Augustus da bu şemayı Roma'daki Augustus takının üzerine yazdırdı. Bu zaman dizini sadece İtalya'da daha önce hüküm süren Etrüsk krallarının listesiyle uyumlu olmakla kalmıyordu; bir hanedanın art arda yıllarda hüküm sürdüğü yerlerde prosedür tarihsel kronolojiye denk düşüyorsa, Doğu'daki kralların listeleriyle de uyumluydu. Aksine, Roma Cumhuriyeti'nin konsüllüğe göre

tarihlenmesi Amerikan başkanlık dönemlerine benziyordu, yani doğrudan tarihsel zaman olarak okunamazdı.

19. Şehirlerin sikke basması görülmemiş şey değildi; çoğu durumda da kendi kuruluş tarihleriyle basıyorlardı (Latince "A.U.C.", yani *Ab Urbe Condita* diye yazılıyordu). Augustus dönemindeki *fasti*'de "her on yılda bir" Roma şehrinin "kuruluş tarihinden beri geçen yılların sayısını gösteren bir rakam kullanılıyordu". Fakat bu yıllar farklı bir tarihte başlıyordu – başlangıç ayı Ocak değil Nisan'dı (Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 174). Fakat mesihçi anlam nitelik bakımından farklıdır.

20. Robert Deutsch, "Coinage of the First Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović (Leiden: Brill, 2011), s. 361.

21. Bu imgenin daha önce üç narın çıktığı bir sap olarak tanımlanmasına karşı Ariel şöyle yazar: "Şekil din adamı asasını, hatta yüksek din adamı asasını temsil ediyordu." Donald T. Ariel, "Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins", Popović, *The Jewish Revolt against Rome* içinde, s. 387.

22. Fransa'nın devrimci hamlesi Haiti Devrimi galiplerini etkilemişti. Dessalines bir duyuru yayımlayarak yeni Haiti ülkesi yurttaşlarının miladi takvimdeki 1804 yılını kullanmak yerine "'1. Yıl'dan başlayarak yeni bir hayat yaşayacağını" ilan etti. Neil Roberts, *Freedom as Marronage* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 123. Kamboçya'da da ülkenin Kızıl Kmerler'in eline geçmesi (Nisan 1975), Fransız Devrimci zamanının komünist bir radikalleşmesini yaratma niyetiyle Sıfır Yılı sayıldı.

23. Martin Goodman, "Coinage and Identity: The Jewish Evidence", *Coinage and Identity in the Roman Provinces* içinde, haz. Christopher Howgego, Volker Heuchert ve Andrew Burnett (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 165. Aslında sikkelere tarih koymak bir şehir döneminin "özerkliğinin" (ama elbette bir kral ya da imparatorun himayesinde) göstergesiydi, Filistin bölgesinde yaygın olan bu uygulama "kendi yasalarıyla yönetilen eşsiz bir varlık olmaktan duyulan yerel gururun ifadesiydi": "Helen ve Roma dönemlerinde çeşitli zamanlarda otuz sekiz Filistin şehri sikke basmıştı. Bu sikkelerin büyük çoğunluğunda tarih vardı ve bu tarihlerin de ağırlıklı kısmı her bir şehrin özerklik dönemlerini gösteriyordu." Alla Kushnir-Stein, "City Eras on Palestinian Coinage", Howgego, Heuchert, ve Burnett, *Coinage and Identity in the Roman Provinces* içinde, s. 157-60. İlginçtir, Yahudiye çatışmasının başladığı MS 67/69'da iki başka Yahudiye şehri, Caesarea Maritima (Vespasianus'un askeri harekâtlarının ana üssü) ve Sepphoris, "Neron'un 14. yılının tarihini taşıyan sikke serileri basmıştı" (*a.g.y.*, s. 161).

24. Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 3.

25. Ya'akov Meshorer'in bu yargısını (1982) Deutsch onaylayarak alıntılar: "Coinage of the First Jewish Revolt against Rome", s. 365.
26. Uriel Rappaport, "Who Were the Sicarii?", Popović, *The Jewish Revolt against Rome* içinde, s. 338.
27. Sloganlardaki değişim Şimon ve destekçilerinin "işine geliyordu" ve "Şimon Bar Giora'nın propaganda stratejisi konusundaki anlayışımızı derinleştirebilir" (Ariel, "Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins", s. 389 ve 397). Ariel'in tahminine göre ikinci ve üçüncü yıla ait tunç sikkeler üzerindeki "Siyon'a özgürlük" sloganının "Gischala'lı Yuhanna'nın başında olduğu Zelotlar tarafından basılmış olduğu" varsayılabilir (*a.g.y.*, s. 369). Ariel'in "Zelotlar" ile Gischala'lı Yuhanna'nın takipçilerini özdeşleştirmesi, Rajak ve Mason'ın "zelot" adının belli bir grubu değil bir pratiği anlattığı şeklindeki gözlemiyle çelişiyor (bkz. İkinci Bölüm).
28. Bu durum Ariel'i (J. S. McLaren'in izinden giderek) gümüş sikkeleri Tapınak'ta ya da yakın bir yerde Tapınak hazinesinin kaliteli gümüşünü kullanarak bastığı fikrini öne sürmeye götürür: "Gümüş sikkelerin içerideki istikrarı, isyanın askeri liderlerinin bu sikke basımının başında din adamlarının bulunması nedeniyle müdahale edebilecekken kasten etmediklerini akla getiriyor" (Ariel, "Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins", s. 396). Deutsch da aynı fikirdedir: "Büyük İsyan sikkelerinin ezici çoğunluğu Kudüs tapınağındaki din adamlarının yetkisiyle basılmış olmalı" (Deutsch, "Coinage of the First Jewish Revolt against Rome", s. 368).
29. Ariel, "Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins", s. 375.
30. Robinson şöyle yazar: "İslam'ın ilk döneminde sikke basımı konusunda sorabileceğimiz hemen her sorunun yanıtı karanlıkta kalacaktır, zira en basitinden çok fazla bölgesel farklılaşma vardı ve gerek Bizans gerek Sasani modellerine sıkı sıkıya uyuluyordu. Fakat tam da bu bölgesel farklılaşma, İslam öncesi geleneklere sadakat ve merkezi denetimin eksikliği [Mervanilerin lideri] 'Abdülmelik'in [hasmı] İbnü'z-Zübeyr'i yenmesi [böylece Emevi Hanedanı'nın kurulması] sonucunda çarpıcı ve hızlı bir değişim geçirdi." Chase F. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford: Oneworld Academic, 2005, s. 72-73.
31. İskit keşişi Dionysius Eksiguus'un MS 525'te Roma'da sunduğu bu teklif Latin dünyasında Bede tarafından yaklaşık MS 731'te tekrar sunuldu ama dengeli bir başarı elde edemedi. Avrupalı, Latin bakış açısından hikâyeyi görmek için bkz. Georges Declercq, *Anno Domini: The Origins of the Christian Era* (Turnhout, Belçika: Brepols, 2001).
32. Garth Fowden, *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused* (Princeton: Princeton University Press, 2014), s. 80n ve 85. Declercq

(bkz. bir önceki not) muhtemel İslam etkisini göz ardı eder ve Hıristiyan Doğu'da bu takvimin kabul ediliş tarihlerinin çok çeşitli olmasıyla (Suriye'de on dokuzuncu yüzyıla kadar kabul edilmez) ilgilenmezken, Fowden bu önyargıyı düzeltmekle kalmamış, kısa bir süre önce tektanrılı dinlerin üçünün de Hicret'le iki binyıla ayrılarak yeniden dönemleştirme yapılması gibi radikal bir öneride bulunmuştur ve kitabının başlığı olan "Muhammed' den Önce ve Sonra: İlk Binyıla Yeniden Odaklanmak" da buna işaret eder.

33. Feeney şuna dikkat çeker: "Miladi takvimi kullananlar [günümüzdeki] Müslüman ya da Yahudi takvimleriyle sistematik senkronizasyon alışkanlığında olsaydı, Yunanları ve Romalıları daha iyi anlayabilirdik, ama Batı'da bunu yapma alışkanlığında olan pek fazla kimse yok. *Onların* [Müslümanların ve Yahudilerin] yapmak zorunda olduğu bir şey bu. Emperyalizmin zamanı Hıristiyan takvimini kullananlardan yana işliyor" (Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 11). Batı'nın yılları güneşe göredir, Müslümanlarınki aya göredir, Yahudilerinki ise hem aya hem güneşe göredir.

34. "İslami Yeni Yıl'ın 1 Ocak'ta başlamadığını ve Hicri [aya göre, kameri] yılın Miladi Sene'den 11 gün kısa olduğunu düşünürsek, iki zamanın yılları arasında doğrudan bir örtüşme yoktur. Belli bir Hicri yıl genellikle art arda iki Batılı yıla denk düşer. Bir Batı yılı daima iki ya da bazen üç art arda Hicri yıla denk gelir." Yaklaşık formül şöyledir: $HY = 1.030684 \times (MY - 621.5643)$; $MY = 0.970229 \times HY + 621.5643$ ("Hijri year", Wikipedia).

35. "Müslümanlar hâlâ hicret öncesinde neler olduğunu miladi takvim kullanmadan tam olarak anlatamaz" (Fowden, *Before and After Muhammad*, s. 78). Bunun sebebi İslam öncesi dünyanın *cahiliye* dönemi ("cehalet", "barbarlık", "kanunsuzluk" zamanı) sayılarak zamanının ölçülmemesidir (*a.g.y.*).

36. Bizimkinden farklı takvimlerin ne kadar çok olduğuna dair bir fikir edinmek için bkz. "Ancient Dating Systems", Wikipedia.

37. *Res gestae* üzerine ayrıntılı yorumlarında Cooley şöyle yazar: "İlk olma durumu sıklıkla tekrarlanır"; "Augustus'un yeni bir çığır açtığı fikri, onun doğumunun Roma tarihinde yeni bir çağın işareti olduğu şeklindeki örtük iddiayı da haklı çıkarır"; "Benzer şekilde, 'benim dönemim'den bahsedebilir" ve "benim dönemimde yaşayan insanların hatırladığı kadarıyla ... bunu yapan ilk ve tek kişi bendim..." diyebilir. Alison E. Cooley, *Res gestae divi Augusti: Text, Translation, and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 37-38.

38. Cooley bu zamansal düzen eksikliğine tekrar tekrar döner; "Augustus çağının kronolojik siyasal anlatısını üretme görevini olağanüstü incelikli kılan" budur (Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 2).

39. Metnin İngilizcesine şuradan ulaşılabilir: http://classics.mit.edu/Augustus/deeds.html. *Res gestae divi Augusti* MS 14'te imparatorun ölümünden ve iddiaya göre *apotheosis*'inden (tanrılaştırılma) sonraki ilk toplantısında Se-

nato'ya okundu; Augustus şahsen tanrı statüsü iddiasında bulunmayarak anayasal adaba uygun davranmıştı. İmparatorların tanrılaştırılması Dördüncü Bölüm'de ayrıntılı olarak tartışılıyor.

40. Hitler'e Mayıs 1938'deki ziyaretinde "daha sunağın yeniden inşası bile tamamlanmadan" bir kısmının gösterilmiş olması "Mussolini'nin yeni İmparatorluk'unun imajı için sunağın önemini gösterir" (Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 52). Ara Pacis'in kimi parçaları 1568'den beri biliniyordu, ama kazının yapılması için 20. yüzyıl ortasının teknolojisini ve siyasal ilgisini beklemek gerekecekti (*a.g.y.*)
41. Açılışında Mussolini'nin yaptığı ziyaretin haber filmi arşivlenmiştir. Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=CILr3dV3hxI.
42. Sanat eleştirmeni Vittorio Sgarbi şu tanımı yapar: "Dünyanın en önemli kent merkezlerinden birinin ortasına kondurulmuş bir Teksas benzincisi" (akt. "Museum of the Ara Pacis", Wikipedia). Müzenin çevreye zararlı betonluğuna karşı çıkan protestocular Aralık 2009'da çeşmesini yeşile boyayıp şu afişi astılar: "Önce Dünya! Şimdi Harekete Geç" (*a.g.y.*).
43. Meier binasının "siyasi bir futbol topu" haline geldiğini söyledi: "Sadece işini yap. Ne yapman gerektiğini düşünüyorsan onu yap" (akt. Steve Rose, "When in Rome...", *Guardian*, 1 Mayıs, 2006, http://www.theguardian.com/travel/2006/may/01/travelnews.museums).
44. 1931'te kurulan Türk Tarih Kurumu *Res gestae*'nin gün ışığına çıkarılmasına nezaret ediyordu. Kurumun çalışmaları "ilk cumhurbaşkanının şahsen ilgisini çekmişti" (Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 46).
45. Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 13-18.
46. Peter Thonemann, "A Copy of Augustus' Res Gestae at Sardis", *Historia: Journal of Ancient History* 61, no. 3 (2012), academia.edu. Thonemann 1932'te Sardis [Manisa, Salihli'ye bağlı Sart] kasabası yazıtlarının bir cildinde yayımlanan (Buckler ve Robinson, 1932) ve önemsiz görünen Yunanca metin fragmanının aslında (Buckler'ın yayımlanmamış bir mektubunda zaten şüphelendiği üzere) *Res gestae*'nin küçük bir parçası olduğunu ispatlamıştı.
47. Cooley şöyle yazar: "R[es] G[estae] D[ivi] A[ugusti]nın her yerde kamuya sunulduğunu varsayamayız" (Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 22). Kitabının yayımlanma tarihinin Sardis fragmanının 2012'de duyulmasından önce (2009) olması bu sonucu değiştirmez.
48. "Augustus'un niyeti RGDA üzerinden tanrılaştırılmayı talep etmekse, Galatya'da imparatora tapınmayla ilgili anıtsal komplekslerde nüshaların bulunması onu bir hayli tatmin etmiş olmalı" (Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 41). Roma'nın Asya eyaletindeki (bugünkü Küçük Asya) imparatora tapınmalar Dördüncü Bölüm'de ele alınıyor.
49. Cooley *koine* söyleyişte beceriyle yapılmış birtakım değişikliklerin "Augustus'un sözlerini Roma'dan uzaktaki kitlelere göre uyarladığı"nı belirtir

(Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 19). Bu değişiklikler "fetih iddialarının emperyalist etkilerini" hafifletiyordu (*a.g.y.*, s. 16). Yunanca çeviride ayrıca deprem sonrası çeşitli vesilelerle Augustus'tan mali yardım gören yeni şehirlerin adları eklenmiştir (s. 19). Latince versiyondaki bir Roma'yı yüceltme girişimi, Yunanca çeviride aynı pasajda Augustus'un eyaletlerdeki halklara "armağan" vermekteki başarısından bahsedilmesiyle ters düşer. "Yunanca versiyondaki başka değişiklikler Augustus'un Roma'daki konumunun monarşiye özgü bir tabiatı olduğunu kabul etme gönüllülüğünü yansıtır ki aynı şeyin Roma'da açıkça kabul edilmesi o kadar kolay değildi" (s. 29). Bu yüzden yerel çevirmenlerin eyaletlerdeki muhataplara yönelik olarak "metni eğip bükme işini hallettikleri" söylenebilir (s. 39).

50. Cooley *Res gestae*'ye benzeyen ve prototip olarak kullanılmış olabilecek çeşitli fermanlardan bahseder: Bunlar sadece Helen fermanları değil, aynı zamanda Pers, Mısır, Babil, Elam fermanlarıdır. Ayrıca yorumlarını Doğu ile Batı arasındaki görsel dengeyi artıran haritalar, fotoğraflar, sikkeler ve yazıtlarla destekler. Cooley, *Res gestae divi Augusti*, s. 31, 33 ve başka yerlerde.

51. Helenperverler sık sık bu iddiayı gündeme getirir. Böylece kaynağa imtiyaz tanınır, ödünç alma kötülenir ve kültürel mülkiyet fikri desteklenir.

52. Roma'nın emperyal ilhak politikasını saptama konusunda haritalardan sınırlı bilgi alınabilmesinin önemine dair tartışmalar için bkz. Geoffrey Greatrex, "Roman Frontiers and Foreign Policy in the East", *Aspects of the Roman East: Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA* içinde, haz. Richard Alston ve Samuel N. C. Lieu (Turnhout, Belçika: Brepols, 2007), s. 102-73.

53. Karadeniz'in güneydoğu ucundaki bir liman şehri olan Fasis (Kolhis Krallığı, bugünkü Gürcistan) MÖ 100'de "Hindistan ve Baktria'dan yabancılar dahil altmış ulustan, hepsi farklı dil konuşan insanların buluştuğu" bir yer olarak betimlenir (akt. Raoul McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China* [Barnsley, UK: Pen & Sword Books, 2016], s. 118). McLaughlin'in doğu ticareti üzerine kitap serisi arasında şunlar sayılabilir: *The Distant East* (2010), *The Roman Empire and the Indian Ocean* (2014), ve *The Roman Empire and the Silk Routes* (2016). Genel değerlendirmeleri Çin kaynaklarına da başvurması sayesinde daha da güçlenmiştir. Bu kaynaklar arasında en önemlisi de MS 6 ile 189 arasında Han Hanedanı'nın tarihini kapsayan (MS beşinci yüzyılda derlenen) *Hou Hanshu*'dur.

54. Heredotos'un tarifiyle (4. Kitap) İskitler, İndus vadisinde Hintlilerle kaynaşmış göçmen bir halktı (McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. 70). Birinci yüzyılda bir Kuşan Hanedanı (Hem *Hou Hanshu*'da hem *Periplus*'ta adları geçer) bu bölgeye hâkimdi. Bu hükümdarlar Augustus'un kendine verdiği ad olan Latince *divi filius*'a (tanrının oğlu) denk gelen *devaputra* unvanını benimsemişlerdi. Afganistan (yine İpek Yolu üze-

rindeydi) kökenli olan Kuşan hükümdarlarının Roma İmparatorluğu, Sasani Persleri, Aksum İmparatorluğu (bugünkü Etiyopya/Eritre) ve Çin'in Han Hanedanı'yla diplomatik ilişkileri vardı. İlk Kuşan imparatoru Kujula Kadphises MS 30'dan 60'a kadar iktidarda kalmıştı. En heybetli hükümdar olan Büyük Kanişka (MS 127-50) hem kendi krallığında, hem de Çin'in kuzeyinde ve doğusunda Mahayana Budizmi'ni desteklemişti; imparatorluğunun genişliği sayesinde İpek Yolu'nu kontrol edebiliyordu.

55. Palmyra bir kavşaktı ve Palmyralı topluluklar "Fırat boylarında ve Basra Körfezi'nde, bilhassa Bahreyn adasında" yaşıyordu. Katia Schörle, "Pearls, Power, and Profit: Mercantile Networks and Economic Considerations of the Pearl Trade in the Roman Empire", *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade* içinde, haz. Federico De Romanis ve Marco Maiuro (Leiden: Brill, 2015), s. 44.

56. *Seyir Defteri*'nde MÖ on altıncı yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar Miken çömlekçiliği kalıntılarının keşfedildiği Sarapion (bugünkü Mogadişu) ve Opone (bugünkü Somali) limanlarından bahsedilir. Kızıldeniz'in ağzındaki iki karşı kıyıda bulunan Aksum (Etiyopya) ve Hadramevt (Güney Arabistan) krallıkları için bkz. George Hourani, "Did Roman Commercial Competition Ruin South Arabia?", *Journal of Near Eastern Studies* 11, no. 4 (Ekim 1952): 291-95. Makalenin başlığı olan "Roma'nın Ticari Rekabeti Güney Arabistan'ı Mahvetmiş miydi?" sorusuna Hourani olumsuz yanıt verir: Gerek Muza ve Kani adlı Arap limanları, gerekse Adulis birinci yüzyıl ortasında güçlenmişti, Roma İmparatorluğu'nun varlığıyla ticaret talebi ciddi oranda artınca onların serveti de artmıştı. Roma bu ticaret şebekesiyle askeri açıdan (bölgede daha sonraki Avrupa emperyal genişlemesinin aksine) ilgilenmediği için, iki tarafın da kazançlı çıktığı bir durum vardı.

57. Cumhuriyet'in son döneminde Roma ordusu Ermenistan geçidini kullanmak yerine doğrudan Suriye üzerinden Part Krallığı'nı istila etti ve bu da Harran'da küçük düşürücü bir mağlubiyete yol açtı (MÖ 53). Marcus Antonius bu durumu tersine çevirme girişiminde (MÖ 40-33) büyük kayıplar verdi. "Antonius disiplini korumak için derhal 'decimation' [Latince *decem* = 10] emri verdi: İtibarını kaybetmiş birimlerdeki on askerden biri silah arkadaşları tarafından idam edilecekti" (McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. 165). McLaughlin'in bu askeri harekâtlar konusunda verdiği bilgiler, Roma dış politikasında bir saik olarak doğu ticaretinin önemini vurgular.

58. "Ermenistan steplerinden istilacılar doğrudan Roma Küçük Asyası'na at sürebiliyor, yahut zayıf kuzey sınırlarından Part İmparatorluğu'na girebiliyordu" (McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. 121). Neron'un Ermenistan karşısındaki askeri zaferinin geçiciliği anlaşılınca, Roma Ermenistan'ı yöneten aileyi nüfuzu altına almak için Partlarla dalaşmaya devam etti. Neron'un Roma lejyonları Ermenistan Veraset Savaşı'nda Ermenistan'ın kontrolü için Part destekli güçlerle savaştı (MS 58-63).

59. Han metni *Hou hanshu*, akt. McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. 66. Partlar önce MÖ birinci yüzyılda Han hükümetine elçi gönderdiler. MS 9'dan 23'e kadar Han geçici olarak iktidarı yitirdi, Batı Tarim bölgesinde (tarihsel Uygur, Kırgızistan'ın doğusu, bugünkü Çin) İpek Yolu'nun kontrolünü eline geçirmesi yirmi-otuz yıl daha sürdü; bu çöl bölgesi doğudan batıya doğru nehirlerle bölünmüştü. Roma'nın Han imparatorluk sarayıyla temasları MS 100'deki Maes kervanına kadar başlamadı, hatta o zaman bile bu kişisel kabulü almış girişimci, Part tüccarlar eşliğinde yolculuk etmişti. Bu kervandakiler *koine* konuşuyordu ve yolculuğun hikâyesi Roma İmparatorluğu'nun her yerinde duyulmuştu: "Grup Suriye atölyelerinde yapılmış hafif ipekler ve Roma İmparatoru'nun sureti basılı altın imparatorluk sikkeleri taşıyordu"; "Suriye ve Mısır'daki Roma tebası ilk kez Uzakdoğu'da büyük miktarda ipek ve çelik üreten doğulu bir süpergücün varlığını kesin olarak öğrenmişti" (*Hou Hanshu*, akt. *a.g.y.*, s. 191). Çin çok uzak kalmış olsa da, Augustus *Res gestae*'de Hindistan'dan elçiler kabul eden ilk kişi olmakla övünüyordu.

60. İmparatorluk eyaletlerinden toplanan vergilerin doğrudan *fiscus*'a (Latince "kese" ya da "sepet") girdiğine, Roma tarafından teslim alınmak yerine imparatorun özel kesesi olarak ona sadık ordunun maaşını ödemekte kullanıldığına dikkat etmek gerek. McLaughin yıllık 330 milyon *sestertius*'u aşan askeri masrafların "Roma hükümetinin harcamaları içinde en büyük kalemi" oluşturduğunu belirtir ve birinci yüzyılda sadece Kızıldeniz gümrük vergilerinin bu masrafın büyük bir kısmını karşıladığı tahmininde bulunur, zira "Roma İmparatorluğu Kızıldeniz hudutlarında aldığı çeyrek oranlı gümrük vergisinden yıllık 250 milyon *sestertius*'tan fazla kazanıyordu" – imparatorluğun askeri gücü ile uzun mesafeli lüks mal ticaretinin artışı arasındaki bağlantılar buradan kaynaklanır (McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. xix-xx).

61. "Octavius, Ptolemaios Krallığı'nın birikmiş zenginliğini ele geçirdi ve Roma yurttaşları arasında bölüştürdü. Sonuçta yaşanan ticari büyüme sürecinde İmparatorluk Hint Okyanusu'na açılan Kızıldeniz ticaret gemilerinin kontrolünü ele geçirdi" (McLaughlin, *The Roman Empire and the Silk Routes*, s. xix).

62. 2001'de Belçikalı mağara araştırmacıları Sokotra'daki (*Seyir Defteri*'nde Discoursi adıyla anılan, Somali ile Yemen arasındaki ada) bir mağaranın duvarlarına kazınmış yaklaşık 250 metin ve çizim buldular. Bunlar MÖ birinci yüzyıl ile MS altıncı yüzyıl arasında çeşitli dillerde yazılmıştı. Hindistan Brāhmī'si, Güney Arapça, Etiyopyaca, Yunanca, Palmyraca, Baktria dillerindeki bu metinler o ticaret hattındaki gemicilerden kalmaydı.

63. Muhtemelen bütün imparatorlukta aynı olan ithalat vergisi yüzde 25 gibi yüksek bir orandaydı (çeyrek vergisi). Kızıldeniz ile Nil arasındaki kervan yollarında son dönemde yürütülen arkeolojik çalışmalar bu ticaretin nasıl yapıldığına dair yeni bilgiler içeriyor. Anlaşıldığı kadarıyla bu yollarda

*hydreumata* zinciri kurulmuştu: İmparatorluğun koruduğu derin kuyular Doğu Mısır çölü üzerinden başlıca Kızıldeniz limanları olan Myos Hormos ve Berenike'ye gidip gelen tüccarlara ve hayvanlarına su temin ediyordu. Hydreumata'nın konumu Berenike'den gelen daha uzun bir yolun daha önce var olan Edfu yoluna yeğlendiğini gösteriyor ve araştırmacılar bunun nedenlerine dair fikir sahibidir. Nil üzerinde liman yollarının tahkim edilmiş Kıpt adlı şehirde birleşmesi gümrük memurlarının aracı kervanlarını denetlemesini sağlıyordu. Bu kervanlar malları Kıpt'taki gümrük depolarına aktardıktan sonra, mühürlenmiş mallar Nil üzerinden İskenderiye'deki imparatorluk depolarına gönderiliyordu: "Berenike'den gelen yolun Nil'deki sonu olarak Edfu'dan Kıpt'a geçilmesi devlet kaynaklarının kalelerde yoğunlaştırılmasını ve Nil üzerinde Kıpt'ta tek bir gümrük kontrol noktası kurulmasını mümkün kılmıştı – bu kontrol noktası aynı zamanda Myos Hormos yoluna da hizmet veriyordu elbette." Andrew Wilson, "Red Sea Trade and the State", De Romanis ve Maiuro, *Across the Ocean*, s. 27.

64. Mısır'da keşfedilen ve Muziris papirüsü diye bilinen bir borç sözleşmesi ticaretin nasıl gerçekleştiğine dair aydınlatıcı bilgiler içeriyor. *Koine* dilinde yazılmış olan bu sözleşme İskenderiyeli bir ithalatçı ile bir banker arasındaki, Tamil ticaret limanı Muziris'ten (yine *Seyir Defteri*'nde bahsi geçer, tam yeri hâlâ bilinmiyor) geri dönmekte olan Hermapollon gemisindeki 220 ton malın teminat gösterildiği bir borcun şartnamesini içerir. Muziris papirüsü "istisnai"dir, çünkü "Roma İmparatorluğu'nu Hindistan yarımadasına bağlayan deniz ticaretinin niteliksel ve daha da önemlisi niceliksel boyutlarıyla ilgili güvenilir değerlendirmeler içerir", üstelik verdiği bilgiler bu uluslararası ticaretin bir buçuk asırlık niceliksel büyüme sonucunda vardığı zirveye" (MS ikinci yüzyılda) dairdir. Elio Lo Cascio, "Sonsöz", De Romanis ve Maiuro, *Across the Ocean* içinde, s. 165. Bu papirüs üzerine ilk ciddi çalışmalar 1980'lerde başlatıldı; L. Casson'ın çevrimiçi bir çevirisi (1990) için bkz. http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/1990/084pdf/084195.pdf.

65. Federico De Romanis ve Marco Maiuro, "Giriş", De Romanis ve Maiuro, *Across the Ocean* içinde, s. 6.

66. John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s. 110. *Khora* Üçüncü Bölüm'de ele alınıyor.

67. Kudüs'te Herbert Stein'ın kitapçısında bulduğu bu kitap hakkında bilgi edinmemi sağlayan deneysel imge araştırmacısı Shulamit Bruckstein Çoruh'a müteşekkirim. Kitabın resmini Martin-Gropius-Bau, Berlin'de küratörlüğünü yaptığı "House of Taswir - Tasvir Evi" (2010-2011) adlı, kendi deyimiyle bir "epistemik mimari" sergisine yerleştirmişti. Şöyle bir açıklaması vardı: "Tasvir Evi, henüz bilinmeyen takımyıldızlardan kavramlar yaratan hayali bir sanatsal ve diyasporik düşünce kurumudur" (bkz. http://www.taswir.org).

68. Bruckstein Çoruh'un İngilizceye çevirisini kullandım: Shulamit Bruckstein Çoruh, *House of Taswir: Doing and Undoing Things: Notes on Epistemic Architecture(s) = Zur Umordnung der Dinge: Notizen zu einer epistemischen Architektur* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), s. 197. Şöyle devam eder: "Sayfanın sağ tarafında Kuran'ın ilk suresiyle kitap açılır/Mekke geleneğine göre 7 ayetten oluşur/rahman ve rahim Allah'ın adıyla" vs. Şu yorumu yapar: "İslami dönemden bir Yahudi mührü Prusya'nın Protestan Berlini'nde yayımlanıyor, miladi takvime göre 1916'da, Avrupa'nın ortasında, tam savaş ve katliam mezbahasına döndüğü anda, ete kemiğe bürünmenin 1916 yıl sonrasında... Fakat bana öyle geliyor ki, Babil Talmud'unu Almancaya aktaran çevirmen GOLDSCHMIDT Kuran çevirisinin yazımını İslami tarihin "içinden" yaparak Miladi Sene'ye doğru "dışarı" çıkıyor, periferi ile merkezin yerini değiştiriyor, kendi zamanında/zamanın dışında havada kalıyordu" (*a.g.y.*, s. 198-99). Sözün "ete kemiğe bürünmesi" de İsa'nın zuhuru için Kutsal Kitap'ta kullanılan bir ifadedir (Yuhanna 1:14).

## İKİNCİ BÖLÜM

1. Burckhardt'ın 1868-1872 tarihli (yayımlanması hiçbir zaman düşünülmemiş) elyazmasından, Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte* içinde; çevirisi Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 161. Howard, Burckhardt'ın "gençliğinde Hegelci tarihsel iyimserliği nasıl hor gördüğünden" bahseder. İtalyan Rönesans sanatı tarihçisi Burckhardt bu kentaur benzetmesini Hegel'in "tarihsel ve felsefi bilme yollarını birleştirmesi" bağlamında yapmıştı (*a.g.y.*, s. 160-61).
2. Walter Benjamin, "The Task of the Translator", çev. Harry Zohn, *Selected Writings* içinde, c. 1: 1913-26, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (haz.), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, s. 260. Almanca özgünü: "Denn der Satz ist die Mauer von der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade" (açıklandığı üzere çeviri değiştirilmiştir); Walter Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers", Benjamin, *Gesammelte Schriften*, c. 4 içinde, Tillman Rexroth (haz.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972, s. 18. Türkçesi: "Çevirmenin Görevi", *Çeviri Seçkisi II* içinde, çev. Ahmet Cemal, Mehmet Rifat (haz.), Sel, 2004.
3. Benjamin, "The Task of the Translator", s. 260.
4. *A.g.y.*, s. 260.
5. Samuel Weber, *Benjamin's –abilities*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
6. Nesnenin bu kabiliyeti, dildeki aktarıl-abilirliği (*Mitteil-barkeit*), Benja-

min'in yazılarında *bulunan* bir fikirdir; dilin, dillerin ayrılığının getirdiği engelleri aşarak adı taşıyabilmesi insanların erişemeyeceği bir tanrısal Söz'e işaret eder, ama bir dilin diğerine çevril-ebilirliğiyle (*Übersetz-barkeit*) kanıtlanır. Bu kabiliyet "dillerin en derinlerdeki akrabalığını" gösterir; bu özel akrabalık devam edecektir, çünkü "diller birbirine yabancı değildir; tersine, *a priori* olarak ve tüm tarihsel bağıntıların ötesinde, söylemek istedikleri açısından aralarında akrabalık vardır" (Benjamin, "The Task of the Translator", s. 255).

7. Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"ye Ek'te tarihçilerin "geçmişi şimdiye doğru uzatmasını" eleştirir. "Geçmişten yapılmış şimdinin sahte canlılığı, tarihten her türlü 'matem' yankısının silinmesi, tarihin modern bilime son tabi kılınışını simgeliyor. Bir başka deyişle, tarihsel olayların gidişatının 'kanunlarını' keşfetme tasarısı, tarihyazımını doğa bilimlerine asimile etmenin tek –ya da en zekice– aracı değil. Tarihçinin görevinin geçmişi 'şimdi' yapmak olduğu fikri ... aynı sahtekârlıktan suçludur ve şeffaflıktan çok daha uzaktır." Walter Benjamin, "Paralipomena to 'On the Concept of History", *Selected Writings* içinde, c. 4: 1938-40, haz. Marcus Bullock ve diğ., Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, s. 401. Almancası: "Die Vorstellung, es sei die Aufgabe des Historikers das Vergangne zu *'vergegenwärtigen' macht sich der gleichen Erschleichung schuldig und ist doch viel weniger leicht durchschaubar"; Benjamin, Gesammelte Schriften 1:3*, s. 1231. Türkçesi: "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, Metis, 1993.

8. Burada tarih felsefesinde Benjamin'in niyet ettiğinden çok farklı bir Kopernik devrimi önerdiğimi açıklığa kavuşturmak isterim. Benim Benjamin anlayışıma Pasajlar Projesi'nin tarihsel ayrıntıları üzerindeki çalışmalarım damga vurmuştur. Pasajlar Projesi de meşhur "başarısızlığıyla", mevcut akademisyenlerin, hiç değilse filozof olanlarının ilgisini çekmiyormuş gibi görünüyor. O zaman olduğu gibi şimdi de benim amacım Benjamin'in yaptığı ya da benim yerime yazıyor olsa yapacağı şeye sadık kalmak değildir. Benjamin'in eseri daha ziyade düşünmeme destek oluyor.

9. Michel Foucault'un yönetimsellik üzerine görüşleri için bkz. "Governmentality", soykütüğüyle ilgili görüşleri için "Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital - Police and the State of Prosperity", ikisi de şurada: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, haz. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, Chicago: University of Chicago Press, 1991. Giorgio Agamben'in çıplak hayat üzerine görüşleri için bkz. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2020. İstisna halleri konusunda bkz. Georgio Agamben, *States of Exception*, İng. çev. Kevin Attell, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı, 2020.

10. Fergus Millar, *Rome, the Greek World, and the East*, c. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, haz. Hannah M. Cotton ve Guy M. Rogers, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004, s. xi; ayrıca yeniden şurada: "The World of the Golden Ass", s. 313.
11. İlk baskısı Fransa: haz. Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Editions du Seuil, 2004. İngilizcesi: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, haz. Emily Apter, Jacques Lezra ve Michael Wood, çev. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathaniel Stein ve Michael Syrotinski, Princeton: Princeton University Press, 2014.
12. Souleymane Bachir Diagne, tartışma, Cornell Üniversitesi, 2015. Onun dile getirdiği, başlı başına çeviri olarak felsefe fikri burada dikkate alınan görevden ciddi anlamda farklı olsa da, ileride bu konudaki ders ve seminerinden (Eleştiri ve Teori Okulu, Cornell Üniversitesi, 2015 Yazı) yararlandım.
13. Daha 1998'de Cassin "çevrilemez"i çevirmenin görevinin sona ermesi olarak değil, "çevirinin bitmeyeceği: çevirinin hiçbir zaman tam anlamıyla sona ermeyeceği fikri" olarak betimler (akt. Apter, *Dictionary of Untranslatables*'ın önsözü, s. vii). Tam tersine Benjamin de dillerin "çevrilebilirliğini" (*Übersetzbarkeit*) evrensel dilin olanaklılık koşulu olarak görür. Şunu göz önüne almamız gerekecek: Zamandaki mesafeleri aşarak yatay hareket etmek Cassin'in vardığı sonuçtan –felsefe ile tarih arasındaki yakınlaşmaya tam da göreciliğin engel olduğu bir zamanda "çevrilemezlere" şaşmaz bir dikkat vermenin felsefi bir "tutarlı görecilik" konumu almayı gerektirdiği şeklindeki sonuçtan– kurtarılmış tarihsel bir evrensellik fikrini nasıl onaylar?
14. Diagne, Eleştiri ve Teori Okulu'ndaki seminer, 2015 Yazı.
15. Diagne, Eleştiri ve Teori Okulu'ndaki seminer, 2015 Yazı.
16. Jean-Pierre Lefebvre'in ifadesi, akt. Souleymane Bachir Diagne, *The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa*, Dakar: CODESRIA, 2019, s. 25.
17. Agata Bielik-Robson, "Marrano Universalism: Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile", *Teloscope* (Telos: Critical Theory of the Contemporary, 8 Haziran 2015, https://www.telospress.com/marrano-universalism-benjamin-derrida-and-buckmorss-on-the-condition-of-universal-exile). Bielik-Robson sözlerini şöyle açıklığa kavuşturur: "'Marrano filozofu' okurlarını Yahudi düşünce tarzının evrenselcilik ruhuna yabancı olmadığına, sadece bu ruhu farklı şekilde (evrensel bir özün hazır-nesne beyanı olarak değil, devam eden bir pratik, Walter Benjamin'in 'çevirinin görevi' dediği şey olarak) müzakere ettiğine okurlarını inandırma mücadelesi verir"; ayrıca Benjamin üzerine: "ona göre hakiki evrensellik ancak iki ya da daha fazla dilin çarpışması –ya da evlenmesi– yoluyla ortaya çıkar."

18. Karl Marx, "Giriş", *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. Arif Gelen, Sol, 1999, s. 47.

19. Bu makaleyi İngilizceye çevirenler –hem Rodney Livingstone (*Reflections*' da) hem Edmund Jephcott (*Selected Works*'te)– Almanca *Vermögen* kelimesi için "kabiliyet" yerine "yeti" (*faculty*) sözcüğünü seçmiş, böylece İngilizcede Kant'la yersiz bir bağlantı kurmuşlardır. Kant'ın "Yetilerin Çatışması" (Fransız Devrimi'ne atıflarıyla meşhurdur) yazısının Almanca başlığı şöyledir: "Der Streit der Fakültäten." Bu durum Scholem'in, Benjamin' in ilk yıllarında Kant'la yakından ilgilendiği şeklindeki tanıklığına büyük önem veren bugünkü anlayışla uyumludur. Doğru olmasına doğru, ama Benjamin'in anlayışı Kant geleneğini derinden revize etmeyi içeriyordu. Bu vurgu Benjamin'in çalışmalarının onu reddeden akademi tarafından çarpıcı bir biçimde özümsenişinin, eserlerinin sadece Kant'ı değil Alman Romantiklerini ve Nietzsche'yi, hatta Heidegger'i içeren Avrupa felsefi geleneği içinde sahiplenilmesinin semptomlarından biridir. Örneğin bkz. Peter Osborne ve Matthew Charles'ın yazdığı "Walter Benjamin" maddesi: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2015 yayını), haz. Edward N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/benjamin.

    Bu madde kusursuz akademik çalışmaları ustaca betimlerken, Benjamin'in çalışmalarını onun zamanındaki tarihsel aciliyetlerden çok uzak olan mevcut düşünsel tartışmalara doğru çekerek düşünce tarihine soğuruluşunu da belgeliyor. Bana kalırsa Benjamin'in zamanındaki tarihsel aciliyetler, tarihsel materyalist yorumun sapmaması gereken bir görüş açısı temin eder.

20. Walter Benjamin, "On the Mimetic Faculty", *Selected Writings* c. 2: 1927-34 içinde, haz. Michael W. Jennings ve diğ., çev. Edmund Jephcott, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, s. 720-21; Türkçesi: "Öykünme Yetisi Üzerine", çev. Zeynep Sayın, *Defter*, no. 34, s. 11-13. "Tanzen"in İngilizce tercümesini "danslar"dan (bir sanat biçimini akla getiriyordu) "dans etme"ye çevirdim [Türkçe çeviride de aynı değişiklik yapıldı –*y.n.*], çünkü Benjamin'in tartışmasını bir popüler kültür biçimi olarak dansta meydana gelen, 1920'lere ve 30'lara damgasını vuran, ayrıca Benjamin'in aklındaki öykünme yetisinin yeniden doğuşu olarak görülebilecek devrimle ilişkilendirdiğini düşünüyorum.

21. Marx, Yunan ve Roma klasik metinlerinden zevk almaya devam etmesine rağmen, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa anlayışına uygun olarak klasik epik ve drama biçimlerinde korunan, kendi zamanında ise tarihsel açıdan modern Batı'dakiler kadar gelişmemiş toplumların antik kültürlerindeki mitik unsurları "çocuksu" buluyordu. Batı'nın bilimsel aklı yüceltmesinin başlı başına mit olduğu yönündeki eleştirisi daha sonra gelecektir (bkz. örn. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 1947).

22. Estetik biçimlerin kavramsallık öncesi ve bu yüzden de ilkel olduğu yolundaki bu yaklaşımda Hegel'in Marx'a etkisini görmek mümkün. Avrupa

"Helenomanya"sının ipliğini pazara çıkaran Martin Bernal, daha sonraki kültürlerin önceki kültürlere el koyuşuna Hegel'den şu pasajı da örnek verir (ki Hegel bu el koyuşta hiçbir sorun görmez): "Yunanistan'ın adı Avrupa'daki eğitimli kişilerin, özellikle de biz Almanların yüreğinde taht kurmuştur... [Yunanlar] dinlerinin, kültürlerinin esas başlangıcını ... kesinlikle Asya, Suriye ve Mısır'a borçludur; ama bu kökenin yabancılığını büyük bir başarıyla silmişlerdir ve yabancı köken o kadar değiştirilmiş, işlenmiş, yerinden oynatılmış ve tümden farklılaştırılmıştır ki onların –bizim gibi– kıymet verdiği, bildiği ve sevdiği şey esasında kendileridir." G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, akt. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, c. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1987, s. 295; Türkçesi: *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev. Özcan Buze, Kaynak, 2016.

23. Benjamin'in ilerleme olarak kavranan tarihe yönelttiği eleştiri sadece 1930'ların siyasal olaylarına verilmiş bir tepki değildi; teolojiyi ciddi anlamda dikkate almayı dışlamayan Benjaminci materyalist tarih yaklaşımının bir parçasıydı. Çocukluk metaforunu reddetmesi Batılı olmayan halkların tarihsel açıdan gelişmemiş, yani çocuksu, dolayısıyla Batı'nın gerisinde olduğuna dair o dönemki egemen görüşten kurtarmıştır Benjamin'i.

24. Walter Benjamin, "New Theses C", "Paralipomena to 'On the Concept of History" (1940), *Selected Writings* içinde, c. 4, s. 403.

25. Tarihsel deneyim Hegel'in tarih felsefesinde önem taşıdığı kadar, Benjamin'in tarih felsefesinde de önem taşıyordu. Fakat Benjamin üst-tarihsel kavramsallaştırma düzeylerinden kaçınıyordu. Çocukluğunun burjuva dünyasının tam manasıyla parçalanması –Birinci Dünya Savaşı hava bombardımanlarının sonucu; savaşın sanayileşmesinin insan bedeni üzerindeki artırdığı yıkıcılık– kolektif bilincin ayrılmaz parçası olmuş ve sanatsal biçimlerde ifade bulmuştu (Gerçeküstücülük, montaj). Burada bahsi geçen tarihsel dönüşümlerin yıkıcılığına yazıklanmak yerine bu dönüşümler değerlendirilmeliydi. Benjamin'e göre dünyanın parça parça toplanıp bir araya getirilmesinin özgün yollarının bulunması insan yaratıcılığında devrimci içerimleri olan bir uğraktı.

26. Benjamin, "On the Mimetic Faculty", s. 721; "Öykünme Yetisi Üzerine", *Defter* no. 34, s. 12.

27. Bkz. Alain Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003; Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

28. Jones, Helen kimliğiyle ilgili benzer bir noktaya değinir: "Zaman zaman Helenizmle bir tutulan Helen yurtseverliği kuruntudan ibarettir." Christopher P. Jones, "Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic",

*Padeia: The World of the Second Sophistic* içinde, haz. Barbara E. Borg, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, s. 14.

29. Josephus'u nasıl adlandırdığınız bu tartışmalı şahsiyete dair belli bir yorumu dayatacaktır. Çatışmanın başında Celileli isyancıların tarafını tutan Yahudiyeli Josephus'un adı Yosef ben Matityahu'dur; Romalıların savaş esiri olarak aldığı adamın adı Titus (isim) Flavius (soyadı) Josephus'tur (takma ad). Onun kehanetine göre Vespasianus ve Titus imparator olacaktı, MS 69'da özgür bir adam olarak Flavius'ların yanında yer aldı, *peregrinus* (yabancı) olarak Roma yurttaşlığına Titus'un lütfuyla geçti, Flavius adıyla Roma'da yaşayacak bir maaş edindi ve çok sayıda eserini bu sayede yazdı. Bkz. Werner Eck, "Flavius Iosephus, nicht Iosephus Flavius", *Scripta Classica Israelica* 19 (2000): 381-83.

30. Jacques Derrida, "The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano", Derrida, *Acts of Religion* içinde, haz. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), s. 205. Metnin kendisi dilde kutsal ile dünyevinin ilişkilerine dair güzel bir sunumdur.

31. Bunun bir ayrışma noktası olup olmadığı sorusu da cevaplanmamıştır. Bkz. şu antoloji: *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, haz. Daniel R. Schwartz, Zeev Weis ve Ruth A. Clemens'in işbirliğiyle (Leiden: Brill, 2012).

32. Mary Beard, "The Triumph of Flavius Josephus", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik (Leiden: Brill, 2003), s. 545. Beard, Josephus'un "hor görülmesi" adını verdiği şeyi şöyle betimler: "Nasıl ki daha önce hiçbir 'klasikçi' Havarilerin İşleri'ni 'klasik' bir kaynak kabul etmemişse ve uzun süre boyunca Mısır tarihini sanki sırf 'Mısırbilimcilerin' alanıymış gibi kordon altında tutmuşsa; Yahudi tarihi, dini, edebiyatı ve kültürünü araştıranların Josephus'a el koymasına da öyle izin vermişlerdir (bakış açınıza göre şövalye ruhuyla bu alanı onlara bırakmışlardır da diyebilirsiniz)" (*a.g.y.*).

33. Beard, "The Triumph of Flavius Josephus", s. 544-45. Mason da aynı fikirdedir: "Yahudiler geleneksel olarak ona Yahudi halkına ihanet eden biri muamelesi yaparlar"; Josephus'un adının "son olarak beşinci ve altıncı yüzyıllarda düzenlenen o hacimli Talmud'un hiçbir versiyonunda ya da diğer erken dönem Yahudi metinlerinde bulunmadığına" dikkat çeker – Yahudi metinlerinde ona yapılan ilk gönderme on altıncı yüzyıldadır. Ortaçağda Yahudi yorumcular onun (*Josippon* diye bilinen) metinlerinden İbranice bir seçkiyi yaygın olarak kullansa da, "korkak olarak algılanması" Siyonist tarihçiler tarafından benimsenmesini önlemiştir. Bkz. Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, ikinci baskı (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005), s. 25-26. Josephus'un, Kutsal Kitap'ta anlatılan zamanlardan birinci yüzyıla kadar Yahudilerin tarihini anlattığı 20 ciltlik kendi Yahudi

tarihi versiyonunun (*Antiquitates Judaeicae*) değerine ve Josephus'un metinlerinden biri olan *Apion'a Karşı*'da (*Contra Apionem*) Yahudilerin tektanrıcı inancının savunulmasına, İskenderiyeli Philon'la uyum içinde Tevrat'taki etik ve felsefenin üstün olduğu iddia edilmesine rağmen durum değişmemiştir. Josephus'un Bizanslı Hıristiyan kültüre etkileri için bkz. Steven Bowman, "Josephus in Byzantium", *Josephus, Judaism, and Christianity* içinde, haz. Louis H. Feldman ve Gohei Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1987), s. 362-85.

34. Fakat yirminci yüzyılda İbranice çalışan akademisyenlerin İsrail ulusal projesinin siyaseti içinde konumlandıklarını bilmelerine rağmen öngörülebilir ya da düpedüz taraflı olmadıklarına dikkat edilmelidir. Ferasetli bir tartışma için bkz. Daniel Schwartz, "From Masada to Jotapata", *A Companion to Josephus* içinde, haz. Honora Howell Chapman ve Zuleika Rodgers (Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016), s. 419-35.

35. 1992'de İtalya, San Miniato'daki bir uluslararası konferans yaklaşık 50 Josephus araştırmacısını bir araya getirerek hem ilgiyi canlandırdı hem de bol miktarda antoloji, tez ve tartışmanın ortaya çıkmasını sağladı. O zamandan beri pek çok kolokyum yapıldı. Münster Josephus projesi Josephus Kolokyumları serisinin ilkini 1997'de gerçekleştirdi. Biraz ileride ele alacaklarıma özellikle 2003'te Roma'da düzenlenen bir konferans faydalı oldu: *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, haz. Joseph Sievers ve Gaia Lembi (Boston: Brill, 2005).

36. Steve Mason'ın yönetimindeki, Kanada hükümetinin kaynak verdiği Brill Josephus Projesi: http://ancientworldonline.blogspot.com/2010/10/pace-project-on-ancient-cultural.html. Josephus'un tüm eserlerinin yeni çevirileri ve geniş çaplı incelemelerini içerecek olan bu büyük işin ciltlerinden birine dair faydalı bir değerlendirme yazısı için bkz. http://www.josephus.org/FlJosephus2/brillReview2.htm.

    Son yıllarda Fransızca, Almanca, İbranice ve İtalyancanın yanı sıra İngilizceye de çeviriler yapıldı. Örneğin Korece ve Japoncaya (az sayıda Yahudinin, çok sayıda Hıristiyanın bulunduğu ülkeler) Josephus çevirilerine katkı yaptıkları ve Yahudilerin Mesih'in katilleriyle bağdaştırıldığı geleneksel Hıristiyan anlayışını düzeltmeyi hedefledikleri için bu küresel dinsel cemaatlerin hakkını teslim etmek gerek. Elyazmaları ve çevirilerin çeşitliliğini tartışan eleştirel kaynakçalara ve ikincil literatüre (en son akademik çalışmalar hariç) dair standart metinler şunlardır: Louis Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984) ve Heinz Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus* (Leiden: Brill, 1979).

37. Flavius Josephus, *The Jewish War*, 2. ve 3. *Josephus* ciltleri, İngilizce çevirisi de olan Yunanca metin, çev. H. St. J. Thackeray, 8 cilt (Londra: William Heinemann, 1927). Bu çiftdilli metin (Loeb Klasik Eserler Kütüphanesi'ne göre) ileride *Bellum Judaicum* olarak zikredilmiştir; kitap numaraları ve

Yunanca satır numaraları Thackeray'in metnine uygundur. Thackeray'in ifadesine göre (Giriş, c. 2, s. vii-viii), tüm iyi durumdaki elyazmaları ilk kez on dokuzuncu yüzyıl sonunda Benedictus Niese tarafından kapsamlı bir biçimde bir araya getirilmiştir (6 cilt, Berlin, 1887-94). Kendi metni üzerine şöyle bir yorum yapar: "Burada basılı olan Yunanca metin Niese' ninkine dayansa da, onun değerli edisyonunda toplanan elyazması kanıtlarının titizlikle ve bağımsız olarak araştırılmasının bir meyvesidir" (s. xxvii).

38. "Josephus'un kitabının bildiğimiz başlığı *Yahudi Savaşı*'dır. Bu başlığın özgün olduğu varsayılır... Fakat kanıtlara bakılırsa eserin başlığı yoktu." Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, 2. baskı (Londra: Duckworth, 2002), s. 201. Thackeray'in belirttiği kadarıyla Josephus'un kendisi sonraki bir otobiyografik metninde (*Vita*, 412) bu metni "Yahudiye Savaşı Üzerine" (*Peri Ton Ioudaikou Polemou*/περὶ τοῦ Ιουδαϊκου πόλεμου) diye anar. Hıristiyan Batı sayesinde günümüze ulaşan mevcut metinlerin başlığı ise Yunanca versiyondan da bahsetseler, Latince çeviriden de bahsetseler *Bellum Judaicum* başlığını taşır. Niese'nin temel aldığı P Elyazması başlığı genişletmiştir: "Romalılara Karşı Yahudiye Savaşı Üzerine"; fakat elyazmalarının "çoğunluğu" başka bir başlık taşır: "Kudüs'ün Ele Geçirilmesi (*Peri Aloseos*/Περὶ ἁλώσεως) Üzerine". Buna bir de Rusça versiyonun tüm mevcut elyazmalarında olduğu gibi, "Yahudiye Tarihleri" eklenir. "Kudüs'ün Ele Geçirilişi Üzerine" başlığı Origenes ve Jerome'da bulunabilir (bkz. Thackeray'in kendi çevirisine girişi: *Bellum Judaicum*, c. 2, s. vii-viii).

Başlıklar önemlidir: Savaş kime karşıydı? (Yahudiler mi? Kudüs mü? Yahudiye mi? Asi gruplar mı?) *Bellum Judaicum*'un yeni çevirisinin editörü olarak Steve Mason "Yahudiye Savaşı" başlığının daha doğru bir çeviri olduğunu düşünmektedir. *Marginalia* (26 Ağustos 2014) adlı web sitesinde tepkileri şöyle anlatır: "2006'da, Brill'in *Flavius Josephus: Translation and Commentary*'sinin ilk ciltleri çıktığında çevrimiçi versiyona evsahipliği yapan PACE [Antik Kültürel Angajman Projesi] web sitesinin anonim bir kullanıcısı terminolojimize öyle öfkelenmişti ki şöyle bir anonim şikâyet bırakmıştı: 'Josephus *Yahudi Savaşı*'nı yazdı *Yahudiye Savaşı*'nı değil!' Buna nasıl yanıt verebilirdim. Sorun Josephus'un İngilizce yazmamış olmasıydı elbette. Eserine şu adı veriyordu: *Savaş (O Polemos), Ioudaioi'nin Romalılara Karşı Savaşı, Ioudaikos Savaşı* ya da kısaca *Ioudaike*." Çevrilmemiş tabirler nasıl ifade edilmeli? Josephus İngilizce konuşanlardan isteklerini içeren bir vasiyet bırakmadı. Antik metinleri çevirmenin tehlikeleriyle yüzleşmeye gönüllüysek, bazı ilkeleri ve kriterleri saptamak tamamen bize kalmış. (https://marginalia.lareviewofbooks.org/ancient-jews-judeans-different-questions-different-answers-steve-mason.)

39. Sardisli Melito'nun ikinci yüzyıl ortasındaki yazılarında görülen bu konum Origenes'in yanı sıra Augustinus, Eusebius ve John Chrysostom gibi diğer Hıristiyan ilahiyatçıların tavrını belirlemiştir. Bkz. Mason, *Josephus and the New Testament*, s. 13.

40. Hata şöyle yazar: "Josephus Kudüs'ün düşüşünü ve Tapınak'ın kaybını teolojik açıdan Yahudi halkının İsa'yı Mesih kabul etmemesine bağlamaz, Romalılara karşı savaşı kışkırtanların Yasa'ya sadakat göstermemesine, bu yüzden *eleutheria*'ya (özgürlük) layık olmamalarına" bağlar ("Editör'ün Önsözü", Feldman ve Hata, *Josephus, Judaism, and Christianity* içinde, s. 17). Bu antoloji Josephus'un eserlerinin çevirisinin (çev. Gohei Hata) 16 cilt halinde (1975-1984) Japonca yayımlanmasının tamamlanışı anısına yayımlanmıştır.

41. Çoklu çevirileri içeren mevcut elyazmaları ve çevrimiçi erişim kaynaklarına dair eksiksiz (ve karmaşık) bir rapor için bkz. Tommaso Leoni, "The Text of Josephus Corpus", Chapman ve Rodgers, *A Companion to Josephus* içinde, s. 307-10.

42. Metne dair basit milliyetçi değerlendirmelere karşı çıkan Yahudi tarihçiler 1980'lerden beri bu durumu kabul ederler. "Akademi, Filistin ile Diyaspora arasındaki ayrımları belirsizleştirdiği ve bu dönem için hayret verici çeşitlilikte Yahudiliklere dikkat çektiğinde, soru çok daha karmaşık bir hal alır: Josephus hangi Yahudilik çeşidini temsil etmektedir?" Louis H. Feldman, "Hellenizations in Josephus' *Jewish Antiquities:* The Portrait of Abraham", Feldman ve Hata, *Josephus, Judaism, and Christianity* içinde, s. 150.

43. Bkz. "Chronological Problems in BJ", Ek 4, Jonathan J. Price, *Jerusalem under Seige: The Collapse of the Jewish State, 66-70 C.E.* içinde (Leiden: Brill, 1992), s. 210-30.

44. Josephus'u eleştirenler onun kaynaklarının adını vermediğine dikkat çeker; fakat aynı şey Suetonius ve Tacitus için de geçerlidir, dolayısıyla benzersiz bir durum değil, "antik dönemin gelenekleriyle uyumlu"dur (Doron Mendels, "The Formation of an Historical Canon", Sievers ve Lembi, *Josephus and Jewish History* içinde, s. 18-19).

45. Vaktiyle (Part İmparatorluğu'nda yaygın bir şekilde konuşulan) Aramice ile İbranicenin birbirine karıştırılması, Yahudileri bir dil olarak İbranice içindeki etnik bir grup sayma hatası yapan Hıristiyan veraset geleneklerinin bir sonucuydu. *Koine* ve çeşitli Yunan lehçelerinin bazı Yahudiler tarafından ilk (ya da tek) dil olarak geniş çaplı kullanımı son zamanlara kadar iyi anlaşılamamıştı. Josephus'un rahiplikle bağlantıları için bkz. Rajak, *Josephus*, s. 29-31.

46. Daha doğrusu, Josephus bu ilk versiyonda aklındaki okuru "içerideki barbarlar" diye niteler (*Bellum Judaicum* 1.3): "Partlar, Babilliler ve Arabistan'ın en uzaktaki aşiretleri", ayrıca Fırat nehrinin ötesinde yaşayan hemşerilerimiz (*omophilon*/ομόφιλον, düzanlamıyla, ırk, cins) ve Adiabene sakinleri [yukarı Dicle bölgesi]" (*Bellum Judaicum* 1.6). Josephus, Yahudiyelilerin bu son grubun "isyanda onlara katılacağını" umduğunu yazar (*Bellum Judaicum* 1.5-6).

47. Mason, *Josephus and the New Testament*, s. 64-65.

48. Bkz. Steve Mason, "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007): 457-512.

49. Mason, *Josephus and the New Testament*, s. 9.

50. *Bellum Judaicum* 1.3.

51. Hata, 1975'te kaleme aldığı makalede Yunanca sözcük ile Thackeray'in basit çevirisi arasındaki bu uyuşmazlığa dikkat çeker: "Yunan ve Helen edebiyatında etken çatılı *metaballo*/μεταβάλλω [aynen böyle] yahut orta ya da edilgen çatılı *metaballomai*/μεταβάλλομαι fiilleri sıklıkla farklı anlamlarda kullanılır", ama "çevirmek" için yaygın olarak "μεθερμηνύω, μεταγράφω, μεταφέρω, μεταφράζω" (*metherminho*, *metagrapho*, *metaphero*, *metaphrazo*) gibi başka tabirler kullanılır. "'Çevirmek' anlamında *metaballo*/μεταβάλλω kullanılması çok nadir bir durumdur... Benzer şekilde LXX'te [Septuagint] ve Eski Anlaşma'nın diğer Yunanca versiyonlarında herhangi bir örnek alıntılayamayız." Gohei Hata, "Is the Greek Version of Josephus' 'Jewish War' a Translation or a Rewriting of the First Version?", *Jewish Quarterly Review*, y.s. 66, no. 2 (Ekim 1975): 90-91. Herodotos'un Fenike harflerini Yunan alfabesine uyarlamaktan bahsederken de *metabole*'yi kullanması ilginçtir (*Histories* 5.58.1). Bu bilgi için Johns Hopkins Üniversitesi'nden Kathryn H. Stutz'a teşekkürler.

52. Beard, "The Triumph of Flavius Josephus", s. 546-47. Beard şöyle devam eder: "Yunancadaki yetersizliğe dair iddialarını ne kadar ciddiye alacağınız sadece kitapların ('asistanları' da diyebiliriz) üslubuna dair değerlendirmenize bağlı değildir, aynı zamanda Yunan-Roma dünyasının bu türden itirazlarla bilenmiş retorik kültürünü Josephus'un kendisinin ne kadar içselleştirdiğini varsaydığınıza da bağlıdır. "Asistanların" (*synergoi*/συνεργοί) ne yaptığına dair düşünceleriniz çok çeşitli olabilir; tümüyle hayalet yazarlara dayanan bir tasarıdan (bu modele göre bütün kitabı Thukydidesçi çerçeveye oturtanlar Josephus'tan ziyade asistanlarıdır), yazarın telaffuzu ve dilbilgisi üzerinde ufak tefek tadilatlara kadar geniş bir yelpazede farklı sezgilere yer vardır" (s. 547).

53. Josephus o sene açılan Barış Tapınağı'na (*Bellum Judaicum* 7.158) atıfta bulunduğuna göre, *terminus post quem* (olabilecek en erken tarih) MS 75'tir.

54. Simon Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 7.

55. Unutmayalım ki "etnik bakımdan Yunan olmayanlar Yunan geçmişini sahiplenebiliyor, hatta modern Yunanların bu geçmişle gerçek hiçbir bağı olmadığını iddia edebiliyordu" (Swain, *Hellenism and Empire*, s. 7). Afrikalılar ve Mısırlılar da bu geçmişi sahiplenebiliyordu: Josephus'un son yılla-

rında (Domitianus döneminde) bir hamisi vardı; esmer tenli bir kitap meraklısı olan Epaphroditus adındaki bu adam öğrenmeyi çok seviyordu ve servet sahibiydi (Rajak, *Josephus*, s. 223-34).

56. "Yunanca"nın İkinci Sofistik'in Attikalılaşmış düzeltmeleri anlamına gelip gelmediğinden bağımsız olarak, *koine*'nin birinci yüzyılda "Yunanca" diye çevrilmesine direnme nedenleri için bkz. Dördüncü Bölüm.

57. Dilsel üslup ve dilbilgisinde sınıf ayrımı modern Yunanistan'da da tekrarlanmış, bu yüzden on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Helenperverliğinden doğan araştırmalar neyin resmi ulusal dil olması gerektiği konusundaki yirminci yüzyıl siyasi mücadeleleriyle birbirine dolanmıştır. Swain'in açıklamasına göre bir tarafta "*dhimotiki* (demotik) biçimin, yani *koine*'den doğal olarak gelişmiş ve bir bakıma standartlaşmış (ayrıca kendi başına farklı bir dilsel durumu temsil eden) Yunanca versiyonunun destekçileri vardı. Diğer tarafta *katharevaousa* ya da "saflaşmış" biçimin, Attikalaştırılmış Yunanca versiyonunun savunucuları vardı. Halk ağzını temel alarak başlayan bu versiyon, Yunan bağımsızlık mücadelesi sırasında büyük milliyetçi ve klasikçi araştırmacı Adamantios Korais'in takipçileri arasında ortaya çıkan ... bol miktarda klasik söz dağarcığı ve dilbilgisinin eklenmesiyle geliştirilmişti. "Dilsel karşıt kamplar arasındaki muharebe" Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanmasından 1974'te albayların yenilgisine, dolayısıyla demokrasinin tesisine ve *dhimotiki*'nin resmen kabul edilmesine kadar bir sınıf ayrımı olarak kalmıştı. Demokratik olmayan son rejimin liderleri, yani albaylar özellikle baş-klasikleştiricilerdi" (Swain, *Hellenism and Empire*, s. 35-36).

58. Swain, *Hellenism and Empire*, s. 39.

59. *A.g.y.*, s. 3.

60. "Josephus'un *Bellum*'una şiirsel atıfların sızmış olduğuna şüphe yoktur... Thukydides, Herodotos, Ksenofon, Demosthenes, Homeros, Sophokles, Vergilius ve Sallust'tan faydalanılan belli örnekleri [Thackeray göstermiştir]." Honora Howell Chapman, "'By the Waters of Babylon': Josephus and Greek Poetry", Sievers ve Lembi, *Josephus and Jewish History* içinde, s. 126-27.

61. Josephus'un *Bellum*'u ile Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları* arasındaki paralelliklerin en kapsamlı metinsel analizi, aynı zamanda Josephus'u ulusal davaya ihanet etmekle, sırf propaganda amacıyla kadim zamanlardaki eserlerle paralellikleri manipüle etmekle en şiddetli şekilde eleştiren analizdir: Gottfried Mader, *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum* (Leiden: Brill, 2000). Josephus'un niyetleri konusunda daha dengeli bir anlatı için bkz. Louis H. Feldman, "The Influence of the Greek Tragedians on Josephus", *The Howard Gilman International Conferences I: Hellenic and Jewish Arts*, haz. A. Ovadiah (Tel Aviv: RAMOT Publishing House, 1998). Feldman'ın

genel olarak benimsediği konuma göre Josephus'un karakterinde hem "Yahudi" hem "Helenleşmiş" unsurlar vardır. Mesele, ilk başta kimlik kategorilerini kullanmaktan kaynaklanan güçlükleri çözmek konusunda böyle melez tanımların yeterli olup olmadığıdır.

62. Chapman, "'By the Waters of Babylon'", s. 132. "Tarihsel düzyazı ve şiir antik dönemde ilk başta zannedileceği kadar birbirinden ayrı şeyler sayılmıyordu (*a.g.y.*, s. 126). Swain "klasik uygarlık çalışmalarında hâlâ yaygın olan" tarih ile edebiyat arasındaki ayrıma "faydasız" sıfatını yakıştırır (*Hellenism and Empire*, s. 7n). Tarih ile felsefe arasındaki ayrımın da faydasız olduğunu eklemek isterim.

63. Chapman, *a.g.y.*, s. 124. Chapman felsefi hakikat iddialarına baskı uygulamaz. Metinleri edebidir; Thukydides'in sadece adı geçer. Onun meselesi farklıdır; estetikle ve en nihayetinde saikle ilgilenir: "Josephus'un Homeros'u, Pindaros'u, Sophokles'i ve Euripides'i kullanması onun tarih anlatısına belli bir zarafet ve ihtişam katar; edebiyat sanatındaki hünerleriyle okurlarını hoşnut etmek ve etkilemek istemiştir muhtemelen, ayrıca en nihayetinde okurlarını duygulandırmak ve savaşa dair bakış açısına onları ikna etmek amacındadır" (*a.g.y.*, s. 145).

64. Swain, *Hellenism and Empire*, s. 8.

65. Rajak (Josephus üzerine monografisi ilk kez 1983'te yayımlanmıştır ve hâlâ eleştirel standardı belirlemektedir), bu sözcüğün kullanılmadığı yerlerde bile ima edildiğine dikkat çeker. "İç çatışmayı köpürtenlerin Yahudi devleti içinde olduğu, zira bir bütün olarak Roma İmparatorluğu'nda değil, Yahudi devletinde asilerin ilk başta yenilik ve devrim yarattığı" sürekli vurgulanır (Rajak, Josephus, s. 86). Roma İmparatorluğu'ndaki iç savaşlara dair farklı bir model için bkz. Paula Botteri, "*Stasis*: le mot grec, la chose romaine", *Metis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 4, no. 1 (1989): 87-100.

66. Rajak, *Josephus*, s. 91. *Bellum Judaicum*'un Önsöz'ünde Josephus şöyle der: "Zira ["ülkemin"] mahvolmasından iç çatışmanın (*stasis oikeia*/στάσις οικεία) sorumlu olduğuna ve Yahudi tiranların kutsal tapınağı Romalıların gönülsüz ellerine bırakıp o büyük yangına sebep olduğuna, şehri yağmalayan Titus Caesar'ın ta kendisi şahitlik etmiştir" (*Bellum Judaicum* 1.10).

67. *Flavius Josephus, Translation and Commentary*, haz. Steve Mason, c. 1B: *Judean War 2*, çeviren ve yorumlayan Steve Mason (Leiden: Brill, 2008), s. 185 (metni yayımlayanın notu, no. 1398).

68. Üç ciltten elimizde yalnızca fragmanlar kalmıştır, ama Dionysios'un *Thukydides'e Dair* adlı diğer metni "halihazırda dolaşımda olan, *Taklide Dair* adlı incelememe" atıfta bulunarak başlar (*Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, çeviren ve yorumlayan W. Kendrick Pritchett [Berkeley: University of California Press, 1975], 1.325, burada 1). Burada Thukydides'in örnek alınmaya değer olduğu görüşünde ısrar eder, ama onun kusursuz olmadığını da belirtir. İçerik değil üslup açısından retorikle ve bu retoriğin

okurların aklı ve estetik beğenileri üzerindeki etkileriyle ilgilendiğini akılda tutmak gerek. Thukydides'in *Peloponnesos Savaşları*'nın üçüncü kitabındaki tüm önemli bölümler konusunda (ileride tartışılıyor), Dionysios'un tercihi "her şeyi açıkça, kısaca ve etkili bir tarzda" (*a.g.y.*, 28.372, burada 22) daha doğrudan ve ilk bölümlere has bir Korkyra iç savaşı betimlemesidir. 82. ve 83. bölümlerde en güçlü eleştirileri yanıtlar: "Bunları takip eden pasajlar çarpıktır, anlaşılmaları zordur ve yanlış kullanımlara [yani uydurma sözcüklere] benzeyen, tuhaf bir şekilde kurulmuş mecazlar barındırmaktadır" (*a.g.y.*, 29.373, burada 23). "Lafın dolandırılmasını" ve "süslemeleri" "sinir bozucu", "dolambaçlı", "çapraşık" bulur; "şairane muadilleri keyfince kullanma" eğilimine karşı çıkar ve eleştirilerini netleştirmek üzere bu bölümler boyunca cümleleri yeniden yazıp "düz sözcükler" seçilmesini önerir (burada 24-26).

69. Jonathan J. Price, "Josephus' Reading of Thucydides: A Test Case in the Bellum Iudaicum", *Thucydides, a Violent Teacher? History and Its Representations* içinde, haz. Georg Rechenauer ve Vassiliki Pothou (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2011), s. 79.

70. Josephus *bu* kitapta İsa'dan bahsetmez (bkz. daha sonraki *Yahudilerin Eski Zamanları*). Yine de Yahudiye Savaşı ve Tapınak'ın yıkılmasının dört incilin yazımlarında rol oynaması onları Josephus'un eseriyle diyaloğa açar. Mason'a göre Josephus dört incili etkilemiştir, tersi mümkün değildir – Luka'nın kendi incilini yazdığı sırada Josephus'un anlatısına aşina olması pekâlâ mümkündür, çünkü bazı olaylar her ikisinde de anlatılır (bkz. 6. Bölüm, "Josephus and Luke-Acts", Mason, *Josephus and the New Testament* içinde, haz. 251-95). Josephus'un metinleri ile Hıristiyanlık arasındaki genel ilişkiye dair bir tartışma için bkz. Helen K. Bond, "Josephus and the New Testament", Chapman ve Rodgers, *A Companion to Josephus* içinde, s. 147-58.

71. Rajak, *Josephus*, s. 90-91.

72. *A.g.y.*, s. 86-93. Benzer şekilde Josephus'un bir peygamberi "sahte" ilan etmesinin sebebi bir dizi inanç değildir; Kudüs Tapınağı'na sığınmış, aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu 6.000 sıradan insanı Tanrı'nın "kurtuluş kanıtlarını" göstereceğine inandırarak yanlış davranmış olmasıdır (akt. Rajak, *Josephus*, s. 90).

73. Rajak, *Josephus*, s. 93. Yahudiler arasındaki farklı felsefi "okulları" sınıflandırmasının, benimsenen siyasal konumlarla eşanlamlı olmasını amaçlamaz: Birinci Felsefe = Ferisiler; İkinci Felsefe = Sadukiler; Üçüncü Felsefe = Essenîler. Onun "Dördüncü Felsefe" dediği okul MS 6'da Yahudiye'de vergi amaçlı nüfus tahririne karşı çıkan daha önceki bir hareketle bağlantılıdır; bunlar sadece Tanrı'yı efendi kabul ettiğinden Roma idaresine direnmeleri kaçınılmazdı. Rajak bu şemanın genelde kullanılmadığını, Josephus'a ait olduğunu düşünür (*a.g.y.*, s. 89).

74. "Bu yüzden Roma düşmanlarının Yahudi diniyle nasıl ittifak kurduğu konusunda karanlıkta kalıyoruz" (Rajak, *Josephus*, s. 89). Zelotların kimliği ve Yahudi milliyetçiliğiyle ilgileri konusundaki soruların ucunu açık bırakan bu mesele şurada faydalı bir şekilde açıklanıyor: Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), s. 129-46.

75. Rajak, *Josephus*, s. 86.

76. Josephus'un saiklerini sert ve taraflı bir biçimde eleştirmesine rağmen Mader, *Josephus and the Politics of Historiography* adlı eserinde değerli bir araştırmacılık yaparak paralel referansların geniş çaplı bir açıklamasını sunar. Özellikle bkz. 3. Bölüm, "The Semantics of *Stasis*: Some Thucydidean Strands in *BJ* 4.121-283", s. 55-103.

77. Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 86.

78. *Bellum Judaicum* 4.131-33, akt. Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 85-86. Ayrıca bkz. Thukydides 3.81, Korkyra üzerine. Dilbilimsel ayrıntılara dikkat etme bakımından üstünlüğü nedeniyle burada şu çeviriyi kullanıyoruz: Thucydides, *The War of the Peloponnesians and the Athenians*, haz. ve çev. Jeremy Mynott (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

79. "Thukydides'teki siyasal patoloji kapsamında veba ve *stasis* yurttaş hayatındaki çözülmenin birbirini tamamlayan paradigmalarıdır"; ikisi de "farklı yollardan aynı sosyallikten arınma ve *anomia*/ανομία [hukuksuzluk] haline ulaşırlar", ayrıca bunlar Josephus'ta da vardır (Mader, *Josephus and the Politics of Historiography*, s. 56-57).

80. *Bellum Judaicum* 5.514. İleride de tartışılacağı üzere, Sophokles'in, ölülerin gömülmesini dindarca bir edim olarak tematikleştiren oyunu *Antigone* (yaklaşık MÖ 445), Peloponnesos Savaşı'yla (MÖ 431-404) aşağı yukarı aynı tarihlerde ortaya çıkmıştı. Gömülmemiş cesetlere Titus'un tepkisi konusunda bkz. *Bellum Judaicum* 5.519-520; ayrıca Chapman, "'By the Waters of Babylon,'" s. 139.

81. Mader, *Josephus and the Politics of Historiography*, s. 64.

82. Thukydides 3.82.4-7 (Mader, *Josephus and the Politics of Historiography*, s. 61-64). Korkyra'da radikaller kontrolü ele geçirdiklerinde Thukydides dilin kendisinde de bununla bağlantılı bir radikalleşme yaşandığına, siyasal kavramların ve sloganların geleneksel (ya da *stasis*-öncesi) yananlamlarının egemen ideolojiye uyacak şekilde değiştiğine dikkat çeker.

83. *Bellum Judaicum* 4.124, 126, 279.

84. Thukydides 3.82.6-7; *Bellum Judaicum* 4.214-16.

85. *Bellum Judaicum* 5. 27-28.

86. Price'a göre bu noktada *stasis*'i Roma'ya isyan ya da "başkaldırı" değil de

"iç çatışma" diye çevirmek güçtür, "zira bu sözcük bir grubun şiddet içeren ve başka bir grup tarafından bastırılmaya çalışılan isyan eylemi anlamına geliyor gibidir" (Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 91).

87. Josephus başlangıçtaki rolünü Celile'deki ayaklanmaya katılanların koruyuculuğu diye ifade eder. Bu ayaklanma daha kısa zaman önce Suriyelilere boyun eğdiren (bu sırada Yahudiler katledilmişti – *Bellum Judaicum* 2.560 vd.) Roma birliklerinin dışarıdan istilasına verilen askeri bir tepkidir. Bir general olarak hamleleri *polemos*'un yerleşik kurallarına uygundu. Savaş esiri olarak hapsedilmiş, ardından affa uğramıştı. Savaş esiri statüsünün ayrıntıları için bkz. William den Hollander, *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to Historian* (Leiden: Brill, 2014), s. 69-91.

88. Price'a göre Peloponnesos Savaşı'nda *stasis* yerel bir olay olarak başlayıp genelleşirken, Yahudiye Savaşı'nda bu dinamik tersine dönmüştür: Roma karşıtı bir ayaklanma olarak başlayan şey yerelleşmiştir. Yine de iç çatışmanın kalıcılığını kabul eder: "Yahudi toplumu savaş öncesi yıllarda tepeden tırnağa kadar bölünmüş durumdaydı – Josephus'un doğru adlandırmasıyla gerçek bir *stasis* vardı ve çoktaraflı toplumsal yarılma Roma'yla savaş resmen başladıktan sonra bile devam etti." Roma İmparatorluğu'nun güç kullanmasından sonra bile Yahudiler arasında birlik yoktu. *Stasis* "bir tarafta rakip Yahudi grupları arasındaki çatışmalar, diğer tarafta Yahudi kuvvetleri ile Roma idaresi arasında" devam etmiştir (Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 96).

89. *Bellum Judaicum* 5.255. Josephus şöyle devam eder: "Taraflar bir kez daha bölündü ve savaşmaya başlayarak kuşatmacıların arzu edebileceği her şeyi yaptılar. Romalıların onlara yaptıkları hiçbir zaman onların birbirlerine yaptıklarından daha kötü olmadı... Zira ben şehre boyun eğdirenin devlete ihanet (*stasis*) olduğunu savunuyorum. Romalılara göre devlete ihanet (*stasis*), şehrin surlarından çok daha inatçı bir düşmandı; bütün trajedi Kudüs'ün kendi halkına atfedilirse, Romalılara adil davranılmış olur. Ama bırakalım herkes olguların (*pragmasin*/πράγμασιν) onu götürdüğü yere göre kendi görüşünü benimsesin" (*Bellum Judaicum* 5.255-257).

90. Mader'in sınıflandırması bu şekildedir, bkz. *Josephus and the Politics of Historiography*, s. 17.

91. Steve Mason, "Figured Speech and Irony in Josephus", *Flavius Josephus and Flavian Rome* içinde, haz. Jonathan Edmondson, Steve Mason ve James Rives (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 269.

92. Price şu cümleyi şu şekilde öğelerine ayırır ve anlamlandırır: "Zira bana göre *stasis* şehri ele geçirmiştir, yani Romalıları *stasis*'leri, ki *stasis* surların kendisinden çok daha sağlam çıkmıştır" (bkz. geride, not 89). Burada *stasis* sözcüğünün yanıltıcı olduğu sonucuna varır. Hem iç savaş hem isyan için Latince çevirinin *seditio* (İngilizce *sedition*/devlete ihanet: bkz. ileride

Hobbes tartışması) olduğunu ve bunun da sorunu "uygun bir şekilde" çözdüğünü belirtir (Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 90-92).

93. Thukydides'te (3.39.2) Korkyralılar iç çatışmaya (*stasis*) dayanmış, ama Midillililer Atina kontrolüne başkaldırmıştır (*apostasis*). Bkz. Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 91-94.

94. Thukydides'i bağlamı dışında değerlendirmek, "klasik seçkin tarihyazımı geleneğine uygun bir 'bilimsel' analiz kisvesi altında taraflı ve öznel bir yorum" yapmak anlamına gelir. "Bu yanılsamaya kanan okur da fark etmeden polemikçinin işbirlikçisi durumuna düşer" (Mader, *Josephus and the Politics of Historiography*, s. 54).

95. Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 97. Price'a göre Josephus'un asıl derdi "isyancı devleti 66'da yöneten tarafta bulunması, 67'de aşırılık yanlıları tarafından iktidardan indirilmesidir, bu yüzden onları suçlamak ister" (*a.g.y.*).

96. Mason, "Figured Speech and Irony in Josephus", s. 288.

97. *Bellum Judaicum* 1.30.

98. "Eserim hakikat sevdalıları için yazılmıştır" (*tin alitheion agaposin*/τήν αλήθειαν ἀγαπῶσιν, *Bellum Judaicum* 1.30). Ayrıca bkz. kitabının ana amacının "hakikati aramak" (*i zitisis tis alitheias*/ἡ ζήτησις τῆς ἀλήθείας [1.20.3]) olduğunu yazan Thukydides. Price şöyle yazar: "Yine de okur ilk cümlenin haşmetinden sonra devam ettiğinde sorun başlar", çünkü Josephus diğer anlatılara "yanlı ve çarpıtıcı" demekle kalmayıp "kendisinin duygularını bastırmayacağını, onun yerine serbest bırakacağını ve kendisine 'ülkesinin başına gelen felaketlerin matemini tutma' izni vereceğini ekler (*BJ* 1.30)" (Price, "The Provincial Historian in Rome", Sievers ve Lembi, *Josephus and Jewish History* içinde, s. 110).

99. Örneğin bkz. Benny Lévy ile Jean-Paul Sartre'ın gayet aydınlatıcı söyleşileri, *Hope Now: The 1980 Interviews*, çev. Adrian van den Hoven, giriş Ronald Aronson (Chicago: University of Chicago Press, 1996), özellikle s. 103-4: Lévy Sartre'dan *Anti-Semite and Jew*'daki, "Yahudi tarihi diye bir şey yoktur" tezini açmasını ister ve Sartre "tarihi, kendi toprakları olan egemen bir siyasal varlık şeklinde dar tanımlanmış bir anlamda düşündüğünü" kabul eder; bunun Hegel'in tarih felsefesinin temel niteliklerinden olduğunu da belirtir ama artık bu tezi reddetmeyi tercih ettiğini söyler. Bu örneği öneren Jonathan Boyarin'e teşekkürlerimi sunarım.

100. Daniel R. Schwartz, "Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History? Three Stages of Modern Scholarship, and a Renewed Effort", Schwartz, *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?* içinde, s. 3.

101. Schwartz, "Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History?", s. 3. Gruen'in eseri burada çığır açar: "Yahudilerin dağılmasının Tapınak'ın yıkılmasından çok önceye dayandığını" belirtir. "[Diyaspora Yahudilerinin]

tekrar tekrar kaderlerinin matemini tuttuklarını ve umutlarını anayurdun toparlanmasına bağladıklarını varsaymak son derece mantıksızdır." Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, s. 234.

102. Schwartz, "Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History?", s. 3. MS 70'te biten isyanın "İsrail'in kuruluşuna kadar Filistin'deki son Yahudi devletinin yıkılışına" yol açtığına dair betimlemelere karşı Sharon şöyle yazar: "Roma'nın Yahudiye işgalinin MÖ 63'te başladığını, bağımsız ve egemen Yahudiye devletinin [Haşmonayimlerin devleti] bu tarihte sona erdiğini söz konusu araştırmacıların pekâlâ bildiğine hiç şüphe yok; ama yine de çeşitli akademik çalışmalarda böyle bir tablo yansıtılıyor." Nadav Sharon, "Setting the Stage: The Effects of the Roman Conquest and the Loss of Sovereignty", Schwartz, *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?* içinde, s. 418.

103. Dört yüzyıl içinde gerçekleşen üç Yahudi isyanı çoğunlukla aynı kümeye alınarak yabancı istibdata karşı sürekli bir direniş anlatısı üretilir: Haşmonayim Makabilerin liderliğinde Selekoslara (4. Antiochus) karşı başlatılan, *Judaismos*'un (Makabiler kitabına göre) *Hellenismos*'un etkilerine karşı savunulduğu MÖ 167-160 isyanı; Josephus'un *Bellum Judaicum*'da anlattığı, MS 66-73 tarihlerinde gerçekleşen Yahudiye'nin Roma'ya isyanı; Yahudilerin Kudüs'ten kovulmasına yol açan, Şimon Bar Koşba'nın MS 132-136'daki Romalılara isyanı. Fakat bunlar çok farklı olaylardı ve anti-emperyalizm başlığı altında toplanmaları yanıltıcı bir basitleştirmedir.

104. Michael Tuval, "Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora", Schwartz, *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?* içinde, s. 236. MS birinci yüzyıl diyaspora literatürünü inceleyen Tuval, "Tapınak'a ve ona bağlı Yahudiliğe dair neredeyse hiçbir şey bulamamıştı"; onun yerine bu literatürde muhtelif "tutarlı Yahudi dünya görüşleri ve kimlikleri" sunuluyordu: "Bazı durumlarda, daha sonraki Hahami Yahudilikte ilahi tapınmanın odağındaki edim olarak en üstün haline ulaşacak Tevrat okuma idealinin doğuşunu merkezde görüyoruz" (*a.g.y.*, s. 237). "Her şeyden öte, ağırlıklı olarak etiğe vurgu görüyoruz... Musa'nın Tevrat'ında öğretilen Yahudi etiği olduğu da daima anlaşılıyor" (*a.g.y.*, s. 238). Ferisiler ile daha sonraki hahamlar arasındaki süreklilik konusunda bkz. Schwartz, "Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History?", s. 9.

105. Çeviri 1634 ve 1648'de yeniden yayımlandı; Hobbes 1676'da yeni bir edisyon hazırladı. Yerel dillere daha önce iki çeviri yapılmıştı; bunlardan biri Claud de Seyssel tarafından Fransızca (1527), diğeri de ondan kopyalanarak Thomas Nicolls tarafından İngilizce (1550) üretilmişti. Fakat Hobbes doğrudan Lorenzo Valla'nın versiyonu üzerinde çalıştı; bu çeviriyi (önsözde anlattığı kadarıyla) 1594'te Aemilius Portus'un kaleme aldığı bir edisyondan biliyordu. Hümanist Papa V. Nicholas'ın görevlendirmesiyle yapılan

ve 1452'de bitirilen Valla'nın çevirisinde, elde bulunan birkaç Yunanca el yazması kaynaklardan yararlanılmıştı (bunların 1420'den sonra Konstantinopolis'ten geldiği düşünülüyordu). Bu kaynaklardan birden fazla nüsha vardır ve yine de aralarındaki farklar onlardan önce kayıp bir metnin mevcut olabileceğini göstermektedir. Bkz. Robin Sowerby, "Thomas Hobbes's Translation of Thucydides", *Translation and Literature* 7, no. 2 (1998): 147-69, özellikle s. 148-49.

106. *Polis*'in "doğru" anlamının daima bağımsız yönetim kurumları olan bir kent merkezi olduğu, dolayısıyla "özerk" (sadece kent merkezi için kullanılan tabir *kome*'dir) olduğu varsayımı doğru değildir – ve bu yanlışlığın ayrıntıları temel önemdedir. Kopenhag Emniyet müdürü M. H. Hansen bu tabirin antik dönemdeki kullanımlarının bir dökümünü çıkarmış ve akademik "ortodoksluğa" itiraz etmiştir. Hansen "*polis*'i hem kentsel hem siyasal anlamda kullanan" Thukydides'ten açık alıntılar yapar. Kaynaklarımızın *polis* sözcüğünü sıklıkla, modern ortodoksluğa göre *polis* olmayan bir yerleşim birimine uyguladığı gibi tuhaf bir sonuç çıkıyor buradan. Bu çelişkinin kökeninde antik Yunan hakkında yazan modern tarihçilerin *polis* sözcüğünü *kentdevlet* ile eşanlamlı kullanmayı sevmesi yatıyor. Halbuki kentdevlet modern bir tarihsel terimdir ve anlaşıldığı kadarıyla Roma *civitas* kavramı incelenirken ortaya atılmış, sonra buradan hızla Yunan *poleis*'le ilgili çalışmalara sıçramakla kalmayıp yaklaşık 1100'den beri İtalyan kentdevletlerine, ortaçağ Alman Reichsstaädte, Sümer, Fenike ve Etrüsk vs. şehirlerine dair araştırmalara da sıçramıştır. Mogens Herman Hansen, "*Kome.* A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which Were Not *Poleis*", *Studies in the Ancient Greek Polis* içinde, haz. Mogens Herman Hansen ve Kurt A. Raaflaub (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1995), s. 45-46. Hansen ayrıca Yunanca *polis*'in tanımı itibarıyle "özerk" olmadığını da açığa çıkartır: "Bu yanlış anlama *polis*'i modern devlet mefhumlarıyla düşünme eğiliminden kaynaklanıyor büyük ihtimalle: devlet tanımı gereği özerktir; *polis* devletin antik dönemdeki dengidir; o yüzden *polis* de özerk olmalıdır. 'Özerk *polis*' ya da 'kentdevlet' ortadan kaldırılamayacak kadar derinlere kök salmışsa, 'özerk'in modern anlamlarından sadece birinin dikkate alınması gerektiği akılda tutulmalı ya da açıkça ifade edilmelidir; yani toplulukların bağımsızlığının yanı sıra bağımlılıkları da kapsanmalı ve antik Yunan'ın klasik dönemindeki *autonomia* kavramıyla karıştırılmamalıdır." Mogens Herman Hansen, "The 'Autonomous City-State': Ancient Fact or Modern Fiction?", *Studies in Ancient Greek Polis* içinde, s. 40.

107. Rzepka bu varsayımın yeterliliğini sorgular: Terim olarak *koinon*, bir federasyonun parçası olarak *polis* anlamına gelebilir, ama aynı zamanda *polis*'in bir parçası, federal konsey karşısında "tam yurttaş topluluğu" olarak genel meclis anlamına da gelebilir. Bkz. Jacek Rzepka, "Ethnos, Koinon, Sympoliteia, and Greek Federal States", *Euergesias Charin: Studies Presented to Ewa Wipszycka and Benedetto Bravo by Their Disciples* içinde,

haz. Tomasz Derda, Jakub Urbanik ve Marek Węcowski, *Journal of Juristic Papyrology*, ek 1 (Varşova: Fundacaja im. Rafała Taubenschlaga, 2002), 225-47.

108. *Stasis* konusunda: "Başka çevirmenler kısmen tarafların çatışmasından, iç huzursuzluktan, hizipleşmeden bahsederken Hobbes bu sözcüğü daima 'devlete ihanet' diye çevirir" (Sowerby, "Thomas Hobbes's Translation of Thucydides", s. 151). Burada *stasis*'i Latinceye (antik Romalılar gibi) *seditio* diye çeviren (örneğin Thukydides 3.82.1) Valla'nın izinden gitmektedir. *Stasis* ile *seditio* eşdeğerli değildir.

109. Atina'da 2500 kilometrekarenin üzerinde bir alanda yaklaşık 350.000 kişi yaşıyordu; yaklaşık 10.000 kişinin yaşadığı *polis*'lerin çoğu büyük köylerden ibaretti. İmparatorluk konusunda özellikle bkz. Ian Morris: "Atinalıların beşinci yüzyılda yönettiği siyasal örgütlenmeye 'imparatorluk' demek yanlış olur... Klasikçiler Thukydides'in Atinalıların başında olduğu siyasal örgütlenmeyi tarif etmek için *arkhe* sözcüğünü kullanırken tam olarak ne kastettiğini çok dert ettiler, ama *arkhe*'nin çevirisi olarak İngilizce '*empire*' [imparatorluk] sözcüğünü kullanırken ne kastettiklerini o kadar dert etmediler... 404'e gelindiğinde ne Atina ne de rakip devletler devlet iktidarını kalıcı, ülke sınırları olan bir Yunan devletinin başkenti haline gelecek kadar merkezileştirmeyi başarabilmişti." Ian Morris, "The Athenian Empire 478-404 BC", Princeton/Stanford klasik dönem araştırma belgeleri, Aralık 2005. Ayrıca bkz. Spahn'ın antik Yunan'da *arkhe* sözcüğünün modern dillerde "karşılanması zor" kullanımlarına dair ayrıntılı incelemesi. "Yönetme" sözcüğü *arkhe*'nin bire bir anlamını yeterince karşılamıyor... Ayrıca sözcük Max Weber'deki modern sosyolojik anlamda "tahakküm"le eşanlamlı da değil. En temel anlamı daha ziyade *ilk, ön konum*'a [Türkçe *baş*'a –*y.n.*] atıfta bulunuyor; ama zamansal ya da mekânsal anlamda değil, iktidar ve otoriteyi anlatacak şekilde. Peter Spahn, "Between Office and Tyranny, Internal and External Rulership: Archē in Herodotus and Thucydides", *Thucydides and Political Order: Concepts of Order and the History of the Peloponnesian War* içinde, haz. Christian R. Thauer ve Christian Wendt (Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2016), s. 59. Spahn özellikle şuna dikkat çekiyor: "Almanca 'Reich' ve diğer benzer dillerdeki karşılıkları... *arkhe*'nin anlamını ancak kısmen verebilir, çünkü temeldeki 'başlangıç, köken, neden' anlamını içermez" (*a.g.y.*, s. 81n).

110. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, yani Britanya İmparatorluğu'nun altın çağında, "Thukydides devlet okullarına giden her genç beyefendinin okuma listesinin zorunlu bir parçasıydı" (Sowerby, "Thomas Hobbes's Translation of Thucydides", s. 148). Spahn modern okurların anlayışı ile Thukydides'in metni arasındaki uyuşmazlıktan bahseder. Thukydides'in metni konuşmacılardan alıntı yaparken *arkhe* ile Atina'nın Delos Birliği'ni yönetmesine dair tiran metaforunu bir tutar, aynı zamanda da yurtiçinde yönetimle bağlantı kurar; *arkhe* sözcüğü çeşitli an-

lamları ve işlevleri kapsayan bir şemsiye terimdir: düzenli amirliklerden tutun da *polis*'in içinde ve dışında gayriresmi, hatta tiranlık düzeyinde otoriteye kadar. İçsel bir ayrımın bulunmaması sözcüğün edebiyat ve retorikte çok faydalı olmasını sağlamıştır. Latince eşdeğerlisi *imperium*'un aksine *arkhe*'nin anayasa hukuku ve uluslararası hukuk bakımından anlamı muğlaklığını korur, tanımlanmamış halde kalır" (Spahn, "Archē in Herodotus and Thucydides", Thauer ve Wendt, *Thucydides and Political Order* içinde, s. 75 ve 80).

111. Schmitt modern demokrasilerde egemenin meşruluğuyla ilgili temel bir paradoks olduğunu ileri sürer: egemen, ulus-devleti kendi kendisinden korumak için hukuku meşru bir şekilde askıya alabilir. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005). Ulus-devlet egemenliğinin aşkın rolü Lorenzo Valla'nın dünyasının bir parçası değildi. (Neticede Konstantin'in Bağışı'nın, Hıristiyan Batı âleminde güya Roma Papalığını yetkili kılmasının aslında sekizinci yüzyılda yapılmış bir sahtekârlık olduğunu ispatlayan Valla'ydı.) Bu noktada Valla ile Hobbes arasındaki kişiler Thukydides'i büyük ihtimalle Valla'nın çevirisinden okuyan Machiavelli (1469-1527) ve Thukydides'i coşkuyla okuyan devlet egemenliği teorisyeni Fransız hukukçu Jean Boudin'di (1530-1596).

112. Bunun nasıl olduğuna ve süreç içinde Thukydides yorumundaki karmaşıklıkların mecburen feda edilmesine dair bir açıklama için bkz. Josiah Ober, "Thucydides *Theōrētikos*/Thucydides *Histōr*: Realist Theory and the Challenge of History", *Thucydides* içinde, haz. Jeffrey S. Rusten (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 434-78.

113. Ober, "Thucydides *Theōrētikos*/Thucydides *Histōr*", s. 437: "Thukydides doğru dürüst her iktidar teorisinin fiili durumlarda insan davranışının sıkı bir analizine dayandırılması gerektiğini bize hatırlatır." Ober şöyle yazar: "Belki de verdiği en doğru ders, teorisyenleri, tarihçileri ve siyasetçileri zora sokmaya devam edecek belirsizlikler, gariplikler, rastlantısallıklar ve özgünlükler karşısında düşünsel mütevazılığın zorunlu olduğudur" (*a.g.y.*, s. 478).

114. Ober, "Thucydides *Theōrētikos*/Thucydides *Histōr*", s. 436.

115. Ober, "Thucydides *Theōrētikos*/Thucydides *Histōr*", s. 473. Thukydides'in anlatısında gerçekçi bir yorumu destekleyen kısımlar vardır, ama *stasis* tartışması onlardan biri değildir. Büyük devletlerin (ABD/SSCB) rekabetinin merceğinden görülen iki kutuplu Soğuk Savaş ortamında yurtiçi protestolar dış müdahalenin sonucu olarak görülüyordu.

116. Mader kendi "siyasi" konumunu "dinsel" referanslarla haklı çıkarırken, o kınadığı eleştirilere sıra gelince yüzgeri eder: "dinsel-eskatolojik ayrıntılar psikolojik genellemelere kayar (bu genellemelerin kendileri de örtük değer yargılarıdır) ve bu seküler matriste eriyip gider" (Mader, *Josephus*, s. 53).

117. Mader, *Josephus*, s. 52. Mader'e göre "milliyetçilik" ile "dinsel inançlar" eşanlamlıdır.

118. Rajak, *Josephus*, s. 91 (ayrıca bkz. Mader, *Josephus*, s. 31). Rajak, mesih motifinin eksik olduğunu, Josephus'un "yakından" takip ettiği "ahlaki motif"in ise teoloji temelli olmadığını, "bunun aynı problemin pek çok örneğinden biri gibi görüldüğü, tarih boyu devam eden bir sürecin parçası" olduğu bulgusuna ulaşır (Rajak, *Josephus*, s. 92).

119. Paul S. Spilsbury, "Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire", Sievers ve Lembi, *Josephus and Jewish History* içinde. Dört dünya imparatorluğunu beşincisinin, ebedi Tanrı krallığının takip edeceği kehanetini içeren "Daniel'in Kitabı"nın *Bellum Judaicum*'da sıklıkla alıntılanması Josephus'un bu süreçteki retoriğinin bir parçasıdır: "Bu yüzden tıpkı Babilliler, Med-Persler ve ondan önceki Yunanlar gibi Roma İmparatorluğu da doğrudan Tanrı'nın güvencesi altına girer" (*a.g.y.*, s. 225).

120. Price, "Josephus' Reading of Thucydides", s. 98.

121. Carl Schmitt, Jost Trier'e göndermeyle, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulman (New York: Telos Press, 2006), s. 74.

122. Daniel Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities* içinde, Carlin A. Barton ve Daniel Boyarin (New York: Fordham University Press, 2016), s. 163.

123. Loraux (çev. Rusten) "siyasal dilden" söz eder, ama benim tercihim kamusal dil anlamında "*polis*"in dilidir (ya da dilsel yasalarıdır); daha önce belirtildiği gibi, "siyasal" özellikle modern anlama sahip kavramsal bir ayrımdır. Bkz. Nicole Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", Rusten, *Thucydides* içinde, s. 263.

124. June W. Allison, *Word and Concept in Thucydides* (Atlanta: Scholar's Press, 1997), s. 171.

125. "İç çatışma (*Estasiaze*/Εστασίαζέ) bu yüzden şehirlerde (*ta ton poleion*/τά τῶν πολειῶν] hayatın bir gerçeği haline gelmiştir; üstelik başka yerlerde olup bitenleri duyarak daha sonra iç çatışmadan etkilenen şehirler dahice saldırı biçimleri ve acayip misillemeler icat etme konusunda daha da uç noktalara sürüklenmiştir (Thukydides 3.82.2). Poschenrieder'in yazdığı kadarıyla *ta ton poleion* (Thukydides 3.82.3) "her şehirdeki, *polis*'leri iç savaşa zorlayan taraflar" anlamına geliyordu. "Taraflar yansız bir ifadeyle adlandırılarak tarihsel süreçte birer faktör olduklarının altı çizilmiştir" (Thomas Poschenrieder, "Material Constraints in Thucydides' Representation of History", Rechenauer ve Pothou, *Thucydides, a Violent Teacher* içinde, s. 149). "İç savaşlarda *polis*'ler taraflarca örselenir. Bir bütün olarak şehrin kendisi edimde bulunmaz, olup biten olayların *başkahramanı değildir*, çatışmaların *acısını çeker*"; barışçıl zamanlarda başkahraman şehirdir,

ama "tek tek yurttaşlar şehirde özümsenmişse" (*a.g.y.*, s. 147). Halikarnaslı Dionysios bu ayrımı eleştirir: *ta ton poleion* yerine "[daha basit tarafından] 'şehirler iç bölünmeler yüzünden parçalanmıştı' demek daha iyidir" (*Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, haz. Pritchett, s. 23), ama Poschenrieder bunun anlamlı bir ayrım olduğunu savunarak Thukydides'in isimleri metin boyunca çoğul iyelik durumunda *ta* ile kullanmasının izini sürer.

126. Dionysios'un *Thukydides'e Dair*'i ve mitsel geçmişten ilk Kartaca Savaşlarının başlangıcına kadar Roma tarihi Josephus'un elinin altındaydı. Daha önce belirttiğimiz üzere, Dionysios *Peloponnesos Savaşları*'nın dilsel garipliklerini eleştiriyor, retorik bakımdan gereksiz ve kafa karıştırıcı buluyordu. Bu yoruma kısa süre önce sadece Poschenrieder'den değil (bkz. önceki not), Allison ve Loraux'dan da (daha dolaylı olarak) itiraz gelmiştir. Bu alt bölümde büyük ölçüde Poschenrieder, Allison ve Loraux'un çalışmalarını temel alıyorum.

127. Thukydides 3.82.3-4. Poschenrieder, bunun anlamla değil "yerleşik değer"le (*eiothyia aksiosis*/εἰωθυῖα ἀξίωσις) ilgili bir sorun olduğunu yazar; bu yüzden "olumlu ve olumsuz yan anlamlar korunmalıdır ki eski tabirler yeni bir tarzda uygulanarak belli davranış tarzları haklı çıkarılsın ya da kınansın. Thukydides bu sözcüklerin anlamlarından değil, gerçek olgulara uygulanmalarından bahseder" (Poschenrieder, "Material Constraints in Thucydides' Representation of History", s. 150).

128. Ne çevirmenler ne akademisyenler *onoma* ile *logos* arasında bu ayrımı yapmış görünüyor – hem antik hem modern Yunancada *onoma*'nın tüm çeşitlemeleri isim yananlamları taşırken, *logos*'un farklı türden anlamlar (mantık, akıl) taşıdığını düşünürsek bu tuhaf bir durumdur.

129. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 169. "Thukydides'in dediğine göre sözcüklerin (eylem türü ya da sözcüklerin anlamı değil) geleneksel *aksiosis*'i, insanların *duruma dair yargısına* (*dikaiosis*) bağlı olarak, eylemlerle ilişkisi bakımından değişmiştir (farklı şekilde yerine uyacak hale getirilmiştir). Odağın *aksiosis* ve *erga* (edim) üzerinde değil, *aksiosis* ve *dikaiosis* üzerinde olduğunun altını çizmek gerek" (*a.g.y.*, s. 169-70). Değerlendirici *aksiosis* fikrinin Vahiy'de tek başına en yüksek övgüye "değer" (*aksios*/ἀξίως) bulunan kuzuyu tarif etmek için geri dönmesi bu bağlamda merak uyandırıcıdır (Vahiy 5:12; bkz. Dördüncü Bölüm).

130. "Thukydides gündelik konuşma anlamında ima edildiği yerler haricinde *einai*/εἶναι ("olmak" fiili, ontolojik varlık) sözcüğünden burada özenle kaçınmış görünüyor" (Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 175).

131. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 181. *Aksiosis* üzerine: "kavramsallaştırmak, sözcükleri uygun şekilde kullanabilmek ve sözcüklerin toplumda belirlenen 'değerlerine' bağlı olarak eylemlere ya da şeylere uymasını sağlamaktır. Bu yüzden aynı sözcük konuşanın kavramsallaştırma-

sına (diakronik [yani tarihselleştirilmiş] perspektife) bağlı olarak farklı durumlara uygulanabilir, ya da 3.82'de ifade edildiği gibi, farklı sözcükler aynı duruma uydurulabilir" (*a.g.y.*, s. 181).

132. Loraux şöyle yazar: "*stasis* her şeyin ötesinde övgü ve suçlama doğrultusunu saptırır" (Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 271).

133. Thukydides 3.82.8. Ya da şöyle: "böylece taraflardan ne biri ne de öteki dindarca davrandı, sadece dillerinin yanıltıcılığı ... ünlerini artırdı" (Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 275).

134. Bu sözcüğün Josephus açısından önemi konusunda bkz. Boyarin'in bağnazlığa/zelotluğa (*threskia*) karşı dindarlık (*eusebeia*) tartışmasına ve Josephus'un Thukydidesçi argümanına rağmen bazı anlarda zelotlara nasıl saygı duyduğuna bakınız (Barton ve Boyarin, *Imagine No Religion*, s. 182-88).

135. Loreaux *eusebia*/ευσεβεια'nın ortaya çıkmasına şaşırır: "Dindarlık mı? Kendimizi Thukydides'in sevdiği 'seküler' tondan uzakta buluyoruz" ("Thucydides and Sedition among Words", s. 275). Thukydides insanların işlerinde dinin rolünü reddederken, Peloponnesos Savaşı'nda baş aktörler açısından öneminin kanıtlarını sunsa da, kendisinin "dinsel" temalar konusundaki hoşnutsuzluğu iyi bilinir. Bkz. Simon Hornblower, "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *Harvard Studies in Classical Philology* 94 (1992): 169-97. Ayrıca bkz. modern anlayışın bu çağa uymadığında ısrar eden Barton ve Boyarin, *Imagine No Religion*.

136. Allison bu sözcüğün sezgisel zekâyı değil, sadece "düşünmeyi" gösterdiğine dikkat çeker: "Doğal sezgisel türden düşünme ile *nomos*'a bağlı düşünce arasındaki ikili karşıtlık metinde korunmuştur" (Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 181). Diğer yandan da, tam tersine, Antik Yunan metinlerinde *nomizein* ile *onomazein*, değerlendirme ile adlandırma arasındaki bağlantıya dikkat çeker (*a.g.y.*, s. 176).

137. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 181. "Dili kullanan kişiye olgunun değerine karar verme ve bunu ifade etme sorumluluğu bahşeder" (*a.g.y.*).

138. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, s. 77.

139. Thukydides 3.82.4; bkz. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 175.

140. "Dile dair toplumsal ve geleneksel görüşün *nomizein, aksiosis* ve *diakaiosis*'in kullanımıyla vurgulandığının yeniden altını çizmek zorunludur." Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 181.

141. Price aleni bir tartışmayı dinleyenlerin sıkça kullandığı bir ifadeyle "sen iyi konuşuyorsun" (*kalos legeis*/καλῶς λέγεις) yargısına dikkat çeker: "iyi konuşanlardan bir şeyler öğrenmek şeref verir": Jonathan Price, *Thucydides and Internal War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 48-49. Price (*a.g.y.*, s. 46-47) *logos* ile *onoma* arasında ayrım yapmaz, sadece

–Dionysios'un izinden giderek– *logos* ile *ergon* (söz ve eylem) arasında ayrım yapar ki Allison'a göre bu ayrım meseleyi kavramaya uygun değildir. Price hem Thukydides hem Josephus üzerine ayrı ayrı monografi yazmış nadir akademisyenlerdendir. İkisi arasında büyük farklar olduğu iddiasını zaten tartışmıştık. İleride tartışılan *stasis* ile *polemos* arasındaki ayrımın çöküşü konusunda da Price'ın görüşü anlaşıldığı kadarıyla Thukydides'in bütün Peloponnesos Savaşı'na iç savaş olarak baktığı, dolayısıyla Hellas'ı belli bir etnik ve coğrafi kimlik saydığıdır.

142. Thukydides'in "anlatım tarzı veba ve *stasis* gibi paralel fenomenlerin gözlemlenmesinden türetilmiş görünüyor: Veba toplumsal *nomos*'ları sapkınlaştırırken *stasis* de dilsel *nomos*'ları yıkar" (Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 164). Ayrıca bkz. Loraux: "iç savaş hem *loimos*'tur (veba), hem de insanlık durumuna bağlı kötülüklerden biridir" ("Thucydides and Sedition among Words", s. 264). Poschenrieder, Thukydides 3.82.1-2'deki "tıbbi dilin yankıları"na işaret eder ("Material Constraints in Thucydides' Representation of History", s. 147n).

143. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 182.

144. "Tarafsız anlatım aynı zamanda tarihçiye okurun dikkatini böyle durumlara çekme imkânı verir, insan faktörlerini ve gayrişahsi faktörleri birlikte değerlendirmesine olanak sağlar" (Poschenrieder, "Material Constraints in Thucydides' Representation of History", s. 156-57).

145. Poschenrieder, "Material Constraints in Thucydides' Representation of History", s. 156.

146. *A.g.y.*, s. 153.

147. *A.g.y.*, s. 153.

148. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 66.

149. "Savaş gibi *stasis* de *kinein* [hareket, hareket etmek] olarak düşünülürse – Thukydides'e göre Korkyra'daki olaylardan sonra hareket eden (*ekinethe*) şey neredeyse bütün Yunan dünyasıydı– bunu söz oyunundan ibaret görmemek gerekir ... aksine şehirlerin iç çatışmaları ile tarihçinin konu edindiği, Yunan dünyası ölçeğindeki bir karşılaşma için aynı adı kullanmanın çok belagatli bir yoludur bu" (Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 265).

150. M. I. Finley, "The Ancient Greeks and Their Nation", *The Use and Abuse of History* içinde (New York: Viking, 1975), s. 139.

151. "*Stasis*'te 'misilleme eylemleriyle şiddetin tırmanışı' *kinesis*'in iyi bir tanımını verir" (Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 166).

152. Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 264.

153. *A.g.y.*, s. 264 ve 266.

154. *A.g.y.*, s. 268.

155. *A.g.y.*, s. 265. Thukydides 3.82'den yapılan bu alıntıda "devrimci değişim" olarak çevrilen sözcük *stasis*'tir.

156. Münster Üniversitesi'nde çalışan dilbilimci ve Nazi partisi üyesi Alman Jost Trier'in bu ifadesini alıntılayan: Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth* içinde, s. 74.

157. "Bugün 'Hellas' diye bilinen yerde uzun zaman önce düzenli yerleşimler olmadığı, bu ilk zamanlarda çeşitli göçler yaşandığı ve her grubun daha kalabalık gruplar tarafından zorlandığında kendi topraklarını hızla terk ettiği açıktır. Zira ticaret yapılmıyordu ve insanlar birbirleriyle temas kurarken kendilerini emniyette hissetmiyorlardı... Toprağın verimliliği bazı gruplara diğerinden daha fazla güç veriyor, bu da iç çatışmalara (*stasis*) yol açıyordu, dolayısıyla hem onlar zarar görüyordu hem de yabancılar cesaretlenip saldırıya geçebiliyordu" (Thukydides 1.1.2-3).

158. "Au début la stasis, donc. Mais aussi: au début, la guerre." Nicole Loraux, "Thucydide et la sédition dans les mots", *Quarderini di storia* 23 (1986): 99. Rusten'ın "Bu yüzden *stasis*'le başlar" şeklindeki İngilizce çevirisini değiştirdim (Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 265), zira hem Loraux hem de Schmitt ifade seçerken (birbirinden bağımsız olarak) Yuhanna 1:1'deki "Başlangıçta söz (*logos*) vardı" sözüne gönderme yapmış görünüyorlar. İskenderiyeli Philon tarafından kullanıldığı biçimiyle bu söz hakkında daha fazla bilgi için bkz. Üçüncü Bölüm.

159. Loraux, "Thucydides and Sedition among Words", s. 268.

160. *A.g.y.*, s. 268. Tuhaf bir tesadüf eseri Loraux bu noktada hiç de Atinalı *olmayan* bir terim kullanır. İç savaş, diye yazar, bu yüzden antik Yunanlılar açısından "yıkıcı iğrenç şey"dir (İngilizce çevirinin yanı sıra Fransızca orijinalde aynen bulunan bir tabir), böylece onun Fransız Yahudi-Hıristiyan bağlamı bu metne, görünüşe bakılırsa kendisi farkına varmadan sızmaktadır. Bu ifade Eski Anlaşma'daki Daniel bölümündendir (Josephus'un da bunu bildiği açıktır), üstelik Yeni Anlaşma'daki Matta ve Luka incillerinde de yankılanır (Josephus bunları bilmiyordu). Matta ve Luka Kudüs'teki İkinci Tapınak'ın, İsa'nın öngördüğünü iddia ettikleri yıkılışını betimlerken Daniel'in "yıkıcı iğrenç şey" sözlerini aktarırlar. Demek ki Loraux istemeden de olsa Thukydides'ten Josephus'a bir köprü inşa etmiştir bizim için.

161. *A.g.y.*, s. 267. Geleneğe saygı Thukydides'i bu ikisinin birbirine karışmasını kabul etmekten alıkoyar. Ona göre "cinayetin zalimce şiddetinin aksine güzel ölüm mutlak bir değerdir"; "gerçek açıkça ortadadır: Peloponnesos Savaşı'nda güzel ölüm için bir yer, *phonos*'un fışkırması için başka bir yer vardır ve bu düzenleme ortodoks yurttaşlık idealleriyle kesinkes uyum halindedir" (*a.g.y.*).

162. "Demek ki bu iç çatışmaların sonucu olarak Yunanistan'da her türden kötülük (*kakotropia*, kötü niyet, bir neolojizm – bkz. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, s. 166) kök salmıştı (Thukydides 3.83.1-4). Gerçek soy-

luluğun çok önemli bir parçası olan ruhsal sadelik (*ethos*) gülünecek bir şey olmuş, alaya alınıp yok olmuştu ve insanların büyük bir kısmı karşıt ve birbirinden şüphelenen taraflara bölünmüştü. Onları yeniden barıştırmak için hiçbir söz yeterince bağlayıcı değildi, hiçbir yemin yeterince caydırıcı değildi; yeter derecede güçlü olanların hepsi de emniyet beklentisine girmenin yanlış olduğunu hesaplıyor, insanlara güvenmek yerine kendilerini yaralanmaktan korumayı tercih ediyordu. Zekâsı az olanlar çoğunlukla üstün geliyordu... Diğer yandan işlerin nasıl gideceğini önceden gayet iyi göreceklerini, başlarına gelebilecek şeylere karşı zekâlarını kullanarak eylem yoluyla önlem almalarına gerek olmadığını düşünerek tepeden bakanlar... – bunlar hazırlıksız yakalanıyor ve ölüp gidiyordu" (Thukydides 3.83.1-4).

163. Nicole Loraux, *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, çev. Corinne Pache ve Jeff Fort (New York: Urzone/Zone Books, 2002), s. 186 vd.

164. Bu trajedinin ilk sahneye koyuluş tarihinin saptanamaması, antik zamanlardaki kronolojik tarihlemenin güvenilmezliğini hatırlatıyor. Bkz. R. G. Lewis, "An Alternative Date for Sophocles' *Antigone*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 29 (1988): 35-50. Kronolojik tarihler yerine mevsim döngülerine dayalı sefer yıllarına göre düzenlenmiş olan (Mynott çevirisinde bu bölümlenmelere dikkat çekilir) Thukydides'in savaş anlatısı MÖ 431-404 yıllarını kapsar.

165. Etman'a göre "Thukydides tarihyazımında Sophoklesçidir", bu yüzden anlatısındaki tiyatro analojilerinin bilincindedir. Ahmed Etman, "A Light from Thucydides on the Problem of Sophocles' 'Antigone' and Its Tragic Meaning", *Antiquité classique* 70 (2001): 147. Tiyatro yazarı Sophokles aynı zamanda halka mal olmuş bir şahsiyetti. Atinalıların Samos'a karşı seferinde –kısmen Antigone'nin başarısı sayesinde– general olarak seçilmişti.

166. Liddell ve Scott'un standart Yunanca-İngilizce sözlüğünde *neikos*/νεῖκος için "kavga, hırgür, çekişme, yargıç karşısında çekişme" anlamlarını verir; Aeskhylos *polyneikis*/πολύνεικής sözcüğünü "çok fazla hırgür" anlamında kullanır. *An Intermediate Greek-English Lexicon Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oxford: Benediction Classics, 2010).

167. Antigone'den Kreon'a: "Bir ölümlünün emirleri, tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından önemli olamaz. O yasalar dün ya da bugün yürürlüğe girmedi, ezelden beri vardılar ve kimse bilmiyor nereden geldiklerini" (Sophokles, *Antigone*, 453-57; Türkçesi: *Antigone*, çev. Ari Çokona, İş Kültür, 2014).

168. İntihar serbestti, filozofun soylu ölümüydü. Fakat Antigone'nin yöntemi dişileşmenin izini taşır: "Kadının ölümü asılmayla gerçekleşiyordu"; "Antigone" cinsiyetinin simgesi olarak "kendini düğümlenmiş [bakire] örtü-

süyle asmıştı." Nicole Loraux, *Tragic Ways of Killing a Woman*, çev. Anthony Forster (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), s. 10. Kurbanların öldürülmesinde kullanılan nokta gırtlaktı (*sphagi*/σφαγή).

169. Bu Hegelci anlayış (hem Thukydides hem de Josephus tarafından bilinemeyecek bir anlayış) Agamben'in *stasis*'in "doğru yerini" "siyasal olmayan aile alanı ile siyasal olan şehir alanı" arasındaki "eşiği" aşan "kayıtsızlık bölgesi" olarak okumasında da etkilidir. Giorgio Agamben, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm* (*Homo Sacer II, 2*), çev. Nicholas Heron (Stanford: Stanford University Press, 2015), s. 16.

170. Aile ilişkileri olduğu gibi kalmıştır: Erkekler hanenin (*oikos*) reisi, kadınların ve kölelerin efendisidir. Bu basit çözüme yakın dönemdeki Hegel değerlendirmelerinde meydan okunmuştur: "Aile 'ulusun edimselliğinin... temelidir', yurttaşların üretilebilmesi için devletin bağımlı olduğu zorunlu bir toplumsallaşma matrisidir", ama yine de bu hiyerarşik ilişkinin altında çatışma aynen durur: "Evrensel ruha/tine doğru amansız yürüyüşte aşılması gereken engellerden biri ailedir nihayetinde." Miriam Leonard, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 99.

171. Bkz. Brett de Bary'nin çevirisine girişteki sözleri: Takahashi Yūji, "On Not Letting Death Die", *Still Hear the Wound: Toward an Asia, Politics, and Art to Come* içinde, haz. Lee Chonghwa, çev. Rebecca Jennison ve Brett de Bary (Ithaca: Cornell University, Cornell East Asia Series, 2016), s. lxv-vi. Ayrıca bkz. Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*'deki şu makale: "Of Amnesty and Its Opposite", çev. Corrine Pache (Ithaca: Cornell University Press, 1998). Loraux'un psikanalitik yaklaşımı anne figürü çevresinde döner (Antigone ise anne değildi).

172. Birden fazla düzeyde muğlaklıklar vardır: Antigone kendi ailesinin hiçbir şekilde somutlaştırmadığı kadim aile kutsallıklarına başvurur: Babasını öldürüp annesiyle evlenen Oidipus'un kızıdır. Kral ve yasa koyucu olarak Kreon'un *stasis*'i sona erdirme gücü vardır, bu yüzden onu salt bir tiran olarak görmek basite indirgemek olacaktır.

173. Kadınların dinsel bayramlara alenen katılmanın yanı sıra tiyatroya gidebildiği konusunda son dönemde akademisyenler arasında mutabakat vardır; bkz. Simon Goldhill, "Representing Democracy: Women at the Great Dionysia", *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* içinde, haz. Robin Osborne ve Simon Hornblower (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 347-69. Ayrıca bkz. David Kawalko Roselli, *Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens* (Austin: University of Texas Press, 2011).

174. Kreon'un oğlu Haemon'la sözlüdür. Haemon Antigone'nin cesedini bulunca kendini öldürür, ardından Kreon'un karısı da intihar eder.

175. Vernant'ın yazdığına göre yurttaşın "birinci görevi... şehri ilgilendiren ila-

hi şeyleri düzenlemekti"; hatta "tanrıların kendisi siyasaldı. Siyasette din vardı ve dinin kendisinde de siyasi bir boyut bulunuyordu. Neticede tanrılar yurttaştı. Şehrin çıkarlarını savunuyor ve şehir için kaygılanıyorlardı." Jean-Pierre Vernant, "The Polis: Shared Power", *Ancestor of the West: Writing, Reasoning and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece* içinde, çev. Teresa Lavender Fagan (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 174.

176. "Zira Hegel etik seçim ile cinsiyet farkı arasındaki ilişkiye dair tezinin tamamını Antigone'nin kardeşlik görevine ayrıcalık tanımasına dayandırır" (Leonard, *Athens in Paris*, s. 117). "Bu yüzden erkek kardeşin kaybı kız kardeş açısından tamir edilemez bir şeydir ve kız kardeşin en büyük görevi erkek kardeşe karşıdır" (Hegel, akt. *a.g.y.*, s. 116). Çağdaşlarından bazılarına bu durum salt sorunlu olmanın bile ötesindeymiş gibi görünüyordu (*a.g.y.*, s. 117-18). Erkek ve kız kardeş konusunda: "Aynı kandandırlar, ama bu kan içlerinde belli bir dinlenme ve dengelenme düzeyine ulaşmıştır. Bu yüzden birbirlerini arzulamazlar" (Hegel, *Phenomenology of Mind*, paragraf 457).

177. Burada İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransızların klasiklere dair anlayışının politikası konusunda Leonard'ın anlatısını temel alıyorum: "Antik döneme dair anlayışı şekillendiren ideolojik dürtüyü görmezden gelen hiçbir araştırma, modern topluma dair akademik tartışmaların ötesine geçerek klasik geçmişin *öneminin* hakkını veremez" (Leonard, *Athens in Paris*, s. 16). Leonard'ın İkinci Dünya Savaşı sonrası Sophokles'in *Antigone*'sinin çevresinde dönen Fransız entelektüellerinin tartışmaları konusundaki sabrı ve gerek harita çıkarma gerek sentezleme girişimlerinde bulunma cesareti takdire şayandır.

178. Lacan'a göre Antigone'nin saf reddetme edimi "psikanalizin kahramanca duruşunu", "sınırın ötesine" konumlanmış bir etiği temsil eder. Lacan Antigone'yi savunurken Hegelci okumayı tümden reddeder, ama bedelini onu oyundan, tarihten, *polis*'ten yalıtarak öder (Leonard, *Athens in Paris*, s. 111-12). Ayrıca bkz. Fransız feminist filozof Luce Irigaray, Antigone'yi dört dörtlük bir siyasal özne olarak görür: "Irigaray'e göre siyaseti reddeden Antigone değil Lacan'dır (Leonard, *Athens in Paris*, s. 100-1).

179. "'Bizim bakış açımıza göre insan yarılma sürecindedir...'" (Lacan, akt. Leonard, *Athens in Paris*, s. 101).

180. "Lacan'ın Antigone'si devletten ve devletin ahlaki emirlerinden kaçarak saf arzunun etiğine sığınır" (Leonard, *Athens in Paris*, s. 96). Slavoj Žižek ve Jacqueline Rose'un eserleri psikanalitik teori yoluyla siyasalı yeniden harekete geçirebiliyor, ama çağdaş topluma getirdikleri eleştiri Hegel'in antik dönemi sahiplenme çerçevesine meydan okumuyor. Ayrıca bkz. Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, giriş Christopher Bollas; cevap Jacqueline Rose (Londra: Verso, 2003).

181. "Yunan-Yahudi" karşıtlığı konusunda bkz. Leonard, *Athens in Paris*, s. 148-56 (özellikle s. 150).

182. Derrida, *Glas,* akt. Leonard, *Athens in Paris*, s. 136. Butler da Antigone'yi modernliğin ana akımına aykırı bir şekilde okur ve babasını öldürüp annesiyle evlenen Oidipus'un kızı olarak Antigone figürünün ailevi geleneklerle arasının hoş olmadığını dünya âlemin bildiğini hatırlatır. Akraba ilişkilerine dair Hegelci önyargıları zekice dağıtmanın yanı sıra her halükârda Sophokles'in özgün metni aracılığıyla Hegel eleştirisi olarak kalan heteronormatifliği sınırlar (Judith Butler, *Antigone's Claim* [New York: Columbia University Press, 2000]). Feminist okumalar modernist bir söylemde kalırken Hegel sonrası okumayı altüst etmekte çok ileri gitmiştir. Özellikle bkz. Bonnie Honig, *Antigone, Interrupted* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

183. Etman, "A Light from Thucydides on the Problem of Sophocles' 'Antigone'", s. 151. Etman, Kreon'un şehrin çıkarlarını dostların çıkarlarının önüne koyma iddiasının "nihayetinde Thukydides'in anlatısındaki Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi'ni öncelediğini" belirtmektedir (s. 151-52).

184. *Antigone*, 733-34, akt. Etman, "A Light from Thucydides on the Problem of Sophocles' 'Antigone','" s. 152.

185. Etman, "A Light from Thucydides on the Problem of Sophocles' 'Antigone'", s. 152. Etman'ın argümanı bu noktada ikna edicidir: "Antigone temel bir anlamda haklıdır. Fakat kötülük (=Kreon) ile tatlılık ve ışık (=Antigone) arasındaki basit tezat, oyunun tezleri içinde kendine yer bulamaz" (*a.g.y.*, s. 153).

186. Yukarıda alıntılanan Heinrich Graetz'in Yahudi tarihi üzerine çalışmasıyla benzerlikler açıktır.

187. Josiah Ober, "The 'Polis' as Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract", *The Ancient Greek City-State: Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July 1-4, 1992* içinde, haz. Mogens Herman Hansen (Kopenhag: Munksgaard,1993), s. 138. Ober'in *koinonia* çevirisi "toplum"dur.

188. Ober, "The 'Polis' as Society", s. 137.

189. *A.g.y.*, s. 139.

190. *A.g.y.*, s. 138. Aristoteles'in sözleriyle, "*Politeia*'nın korunabilmesi için *polis*'in bütün unsurlarının onun var olmasını ve aynı temelde devamını istemesi zorunludur" (Aristotle, *Politics*, 1270b 21-22, akt. *a.g.y.*, s. 137).

191. Homeros çağı üzerine yazan Vernant, kamusal alanda yurttaşların koyduğu yasaların "*ta koina*/τα κοινα, topluluğun ortak işleriyle ilgili olduğunu" belirtir. "Daima 'Atinalıları memnun eden...' formülüyle cümleye başlıyorlardı. Bu bağlamda şehir, yani *polis* bir kurumdan ziyade topluluğu oluşturanların toplamı gibi görülüyordu. Egemen olarak karar veren de bu toplu-

luktu. Demek ki *basileia*'ydı; yasa kraldı. Artık kişisel, bireysel egemenlik yoktu; egemen sıfatıyla karar vermekten tamamen sorumlu olan bir bakıma topluluğun kendisiydi" (Vernant, "The Polis: Shared Power", s. 173).

192. Sartre şöyle yazmıştı: "*Antigone*'yle bir tartışma fırtınası başlatan Anouilh bir taraftan Nazi olmakla, diğer taraftan anarşist olmakla suçlanıyordu." *Sartre on Theatre*, haz. Michel Contat ve Michel Rybalka, çev. Frank Jellinek (New York: Pantheon Books, 1976), s. 40.

193. "Anouilh muğlaklığı korur ama seçimi kişileştirir: tavizli bir yaşama karşı ilkeli bir ölüm – seçimlerin ikisi de koşulları değiştirmez: Bu bağlamda trajik unsurun kendisi özel, bireysel bir meseleye dönüşür" (Gary Chancellor, "Hölderlin, Brecht, Anouilh: Three Versions of Antigone", *Orbis litterarum* 34 [1979]: 80). Bertolt Brecht'in Antigone versiyonunda (1955) karakterler siyasi konumları temsil eder ve taraftarlık çizgileri açıkça çekilmiştir: Kreon "iki yüzlü, palyaço-tiran"dır, Hitler'i andırır; Antigone halk direnişinin cisimleşmiş halidir. Eteokles'in düştüğünü gören Polyneikes ön safları terk eder; Kreon teslim olmak yerine bütün Argos'un yıkılmasına razıdır. Anouilh'in oyunu New York'a götürüldüğünde İngilizce çeviride kasten replikler değiştirilmiş, böylece Müttefiklerin savaştaki kendi ahlaki üstünlüklerinin propagandasına oyunun da muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde uyması sağlanmıştı.

194. Vichy Fransası ve sonrasında, Cezayir Savaşı'na taşan ve bugün de tam manasıyla çözülmemiş olan sadakatlerin karmaşıklığı ve değerlendirici adlandırma konusunda genel bir inceleme için bkz. Bertram M. Gordon, "The 'Vichy Syndrome' Problem in History", *French Historical Studies* 19, no. 2 (Güz 1995): 495-518.

195. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin; bu metinde Rolf Tiedemann'ın hazırladığı Almanca baskı temel alınmıştır (Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press 1999), s. 470 (N7,7). ("Damit ein Stück der Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.")

196. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, c. I:3, haz. Rolf Tiedemann ve Herman Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991), s. 918 (çeviri bana ait).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. "Toplamda yetmiş iki kişilerdi" (*Aristeas'ın Mektubu*, erkek kardeşi Filokrates'e hitaben, çev. 1917'de H. St. J. Thackery. Çevrimiçi nüshası: https://archive.org/stream/theletterofarist00unknuoft/theletterofarist00unknuoft_djvu.txt). Josephus'un eserlerinde olduğu gibi, başlık Latince (*Septuagint* "yetmiş"in Latincesidir), metin ise *koine* Yunancasıdır.

2. Bkz. çevrimiçi metin. Fowden'a göre II. Ptolemaios Philadelphos'un "aynı zamanda Keldani, Mısır ve Roma (!) dillerindeki kitapların da Yunancaya çevrilmesini emrettiği söyleniyor." Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1993), s. 54. Bu türden ekümenik koleksiyonlar Bağdat, Fustat ve Kurtuba'daki Müslüman hükümdarların "beytü'l-hikme" kurumlarının habercisidir.

3. Aristeas'ın mektubunun yapısı edebi geleneklere uygun olarak kurgusallaştırılmıştır, ama bu onun sahte olduğu anlamına gelmez. Giuseppe Veltri mektubun sahici sayılması gerektiği konusunda ayrıntılı bir sav öne sürer: Veltri, *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994). Bu kaynağın statüsüyle ilgili ayrıntılar için bkz. Birinci Bölüm, "The Letter of Aristeas", Abraham Wasserstein ve David J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today* içinde (New York: Cambridge University Press, 2006).

4. Rajak gerek Aramice konuşan dünyada gerekse Yunanca (*koine*) konuşanlar arasında ortak bir özellik olarak uzun zaman var olan çiftdilli metin geleneğine dikkat çeker. Septuagint'ten önceki antik çeviri örneklerini tartışırken şu gözlemi yapar: "Antik Mezopotamya'da profesyonel bir çevirmenler sınıfı sözlük niteliğinde listelerden destek alıyordu; bu sınıftan olanlara Sümerce *eme-bal*, düzanlamıyla "dil-çeviriciler" denirdi; bu terim çok daha sonra Yunancadaki en basit çeviri terimine [*meta-bal-on*] şaşırtıcı ölçüde benzer." Tessa Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 24. Yunanca *metabalon*/μεταβάλων terimine dair bir tartışma için bkz. geride, 2. Bölüm.

5. Wasserstein ve Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, s. ix.

6. Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, çev. Robyn Frechet (Leiden: Brill, 2012), s. 59.

7. Bkz. İkinci Bölüm'de Boyarin'in Josephus ve *nomos*'un anlamı üzerine tartışması. Günümüze kalmış nüshalardan üretilen eleştirel yayınlara ilgi büyük, bu da farklı nüshalar üzerine pek çok araştırma merkezi oluşmasına yol açtı: Özellikle "Cambridge Septuagint" ve "Göttingen Septuagint"in adlarını vermek gerek. Bkz. Uluslararası Septuagint ve Aynı Kökenden Metinlere Dair İncelemeler Örgütü'nün web sitesi. Bir dergi yayımlayan ve her yıl konferanslar düzenleyen örgüt (http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/editions.htm) aynı zamanda Septuagint kitapları üzerine, özellikle Yunanca metinle ilgilenen 13 ciltlik Brill Açıklama Dizisi'ni yayımlamaktadır (www.logos.com/product/53612/septuagint-commentary-series). Ayrıca bkz. Fransız dizisi *La Bible d'Alexandrie*. Tanah/Yasa kitapları kapsamındaki beş kitap Yaradılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Yasa'nın

Tekrarı'dır. Septuagint ile İbrani Kutsal Kitap'ı arasında "önemli farklar" vardır (Rajak, *Translation and Survival*, s. 20), ama Tevrat (Yunanca: *nomos*) denen beş kitap merkezde durur. Kitapların düzeni ve dahil edilişi konusundaki çeşitlemelerin ayrıntıları ve daha birçok filolojik ayrıntı için bkz. Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, haz. Michael A. Knibb (Londra: T&T Clark, 2004). Septuagint'in yerine Yahudilerde Masoretik İbranice metni geçmiştir: "Masoretik Metin (MT ya da 𝔐) Tanah'taki 24 kitabın Hahami Yahudilik nazarında güvenilir İbranice ve Aramice metninden oluşur. İlk olarak Milattan Sonra 7. ve 10. asırlarda Masoretler diye bilinen bir grup Yahudi tarafından çoğaltıldı, düzenlendi ve dağıtıldı." ("Masoretik Metin", Wikipedia).

8. Her iki dildeki yayınlarda da kitapların sayısı ve düzenlenişi karmaşık bir sorundur. Bugüne kalan nüshalardaki değişkenliklerin varlığı İkinci Tapınak döneminde birden çok Yahudilik biçimi olduğunu gösterir: "Ne yazık ki bu edebi geleneğe dair incelemelerde, çeşitli kanonik antolojiler –yani farklı Eski ve Yeni Anlaşmalar– üzerine çalışmalar ağırlık kazanmış ve bu incelemeler ihmal edilmiştir. Bize bu külliyatın bütünsel bir tarihi gerek: Sadece korunmuş olanlara değil, kaybedilmiş olana dair kanıtlara da dayalı olmalı, ayrıca İsraillilerin karakteristik biçimlerinin ve temalarının gelişimini takip etmekle kalmamalı, aynı zamanda bu edebi gelenek Yunan edebi geleneğiyle temas ettiğinde ortaya çıkan kombinasyonların ve gelişimlerin de izini sürmeli." Morton Smith, "Terminological Boobytraps and Real Problems in Second-Temple Judaeo-Christian Studies", *Studies in the Cult of Yahweh*, c. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, haz. Shaye J. D. Cohen (Leiden: Brill, 1996), s. 102. Bu yolda kaydedilen ilerlemeler için bkz. geride, not 7.

9. Postmodern göreci tarihçilere karşı çıkarak tarihsel olgu ile anlatısal kurmaca arasında bir ayrım olduğuna vurgu yapan Lester Grabbe, bizi Kutsal Kitap anlatılarının tarihsel güvenilirliği konusundaki ciddi anlaşmazlıklara, geniş çaplı arkeolojik kanıtların yanı sıra günümüze kalan Asur metinleri ya da başka Yakındoğu metinlerinin biçimlendirdiği son dönemdeki tartışmalara götürür. Bu bağlamda patriyarkal anlatılara, fetih hikâyelerine ve "birleşmiş monarşi" hikâyelerine şüpheyle yaklaşma konusunda mevcut mutabakatı aktarır: Şaul, Davut ve Süleyman'ın çoğu yerde "tarihsel dönemin" başlangıcı sayılan hikâyeleri kanıtlanmamıştır, en iyi ihtimalle tarihsel bir çekirdeğin çevresindeki folklor niteliğinde ayrıntılardan ibarettir (s. 111-14). Grabbe Mısır'dan çıkış hikâyesi üzerine yazar: "Kimi köktenci argümanlardaki çabalara rağmen, Kutsal Kitap'taki metni kurtarıp tarihsel bir olayın betimlemesi haline getirmenin hiçbir yolu yoktur" (s. 88). Kutsal Kitap'ın "amacı geçmişin yazılı bir kaydını tutmak" değil, "teolojik ve dinseldi"; bu yüzden Kutsal Kitap metinleri hiçbir eleştirel irdeleme olmadan tarih kabul edilemez. Böyle bir sınavdan geçen metinlerin çoğu başarısız olacak (Grabbe özellikle Daniel'i zikreder), ya da en azından belirsiz so-

nuçlar alınacaktır (s. 223-24). Bkz. Lester L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, gözden geçirilmiş basım (Londra: T&T Clark, 2007).

10. Wasserstein ve Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, s. 16.

11. "Yeni dini kabul edenlerin elinde Eski Anlaşma dışında bir Kutsal Kitap olmadığı unutulmamalıdır. Hıristiyanlığın ilk yıllarında, imparatorluğun Batı kesimlerinde dahi hem Yahudi sinagoglarında hem Hıristiyan kiliselerinde Yunanca Kutsal kitap kullanılıyordu." Wasserstein ve Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, s. 13.

12. Wasserstein ve Wasserstein, *The Legend of the Septuagint,* s. 17. Kutsal Kitap *koine*'den Latinceye çevirildikten (Kuzey Afrika, MS ikinci yüzyıl, Hieronymus buradan yola çıkarak *Vetus Latina*'yı meydana getirdi) sonra bile, Roma İmparatorluğu'nun var olduğu sürenin büyük bir kısmında Septuagint resmi konumunu korudu. İlk dönemdeki Hıristiyanların kullandığı diğer çeviriler Kıptice (Mısırca), Aramice ve Ermeniceydi.

13. İbrahimi dinlerde mesih (İbranice: מָשִׁיחַ, Latin harfleriyle: māšîaḥ; Yunanca: μεσσίας, Latin harfleriyle: messías, Arapça: مسيح, Latin harfleriyle: mesîḥ) bir grup insanın kurtarıcısı ya da özgürleştiricisidir. Mesihçilik ve mesih çağı Yahudilikten ve İbranice Kutsal Kitap'tan doğar; *moshiach* (mesih) geleneklere göre kutsal meshedilme yağıyla meshedilmiş bir kral ya da yüksek rahiptir. Mesihlerin illa Yahudi olması gerekmiyordu: Yeşaya kitabı Kudüs Tapınağı'nın yeniden inşa edilmesi için ferman çıkaran Ahameniş İmparatorluğu kralı Büyük Kiros'tan, mesih (Meşiah) diye bahseder ("Mesih", Wikipedia).

14. Martin Hengel, akt. Rajak, *Translation and Survival*, s. 279n.

15. C. D. F. Moule, akt. Rajak, *a.g.y.*, s. 279. Rajak şu yorumu yapar: "Sahiplenme hakikaten meydana gelmişti. Ama ifadenin sadeliği, o muazzam karmaşıklıkta 'yolları ayırma' sürecinin erken bir safhasında sahiplik durumunun tamamen değiştiği izlenimi yarattığı için yanıltıcı da olabilir" (*a.g.y.*, s. 279-80).

16. Williams'ın betimlemesine göre, "Hıristiyanların Yahudi mirasına sürekli el uzatmasının başka bir kanıtı da ayin ve yorumlama amacıyla LXX'in gaspedilmesinin yanı sıra kişi isimleri için de aynı eserin yağmalanmasıydı." Margaret H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), s. 381.

17. Williams'ın tahminine göre Yahudilerin daha sonra Septuagint'e ilgi göstermemesi bir tepki biçimiydi; böylece Yahudiler "İbraniceyi daha fazla kullanarak... kimliklerini vurgulayabiliyorlardı, çünkü Hıristiyanların rekabet etmemeyi seçtiği bir alandı burası" (Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, s. 381).

18. İsa'nın tutuklandığı MS 29'daki Hamursuz Bayramı'nda orada olduğuna

dair tahminler, tıpkı Roma'da Petrus'u görmüş bile olabileceğine dair teoriler gibi dayanaksızdır. Philon'un hayatı için bkz. Daniel R. Schwartz, "Philo, His Family, and His Times", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 9-31.

19. Bu heyet MS 38'de İskenderiye'de Yahudi karşıtı ayaklanma çıkaranlarla ilgili şikâyetleri Roma'daki imparatora iletmiş, Yahudilerin şehirde kendi kendilerini yönetme ayrıcalığını uzun zamandır kabul eden Roma'ya İskenderiyeli Yahudilerin sadakat gösterdiğini hatırlatmıştı. Philon'un bu olaya dair incelemesi şurada yeniden çevrilerek kapsamlı yorumlar eklendi: Pieter W. van der Horst, *Philo's Flaccus: The First Pogrom* (Leiden: Brill, 2003). Van der Horst'un açıklamalarına göre Philon'un metni olayları "Yahudi okurları Takdiri İlahi'den şüphe etmemeye çağıracak şekilde" betimleyen bir "tarihyazımı, pastoral teoloji, resmi müdafaa ve teodise karışımı"ydı (s. 12).

20. Philon'un İbranice bilip bilmediği tartışmalıdır; Winston şöyle yazar: "Philon'un İbranice bilmediğine dair kanıtlar sadece kümülatif olsa da neticede karşı konulmazdır" (David Winston, "Philo and Rabbinic Literature", Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo* içinde, s. 235).

21. Josephus Roma'ya gönderilen heyet bağlamında Philon'dan bahseder. Feldman şöyle yazar: "Philon'un hem *Yahudilerin Eski Zamanları*'nda hem de özellikle *Apion'a Karşı*'da Josephus'u doğrudan ya da dolaylı olarak etkilediğini düşünmek için çok sebep var." Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980* (Berlin: de Gruyter, 1984), s. 14.

22. "Hahamlar onun adını bile anmaz" (Kamesar, giriş, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 4). "Yahudi dünyasında neredeyse unutulmuş olan Philon'u yeniden keşfeden" kişi, on altıncı yüzyıl araştırmacısı Azariah dei Rossi'ydi (Winston, "Philo and Rabbinic Literature", s. 231).

23. Philon'un hahami *halaka*'dan (sözlü Tevrat'tan türetilen dinsel yasalar) ayrıldığı yerler konusunda bkz. Winston, "Philo and Rabbinic Literature", özellikle s. 247-53). "Philon'un *halaka*'sı ile hahamların *halaka*'sı arasındaki hassas ilişki Philon'un en erken dönem hahami derlemelerden bile iki yüzyıl önce kalem oynatmış olması yüzünden zora girer." Talmud kaynakları "İskenderiye Yahudi cemaati ile Filistin Yahudileri arasında sıkı bağlara işaret ederek Sözlü Yasa'nın Filistin topraklarıyla sınırlı olmamasını muhtemel kılar" ve Philoncu tefsir ile hahami midraş arasında yorumlama stratejileri bakımından paralellikler olsa da, bunlar "Philon'un hahami midraşa bağlı olduğunu kanıtlamaz" (*a.g.y.*, s. 248-50). Ayrıca iki tefsirin ortak sözlü gelenek deposuna dayandığını varsaymanın "emniyetli olduğunu hisseden" Naoli G. Cohen'e tepki gösteren Martens, böyle bir gelenek anlayışının fazla genel olduğuna dikkat çeker. John W. Martens, "Appendix 2: Philo and the Oral Law", *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and*

*Greco-Roman Law* içinde (Boston: Brill, 2003), s. 175-85. Martens şöyle der: "Philon'un 'yazılı olmayan yasa'ya göndermelerini, Yahudi materyallerinin Hahami derlemeleri olan ve kimi zaman 'sözlü yasa' diye bilinen daha sonraki *Halaka*'dan ziyade Yunan hukuki ve felsefi tartışmaları bağlamında anlamak daha iyi olur" (*a.g.y.*, s. 175).

24. Aristobulus'un daha önceki bir yorumu onunkine kıyasla çok farklı düzeylerde şüphe uyandırıcıdır (bkz. Wasserstein ve Wasserstein, *Legend of the Septuagint*, s. 27-35).

25. Rajak, *Translation and Survival*, s. 280.

26. Kamesar, giriş, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 4. "Neredeyse" ama tamamen değil: Philon'un meşruluğu Hıristiyanlar (Aryan, Gnostik ve diğerleri) arasında da tartışma konusu olarak kalmıştır.

27. "Genel kabule göre din olarak Hıristiyanlık bir tür anne-kız ilişkisi içinde Yahudilikten çıkıp gelişmiştir." David T. Runia, "Philo and the Early Christian Fathers", Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo* içinde, s. 210.

28. David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Assen: Van Gorcum; Fortress Press, 1993), s. 15. "İslamiyetin ilk döneminde hem Yahudiler hem Araplar tarafından Philon'un ne kadar bilindiği konusu çok merak uyandırıcıdır ve bu alanda daha fazla araştırma yapılması çok arzu edilen bir şeydir" (*a.g.y.*, s. 16).

29. Abbasi hanedanı Bağdat Beytü'l-Hikme'sinde bir çeviri hareketi başlatmıştır. Buradaki amaç tıpkı İskenderiye'de Ptolemaios Kütüphanesi'ndeki gibi tüm dünyadan kitapları toplamaktı. Platon ve Aristoteles bu dönemde çevrildi; Batlamyus'un (MS ikinci yüzyıl) matematik ve astronomi incelemesi *Almagest* de listeye eklendi. Philon'un Arapçaya çevrildiğine dair hiçbir kayıt yoktur. Fakat Warburg Enstitüsü'nden araştırmacı Charles Burnett'a (Arapçadan Latinceye yapılan daha sonraki çevirilerde, yani Avrupa'da kaybolmuş antik Yunan geleneklerini Avrupa'ya sunan çevirilerde uzmandır) göre, bu olgu yeterince araştırılmamıştır, o yüzden de böyle bir olasılığa dair nihai bir şey söylenemez (kişisel sohbet, Cornell University, Mart 2017). Burada kestirimde bulunacak durumda değilim. Ne var ki, ileride Philon ve Ebu Maşer'de yaradılış hikâyesinin aynı olmasıyla ilgili ayrıntılı yorumlar verdim.

30. Kusursuz bir araştırmacılık örneği olan ve burada sıklıkla alıntılanan *Cambridge Companion to Philo* Philon'un düşüncesini unsurlarına ayırmaya yönelik bu modern tercihin kanıtıdır: Bölümler etik, teoloji, edebiyat çevirisi, Kilise Babaları, Orta Yahudilik ve sonraki hahami gelenek diye ayrılmıştır.

31. Ayrıca bkz. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (A312/B368-A 320/B377) Platon'un fikirlerine dair tartışması. Bu bölümü daha sonra işleyeceğiz.

32. Kant deneyimin betimlemesini yapmak için değil analiz etmek için biçim

ile içeriği birbirinden ayırmıştı. O yüzden bunların anlıkta zorunlu birliğe ulaşacağı konusunda nettir: "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kördür." Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar ve giriş, Patricia Kitcher (Indianapolis: Hackett, 1996), A51/B75.

33. Thukydides, *The War of the Peloponnesians and the Athenians*, haz. ve çev. Jeremy Mynott (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 3.82.2, s. 212: "İç çatışma (*stasis*/στάσις) şehirlere pek çok korkunç darbe vurdu, insan doğası (*physis anthropon*/φύσις ἀνθρώπον) böyle kaldığı müddetçe daima bunlar olur ve olacaktır, ama verilen zararın derecesi ve türü tikel koşullara göre her seferinde değişebilir."

34. Bkz. A. A. Long, "Law and Nature in Greek Thought", *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* içinde, haz. Michael Gagarin ve David Cohen (Londra: Cambridge University Press, 2005), s. 412-30.

35. Runia "Philon'un Kutsal Kitap yorumlarının katedrale benzer bir yapı oluşturduğu"ndan bahseder. David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden: Brill, 1986), s. 526.

36. "Arkitektonik" terimi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde birkaç kez geçer. Girişte şöyle der: "Aşkınsı felsefe burada bilim fikridir ve saf aklın eleştirisi bu fikir açısından bütün planın arkitektonik şekilde, yani ilkelerden yola çıkarak özetlenmesidir; bu yapıyı oluşturan tüm yapıtaşlarının tamlığının ve kesinliğinin garantisi vardır" (Kant, *Critique of Pure Reason*, A13/B27 [Giriş B]).

37. Paula Manchester şu makalesinde Kant'ın kastettiği (sıklıkla yanlış anlaşılmış) anlamı açıklığa kavuşturur: "Kant's Conception of Architectonic in Its Historical Context", *Journal of the History of Philosophy* 41, no. 2 (25 Nisan, 2003): 187-207. "Kant'a göre arkitektoniğin kozmopolit anlamı mimariye ve inşaat projesi analojisine dayandırılmayı değil, insan aklının özsel sınırlarını –öğretilerin hakikatini ve tüm insanlığın uğraşıları için pratikteki anlamını sorgulayabilen sistemler keşfederek– genişletmeye çalışan 'idealdeki öğretmen"e dayandırılmayı şart koşar" (s. 189).

38. Valentin Nikiprowetzky'nin Philon üzerine "son derece önemli" eserini tartışan Runio, Philon'un Septuagint için dolaylı (tefsirle alakalı) ifadesini Nikiprowetzky'nin "*düzen bozucu* bir mimari" şeklinde betimlemesini alıntılar (*Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 17).

39. Maren R. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), s. 247-48.

40. Cicero kendisi yaşadığı sırada tehdit altında görülen Roma Cumhuriyeti yasalarını beğense de şunu kabul ediyordu: "'yurttaş yasasının muhakkak evrensel yasa olması gerekmez, ama evrensel yasa aynı zamanda yurttaş yasası olmak zorundadır. Ne var ki hakiki Yasa'nın ve sahici Adalet'in so-

mut, hayattakine benzeyen bir imgesine sahip değiliz; elimizdeki basit bir taslaktan ibaret'" (Cicero, akt. Martens, *One God, One Law*, s. 97).

41. Martens, *One God, One Law*, s. 10. Aristoteles bu terimi (*Retorik* 240) yazılı olmayan, tüm insanlığın ortak yasaları için kullanır.

42. Long, "Law and Nature in Greek Thought", s. 426. Long'un yazdığına göre bu, hiçbir ilahi planın bulunmadığı Epikurosçu kozmosun zıttıydı; Platoncu Cicero kendini Stoacı diye tanımlamamış olmakla beraber, doğa yasasının "zaman ve yere tümden kayıtsız" bilge kişinin aklı olduğunu düşünüyordu" (*a.g.y.*, 429). Long, Cicero'nun *Devlet Üzerine*'sinden kritik bir pasajı alıntılar: "Hakiki yasa doğru akıl yürütmedir, doğayla uyumludur, herkese yayılmıştır, tutarlıdır, kalıcıdır, buyruklarıyla görevi savunmak ve yasaklamalarıyla yanlış yapılmasını önlemek doğasında vardır... senato ya da halk bizi bu yasadan muaf kılamaz, dışarıdan birinin bu yasayı yorumlamasına ya da tefsir etmesine de ihtiyacımız yoktur. Yasa Roma'da başka Atina'da başka değildir, bugün farklı yarın farklı değildir, tektir, kalıcıdır ve değiştirilemez, tüm insanlar için her zaman yürürlüktedir" (*a.g.y.*, 429).

43. "Bu yasa koyucunun kararnameleri serttir, şamatayla sarsılmaz, değiştirilmeye açık değildir, adeta doğanın ta kendisinin mührünü taşır ve ilk ilan edildiği günden bugüne kadar sağlam ve aynı kalır; ayrıca ölümsüz oldukları, gelecekte de, güneş ve ay, gökyüzünün tamamı ve bütün dünya yerinde durduğu sürece aynı kalacakları pekâlâ ümit edilebilir." Philon, *De vita Mosis II* ("Musa'nın Hayatı Üzerine II") 14-15. Burada kullandığımız tek ciltlik Philon'un eserleri C. D. Yonge çevirisidir (1854), yakın geçmişte (Cohn-Wendland'ın 1896 ile 1914 arasında yayımlanan harikulade eleştirel metnine dayalı değişikliklerle) David M. Scholer'in nezaretinde güncellenmiştir: *The Works of Philo: Complete and Unabridged* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993). Tekil metinlerin başlıkları Latince verildi, en çağdaş akademik tercihlere uygun olarak arkasına (Yonge'deki gibi hem kesim hem paragraf numarası değil) paragraf numarası eklendi.

44. Martens, *One God, One Law*, s. 97.

45. *A.g.y.*, s. 106.

46. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 247.

47. Martens, *One God, One Law*, s. 98. Philon, İbranice Tevrat sözcüğünü *nomos* diye çevirerek farklı anlamlarını tek biçimle kapsamıştır (*Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*, giriş, çeviri ve yorum David T. Runia [Leiden: Brill, 2001], s. 106).

48. Yirminci yüzyıl Philon araştırmalarında varılan sonuçların çeşitliliğine dair bir özet için bkz. Giriş, Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 8-31. Runia'nın araştırmalarının merkezinde Philon vardır. Yeni filizlenen Philon araştırmaları alanında öncülük etmiştir ve 1989'dan beri *The Studia Philonica Annual*'ın (SBL Press) editörüdür.

49. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 247. Bu kategoriler arasındaki çizginin tam olarak nereye çekileceği konusu akademisyenleri epeyce uğraştırmıştır.

50. Özellikle İskenderiyeli Philon bağlamında doksografi için bkz. Francesca Alesse, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden: Brill, 2008).

51. Runia bu paylaşıma dönemin "felsefi *koine*'si" der (*Philo of Alexandria and The Timaeus of Plato*, s. 12).

52. "İnsansevmezliğe dair önyargıları yıkmakla ya da birbirine düşman kültürler arasında köprü kurup Yahudileri çoğunlukla bütünleştirmekle ilgilenmez. Aksine Musevi yasasının kusursuzluğuyla gurur duyar ve tüm diğer yasalar karşısındaki üstünlüğünü över. Sözlerinin bu özgüvenli konumla özdeşlik hissedecek bir Yahudi kitlesine yönelik olduğu açıktır. Bu yüzden kültüre dair belirgin bir Yahudi söylemi inşa etme bağlamında anlaşılması gerekir." Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 248.

53. Rajak, *Translation and Survival*. Rajak'ın, kültürel açıdan sağ kalma stratejilerine dair "sömürge sonrası bilincin" ve "zayıfların silahları" arasında "çevirinin toplumsal rolüne" –ve çeviriyi kullanmanın Yahudilerin "mevcut iktidarlarla ilişki içinde özsel değerlerine" dayalı "kendi melez kimliklerini tanımlamalarına" nasıl olanak sağladığına– son dönemde duyulan ilginin biçimlendirdiğini söylediği incelemesinde Philon merkezi bir figürdür (*a.g.y.*, s. 7).

54. Martens, *One God, One Law*, s. 97-99. Martens, "halkı namına savunmacılığa girişmeye" Philon'u iten kişisel saik için şöyle der: "Yaşadığı zamanda Yahudilerin İskenderiye'deki hassas konumunu göz önüne alırsak, Philon'u kim suçlayabilir?" (*a.g.y.*, s. 98-99). Niehoff ise "Gaius Caligula ile Yahudiler arasındaki, Philon'un doğal yasaya dair savunmacı tartışmasının genel bağlamını oluşturduğu iddia edilen sürtüşmeye" gereğinden fazla önem atfetmeye karşı bizi uyarır (*Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 248). Bu tarihsel olay konusunda bkz. geride, 19. not.

55. Philon, akt. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 249.

56. Kagamé, akt. Souleymane Bachir Diagne, *The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa*, çev. Jonathan Adjemian (Dakar: CODESRIA, 2016), s. 28-29.

57. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, haz. Rolf Tiedemann, çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2006), s. 61.

58. *De vita Mosis I* 4. Philon'un yorumları ağırlıklı olarak ilk beş kitaba (yaklaşık bin kere alıntı yapılır), özellikle de Yaradılış ve Mısır'dan Çıkış'a odaklanmıştır. Kitabın geri kalanında Philon'un alıntı sayıları şöyledir: Zebur (19 kez), Samuel (9 kez), Yeşaya (5), Yeremya (4), Süleyman'ın Öz-

deyişleri (3), 1 Krallar ve Hoşea (2'şer kez), Yeşu, Hâkimler, 1 Tarihler, Ezra, Eyüp ve Zekeriya (1'er kez).

59. Tevrat'ta kaydı tutulan dönemde mit ile tarih arasındaki ayrımları en son arkeolojik bulgular ışığında çözümleme konusunda bir girişim için bkz. Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel* (Londra: Equinox, 2007). Septuagint'i üreten çeviri süreci konusunda Aristeas'ın iddiasına rağmen bu metnin pek çok yazar tarafından, pek çok yaşam süresinde, pek çok şehirde üretildiği sonucuna varmakta Rajak hiç şüphesiz haklıdır: "Çeviriler neredeyse dört yüzyıl boyunca, muhtemelen MÖ üçüncü yüzyılın ortalarından yine yaklaşık olarak MS ikinci yüzyılın ortalarına kadar 'süregiden bir çalışmaydı'"; dört bir yana dağılmış halde çok sayıda isimsiz çevirmen çok uzun bir sürede bu işi tamamlamış, en sonunda "Hıristiyanları" da işin içine katmıştı (Rajak, *Translation and Survival*, s. vi ve başka yerler). Ayrıca bkz. Emil Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, hazırlayan ve gözden geçiren Geza Vermes ve Fergus Millar, 5 cilt (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), c. 3.1, s. 476-80.

60. "Clemens Philon'dan açıkça bahseden ilk Hıristiyan yazardır ve ona iki kez 'Pythagorasçı' der" (Runia, *Philo in Early Christian Literature*, s. 132).

61. "Pythagorasçılık" üzerine son dönemin araştırmalarında bu felsefi-bilimsel geleneğin pek çok versiyonu olduğu kabul ediliyor. "Siyasetin, yaşam tarzının, dinin, matematiğin ve ahengin" farklı alanlarını vurgulayan bu versiyonların tarihçiler arasındaki çeşitliliği ve anlaşmazlıkları da açıkladığı düşünülüyor (Carl A. Huffman, haz., *A History of Pythagoreanism* [Cambridge: Cambridge University Press, 2014], s. 7). Philon'da Pythagorasçılara doğrudan göndermeler sık görülmez, ama felsefeye Platoncu bir yaklaşım benimseyen "yeni-Pythagorasçı"lar olarak sınıflandırılan filozoflar arasındadır. Bkz. Philon, *Quod omnis probus liber* ("Every Good Man Is Free") 2 ve özellikle 19; zira bu sayfada Sophokles'in, "Pythagorasçıların öğretilerinden hiçbir açıdan farklı olmayan –'Hiçbir ölümlü insan değil, Tanrı'dır benim hükümdarım' dizesini değerlendirir." (Bu dizenin alındığı oyun bilinmiyor.)

62. Daryn Lehoux, *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), s. 178.

63. *A.g.y.*, s. 179.

64. Bkz. Andrew Hicks, "Pythagoras and Pythagoreanism in Late Antiquity and the Middle Ages", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 430; ayrıca bkz. Andrew Hicks, *Composing the World: Harmony in the Medieval Platonic Cosmos* (Oxford: Oxford University Press, 2017), s. 200. Lehoux bu ilkenin Roma İmparatorluğu döneminde genel olarak bilimin temelini oluşturduğunu belirtir. İkinci yüzyıl bilim insanı Galen'den (MS 130-210) bir

alıntı yapar: "'Özetle,' der Galen, 'benzer benzerle tokalaşır,' *eni de logo to omoion to omio gnorimon*/ἑνὶ δὲ λόγω τὸ ὅμοιον τῶ ὁμίω γνώριμον... Galen'in duyuların güçlerine dair betimlemelerinin duyuların nesneleriyle bir *eidos*/εἶδος (fikir) paylaşmaları çerçevesinde ifade edilmesi manidardır: dokunmak toprağımsıdır (*geodis*/γεώδις), işitmek havamsıdır (*aeroeidis*/ἀεροειδής) ve koku alma buharımsıdır (*atmoeidis*/ἀτμοειδής)." Lehoux, *What Did the Romans Know?*, s. 124.

65. "Hatta Pythagorasçılar [matematiksel oranları] keşfetmemişti; müzik aleti yapanların, özellikle üflemeli çalgıları yapanların bunları zaten gayet iyi bildiğine dair pek çok yazılı kaynak vardır." Andrew Barker, "Pythagorean Harmonics", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 202.

66. Andrew Barker, "Ptolemy's Pythagoreans, Archytas, and Plato's Conception of Mathematics", *Phronesis* 39, no. 2 (1994): 114.

67. Barker, "Ptolemy's Pythagoreans", s. 116; ayrıca bkz. Barker, "Pythagorean Harmonics", s. 186.

68. "Kulağın algıladığı şekliyle ses uyumu niteliği... iki ses arasındaki "karışmanın" bilhassa yakın bir türü olarak... düzenli bir şekilde analiz ediliyordu. Denilene göre başka ilişkilerde değil bu ilişkilerde iki ses diğer nota çiftleri gibi yan yana duran iki farklı şey olarak değil, tek bir şey olarak duyuluyordu, teorik açıdan farklı unsurları kaynaşıp bir oluyordu." Barker, "Ptolemy's Pythagoreans", s. 114.

69. "Hatta bilinen her şeyin sayısı vardır. Çünkü bu olmadan herhangi bir şeyin anlaşılması ya da bilinmesi mümkün değildir." MÖ beşinci yüzyıldan Pythagorasçı Krotonlu Philolaus (fragman 4), akt. Daniel W. Graham, "Philolaus", Huffman, *A History of Pythagoreanism* içinde, s. 54.

70. Platon'un yazdığı *Timaios* diyaloğunda Sokrates astronom Timaios'un konuşmasına hem yasa hem şarkı anlamında "*nomos*" der. (Platon, *Timaios* 29d).

71. Basit tam sayılı oranlar olarak oktav, beşinci ve dördüncü sadece "daha güzel" (*kallion*/κάλλιον) olmakla kalmaz; aynı zamanda daha "iyidir" (Barker, "Ptolemy's Pythagoreans", s. 117-18). MS ikinci yüzyılda eserler veren Batlamyus bu bağlantıyı derinleştirir: "daha iyi ve daha kötü oranlar vardır, bir oran ise [duple/oktav] hepsinden iyidir" (*a.g.y.*, s. 135).

72. Oktavın algısal özelliği (duple oran [2:1]) ses-uyumlarının "en iyisidir" (*kallisti*/καλλιστῆ) – en erdemli, en kusursuz, türünün en iyi örneğidir. Bu yüzden "matematiksel hakikatler kusursuzluk ve değerle ilgili hakikatlerle sıkı sıkıya bağlantılıdır" (Barker, "Pythagorean Harmonics", s. 134-35). Barker burada Platon'un *Timaios*'undan bahsediyor, ama Philon açısından da matematiğin "bünyesinde değerlendirici anlayışlar" bulunur; Barker aynı zamanda Platon'un *Devlet*'inin yedinci kitabına odaklanır: burada "ma-

tematiksel disiplinler... filozofların İyi ve Güzel'in doğasını kavramalarına olanak veren diyalektiğe giden yolu döşer" (*a.g.y.*, s. 134).

73. Philon, *De confusione linguarum* ("Dillerin Karışması Üzerine") 43.

74. Baker, "Ptolemy's Pythagoreans", s. 114.

75. Kant, akt. Daniel Heller-Roazen, *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World* (New York: Zone Books, 2011), s. 89. Kant'ın değerlendirmesi tarihsel bir nesne olarak matematiğin doğasında Pythagorasçı sayıların orantısal ilişkisinden "ölçülemez büyüklük" olarak matematiğe doğru bir değişimi yansıtıyordu (*a.g.y.*, 7. Bölüm).

76. *A.g.y.*, s. 91.

77. Immanuel Kant, "The Jäsche Logic" (ilk basım 1800), *Lectures on Logic* içinde, çev. ve haz. J. Michael Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 528-29. Bu genişleme kabiliyeti, özünde totolojik olan *a priori* analitik düşüncenin aksine sentetik *a priori* bilginin karakteristik özelliğidir.

78. Kant, "The Vienna Logic" [ek: "The Hechsel Logic"], 1780'lerin başlarında, *Lectures on Logic* içinde, s. 261.

79. Kant, "The Jäsche Logic", s. 528.

80. Bilim insanları arasında tartışılmaya devam eden bu konuda Kant son sözü söylemez. Gelişkin bir felsefi-matematiksel açıklama için bkz. Jeremy Gray, *Plato's Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics* (Princeton: Princeton University Press, 2008). Gray, sayıları Platoncu biçimler gibi duyusal olmayan bir anlamda "gerçek" sayan matematikçi Alain Connes'tan (1982) alıntı yapar: "İnsan zihninden bağımsız ham ve değişmez bir matematiksel gerçeklik vardır" (s. 440); Paul Bernays da benzer şekilde matematiğin "zihinle erişilebilen ama zihinden bağımsız nesnelerle" ilgili olduğunu söyler (*a.g.y.*, s. 444); ayrıca bkz. nörobiyolog Jean Pierre Changeux'nün daha Kantçı konumu: matematik "sözdizimi ve anlambilimle, dille, insan beyninin işleyişiyle ilgilidir" (*a.g.y.*, s. 440).

81. Alman Romantiklerinin (ve Rönesans'ın) Pythagorasçı oranlara ilgisi için bkz. Brad Prager, *Aesthetic Vision and German Romanticism: Writing Images* (Rochester, NY: Camden House, 2007), s. 47.

82. Adorno ve Horkheimer bu tehlikeyi öykünmenin baş aşağı dönmüş hali olarak betimliyor ve büyülü düşünce olmakla suçluyordu: modern dünyada "[matematik] düşünmeyi bir şeye, kendi ifadesiyle bir alete dönüştürmüştür. Gelgelelim, düşünmenin kendini dünyayla eşitlediği bu öykünmede, fiili gerçeklik öylesine biricikleşmiştir ki, Tanrı'nın inkârı bile yargılanarak metafizik damgası yer. Aydınlanmış aklın yargıçlık makamına geçen pozitivizm, düşünülür dünyalarda kaybolarak konudan sapmanın artık sadece yasak sayılmayacağını, bunun yanı sıra anlamsız bir gevezelik olarak ele alınacağını buyurur. Pozitivizmin –ne mutlu ona ki– ateist olmasına da ge-

rek yoktur çünkü şeyleşmiş (*versachlicht*) düşüncenin bu soruyu bile öne sürme yetisi yoktur. Pozitivist sansürcü, sanata yaptığı gibi resmi tapınmaya da bilgiden münezzeh özel bir toplumsal faaliyet alanı olarak göz yumacaktır seve seve; ama bilgi olma iddiasıyla birlikte öne çıkan inkâra asla geçit vermez. Düşüncenin gerçekliği düzenleme işinden geri durması, varoluşun etki alanından çıkması bilimselci zihniyete göre deliliktir ve özyıkım getirir. Doğaüstü güçleri çağırmak için çizdiği büyü çemberinden dışarı çıkılması da ilkel büyücü için aynı anlama geliyordu – bu her iki durumda da tabu ihlalinin fail için gerçek bir felaketle sonuçlanması için çaba gösterilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin düşünceyi mıhladığı çemberin çevresi de doğa üzerinde tahakkümle çizilmiştir." Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, haz. Gunzelin Schmid Noerr, çev. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), s. 19; Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Şeyda Öztürk, Metis.

83. Kant'ın kendisi şöyle yazar: "Aklın nesnesi olan şeylerin ilk ifade edildiği dilin şiir dili olması, bu yüzden felsefenin büyük ölçüde şiir tarafından engellenmesi dikkate değer bir konudur" ("The Vienna Logic", *Lectures on Logic*, s. 261); ve yine: "ilk filozoflar şairlerdi; soyut kavramlar için sözcükleri keşfetmek zaman aldı" ("Dohna-Wundlacken Logic", *a.g.y.*, s. 436). Bu modern gelişme bedelsiz değildi, yani hem insani hem yaratılmış doğaya, kısacası bütün maddi dünyaya egemen olma tehdidi yaratan çileci akıl yükselişe geçti.

84. Astrolojik marifetleri ciddiye alan birinci yüzyıl astronomu Manilius, kosmos'u "kaderin idaresindeki düzen ve güzellik âlemi", neden ile sonucun rabıtası olarak sunar: "Yıldızların dünyadaki olaylara neden olabileceğini, insanların yıldızlardan sürekli etkilendiğini ve bir ölçüde kozmik çevrelerini etkileyebileceklerini şairlerin iddia edebilmesi bu temeldeki kozmolojiden kaynaklanır... Evrenle yakın etkileşim insanların tüm duyuları yoluyla katıldıkları bir şeydir." Katharina Volk, "Manilius' Cosmos of the Senses", *Synaesthesia and the Ancient Senses* içinde, haz. S. Butler ve A. Purves (Durham: Aeumen, 2013), s. 103.

85. Lucretius doğal olayların mevcut dizilimini tesadüfi sayar; Henri Bergson ve George Santayana'nın takdir ettiği doğadaki evrim teorileri kimilerince Charles Darwin'in habercisi sayılır. Kant ise Epikuros'u "tüm Yunanlar içinde en iyi doğa filozofu" olmasına rağmen "misoloji"yle (akıldan nefret etme) suçlar ("Vienna Logic", *Lectures on Logic*, s. 262).

86. Akt. Katharina Volk, *Manilius and His Intellectual Background* (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 19. Buradaki *kosmos*/κόσμος sözcüğü, askeri anlamdaki düzen olan *taksis*/τάξις'in aksine "iyi ve güzel bir şekilde düzenlenmiş" demektir.

87. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" (Fransızca basım, 1971;

çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, 1971), *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), s. 79.

88. Philon, *De opificio mundi* ("Dünyanın Yaradılışı Üzerine") 8.

89. *De vita Mosis I* 23-24. Philon'a göre müzisyen olarak eğitilmek bir filozof için en iyisiydi.

90. Philon'un yorumlarında Platon'a sadece 10 kez özel olarak gönderme yapılır, ama yine de bu bağlantılar derindir ve en derin olduğu yer de Philon'un dünyanın yaradılışına (*De opificio mundi*) dair yorumlarıdır. David Runia bir kitabın tamamını Philon'un metnindeki Platon etkilerine dair ayrıntılı araştırmalara ayırır: Her iki eserde de sistematik olarak ilerleyerek bir nevi çapraz başvuru mantığı kullanıp her iki yönde bağlantılar kurar. Philon ve Platon'daki ortak temaların listesi için bkz. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 490. Runia, *De opificio mundi*'nin yeni çevirisini ve Philon'un yorumlarının her dizesi üzerine geniş yorumlar barındıran bir kitapta bu başlığa tekrar döner (*Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*). Dillon, Philon'un "dört dörtlük Orta Platoncu" olduğuna dair genel anlayışı temsil eder, fakat Philon ana kaynağımız olduğu için bu anlayışın tam olarak neye dayandığının belgeli kanıtlarından yoksunuz; birinci yüzyıl İskenderiyesi'nde Platon'un nasıl okunduğu konusunda başka bilgimiz yok (John Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, gözden geçirilmiş [1977'deki baskıdan], sonsöz eklenmiş [Ithaca: Cornell University Press, 1996], s. 143, ayrıca genel olarak Philon üzerine, s. 139-83).

91. Platon'dan bahsederken Philon, "yazarların en tatlısı" (*Quod omnis probus liber* 13) der, sonra "Yaradılış Üzerine"de (*De opificio mundi* 119) yine ona değinir. Runia'nın gözlemine göre Philon'un "refleksi... özellikle kulağa Kutsal Kitap'la alakalı gibi gelen ve Yunanca edebi bağlamlarında yaygın olarak kullanılan sözcüğün yerine geçen tabirlerden kaçınmaktı" (David T. Runia, "Philo's Reading of the Psalms", *Studia Philonica Annual* 13 [2001]: 113).

92. Platon'un diyaloğuna adını veren astronom Timaeios bir Pythagorasçı sıfatıyla konuşur. Şayet Platon Pythagoras'ın takipçisiyse, "Pythagoras da Musa takipçisiydi"; hatta Philon'a göre, "Musa sadece bir filozof değil, felsefenin babasıydı, Yunan düşünürlerin hepsi en iyi fikirlerini ondan almışlardı" (Dillon, *The Middle Platonists*, s. 143). Dillon bu kökeni göstermek için Philon'un belli metinlerine gönderme yapar, Philon'un aşina olabileceği daha evvelki bazı metinlerde Pythagoras'ın Filistin'de bir süre kaldığının iddia edildiğini de ekler (*a.g.y.* ve 143n). Fallahzadeh doğrudan Pythagorasçı oranlara ve müzikal perdelere atıfla şöyle yazar: "Müzikle ilgili Arap ve Pers metinlerindeki Yunan etkisi bariz ve iyi belgelenmiş bir şeydir. Muhtemelen Antik Mezopotamya'daki müzik teorisi üzerine yazma geleneğini miras almışlardı" (Mehrdad Fallahzadeh, *Persian Writing on Mu-*

*sic: A Study of Persian Musical Literature from 1000 to 1500 AD* [Uppsala: Uppsala Universitet, 2005], s. 26 ve 26n). Plutarkhos (MS 45-120), "Pythagoras'ın ilkelerini Mısır rahiplerinin gizli öğretilerine dayandırdığını belirtir" (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 532).

93. Philon "Musa'nın dostları"ndan bahsetmektedir; bu kişiler benzer şekilde "onu Babaları olarak tanır, yani doğru aklı, erdemlerin iyi düzenlenmiş ve tamamen müzikal ahengine hayranlık duyar" (*De confusione linguarum* 39, 43, 55). Philon'un Platoncu temalarla Tevrat'ı yorumlamadığını, bu temaları sahiden Musa'nın metinlerinde bulduğunu söylerken Runia kesinlikle haklıdır (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 535). Philon'un, Sokrates "Musa'nın tedrisatından geçmişti, yahut fenomenlerin kendilerinden etkilenmişti belki de" diye yazdığı bir pasaja işaret eder (*a.g.y.*, s. 530).

94. "Musa 'insan yaratalım' ifadesini sanki birkaç kişiden bahsediyormuş gibi Tanrı'nın ağzından zaten söyledikten sonra." Philon, *De fuga et inventione* ("Kaçma ve Bulma Üzerine") 71. Bu vakada Yaradılış 1:26'daki "insan yaratalım" sözüyle ilgili mesele onunla duyusal iletişimde "çalışanların çokluğunu" ima etmesidir. Philon ise Tanrı'nın "kendi güçleriyle söyleştiği"ni savunur (*De fuga et inventione* 69).

95. *De opificio mundi* 2. Bu referans Timaios'un yaradılışın üç kez başlaması gerektiğine dair açıklamasına işaret eder.

96. *A.g.y.*, 3. Doğal yasa ile Yahudi pratiğinin bu kaynaşması ileride tartışıldığı üzere yedinin zamansal şemasıdır. Bu yüzden Musa'nın yaradılışın yedi gününe dair tasviri "insanlığın nasıl yaşayacağının temellerini atar" (Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 124).

97. Philon Pythagorasçıların "kusursuz öğretilerinden" (*Quod omnis probus liber* 2) ve özellikle birçok vesileyle sayı kullanmalarından bahseder. Runia şunun altını çizer: Philon'a göre, Tanrı'nın iyiliğinden ve cömertliğinden payımıza düşenleri kapsayan yaradılış, cismani varlığın "mümkün olan en büyük düzene" sokulmasını sağlayan "sayı kullanılmadan gerçekleşemez"; "Tanrı her bir şeyi oluşturur ve kusursuzlaştırırken kusursuzluğa doğru eğilim gösteren her sayıyı ve her biçimi kullanır"; Runia bunu Platon'un *Timaios* 30a ve 53a-b'siyle karşılaştırır: "evrenin yaratıcısı şekiller ve sayılar yoluyla [ilksel kaosa] biçim vermeye başladığında" (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 291). Fakat Philon'un numerolojisi "Pythagorasçıların evrensel önem atfettiği dik açılı üçgenin" simgeselliğinden faydalanarak "Pythagoras'ı Platon'un önüne koyar" (*a.g.y.*, s. 292). Philon kendisinin aritmetik üzerine incelemesine gönderme yapar (bu inceleme bulunamamıştır). Ayrıca bkz. Aristoteles'in ifadesiyle Pythagorasçıların manifestosu: "Sayıların unsurları her şeyin unsurlarıdır ve bütün gökyüzü ahenk ve sayıdır" (Aristotle, *Metaphysics* 986a1-3, akt. Barker, "Pythagorean Harmonics", s. 190).

98. "'Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı': Buradaki başlangıcı kimilerinin zannettiği gibi zamana göre başlangıç olarak alamayız; dünya yokken varlık yoktu, onunla ya aynı anda ya sonrasında yaratıldı; zira zaman gökyüzündeki cisimlerin hareket aralıklarıdır ve hareket ettirilecek bir şey yokken hareket diye bir şey olamaz." *De opificio mundi* 26.

99. Philon şu yorumu yapar: "Altı günün her birine bütünün bir parçasını ayırdı, birinci günü çıkardı ki adına birinci gün bile demiyordu, zira diğerleriyle birlikte sayılamazdı, ona "ilk" diyerek adını doğru koydu, içinde sınırın doğasını ve unvanını algıladı, bunları ona atfetti" (*De opificio mundi* 15).

100. "Musa'nın bahsettiği başlangıca zamana göre zikredilmiş bir başlangıç gibi bakılmamalı"; daha ziyade, "gösterdiği sayıya göre başlangıçtır" (*De opificio mundi* 27).

101. "Bu [*imera mia*/ἡμέρα μία = ilk gün] İbranicede geri kalan altı gün için kullanılan sıralı sayılar yerine asal sayıyı kullanan özgün ifadenin [*yôm 'eḥāḏ*] bire bir çevirisidir. Yunancadaki ifade çarpıcıdır ve Philon bunu daha derin bir anlam araması gerektiğinin işareti sayar. Anlaşıldığı kadarıyla bu ifade aynı zamanda Yunan aritmolojisinin önemli bir öğretisine denk gelir. Bu yüzden Philon artık birim ya da monadın aritmolojik özelliklerini ele almaya yönelir. Diğer sayılarla aynı kulvarda sayılmamalıdır. Sayıların başlangıç noktası ya da ilkesidir (*arkhi*/ἀρχή), dolayısıyla onlardan ayrıdır" (Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 128). "Bu yüzden monad [*monos*/μόνος = biricik, tek] çoğunlukla Tanrı'yla bağdaştırılır" (*a.g.y.*, s. 128-29). Hahamiler "ilk gün"ü (Yaradılış 1:5: *yôm 'eḥāḏ*) yorumlarken "'ilk gün' ifadesinin *ölçülemez biriciklik* olarak anlaşılması gerektiğini öne sürerler; aksi takdirde, derler, metin kesinlikle 'başlangıcı' yaradılışın 'birinci günü' olarak verirdi... [Fransa'da yaşayan on birinci yüzyıl tefsir âlimi ve kısaltılmış adıyla] Rashi'nin güçlü savına göre bu yaradılışın ilk günü – adalet ve barışın tesis edileceği gelecekteki 'yargı günü'ne [bağlanır]": Shulamit Bruckstein Çoruh, *House of Taswir: Doing and Undoing Things: Noteson Epistemic Architecture(s) = Zur Umordnung der Dinge: Notizen zu einer epistemischen Architektur* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2014), s. 197.

102. Philon ortaya attığı ve Musevi anlatısına bu kadar felsefi derinlik veren radikal yorumun inandırıcı şekilde Kutsal Kitap metninden çıkarılabileceğini göstermeye çok isteklidir. Bu konuda başlıca kozu da İbrani geleneğindeki *imera mia*/ἡμέρα μία'dır." Runia, *Philo and the Timaeus of Plato*, s. 169.

103. Runia şöyle yazar: "her iki dünya da (kozmos olarak) bir bütünsellik oluşturur, her ikisi de 'güzeldir' (*kolon*/καλόν)" (*Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 138). Philon'un düşünülür dünyadan bu şekilde bahseden ilk kişi olduğuna dikkat çeker.

104. Philon, *De specialibus legibus I* ("Özel Yasalar I") 48. Runia bunun ne kadar "şaşırtıcı" olduğunun altını çizer: "'Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri ya-

rattı' ifadesini okurken bunun gök ve yer *fikirlerinin* yaratılmasına gönderme yaptığını düşünmek kimin aklına gelirdi?" (*Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 124). Philon ısrarcıdır: "Ayrıca dışsal duyular tarafından kararlaştırılan başka her şey konusunda, daha önce var olan eski biçimler ve hareketlerin bulunduğunu, yaratılan şeylerin bunlara göre tasarlanıp ölçüldüğünü anlamak zorundayız" (*De opificio mundi* 130).

105. Platon'a göre biçimlerin kendileri görünmez olarak kalır, ama felsefenin zihniyle gördüğü şey onların tam bir kopyasıdır.

106. *De opificio mundi* 17.

107. Büyük ölçüde teolojik örgütlerin cömertliğinin eseri olan taranabilir web sitelerinde İskenderiyeli Philon'u Yonge'nin İngilizce çevirisiyle (burada kullanılan çeviri) görmek mümkündür: http://www.earlychristianwritings.com/yonge. Ayrıca şu Rus web sitesinde Yunanca metinleri de var: http://khazarzar.skeptik.net/books/philo.

108. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *Gesammelte Schriften I* içinde, c. 1, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), s. 208.

109. "İncelememizde *Logos*'un önemi Yaradılış 1'de 've Tanrı dedi'den ayırt edilemez" (Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 143). *Cosmo-poiesis*'in çift anlamı vardır, "hem maddi hem edebi yaratıcılık demektir. Philon Tanrı'nın gözünde her iki veçhenin aynı olduğunu ifade eder" (Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 206). Niehoff yaradılış aracının Tanrı'nın "yazılı sözü" olduğunu düşünür: "Yazılı sözüyle dünyayı yaratır" (*a.g.y.*) Fakat ileride müzik konusunda bkz. Feldman.

110. *De opificio mundi* 24.

111. Philon'un "arketipik mühür, sadece zihnin algılayabildiği dünya" dediği şey "başlı başına arketipik model, fikirlerin fikri, Tanrı'nın Aklı olmak zorundadır" (*De opificio mundi* 25).

112. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, s. 142. Hıristiyanlıkta Logos teorisi teolojik ilkeler açısından ayrı olan Mesih'in yaşayan varlığını bu boşluğa köprü kurulması olarak anlar. Heidegger'den Derrida'ya kadar içkin filozofların temalaştırdığı haliyle biçimler ile nesneler arasındaki ilişki sorunu bu köprü olmadan çözülemez. Derrida Platon'un Timaios'undaki haliyle *khora* (χώρα) üzerine bir makalesinde bu boşluğu tartışır. Philon'daki haliyle *khora* ileride tartışılıyor.

113. Runia şunu not düşer: "*Her.* 230-36'da Philon daha da ileri giderek *logiki physis tou pantos*/λογική φύσις τοῦ παντός (her şeyin mantıksal doğası) ile Tanrı'nın *logos*/λόγος'unu özdeşleştirir (prg. 239, 234). *Logos* yalnızlığı seven üveyikle simgelenir, çünkü zamanını O'nun emrine amade geçirir (prg. 234)"; "*Logos* bütün kozmosa yayılır ve onu bir arada tutar" (Runia, *a.g.y.*, s. 214).

114. Runia müzikal anlamı görmezden gelir ve aracı da maddeye arketipin damgasını vuran alet olarak görürken Philon'da ve Aristoteles'in madde (*ili*/ ὕλη) kavrayışında biçimin maddeyle ilişkisine dair okumasına ayak uydurur – Tanrı arketipin izini çıkarır maddeye. Bu savın zorluklarla karşılaştığını da kabul eder (Runia, *a.g.y.*, s. 144).

115. Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* ("İlahi Şeylerin Vârisi Kimdir") 15. "Tanrı'nın gölgesi onun sözüdür, dünyayı yaratırken sözünü araç gibi kullanır" (Philon, *Legum allegoriae III* ["Alegorik Yorum III"] 96).

116. Daha önce başvurduğumuz Martens, Niehoff, Runia gibi uzmanlar Philon'daki numerolojiyle uğraşırken yazılı metne filolojik ayrıcalık tanımış, müziğe çok küçük bir rol atfetmişlerdir.

117. Louis H. Feldman, "Philo's Views on Music", *Studies in Hellenistic Judaism* içinde (Leiden: Brill, 1996), s. 504. Feldman'ın sayımına göre: "'müzik' ve 'müzikal' (Yunanca *mousikē, mousikos*) en az 98 kez geçer... 'ahenk' (*symphōnia*), 'ahenkli' (*symphōnos*) ve 'ahenkli olmak' (*symphōneō*) 70 kez geçer" (*a.g.y.*)

118. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 504. Feldman'ın bu kitapta yeniden basılan makalesi ilk kez 1980'lerin sonunda yayımlanmıştı; o zaman yaptığı gözlem, yani Philon'un müzik üzerine görüşleri hakkında "dört başı mamur bir çalışma" yapılmadığı şeklindeki gözlemi bugün de değişmemiş görünüyor.

119. Feldman, *a.g.y.*, s. 515. Feldman gönderme yaptığı *De migratione Abrahami* ("İbrahim'in Göçü Üzerine") Keldani astronomların "gökteki şeyleri dünyadakilere uyarladıklarından, müziğin ilkelerinden yararlanan insanlar gibi, evrende var olan son derece kusursuz senfoniyi –yer bakımından ayrı olsalar da akrabalık bakımından kopuk olmayanların ortak birliği ve birbirinin parçalarına sempatisi sayesinde– göz önüne serdiklerinden" bahseder (*De migratione Abrahami* 178).

120. *De opificio mundi* 48. Tam alıntıda bu müzikal ahengin ayrıntısı verilir: "müzikte ahenkli ses-uyumlarının ilkeleri; dördüncülerde, beşincilerde, diyapazon'da ve bunların ötesinde en kusursuz ahenk sisteminin sesini veren çifte diyapazon'da" (*a.g.y.*).

121. *De opificio mundi* 76.

122. *Quis rerum divinarum heres sit* 214.

123. Akt. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 512.

124. Batlamyus'un *Almagest*'ine kadar (MS ikinci yüzyıl) Helen dünyasının Arap icadı sıfırı bildiğine dair bir kanıt yoktur.

125. *Quis rerum divinarum heres sit* 213.

126. İbranice sayılar da harflerle yazılıyordu.

127. Philon'a göre doğa güçleri "düşünülür biçimdeki kozmik bölgelerdir" (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 288).

128. Yaradılış günlerinin sayısının altı olması, "Yaratıcının belli bir uzunlukta zamana ihtiyaç duymasından kaynaklanmaz... yaratılan şeylerin düzenlenme gerektirmesinden kaynaklanır; sayı düzenlemeye benzer; ayrıca tüm sayılar içinde doğa yasaları gereği en üretken olan altıdır" (*De opificio mundi* 13).

129. *De opificio mundi* 89.

130. *Legum allegoriae I* 8.

131. Gözle görülebilen beş gezegenin yanı sıra güneş ve ay (gezegen [*planes*/πλάνης] sözcüğü gezen anlamına gelir).

132. Philon'un Yaradılış tefsirlerinde yedi "her türlü ifade biçiminden üstündür" (*De opificio mundi* 90), birkaç sayfalık tasvir içerir (*a.g.y.*, 89-128). Şurası ibretliktir: "Bu sayının [yedi] gücü sadece bahsedilen örneklerde yoktur, aynı zamanda bilimlerin en kusursuzu olan dilbilgisine ve müzik bilgisine de yayılmıştır. Yedi gezegenin toplanmasıyla orantılı olan yedi telli lir, müzik erbabının kullandığı aletlerin neredeyse başı olarak hayranlık uyandıran ahenklerini kusursuzlaştırır. Dilbilgisinin temel unsurlarının, ki bunlara ünlü denir, sayısı da yedidir."

133. *De opificio mundi* 107. "Yedi sayısının içinde bir, iki ve dört vardır; bunlar en ahenkli oranlar, yani iki katlı ve dört katlı oranlardır; iki katlı oran diyapazon ahengi etkisi yaratırken, dört katlı oran çifte diyapazon ahengi etkisi yaratır. Aynı zamanda bir tür boyunduruk benzeri kombinasyonla başka bölünmeleri de kapsar" (*a.g.y.*, 95).

134. *A.g.y.*, 100.

135. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, s. 259.

136. "Yine bu ahenk de müzikal çerçevede değerlendirilir, Philon'a göre... Musa'nın kişiliğinde görülen, 'müzik aletinde olduğu gibi melodiyi bir araya' getiren sözler ve eylemlerin ahengi olarak idealle ilgilidir" (Feldman, "Philo's Views on Music", s. 513; *De vita Mosis I* 29'u çevirirken).

137. Hadas-Lebel'in yorumu şudur: "*Logos* hâlâ rahibin kurban bıçağına benzetiliyor, çünkü evrendeki her şeyi 'keser' ve 'ayırır'. Bu evrensel bölücü (*Her.* 130) evrende zıtların ayrılmasını yönetir" (*Philo of Alexandria*, s. 187).

138. *De vita Mosis II* 119.

139. Bu bayram tefekkür zamanıdır, insanlara "yedincinin kutsallığını korumaları... o günü ahlaklarını geliştirme amacıyla felsefe yapmak gibi tek bir hedefe adamaları" buyurulur (*De opificio mundi* 89). "Ve dünyaya dair tefekkür, dünyanın içindeki her şeye dair tefekkür felsefeden başka bir şey değildir" (Philon, *Quaestiones et solutiones in Genesin I* ["Yaradılış Üze-

rine Sorular ve Cevaplar I"] 41).

140. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 513. Feldman'ın gönderme yaptığı *De specialibus legibus II* 157'de şöyle deniyor: "müzik aletlerinde olduğu gibi iki ucu ahenkle birleştirmek istemesi."

141. *De specialibus legibus I* 168.

142. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 508-14. "Hatta Philon soyut anlamda müziği (*De Mutatione Nominum* 21.122, 16.146) bir tür arketip, Platonculuktakine benzer bir biçim ya da fikir olarak alır ve dört temel erdem biçimiyle (*De Mutatione Nominum* 26.146), hatta devlet biçimleriyle (*De Mutatione Nominum* 21.122) kıyaslar – bir Platoncu açısından en yüce iltifattır bu" (*a.g.y.*, s. 510).

143. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 512. Ayrıca bkz. "Erdemin şerefi kötü huylu adama değil, sadece bilgeliği seven kişiye aittir, tıpkı flütün, lirin ve diğer müzik aletlerinin sadece müzisyene ait olması gibi" (Philon, *De sacrificiis Abelis et Cain* ["Habil ile Kabil'in Kurbanları Üzerine"] 18).

144. Feldman, "Philo's Views on Music", s. 517.

145. "Hatta Philon (*De Somniis* 1.43.256) tatlı ezgileri olan kutsal ilahilerle ruhun Tanrı'nın ululuğunu sürekli duyurmaya ihtiyaç duyduğunun altını çizer" (Feldman, "Philo's Views on Music", s. 509). Erkek ve kadın koroları konusunda Philon keşişlere benzeyen Yahudi Therapeutae mezhebinin ilahilerini betimler: "Kadın sopranoları erkeklerin basıyla ahenkli bir uyum içinde, 'en doğru anlamda müzik' halinde karışıyordu, her koro nota nota, ses ses birbirine tepki veriyordu" (*a.g.y.*, s. 524, Philon, *De vita contemplativa* ["Tefekkür Hayatı ya da Yakaranlar"] 83-85'e gönderme).

146. *De opificio mundi* 78.

147. Philon, *De somniis I* ("Rüyalar Üzerine I") 188. Bu konum biçimlerin doğaya içkin olmayıp hakikaten aşkın olmalarıyla Spinoza'nın panteizm versiyonundan ayrılır. Burada Philon'un durumuyla ilgili asıl dikkat edilmesi gereken şey *Logos* ile onunla özdeş olmayan duyular dünyası arasındaki zorunlu birliktir. Burada Stoacı (ya da Spinoza'dakine benzer) bir biçimlerin içkinliğiyle uğraşmıyoruz. Ayrıca bkz. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 483n.

148. MÖ üçüncü yüzyıl ile MS birinci yüzyıl arasında bir yerde yaşadı. Bu alıntıyı ve tüm fragmanlarını Porphyrios'un çalışmalarından biliyoruz. Bkz. "Pythagorean Harmonics", s. 188-89.

149. John Coltrane, akt. Tommy L. Lott, "When Bar Walkers Preach: John Coltrane and the Crisis of the Black Intellectual", haz. Leonard L. Brown, *John Coltrane and Black America's Quest for Freedom: Spirituality and the Music* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2019), s. 112.

150. Leonard L. Thompson, *Revelation* (Nashville: Abingdon Press, 1998), s. 41. Patmos (ve Thompson için daha fazla bilgi için bkz. Dördüncü Bölüm.

151. Buradaki "*triton genos*/τρίτον γένος" ifadesinin başka bir tarihi vardır. İkinci yüzyılda Hıristiyanlar kendilerini yeni bir soy, modernlikte etnisiteyle/ırkla bağdaştırılan "üçüncü tür" olarak tarif etmek için bu sözcüğü kullanırdı. Baskıya karşı bir topluluk dayanışması edimi çerçevesinde kendi kendine seçilmiş bir kimlik olarak, ortak atalık temelinde başkalarını dışarıda bırakan özselleştirici bir söylem olarak başlayan bir şeyin ezenlerin elinde ırkçı bir araç haline gelebileceğinin düşündürücü bir hatırlatıcısıdır bu. Bkz. şu aydınlatıcı çalışma: Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005).

152. Platon *to on*/τὸ ὄν (varlık) ve *to einai*/τὸ εἶναι (olan) tabirlerini kendinde varlığı (*to on i on*/τὸ ὄν ἢ ὄν) adlandırmak için, gerçekte "görünüş"e (*phainesthai*/φαίνεσθαι), değişimle de oluşa (*gignesthai*/γίγνεσθαι) karşı kullanır. Bu terimler ve diğer Platon terimleri için bkz. Sean M. McDonough, *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), s. 20-27. Buna ilave edilebilecek Platoncu adlar varoluş (*yparksis*/ὕπαρξις) ve *o esti*/ὅ ἐστι karşısında "öz"dür (*ousial*/οὐσία); Sallis *o esti*/ὅ ἐστι terimini şöyle açıklığa kavuşturur: *eidos*/εἶδος [fikir] bir şeyin ne olduğudur. Şu soruya cevap verir: *ti esti*/τί ἐστι." John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), s. 49.

153. Paul Allen Miller, *Diotima at the Barricades: French Feminists Read Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 142. Miller'ın kitabı bu tartışmaların kişisel ve siyasal bağlamlarının ilgi çekici bir anlatısını sunuyor.

154. Sallis pasajı alıntılar (Timaios 49a): "Timaios sorar: 'Doğası gereği nasıl bir gücü (*dynamis*/δύναμις) olduğunu düşünmeliyiz?' Cevap verir: 'Her şeyden önce hazne [*ypodokhi*/ὑποδοχή] olmak, yani tüm yaradılışın sütannesi [*tithini*/τιθήνη] olmak'" (Sallis, *Chorology*, s. 98).

155. Miller, *Diotima at the Barricades*, s. 144 ve başka yerlerde.

156. *A.g.y.*, s. 142.

157. Jacques Derrida, "*Khôra*", *On the Name* içinde, haz. Thomas Dutoit, çev. David Wood, John S. Leavey, Jr., ve Ian McLeod (Stanford: Stanford University Press, 1995), s. 93 ve başka yerlerde. Derrida [bu kitabın İngilizcesinde benimsenenden –*ç.n.*] farklı bir imla kullanır ve sözcüğü (dişil) hitap adı yapar: "*[K]hōra*... 'duyumsanabilir' ya da 'düşünülür' değildir (*a.g.y.*, s. 89); hiçbir tutarlılık atfedilemeyecek "bir kelime"dir: "*khōra* vardır, ama *khōra* diye bir şey yoktur" (*a.g.y.*, s. 97); "biçimlenmemiş" halde kalır, varsayılması gerekir ama göndergesi yoktur: "*khōra* düşüncesi kutupsallığı aşar": "tam da kutupsallığın düzenini, diyalektik olsun olmasın, genelde kutupsallığı bozacaktır" (*a.g.y.*, s. 92). Miller'ın açıklamasına bakılırsa, Derrida'ya göre *khōra* Platoncu düşüncede ehlileştirilebilecek üçüncü bir alan değil, "Platoncu sistemin kendi dışını daima sisteme içsel, dolayısıyla

öz-yapıbozumcu bir şey olarak kabul ettiği andır" (Miller, *Diotima at the Barricades*, s. 146).

158. Miller, *Diotima at the Barricades*, s. 146. Kristeva *Les Samouraïs* romanında bu "varlık ve *logos*'un katları içine takılmış dile getirilemeyen dişillik" övgüsünü "yapıbozumcu" olduğu için alaya alır (akt. *a.g.y.*, s. 145). Onun siyasi eleştirisine göre Derrida'nın felsefi pratiği eleştirel özneyi metnin içine kilitler, böylece onu siyasi bir duruş benimsemekten alıkoyar (*a.g.y.*, 146). "Pratisyen analist, deneyimli eleştirmen ve pragmatik siyasi devrimci açısından söylem kendisini basit bir şekilde nihayetsizce feshedemez. Nesneler eninde sonunda koşul olarak kalmalıdır. İşler yapılmalıdır" (*a.g.y.*, s. 150).

159. *Thesaurus Linguae Graecea*'da bir sözcük araması bu sonucu veriyor.

160. H. A. Wolfson'un yorumu, Philon'un "boş mekân"ının (*keni khora*/κενή χώρα, *De opificio mundi* 29) ifadesini Platon'daki *khora*/χώρα tartışmasıyla rezonans yakalayan bir tür hazne olduğuna işaret eder ve bunu "görünmeyen ve inşa edilmemiş" (*aoratos kai akatoskevasto*/ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστο) sözcüklerine bağlar; Runia bu okumayı son derece sorunlu bulur (*Philo and the Timaeus of Plato*, s. 287-91). Philon'un bu sözcüklerden birincisini "görünmez" diye çevirirken, "ideal âlemin ortak niteleyicisi" olan ikincisine dair yorum yapmadığına dikkat çeker (*Philo on the Creation*, s. 65). Runia bu başlığa devam ederek (*Philo and the Timaeus of Plato*, s. 291vd. içinde), buradaki Platoncu analojinin, özellikle de Timaios 30a'da kaostan düzene geçişle ilgili Platon'un klasik tarifinin, Septuagint metninde kesinlikle yeri olmayan bir fikri, yani halihazırda var olan maddeyi, yaratıcı gücün biçimlendirici gücü kullanılana kadar biçimsiz kalan maddeyi varsaydığını belirtir. Ne var ki, Platoncu okuma reddedilecekse, Tanrı ile madde arasındaki kaçınılmaz ilişki sorunu yerinde kalacak, modern bir okur ilk neden sorunu karşısında tetikte olacaktır. Philon'un yazdığı bazı pasajlarda maddeye (*yli*/ὕλη) biçim izi bırakan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici şeklinde Aristotelesçi bir çözüm çıkarsandığına işaret eden Runia, aynı zamanda böyle bir ikici görüşün tektanrıcı yaradılış öncülüne ters düştüğünü kabul etmek gerektiği konusunda David Winston'la hemfikirdir: "Tanrı ile *yli*/ὕλη arasında hakikaten ikicilik sonucu verecek aktif bir karşıtlık söz konusu olamaz" (*Philo and the Timaeus of Plato*, s. 454). Gerek (daha sonra Hıristiyanların benimsediği) *creatio ex nihilo* [yoktan var etmek] konumunu, gerekse Wolston'un Platoncu konumunu benimseyemeyen Runia'nın, Philon'un düşüncesindeki bu karanlık alanı açığa kavuşturma yönündeki zahmetli ve tekrar eden girişimleri en nihayetinde sonuçsuz kalır. Philon bize hiçbir yerde *yli*/ὕλη'nin (ya da *ousia*/οὐσία'nın) kökeninden bahsetmez, bazı metafizik sorunları yeterince yanıtlanmamış halde bırakır (*a.g.y.*, s. 509). Aristoteles gerek Platon'un fikirler öğretisini, "gerekse görünür gerçekliğin *logikos*/λογικῶς'tan türetilebileceği anlayışını" reddeder (*a.g.y.*, s. 43); hazneyi kendi madde öğretisine göre yeniden

yorumlar (*a.g.y.*, s. 41-45). Aristoteles'in *khora* tartışması için bkz. Sallis, *Chorology*, özellikle s. 152-53. Ayrıca bkz. McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 27-31.

161. *De opificio mundi* 20. Bu pasaj bir kıyaslamayla başlar: "Yine bu yüzden şehir, mimari beceri sahibi adamın zihninde daha önce belli olduğunda dışsal yere (*khoras ektos*/χώραν εκτός) sahip değildir, sadece amelenin zihniyle damgalanmıştır, dolayısıyla aynı şekilde... fikirlerde var olan dünyanın da (*ton ideon kosmos*/τῶν ἰδεῶν κόσμος) o fikirleri yaratan ilahi akıl (*ton theion logos*/τόν θεῖον λόγον) dışında herhangi bir yerel konumu (τόπον) olamaz"; Runia'nın *De opificio mundi* 17 çevirisinde sözler keskinleşir: "Fikirlerden oluşan kozmosun bir yerde var olduğunu belirtmeye ya da düşünmeye izin verilemez" (*Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos*, s. 50'de yorum). Runia'nın gözlemine göre Philon'un yaradılış anlatısında elementlerin var olduğu üçüncü bir alandan ziyade, göğü (ateşi değil), okyanusları (suyu değil), kuru toprağı (yeryüzünü değil) yaratan Tanrı vardır – yani cismani anlamda "kozmosun bölgeleri" yaratılır – bu yaklaşım, "Kutsal Kitap metninin içeriğinin açıklanması ile bu açıklamada felsefi öğretilerin kullanılması arasında elle tutulur bir gerilimi açığa çıkartır" (*a.g.y.*, s. 164-65).

162. Philon Tanrı'nın yaratımında sıranın neden en son insanlara geldiğini açıklar: "insan dünyaya geldiğinde derhal önünde hazır bir ziyafet bulsun diye" (*De opificio mundi* 78). Ebu Maşer'in İslami kozmolojisinde bu imge vardır. Bu armağan anlayışı, Tanrı'nın cömertliği anlayışı Farabi'de de görülür. Hatta önce Tanrı'dan korkarız, sonra onunla mübadeleye gireriz, sonra armağanını görürüz.

163. "Her belirsiz ve önemli işte Tanrı'ya başvurmak uygundur, çünkü O, dünyanın iyi Yaratıcısıdır ve her şeyin en doğru bilgisine sahip olduğundan hiçbir şey onun açısından belirsiz değildir... Fakat üzerimizde akılsızlık ve adaletsizliğin izlerini taşıdığımızdan, ayrıca tüm diğer kötülüklerin güçlü damgasını yediğimizden ve bu damgayı silmekte güçlük yaşadığımızdan, hakikatin silik bir kopyasını ve taklidini ancak bunlar sayesinde keşfedebiliyor olsak dahi memnun olmalıyız." Philon, *De aeternitate mundi* ("Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine") 1-2.

164. Philon'un bu konudaki ısrarının çeşitli örnekleri için bkz. McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 164.

165. Akt. Sallis, *Chorology*, s. 155.

166. Tanrı ile insan arasındaki mutlak engeli aşma hareketi en somut betimlemeyi engellemez: Öyle ki, "okurun onların düşünülür statülerini tümden unutma hatasını yapması işten bile değildir" (Philon bize *De opificio mundi* 34'te hatırlatır). Bir bakıma bu da sorunu devam ettirir (bkz. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos*, s. 164 içinde).

167. "Philon *ho on*/ὅ ὢν olarak Tanrı ile Biçimler dünyası arasında kesinlikle açık bir ayrım yapar; *to on*/τὸ ὄν'u tam da bu Biçimler dünyası olarak anlayan Platon'dan farklıdır bu" (McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 163).

168. Aynı zamanda Hıristiyanların büyük harfle *Logos* yazmasına da razı olduk. *Koine*'nin tutarlı olarak "ortak" değil, "Yunanca" diye çevrilmesine boyun eğmemiz gibi bu da talihsiz bir durum; ama Hıristiyanlıktaki "Tanrı" buyruğu öyle güçlü ki gereksiz pürüzler yaratmadan uzlaşıma direnemiyoruz. Philon'un daha sonraki tarihten okunması yüzünden onun zaten Hıristiyan olduğu anlatısı üretildi. Hıristiyanlık teolojik ilkeler açısından ayrı bir canlı varlık olarak Mesih'i *Logos*'tan türetecek, ruhun ölümsüzlüğünün ve insanların kötülükleri yüzünden ölümden sonra cezalandırılmasının altını çizecektir. Fakat bunlar Philon'da yoktur.

169. Septuagint, Mısır'dan Çıkış 3: 14-15. Bu yüzden Philon imparator Augustus'u övmek için *theos* sözcüğünü kullanabilmiştir.

170. Mısır'dan Çıkış 3:14 'ün tefsiri "uzun zaman karmaşık, bitmemiş bir tartışmanın konusu olmuştur; Tanrı'nın İbranice adı olan dört harfli kelimenin (YHWH), "olmak" fiili *hawah*'tan türetildiği genelde kabul edilir. Tanrı'nın gizemli yanıtı daha sonra negatif teolojinin veçhelerinden birinin temel taşı olmuştur: – varlığı bilinebilir, özü bilinemez." Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peters Press/W. B. Eerdmans, 1995), s. 200-1.

171. Philon'un negatif teolojisi dahilinde Tanrı'nın "'pozitif' niteliklerinin [bu] en önemlisi tamamen ve eşsiz biricikliğidir. Bu kavram Platon ve Pythagoras etkisini ele verse de, Philon'un ısrarla vurgulaması aynı zamanda Septuagint okumasına dayanır [Tesmiye 6:4 ve Yeşaya 44:6]" (Carabine, *The Unknown God*, s. 202-3).

172. "Özel ad" olarak, "özünde mevcut" anlamındaki *ho on*/ὁ ὤν, diye yazar McDonough, "belki de [Philon'un] ilah için en çok kullandığı tabirdi", gerçi "Tanrı için *toon*/τὸ ὄν tabirini kullanırken de eşit ölçüde rahattı"; bu iki ifade "birbiri yerine kullanılabilirmiş gibi görünüyor" (McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 162. Yonge'nin (burada kullanılan) Philon çevirisinde bu sözcüklerin ikisi de sık sık "yaşayan Tanrı" olarak çevrilmiştir.

173. McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 162.

174. *A.g.y.*, s. 162.

175. "Yolculuğun sonunda Platon'un Güneş'inin kör edici ışığı yerine bulutun içindeki kör edici karanlığın, *eudaimonia* (insanın gelişimi; bilgelik) arayışının hiçbir zaman tamamlanamayacağını göstermesi önemlidir." Brendan Cook, *Pursuing Eudaimonia: Re-Appropriating the Greek Philosophical Foundations of the Christian Apophatic Tradition* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013), s. 139.

176. *De migratione Abrahami* 52. Ayrıca bkz. "'Adım onlara açıklanmadı'... Hatta yaşayan Tanrı o kadar tarif edilemezdir ki ona yardım eden güçler dahi adını bize duyurmaz" (Philon, *De mutatione nominum* ["Adların Değişimi Üzerine"] 13-14). Tanrı'nın kendini Musa'ya bile göstermeyi reddetmesi konusunda ayrıca bkz. *De specialibus legibus I* 41-48.

177. "[Musa'nın] Tanrı'nın (*o theos*/ὁ θεός) bulunduğu karanlığa girdiği söylenir; yani görünmez (*aeidi*/ἀειδῆ), şekilsiz (*aoraton*/ἀόρατον), bedensiz (*asomaton*/ἀσώματον) dünyaya, mevcut her şeyin modeli olan öze girmişti" (*De vita Mosis I* 158). Burada alfa önekinin yinelemesi apofatiktir (Tanrı'nın olumsuzlama yoluyla bilinmesi).

178. Bu yüzden *to on*/τὸ ὄν ve *ho on*/ὃ ὢν denklemi Septuagint çevirisinde "Philon açısından aşikârdı" (McDonough, *YHWH at Patmos*, s. 162).

179. "O'na verilecek her san, yanlış adlandırma olacaktır; zira yaşayan Tanrı'nın (*to on*/τὸ ὄν) tarif edilebilir bir doğası yoktur, ancak var olabilir (*alla monon einai*/ἀλλὰ μόνον εἶναι). Bunun kanıtı da anlaşılmaz cevapta bulunabilir... 'Ben Ben'im'." Philon, *De somniis I* 230-31. Bu "kaydırmacalı" (*katakhromenos*/καταχρῶμενος) yanlış kullanım ve dolayısıyla Tanrı'nın adının istismarı için ayrıca bkz. *De Abrahamo* ("İbrahim Üzerine") 120-23.

180. "Bizde ses çıkaran organ ilahi sesi çıkaran organa en ufak bir benzerlik taşımaz; zira [bizim] ses organımız havayla karışır, kendisiyle akraba bir bölgeye doğru uçup gider, yani kulaklara ulaşır; ama ilahi organ katıksız ve karışmamış sözden oluşur, işitme duyusunu incelik bakımından geride bırakır ve saf bir ruh tarafından, görme melekesinin keskinliği sayesinde ayırt edilebilir." *De migratione Abrahami* 52.

181. Philon, *De Decalogo* ("On Emir") 33.

182. Ayrıca bkz. "yakalanması zor" olarak *khora*/χώρα (Platon, *Timaios* 51 a-b), akt. Sallis, *Chorology*, s. 110. Karş.: "[Tanrı'nın Sözü] havanın çarpması değildir, hiçbir şeyle kesinlikle karışmamıştır, cisimsiz ve çıplaktır, hiçbir açıdan birden farklı değildir. Fakat iki sayısıyla duyarız." Philon, *Quod Deus immutabilis sit* ("On the Unchangeableness of God") 83.

183. "Peygamberler Tanrı'nın çevirmenleridir, Tanrı istediği şeyi açıklamak için araç olarak onların sesini kullanır" (*De specialibus legibus I* 65). "Ne var ki, 'Ben'im' adı bile Tanrı'nın özel adı değil ikame adı olarak anlaşılmalıdır" (Carabine, *The Unknown God*, s. 209).

184. *De vita Mosis I* 155.

185. Kendini göstermesi için yakaran Musa'nın isteğini Tanrı'nın reddetmesi konusunda bkz. *De specialibus legibus I* 41-48.

186. Dillon, Mısır'da İsis'in Bilgelik'le bir tutulmasına ve yine Pythagorasçı/Eski Akademik ikiliyle muhtemel bir bağdaşmayı akla getiren "dişi yaşam ilkesi"ne işaret eder (Dillon, *The Middle Platonists*, s. 164 ve 204). Dillon bu cinsiyet değişimleri için şöyle der: "Philon'un düşüncesinde bir batak-

lığa geldiğimiz açıktır" (*a.g.y.*, s. 164n).

187. Philon'un kullandığı "*simge ve imgelerin esnekliğini*" hesaba katmamız gerektiği uyarısını yapan Nikiprowetzky'ye Runia da hak verir: "Bu simgeleri şeyleştirip güçlü mistik, mitolojik ya da felsefi sonuçlara ulaşmamızın bir anlamı yoktur. Anne, kız, sütanne vs. imgeleri sadece soyut ilişkileri kayda geçirir" (Runia, *Philo and the Timaeus of Plato*, s. 285n).

188. *Quis rerum divinarum heres sit* 119. "Philon bazı durumlarda Sophia'yı yaşam veren dişil annelik ilkesiyle ilişkilendirir. Tanrı'yla bir olan *Sophia Logos*'u ve kozmosu yaratır... Bazı durumlardaysa *Sophia Logos* ile özdeşleştirilir ve Tanrı ile arasında soy ilişkisi vardır... Babadan hoşnut olan ve dünyevi bilgeliğin arketipi olan odur... Başka yerde Sophia'nın kaynağı *Logos* olur (*Fug.* 97). Bu şemaların akışkanlığı Philon'un teolojisindeki tutarsızlığın göstergesi olmaktan ziyade, kişileştirilmiş Bilgelik'i adlandırmakta kullanılan terminolojinin metafora yöneldiğini gözler önüne serer." Christina Termini, "Philo's Thought within the Context of Middle Judaism", Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo* içinde, s. 99-100.

189. Bkz. *De opificio mundi* 44. Ayrıca bkz. Philon, *De ebrietate* ("Sarhoşluk Üzerine") 30: "anne Yaratıcının bilgisiydi... Tanrı'nın tohumunu alan bu bilgi, doğum sancılarını yaşadığı gün geldiğinde tek ve aziz oğlunu, dışsal duyularla algılanabileni, yani bu dünyayı doğurdu."

190. "Annesini, sütannesini, bilgeliği, 'Ana...!' diye çağırmaya alışkın... her bilge adam" tarafından böyle çağrılır (*De confusione linguarum* 49).

191. Derrida meslek yaşamının birçok noktasında negatif teolojiyi ele aldı; terim yapısöküm söyleminin parçası haline geldi; "zayıf teolojinin", gücü olmayan kayıtsız şartsız iddianın timsali oldu. Bkz. *Derrida and Negative Theology*, haz. Harold Coward ve Toby Foshay, Jacques Derrida'nın katkılarıyla (Albany: State University of New York Press, 1992). Fakat Derrida'nın negatifi Platon'daki sistemik eğilimi olumsuzlamakla beraber, hakikaten negatif teoloji değildir. Philon ise tam tersine bu negatifliği Tanrı'yı doğrulamanın tam merkezine yerleştirir.

192. "Dahil olduğumuz ve bizi paraya, şana, otoriteye, dostlara, sağlığa, beden kuvvetine ve daha sayısız şeye biraz güvenmeye zorlayan ölümlülükle bu bağlantı üzerinden Tanrı'ya inanmak kolay değildir; fakat tüm bu ikincil şeyleri sıyırıp atmak, her bakımdan kendisi konusunda güvenilmez olan yaradılışa inanmamak, onun yerine tek doğru ve güvenilir Tanrı'ya inanmak yüce ve semavi zihnin işidir" (*Quis rerum divinarum heres sit* 92-93).

193. *De Decalogo* 32 Tanrı'yı insanbiçimli hale getirip "bu on düsturu, vahyi ya da yasayı ve icrasını veren evrenin Babası'dır" derken aynı zamanda insanla her türlü mukayeseyi reddeder.

194. *De Decalogo* 32.

195. *A.g.y.*, 65.

196. *A.g.y.*, 100. Bilinemez Tanrı'ya öykünme (*mimesis*) – "kendini özgün olanın suretinde biçimlendirme"– idareciyi haklı çıkarır: "kral yeri sayesinde değil, eylemleri sayesinde kraldır"; bu "yaşayan yasa" olarak kraldır. Orta Platonculuğun bu teması, onun parçası olan keşfedilmiş Pythagorasçı fragmanları da kapsar: "Tanrı, kral ve idare altındakiler arasındaki bu *koinonia*/κοινωνία (komünyon/birlik) ahenk üretir" (Martens, *One God, One Law*, s. 61).

197. *De Decalogo* 106.

198. Tanrı yasalarını "çiğneyenlere ceza tayin etmemiş"ken, Philon insan otoritesiyle "günahkârların" ağır şekilde "cezalandırılmasını" hariç tutmaz (*De Decalogo* 176-78).

199. *A.g.y.*, 64. Birey "kalabalığı mutlu etme arzusuna yenilerek... saygısızca namussuzluğu" reddetme sorumluluğu taşır.

200. "Hiçbir kral ya da tiran adı sanı olmayan bir bireyden nefret edemez... [Zira Tanrı] en adi insanın bile görmezden gelinmesine katlanamaz, onların bile kutsal vahiy ve yasalarda baş köşede olmaya layık olduğunu düşünür... [Hepsi] benim dengimdir, belki de kaderleri benimkiyle denk değildir, ama benimle ilişkileri eşit ve tamdır, zira tek ananın, tüm insanların ortak doğasının çocukları olarak dünyaya gelmişlerdir" (*De Decalogo* 40-41); "Zira yaratılmışların hepsi birbiriyle kardeştir, bunun için yaratılmış olmaları yeterlidir; hepsinin Babası birdir, evrenin Yaratıcısıdır" (*a.g.y.*, 64).

201. *A.g.y.*, 38. Antik Yunanlar gibi Philon da demokrasiyi yasa karşısında eşitlik diye tanımlar: İki şehirden daha iyisi "demokratik yönetime sahiptir, anayasasında eşitlik tanınmıştır, iktidarda hukuk ve adalet vardır; böyle bir anayasa Tanrı'yı öven ilahilerle birdir" (*De confusione linguarum* 108).

202. Philon, *De plantatione* ("Nuh'un Ziraat İşlerine Dair") 36.

203. Bkz. Winston, "Philo and Rabbinical Literature", s. 232-33 (ve kaynakça göndermeleri için s. 234n).

204. Bkz. Carabine, *The Unknown God*, özellikle 8-11. Bölümler.

205. Bkz. Andrew Gibson, *Intermittency: The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012). Gibson, İslam araştırmacısı Christian Jambet hakkında şöyle yazar: "Jambet'nin modern Hegelci gelenekten ziyade bariz bir şekilde Kojève'in Platoncu-Hıristiyan'ına yakın görülmesi mümkün, ama bunun tek koşulu Kojève'in, Avrupa'da daha sonraki Platoncu-Hıristiyan geleneğin gelişiminin, Platon'dan Yeni-Platonculuk kanalıyla İslami Tasavvufa doğru ilerleyen başka bir gelenek pahasına gerçekleştiği şeklindeki düşüncesini görmezden gelmektir. Jambet'ye göre Avrupalı tarih kavrayışları Platonculuğun türevlerinden sadece biri tarafından önlerine konan bir sorun çevresinde dönmüştür. Diğer türev ... İslami düşünsel kültürde canlı [kalmıştır]" (*a.g.y.*, s. 10-11).

206. Bu terim (*logos*/λόγος'un çoğulu) Philon tarafından zaman zaman Septuagint kitaplarına referans vermekte kullanılır, ama nadiren kendi kitaplarının bölümlerini de ifade eder (Runia, "Philo's Reading of the Psalms", s. 68).

207. "Bu zorlu ve içinden çıkılması güç çapraşıklıktan kaçmak için içsel ve alegorik açıklamayı benimseyebiliriz" (*De fuga et inventione* 108). Philon'un "alegorik anlama amansızca odaklanması düzanlamı her zaman iptal etmez ya da itibarsızlaştırmaz", yani ikinciye izin verir ama "neredeyse her zaman ilk yeri birinciye verir"; Kamesar örneklerin listesini yapmıştır: "Tanrı bir bahçeyi ekmiş ya da iğdişin birinin karısı varmış" (Adam Kamesar, "Biblical Interpretation in Philon", Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo* içinde, s. 77).

208. "Alegorik yorumun öncelikle mitsel anlatıları, bilhassa Homeros şiirlerinde ve Hesiodos'ta bulunan anlatıları açıklamak için Yunan araştırmacıları tarafından geliştirildiği bilinir"; burada da Philon "Yunan modellerine uyar." Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 78-79.

209. Kamesar, *a.g.y.*, s. 85.

210. "Yedi *quaestiones*'lik (soruluk) bir dizide Nuh'un gemisinin karmaşık bir alegorisi insan bedeninin fiziksel yapısı çerçevesinde verilir... alegorinin inandırıcılığını göstermek için her türden fizyolojik ve aritmolojik bilgi kullanılır" (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 316). Örneğin: "Tanrı neden, geminin içine yuvalar yap, demiştir? (Yaradılış 6:14). Bu emri doğal olarak verir, çünkü insan bedeni yuva benzeri deliklerden oluşur; bu yuvaların her biri küçük bir kuş gibi beslenir ve büyür... delikler ve yuvalardan biri gözdür, görme yetisini barındırır; bir başka yuva kulaktır, duyma yetimizin bulunduğu yer orasıdır. Üçüncü bir yuva sınıfı burun delikleridir... Dördüncü yuva... ağızdır... içinde bulunan dil, Sokrates'in de diyeceği gibi, her yöne farklı şekillerde çarpıp başka başka yerlere temas ederek sözcüğü biçimlendirir ki söz de aklın dolaysız rehberliğindeki bir araçtır aslında" (*Quaestiones et solutiones in Genesin II* 3).

211. *De plantatione* 36.

212. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 86. Ayrıca bkz. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos* içinde, Runia's "Excursus: Philo's Attitude towards Women and Sexuality", s. 359-61.

213. Philon, Babil hikâyesini dillerin kökeninin alegorisi olarak yorumlayanlara *De confusione linguarum*'da (Dillerin Karışması) karşı çıkarak bizi "pasajı mecazi bir tarzda okumaya, kutsal metinlerin sözlerini bedenlerin gölgesi olarak görmeye, altlarındaki araştırılmaya açık anlamları asıl üzerinde düşünülecek gerçek şeyler olarak değerlendirmeye" teşvik eder (*De confusione linguarum* 190). Tanrı'nın ahenkli ayrımlarının aksine, "karışıklık günahkârlığa en uygun isimdir" (*a.g.y.*, 198). Kötü insanlar arasında ortak bir davranış dili vardır: "dilin özdeşliği ve üslubun aynılığının adlar ve ortak sözcüklerden ziyade insanın günahkâr eylemlere karışmasında kendini gös-

termesi... ruhun parçalarının iç içe geçip birbirine karışmasını" yansıtır ki bu durumu kişi birlikte "günahkârlığın egemen olduğu bir kale niyetine bir şehir ve kule inşa etmeye başladığı... diğer sefahat düşkünleriyle" paylaşır (*a.g.y.*, 83-84).

214. *De confusione linguarum* 193. Pasaj şöyle devam eder: "tüm güçlerini göz önünden kaldırmak ve kökünden söküp atmak, korkunç bir kanunsuzlukla pekiştirdikleri egemenliklerinin kudretini ellerinden almak" (*a.g.y.*) Dolayısıyla, "bu [günahkârlar] bozguna uğradığında, ahmaklığın tiranlığınca uzun zaman önce sürgün edilenler artık tek bir duyuruyla yurtlarına dönme olanağına kavuşmuş bulacaklardır kendilerini" (*a.g.y.*, 197). Bu ifade büyük ihtimalle sadece Roma imparatorlarının filozofları dönem dönem tasfiye etmesine değil, özellikle (yurttaş olmayan?) Yahudilerin –Philon'un hayatta olduğu– MS 19'da başkalarını Yahudilik dinine kazanmaya çalışma suçlamasıyla Tiberius tarafından Roma'dan kovulmasına gönderme yapar.

215. *De confusione linguarum* 196.

216. "Kendi bölgesinde yaşayan büyük bir İsrailli nüfus, çeşitli salgınların kasıp kavurduğu, zenginlikleri yağmalanan Mısır'dan çıkmamış, ıssız diyarlarda 40 yıl geçirdikten sonra Kenan diyarını fethetmemiştir." Grabbe, *Ancient Israel*, s. 97.

217. *De Decalogo* 13. Philon kutsal metinlerdeki özel adların alegorik yorumlarını yapar ve bunlar arasında "Tanrı'yı gören" anlamındaki İsrail adı da vardır (*Quis rerum divinarum heres sit* 78).

218. *De Decalogo* 81.

219. *Quis rerum divinarum heres sit* 86-88.

220. *A.g.y.*, 81-82; şehirlerin aldatıcılığı konusunda bkz. *De Decalogo* 3.

221. *Quis rerum divinarum heres sit* 84.

222. *De confusione linguarum* 79. Philon, Yaradılış 23:4'ten aktarır.

223. *De mutatione nominum* 152. İbrahim "elindeki kaynaklara bakılarak değil (oturacak şehri olmayan, zorlu bir diyarın engin topraklarında dolanıp duran bir göçmenin ne kaynağı olabilir ki?), krallığa uygun bir kafaya sahip olduğunu gördükleri için kral kabul edilir... Zira bilge adam aslında budalaların kralıdır" (*a.g.y.*, 152-53).

224. *De confusione linguarum* 77-78. Bilge adamın evi "manevi bilgelik" diyarıdır (*a.g.y.*, 81).

225. *De vita Mosis I* 157.

226. *A.g.y.*, 155.

227. *A.g.y.*, 156.

228. Diogenes Laertius, akt. Catherine Rowett, "The Pythagorean Society and Politics", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 119.

229. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 85. Philon "tarihsel kısım" dan söz eder ama onun tarihten anladığı şey bizimkinden çok uzaktır. Runia şöyle yazar: "İnsan öncelikle onun 'tarihsel' yöne ilgisinin hiç olmamasına şaşıyor. Tarih üzerine düşünceleri, alegorilerinin zamansızlığına benzer şekilde ağırlıkla soyut nitelikte"; "Modern anlamda herhangi bir tarihsellik meselesi, hatta tarihsel gelişim bilinci kesinlikle yoktur" (Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, s. 532 ve 532n).

230. Kamesar, "Biblical interpretation in Philo", s. 88.

231. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 145. "Patriklerin yaptığı şey hepimizin yapması *gerekendir*. O halde Philon hem Stoacı *telos* tanımını hem de daha Pythagorasçı olanını herhangi bir sıkıntı yaşamadan benimseyebilmektedir. Zira onun açısından 'Doğa dünyada eylemde bulunan Tanrı'nın *logos*'udur, 'Doğa'yla uyum içinde yaşamak' salt 'Tanrı'ya uymaktır'" (*a.g.y.*, s. 145-46). Martens'in dikkat çektiği üzere bilge krala Tanrı'yı "örnek alan" alanlamında "zelot" (*zilotas*/ζηλοτάς) deniyordu (Martens, *One God, One Law*, s. 60).

232. Martens, Philon'un metinlerinde "yaşayan yasa" olarak patrikler fikrine odaklanır ve Pythagorasçı krallık risalelerinin burada etkili olabileceğini ileri sürer. Bu (pagan) metinlerin Philon'un zamanına yakın geç bir tarihlemeyle (ek 1) Helenik olduğunu savunur (Martens, *One God, One Law*, s. 165-74).

233. Martens, *One God, One Law*, s. 59.

234. Philon ilahi nitelikler olarak patriklerin simgesel anlamını, Tanrı'nın insanlara bazı isimleri O'nun için kullanma izni vermesiyle ilişkilendirir: "İnsanlık tümden isimlerden yoksun kalmasın diye, Rab (*Kurios*/Κύριος) adını isim olarak kullanmanıza müsaade ediyorum; Rab Tanrı (*Kurios o Theos*/Κύριος ὁ Θεός) üç tabiattadır – öğretim, kutsiyet ve erdemli yaşama; bunların simgesi olarak kaydedilenler İbrahim, İshak ve Yakup'tur" (*De mutatione nominum* 12). Büyük atalara dair anlatılar, daha ilkesiz bir yaklaşımın şahsi avantajlar kazandıracağı bazı durumlarda doğru davranmanın aslında kişiye başkalarının saygısını kazandıracağını ve o kişinin hak ettiği biçimde ödüllendirileceğini gösterir. Bu da araçsal akla dayalı uygulamanın tersidir. Philon bilgiyi (büyücüler gibi) kişisel kazanç uğruna kullanmak isteyenleri eleştirir.

235. "Erdem hem teorik hem pratiktir; zira teoriyi içerir, çünkü ona kapı açan felsefenin üç parçası vardır – akıl yürütme, ahlak ve fiziksellik. Aynı zamanda eylemi içerir; zira erdem hayatın bütününe aşina sanattır; ve hayatta tüm eylemler sergilenir" (*Legum allegoriae I* 57).

236. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 90.

237. "Erdemli kişide mevcut olan basiret o kişinin başındaki otoritedir... ama bu otoriteden çıkan şey genel basirettir, artık şu ya da bu kişinin otoritesi değil, mutlak içsel otoritedir; bu yüzden sadece türde var olan, sahibiyle

aynı anda yok olup gidecek, ama tıpkı bir mühür gibi ona damgasını basan ölümlülükten azade olacak ve sonsuza dek sağlam kalacaktır" (*De mutatione nominum* 79).

238. Philon, *Quod deterius potiori insidiari soleat* ("Kötünün İyiye Saldırmaya Yatkınlığı") 75.

239. Theodor W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems* (1965), haz. Rolf Tiedemann, çev. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2001), s. 20; Türkçesi: *Metafizik: Kavramlar ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İthaki, 2017.

240. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A319/B375. "erdem kavramlarını deneyimden çıkarma arayışındakiler... erdemi muğlak bir varlık-olmayana çevirecek, zamana ve koşullara göre değişebilir kılacak, hiçbir kuralda kullanılamaz hale getirecektir" (A315/B371).

241. Kant, *Critique of Pure Reason*, A314/B371.

242. *A.g.y.*, A314/B371.

243. *A.g.y.*, A315/B372. Bu tür fikirler aklın "doğal... kendini yüceltme" ve deneyimleyebileceğimizin "çok daha ötesine" gitme ihtiyacı sonucunda ortaya çıkar. (A314/B317).

244. *A.g.y.*, A314/B371.

245. *A.g.y.*, A315/B372. Philon, adaletin tamamını asla bilemeyeceğimiz konusunda Kant'la hemfikirdir; erdemin "yobazca" örnek alınmasına yönelten şey "doymak bilmez bilgi arzusu ve susuzluğudur" (*Quis rerum divinarum heres sit* 97).

246. Örneğin bkz. Martin Schuster, "Adorno and Negative Theology", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37, no. 1 (2016): 97-130, burası s. 103 vd.

247. "Dünyanın altı günde yaratıldığına, hatta zamanda yaratıldığına inanmak büyük bir budalalık göstergesidir. Fakat güneş göğün bir parçasıdır, bu yüzden zamanın dünyadan sonra gelen bir şey olduğunu itiraf etmek zorundayız. Bu nedenle dünyanın zamanda yaratılmadığını, zamanın dünya yaratıldıktan sonra var olduğunu söylemek doğru olacaktır. Zira zamanın doğasını sergileyen şey göğün hareketidir" (*Legum allegoriae I* 2).

248. Philon'un felsefi karşı-argümanları ele aldığı *De aeternitate mundi*'nin konusu budur.

249. Doğru pratik ahenklidir. Yazılı yasaların en olumlayıcı veçhesinin sayıları olması dikkate değer: On, "her türlü sayıyı, sayıyla bağlantılı oranı, her orantıyı ve ahengi barındırır" (*De Decalogo* 23). Philon On Emir üzerine yorumlarında ancak "on"un erdemlerini anlattığı beş paragraftan sonra emirlerin kendileriyle ilgilenir. On "ahenkli oranlar barındırır, iki uç arasında ortada duran sayıyla uyumludur, eşit düzeyde birini aşar, öbürü tarafından aşılır; üç, dört ve altı için durum budur." "Onlu yapılar da üçgenlerin,

karelerin ve diğer çokgenlerin görünür özgün niteliklerini içerir; aynı zamanda ahenkli oranların belli niteliklerini de içerir: dördün üçe oranında olduğu gibi çeyrekle aşan oran olan enterval [tam dördüncü] ... ayrıca oranın tam iki katı olduğu diyapazon, ikiye bir oranı ya da çifte diyapazon, yani oranın dört kat olduğu, ona eşit sekizin ikiye oranı gibi" (*a.g.y.*, 20).

250. Philon, *De praemiis et poenis* ("Ödüller ve Cezalar Üzerine") 63.

251. Plato, *Timaios* 52e. Dolayısıyla burada *khora*'nın hareketi sadece dengesiz değildir, aynı zamanda bir nevi düzen getirilmesidir. (53a).

252. Aşırı sarhoşluk "içimizdeki günahkâr adam" olarak "her türlü kötülüğün taşkınlığı" anlamına gelir. *De ebrietate* 15, 29.

253. *De confusione linguarum* 67-68. Philon da *tinagma*/τίναγμα (sarsılmak, titreşmek) sözcüğünün yanı sıra Platon'daki *seio*/σείω (sarsılma) sözcüğünün çeşitli biçimlerini kullanır.

254. *A.g.y.*, 198. Pasaj şöyle devam eder: "her budala insanda bunun görünür kanıtı vardır; irdelenmeye dayanabilecek ve sarsılmazlık niteliğine sahip hiçbir sözü, niyeti, eylemi yoktur" (*a.g.y.*).

255. *De vita Mosis II* 14.

256. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 86.

257. Sandmel, akt. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 86.

258. Kamesar, "Biblical Interpretation in Philo", s. 86.

259. Platon'un Sokrates diyaloglarının temel özelliklerinden biri konusunda Frank şunu ileri sürer: "Platon'un diyaloglarında gerçek zamanda sahnelenmelerini ya da duyulmalarını değil, okunmalarını... ve tekrar okunmalarını... gerektiren bir şey vardır." Frank'in kastettiği şey biçimsel bir ısrar değil, yorumlama olanaklarının çokluğu ve çeşitliliğidir. Jill Frank, *Poetic Justice: Rereading Plato's Republic* (Chicago: University of Chicago Press, 2018), s. 1.

260. J. B. Kennedy, *The Musical Structure of Plato's Dialogues* (Durham, UK: Routledge, 2014).

261. Burada kullanılan "ölçü" terimi (ama bizim bölümde kullandığımız değil) Kennedy tarafından açıklanır: "'Ölçü' teriminin çoğunlukla oktavdan oktava aynı kalan müzikal yapıyı adlandırmakta kullanıldığı düşünülür. Platon'un diyaloglarındaki 'ölçü' bu anlama gelmez. Örneğin nota 6'dan nota 12'ye ve yine nota 3'ten nota 6'ya aralıkların ikisi de bir oktavdır (yani 1:2 oranı kapsarlar). Bu yüzden 1'den 12'ye kadar her majör nota çifti arasındaki eşit metin aralıkları geleneksel anlamda eşit müzikal aralıklara tekabül etmez." Kennedy, *a.g.y.*, s. 255.

262. *A.g.y.*, s. 30. Kennedy şunu kabul eder: "Bu iddianın ne kadar güçlü olduğunu ve yeni-Pythagorasçıların Platon diyaloglarındaki müzikal yapıyı kabul edip etmediğini açıklığa kavuşturmak için çok daha fazla çalışma gerekiyor" (*a.g.y.*, s. 266).

263. Bkz. John Z. McKay ve Alexander Rehding, "The Structure of Plato's Dialogues and Greek Music Theory", *Apeiron* 44 (Ekim 2011): 359-75. Yazarlar Kennedy'nin iddialarına antik Yunan müzik teorisini bilmediği gerekçesiyle ve mevcut müzik teorisine dair yanlış önkabulleri yüzünden şiddetle karşı çıkarlar.

264. Akt. Kennedy, *The Musical Structure of Plato's Dialogues*, s. 260. Kennedy kendi eserinin ilhamını Theon'dan alır. Şöyle der: "Theon (fl. MS 100) derleyiciydi ve yeni-Pythagorasçı Thralsyllus'tan (ölüm MS 36) uzun pasajlar almıştı. Genellikle Roma imparatoru Tiberius'un saray filozofu olan ve Platon'un diyaloglarını bugün hâlâ bazı edisyonlarda kullanılan dörtlemeler halinde düzenleyen Mısır kökenli Yunan'la özdeşleştirilir" (*a.g.y.*).

265. İzmirli Theon, akt. Kennedy, *a.g.y.*, s. 261. Theon'un, Platon'un eserlerinin hangi sırayla okunacağıyla ilgili ikinci kitabının Arapça çevirisi kısa süre önce bulundu.

266. *Blastisato*/βλαστησάτω, filizlenme, fiil halidir.

267. Benzer şekilde, ilk bilgisayarlar insan zihninin mekanikçi alegorileri olarak kendilerini dayatıyordu, şimdiyse insan zihni bilgisayar bağlantılarının alegorisidir.

268. İlk zamanlarda laboratuvarın fiziksel sınırları vardı, mekanik eylemler yalıtılmış olarak gerçekleşebiliyordu. Fakat genetik mutasyonlar benzer şekilde kısıtlanamaz ve tek bir genin değiştirilmesi bütünü etkiler.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1. Örneğin bkz. John R. Hall, *Apocalypse: From Antiquity to the Empire of Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press, 2009).

2. Dördüncü yüzyıl başında Caesarea Maritima piskoposu ve kilise tarihçisi olan Eusebios'un, İmparator Konstantin'in kendi zamanında Hıristiyanlığa geçişi konusundaki hagiografik anlatısı kanonun parçası olmuştur Bkz. H. A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (Berkeley: University of California Press, 1976).

3. Christopher Columbus'un gerek Vahiy'den gerek diğer Kutsal Kitap metinlerinden ve apokaliptik metinlerden alıntılar yaparak kendi yolculuklarını Hıristiyan kehanetlerinin ilahi gerçekleşmesi olarak yorumlaması konusunda günlüğüne bkz. *Repertorium Columbianum*, c. 3: *The Book of Prophecies* (1500-1503), haz. Geoffrey Symcox ve diğ. (Los Angeles: UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, 1997).

4. Luther'in sözleri: "Bu kitapta [Vahiy] birden çok eksik görüyorum ve bu da havarilerin ya da peygamberin elinden çıkmamış olduğunu düşündürüyor. ... Ona değer vermeme yetecek tek bir neden var – Mesih bu kitapta

öğretilmiyor ya da bilinmiyor. ... Mesih'i bana açıkça ve safça veren kitapları tercih ediyorum." Martin Luther, 1522 tarihli Yeni Anlaşma çevirisinde Vahiy'e yazdığı Önsöz, akt. Harry O. Maier, *Apocalypse Recalled: The Book of Revelation after Christendom* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), s. 1. Luther'in yorumu ve diğer yorumlar için ayrıca bkz. Arthur W. Wainwright, *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation* (Nashville: Abingdon Press, 1993).

5. Newton'ın dünyanın sonuna dair matematiksel öngörülerini (MS 2060, henüz çürütülmedi!) de içeren teolojik yazılarının yanı sıra bilim olarak Newtoncı düşünceye dair tartışmalar için bkz. şu harika antoloji: Margaret J. Osler (haz.), *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

6. Friedrich Engels, "The Book of Revelation" (1883), https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/religion/book-revelations.htm. Marx ve Engels'in genelde Kutsal Kitap'a ve özelde kıyamet temasına yaklaşımında Yahudi-Hıristiyan eskatolojisi ile Marksist komünist siyasetin birbirine yakınlığı konusunda gerçek ile uydurmayı birbirinden ayıran bir çalışma için bkz. Roland Boer, "Marxism and Eschatology Reconsidered", *Mediations* 25, no. 1 (Güz 2010): 39-59 www.mediationsjournal.org/articles/marxism-and-eschatology-reconsidered (erişim 20 Aralık 2017).

7. Troçki için bkz. Mark Steinberg, *The Russian Revolution 1905-1921* (Oxford: Oxford University Press, 2017), s. 323; Rus Devrimi'ne dair teolojik çerçevedeki popüler hayaller için Mark Steinberg, *Proletarian Imagination 1911-1930: Self, Modernity and the Sacred in Russia, 1910-1925* (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

8. Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1921). Modern mesihçilik konusunda bkz. şu kusursuz makale: Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique* 34 (Kış 1985): 78-124.

9. Yüzyıllar boyunca metinlerde ve görsel sanatlarda betimlendiği haliyle Patmos, yani Yuhanna'nın Vahiy'inde açıkça belirtilen coğrafi bölge (örneğin sürgün yeri, keşişlerin inzivaya çekildiği yer, hayaller görülen çöl) konusunda bkz. Ian Boxall, *Patmos in the Reception History of the Apocalypse* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Ada hep gerçek bir yer olarak kabul edilip inançlı kimselerce ziyaret edilse de, modern dönemde Patmos adı aydınlanma umuduyla manevi inzivayı simgeler. Hölderlin'in *Patmos* (1803) adlı şiiri şairin kişisel hayatında yaşadığı ayrılık ve kaybı yansıtırken, ada da Yunan-pagan Asya ile gençliğindeki Hıristiyanlık arasındaki eşik mekânını simgeler; Jacob Burckhardt akademik tecride mahkûm edilmeyi şöyle tarif eder: "Berlin benim Patmos'um ve birden fazla kitap midemde acılık yapıyor", Vahiy 10:9-10'a gönderme (Burckhardt, Heinrich Schreiber'e mektup, 1839, akt. Thomas Albert Howard, *Religion and the*

*Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* [Cambridge: Cambridge University Press, 2000], s. 141). Tersine, Jacques Derrida "Post-Seküler" üzerine verdiği bir Kapri konferansında oteldeki ve toplantı odalarındaki hoşsohbet ortamla ilgili şu yorumu yapar: "Kapri asla Patmos olmayacak" ("Faith and Knowledge", 1996, İngilizcesi 1998, Jacques Derrida, *Acts of Religion* içinde, haz. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, s. 48).

10. Bu bile sorgulanabilir. Vahiy üzerine hayati önemde akademik kaynaklardan biri David E. Eune'nin üç ciltlik incelemesidir. Bu kitap *World Biblical Commentary*'nin (Dallas: World Books, 1997-1998) 52. cildini (a, b, c) oluşturur. İleride bu kitap Aune 52a (ya da 52b, 52c) şeklinde anılacak.

    Aune sahte yazarlardan ya da çok sayıda yazardan bahseder (52a, s. xviii-l), ayrıca bize kadar ulaşan elyazmasının sahiciliği konusunda, muhtemel oynamalara dair bilinen sorunların hepsi mevcuttur. Metnin ve varyantlarının (çeşitli dillerde) statüsü için bkz. *a.g.y.*, s. cxxxiv-cl. Pagels kitabın Hıristiyan kanonundaki yerine dair tartışmaların MS ikinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar devam ettiğine dikkat çeker. Nihayet dördüncü yüzyılda "kanona güçbela sığdırılarak Yeni Anlaşma'nın son kitabı haline gelmiştir;" savunucuları "İsa'nın kendi havarisi Yuhanna'nın İncil'in yanı sıra bu kehanetleri yazdığında ısrar ederek bu kitaba meşruluk kazandırmaya çalışmıştır." Elaine Pagels, *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (New York: Viking, 2012), s. 2.

11. Daha erken bir tarihi savunmaya devam eden en inandırıcı modern akademik çalışma şudur: John W. Marshall, *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001), s. 88-97. Marshall kitabı doğrudan Yahudiye Savaşı'nın sonuçlarına bağlamak ister.

12. Bu geç tarih aslında geçmişe, İreaneaus'un (ikinci yüzyıl sonu) metni yerleştirdiği Domitianus'un iktidarının son yıllarına dönüştür.

13. Bu yaklaşım çağdaş akademik bakışla uyumludur. Mason alanda, "saf teolojik, tefsire dayalı saiklerin üstünde ve karşısında toplumsal gerçeklerin vurgulanmasının kaçınılmaz hale geldiğini" yazar. Steve Mason, *A History of the Jewish War: A.D. 66-74* (New York: Cambridge, 2016), s. 204.

14. MS ikinci yüzyıl sonunda bu kitap bir tartışma kaynağıydı ve bir kısım insan ona kanon statüsü vermeyi reddediyordu. Filozof diye bilinen mühtedi Justin, din adamları içinde eleştirmenlere karşı Hıristiyan kehanetini savunurken "Vahiy'in sapkın olmadığında, 'Mesih'in havarilerinden biri olan Yuhanna adında bir adama vahiy inince' yazıldığında ısrar ediyordu. Bildiğimiz kadarıyla Patmoslu Yuhanna'nın aslında İsa'nın havarisi Zebedi oğlu Yuhanna olduğunu iddia eden ilk kişi Justin'di" (Pagels, *Revelations* [2012], s. 107). Din adamlarının kurumsal gücüne sapkın ve sürekli bir

meydan okuma potansiyeli taşıyan bir şey olarak kehanetin geneldeki rolü üzerine kilisenin erken dönemindeki tartışmalar için bkz. *a.g.y.*, 4-5. bölümler.

15. İncillerin tarihini saptamak güçtür. Birinci yüzyıldan kalma hiç nüsha yoktur. Markos'un "küçük apokalipsi" ilk incil sayılır (MS 68-70), İsa'nın ölümünden yaklaşık 40 sene sonraya denk gelir ve Luka-Elçilerin-İşleri'nde geçenler ile eşzamanlıdır (Pavlus'un misyonerlik girişimlerini betimler); Matta ve Luka'nın incilleri artık MS 80-90 yıllarına, Yuhanna'nınki MS 90-100'e dayandırılmaktadır. Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (New York: Vintage Books, 2004), s. 41. Matta ile Luka arasındaki benzerlikleri açıklamak için, kayıp bir farazi "Q" (*Quelle*/kaynak) el-yazması olduğu da ileri sürülmüştür.

16. Bu sözcük çok genel olarak yetişkin erkek yurttaşların toplanması için kullanılıyordu. Günümüzde "kilise" Hıristiyan meclisiyle eşanlamlıdır ve Yahudi "sinagog"un (*sinagogi*/συναγωγή) karşıtıdır. Fakat birinci yüzyılda böyle bir ayrım yoktu, o yüzden Vahiy'de iki sözcüğün de geçmesi farklı kimliklerin saptanmasına yetmez. Marshall durumu şöyle açıklar: "Şüphesiz *sinagogi*/συναγωγή'ye [düzanlamıyla bir araya toplanmış grup] nazaran *ekklesia*/ἐκκλεσία başka bir tona, belki biraz daha siyasi ya da kentsel bir tona sahip olabilir, ama bu karakter özelliği farklılaştırıcı olsa da, Hıristiyanlığa karşı Yahudiliğin tepeden tırnağa sorunlu bir karakterizasyonu söz konusudur... Birinci yüzyılda *ekklesia*/ἐκκλεσία kullanımının Hıristiyan toplanmasını Yahudi toplanmasının karşısına koyan bir yananlamı yoktu", öte yandan *sinagogi*/συναγωγή de "özellikle Yahudi değildi" (Marshall, *Parables of War*, s. 84-85). Bunun önemli olmasının sebebi Yuhanna'nın "kiliselere" (yani meclislere) hitap etmesi, ama Bergama'yı "Şeytan'ın sinagogu"nun [havrasının] yurdu olmakla eleştirmesidir (Vahiy 3:9), bu da bazı yorumcuları Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında açık bir ayrım olduğunu varsaymaya itmiştir. Modern akademisyenler ise buna karşıdır.

17. Vahiy 1:9 – 3:22. Yuhanna'nın bahsettiği "sınavlar ve dertler" konusunda Yuhanna'nın Patmos'ta siyasi sürgün, hatta esir olduğuna dair ilk dönemdeki varsayımların artık yanlış olduğu düşünülüyor. Asya eyaletindeki Hıristiyanlar bu dönemde eziyet görmüyordu. Bkz. Beşinci Bölüm, I.

18. "*...ton leganton Ioudaious kai ouk eisin*/τῶν λεγόντον Ἰουδαίους καὶ οὐκ εἰσὶν..." (Vahiy 2:9 İzmir kilisesine hitap eder; bu ifade Yuhanna'nın Philadelpheia mektubunda tekrarlanır: Vahiy 3:9).

19. Bu da Marshall'ın ifadesiyle çok sayıda "ara [kimlik] kategorileri" uydurulmasına yol açmıştır: Yahudi Hıristiyanlar, Hıristiyan Gayri-Yahudiler, Yahudi Gayri-Yahudiler, ön-Hıristiyanlar ve ilkel Hıristiyanlar (son terimin Yahudi-karşıtı tonları olabilir). Bu terimlerin kullanımına dair, teorik yönlerin de ele alındığı, Jacques Derrida, Jonathan Culler ve diğerlerinin görüşlerine dayanan bir tartışma için bkz. *Parables of War*, 1-7. Bölümler.

20. Marshall, *Parables of War*, s. 5.

21. Yuhanna'nın evrimine dair bir tartışma ve Vahiy'in birkaç farklı apokalips metninin tek bir yazar tarafından 20-30 yıllık bir süreçte birleştirilmesiyle yazılmış olma ihtimali için bkz. Giriş, Aune 52a, s. cxviii-cxxxiv. Vahiy'in edebi bütünlüğünü betimleyen karşıt savlar için bkz. "temel yapısının" analizi, Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* içinde (Edinburgh: T&T Clark, 1993); ayrıca Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1984), s. 54.

22. Elaine Pagels, "The Social History of Satan. Part Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of 'God's People'", *Harvard Theological Review* 99, no. 4 (Ekim 2006): 497. Marshall "'Hıristiyanlığı' kendi tarihöncesinin unsurlarına yansıtma" eğilimini "Hıristiyan yorum hegemonyası"nın bir tezahürü sayar (Marshall, *Parables of War*, s. 5).

23. David E. Aune, "The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalpytic", *Apocaplyticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays* içinde (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), s. 173. Aune'un tahminine göre Yuhanna belki de Yahudiye Savaşı "sonrasında" Filistin'den ayrılan bir "göçmen"di. Şöyle devam eder: "Yuhanna Apokalips'inin yakından tahlili pek çok apokaliptik kaynak ve rivayetin yakından bilindiğini ele verdiği için, yazarın mütevazı bir Filistin apokalips literatürü kitaplığını okumuş olması, hatta böyle bir kitaplığa sahip olması ihtimali yüksektir" (*a.g.y.*, s. 173-74).

24. "Yuhanna'nın hedefinde Pavlusçu öğretiyi kabul eden İsa takipçilerinin bulunduğu konusunda Collins, Duff ve diğerlerine katılıyorum – bu öğreti Küçük Asya'da, özellikle Gayri-Yahudiler arasında çoktan yaygınlaşmıştı" (Pagels, "The Social History of Satan. Part Three", s. 496). Mevcut mutabakata göre Yuhanna'nın metninin geç bir tarihe atfedilmesi onun tahminini doğruluyor.

25. Aune 52a, s. 156. Aune'un dikkat çektiği üzere Yuhanna'nın kapsayıcılığının "başlıca istisnalarından" biri "pagan ilahlarına kurban edilen etleri yeme alışkanlığı meselesiydi" (*a.g.y.*). Bu istisna kimlikle değil uygulamayla, sahte tanrılara toplu ibadete katılmakla ilgiliydi.

26. Şuna dikkatimizi çeker: "[Yuhanna'nın] neredeyse çağdaşı olan Asya'daki diğerleri" Pavlus'a "'büyük havari' diyor ve onu 'on iki havarinin' bile üstünde tutup saygı gösteriyorlardı" (Pagels, "Social History of Satan. Part Three", s. 502). *Revelations* adlı kitabında Pagels, Pavlus'un adının hiç geçmemesinin aslında onun varlığının kanıtı olduğunu ileri sürer: "Patmoslu Yuhanna hiçbir zaman Pavlus'un adını anmaz – belki de, göreceğimiz üzere, bunun nedeni Pavlus'un öğretisine şüpheyle bakması ve o öğretiye inananlara mesafeli olmasıydı" (Pagels, *Revelations*, s. 45). Nispeten (popüler) olan bu metinde "belki de" ifadesi sık görülüyor, zira Pagels okurlarına

"Yuhanna'nın neyi gösterme niyetinde olduğunu" anlatmaya çalışıyor..." (*a.g.y.*, s. 34). Aune ve bu alandaki tarihçiler genellikle benzer bir tavır içinde. 2000 yıl önce yazmış kişilere niyet atfetmek bizim benimsediğimiz bir yaklaşım değil.

27. Pagels, "The Social History of Satan. Part Three", s. 505. "Kendisi de muhtemelen Yuhanna'dan on yıl sonra (Yuhanna'nın metninin tarihini nasıl saptadığımıza göre değişir) aynı Asya şehirlerindeki inananlara yönelik olarak yazan bir Suriyeli mühtedi olan İgnatius'un adi ve modası geçmiş saydığı 'Yahudilik' savunucuları karşısında kendini ve kendisi gibi iman edenleri saldırganca 'Hıristiyan' diye tanımlayan bildiğimiz kadarıyla ilk kişi olması belki de tesadüf değildir" (*a.g.y.* 496). "Yeni doğan Hıristiyan hiyerarşisiyle inancı kuşatarak ortodokslaştırma girişiminde" Ignatius "*Ioudaismos*/Ιουδαΐσμός öğretenleri *airesis*/αἵρεσις (sapkınlık) öğretmekle suçlayacak kadar ileri gider"; "Hıristiyanlar Tanrı'nın halkı olma kimliğini Yahudilerden devralmıştır" (*a.g.y.*, s. 501 ve 505).

28. Andrew S. Jacobs, "The Lion and the Lamb", *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* içinde, haz. Adam H. Becker ve Annette Yoshiko Reed (Minneapolis: Fortress Press, 2007), s. 98-100.

29. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier (Stanford: Stanford University Press, 2003). Hıristiyan evrenselciliği fantezisi Slavoj Žižek ve Giorgio Agamben'in eserlerinde de bir sorunsaldır. Bu bölüm ise aksine önceki bölümün savını sürdürerek, Philon'un Yahudilik anlayışının ta kendisinin evrensel olduğu yaklaşımını benimsiyor. Pavlus açısından kimlik etiketlemenin muazzam karmaşıklığına dair faydalı bir özet için bkz. Glen W. Bowersock'un Pavlus üzerine yakın tarihli kitaplara (Karen Armstrong'unki dahil; bkz. bir sonraki not) dair değerlendirmesi, "Who Was Saint Paul?", *New York Review of Books*, 5 Kasım 2015, http://www.nybooks.com/articles/2015/11/05/who-was-saint-paul/.

30. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994). Ayrıca bkz. Karen Armstrong, *St. Paul: The Apostle We Love to Hate* (Boston: New Harvest, 2015): "Pavlus Yahudi olduğunu hiçbir zaman unutmadı" (s. 50). Boyarin başka bir çalışmasında İgnatius'un Yahudi karşıtı ifadesini alıntılar: "'İsa Mesih'ten bahsedip Yahudi kalmak canavarlıktır'... Bu canavarların ta kendisi neredeyse daima sapkınlığı hidraya benzeten ortodoks Hıristiyan yazarların sapkınlık-incelemelerinin teması olacaktı. Aynı yüzyıllarda Hahamlar benzer bir tepki ürettiler, saf ve sahicinin karşısına saf olmayanı, kirletilmişi, melezi, *min*'i yerleştirdiler," der Boyarin, kendini ortodoks Yahudi konumuna yerleştirerek: "O halde ben burada canavarlar adına konuşuyorum." Daniel Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), s. xxi.

31. Bu popüler yorum apokalips türüne dair anlayışı bakımından indirgeyicidir. Kutsal Kitap Yazını Cemiyeti apokalips için artık genel kabul gören bir tanım vermiştir: "'Apokalips' anlatısal çerçevesi olan bir vahiy edebiyatı türüdür; öte dünyadan bir varlık aracılığıyla duyarlı bir insana vahiy iner, böylece –hem eskatolojik kurtuluş hayal ettiği ölçüde zamansal hem de doğaüstü başka bir dünyayı içerdiği ölçüde mekânsal– bir aşkın gerçeklik açığa çıkar, amaç şimdiki dünyevi koşulları doğaüstü dünya ve gelecek ışığında yorumlamak, okurun hem anlayışını hem davranışı ilahi otorite aracılığıyla etkilemektir." *Semeia* 36 (1996): *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, haz. Adela Yarbro Collins, s. 2 ve 7. Pagels belgelerde ortaya çıkan çeşitli terimlerin altını çizer: "'apokalips' terimi Nec' Hammadi kütüphanesinde 'incil' ya da 'apokryphon' gibi terimlerden daha çok kullanılsa da, 'vahiy' sunma iddiasındaki yazılar için farklı farklı terimler kullanılmıştır" (Pagels, *Revelations*, s. 180). Burada David Frankfurter'in şu makalesine gönderme yapar: "The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories", *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* içinde, haz. William Adler ve James VanderKam (Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1996), s. 135 ve 156.

32. Modernler Yuhanna'dan hoşlanmadıklarını açıkça belirtirler. Yazar D. H. Lawrence Vahiy'den nefret ediyordu. Tarihçi Frank Kermode bu kitabı faşizmle ilişkilendiriyordu. "İlk dönem Hıristiyanlığının Yeni Anlaşma'da bulunan başlıca eserleri arasında Külkedisi gibi kalır. İnciller ve başlıca Pavlus mektupları üzerine hesapsızca harcanan akademik dikkatin ancak çok küçük bir kısmını kendine çekebilmiştir" (Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 10). 2000'e milenyal dönüşün yankıları da düşünülünce son yirmi-otuz yılda durumun değiştiğini söyleyebiliriz. 2020 Haziranı'nda Google "Vahiy kitabı" aramasında 9.700.000 sonuç çıkıyordu.

33. İbrani, Ferisi, Roma yurttaşı Pavlus, tanışmadığı İsa'nın çağdaşıydı.

34. Vahiy 22:20. İsa'nın adı metnin başında, sonunda ve Vahiy 19:10'da geçer: "Tanrı'ya tap! Çünkü İsa'ya tanıklık, peygamberlik ruhunun özüdür." İsa'ya başlıca rollerden birinin verilmemesi Martin Luther'i Vahiy'de "Mesih'in olmadığından" yakınmaya itmişti: "Mesih bu kitapta öğretilmiyor ya da bilinmiyor" (bkz. daha önce, not 4).

35. İsrail 1967 savaşından sonra Ürdün'ü Lut Gölü Ruloları'nı devretmeye zorladı ve şu anda bu belgelere erişim İsrail Antik Dönem Dairesi'nin kontrolünde. 1993'ten başlayarak rulolar NASA'dan alınan kızılötesi teknolojisi kullanılarak fotoğraflandı. Belgelerin büyük bir kısmını bugün çokdilli Leon Levy Dijital Kütüphanesi'nde bulmak mümkün: http://www.deadseascrolls.org.

36. Bunlara çevrimiçi ulaşılabilir: http://gnosis.org/naghamm/nhl.html.

37. 1946'dan 1956'ya kadar on yıl içinde bu elyazmalarından 981 adet bulundu; 867 tanesi İkinci Tapınak döneminden kalmıştı. Ruloların keşfi ve sonra-

sındaki çekişmeli tarih hayranlık uyandırıcı bir ayrıntı düzeniyle şurada anlatılmıştır: John J. Collins, *The Dead Sea Scrolls: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

38. Artık kanonlaşmış kitaplar arasında sadece Esther dışarıda bırakılmıştır. İbranice metinlerden oluşan Yahudi Kutsal Kitabı MS iki ila dördüncü yüzyıllara kadar derlenmemişti; Hahami Yahudilik için kanon niteliğinde olan Masoretik metin daha bile sonra kopyalandı ve yayıldı (yedinci yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar).

39. Jübileler kitabı (14 nüshası bulundu) 364 günlük güneş takvimine uyar, zamanı 49 yıllık jübile dönemlerine böler, bunların içinde yedi yıl "haftası" vardır ve bunların sonunda da borçlar iptal edilir.

40. Josephus, Essenîlerdeki mülk "paylaşma kuralı"ndan söz eder (Collins, *The Dead Sea Scrolls*, 53). Philon da aynı minvalde bahis açar (*Hypothetica*/ *Apologia pro Iudaeis* 11) ve "Filistin ve Suriyeli" Essenîlerden saygıyla söz eder: nüfusları "bana kalırsa dört yüz binden fazladır" ve "Tanrı'nın hizmetine kendilerini adamışlardır, canlı hayvan kurban etmezler, onun yerine kendi zihinlerinin kutsallık ve saflık durumunu korumaya gayret ederler" (*Quod omnis probus liber* 75). Mülkiyet paylaşımı bunun bir parçasıdır. Ama şarkı da öyledir. İlahilerin, methiye şarkılarının, Mezmurların, hatta Tesniye'nin (Philon "ilahi" der buna) sözleri Lut Gölü Ruloları'nın büyük bir kısmını oluşturur. Philon'un aynı zamanda İskenderiye yakınlarındaki, münzevi hayatını seçmiş "Therupeutae" mezhebinden de bahsettiğine dikkat çekmek gerek (Collins, *The Dead Sea Scrolls*, s. 40). Pagels bu mezhebi Nec' Hammadi belgeleriyle bağlantılı olarak şurada tartışır: *Beyond Belief*, s. 100.

41. Devam eden akademik mutabakata göre Essenî topluluğu Kumran mağaralarına yerleşmişti ve bu parşömen rulolar onların kütüphanesiydi. Diğer yandan karşıt teoriler de mevcuttur ve bunların siyasi etkileri vardır. (Kumran'daki Essenîlere ait olduğu düşünülen bir "tapınak yazıhanesi"nin sonradan çömlek fabrikası olduğu ortaya çıkmıştır.) Collins şöyle yazar: "En azından bazı durumlarda (örneğin Norman Golb), akademisyenler Essenîlere atıfta bulunmanın Ruloların Yahudiliğinin sahihliğine gölge düşürdüğünü hissetmiş ve önemlerinin daha az olduğunu öne sürmüştür" – gerçi pek çok Yahudi akademisyen Essenîler tezini destekler (örneğin Norman Golb). Collins şu sonuca varır. "Kumran'ın Essenîlerin yerleşim yeri olduğu konusunda ağırlıklı mutabakat devam ediyor" (*a.g.y.*, s. 92). Tapınak rahipleriyle ilişkisi tartışmalıdır. Lut Gölü mağaralarının Yahudiye Savaşı sırasında Tapınak elyazmaları için Essenîlerin sağladığı bir güvenli saklama yeri olduğuna dair ilk dönemdeki bir tahmin reddedilmiştir, zira ruloların pek çoğunun bakış açısı Tapınak rahiplerininkinden farklıdır. Bu da İkinci Tapınak Yahudiliği'ndeki çeşitlilik anlayışına çıkarıyor yolumuzu. Essenîler ile Hıristiyanlık arasında bağlantı olup olmadığına dair soru ise hâlâ tartışmalı; bkz. Simon J. Joseph, *Jesus, the Essenes, and Christian Origins:*

*New Light on Ancient Texts and Communities* (Waco, TX: Baylor University Press, 2018).

42. "Cemaatin meleklerle iç içe olduğu inancı Lut Gölü Ruloları eskatolojisinin belki de en ayırt edici yönüdür", bu yüzden diriliş teması "görece önemsizdir". John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 2. Baskı (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), s. 217.

43. Bkz. şu mükemmel gönderi: Loren L. Johns, "The Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of John", http://ljohns.ambs.edu/DSS&APJN.htm (erişim: 4 Ocak 2017).

44. 1 Enoch kitabı Lut Gölü Ruloları arasında fragmanlar halinde Aramice olarak bulundu; tam metin sadece Geez (Etiyopya) dilinde mevcuttur. 1 Enoch versiyonlarının çok farklı dillerde ve yerlerde bulunmuş olması okurların kategorileştirmeye gelmeyen çeşitlilikte olduğunu gösterir. 4 Ezra konusunda ise çevrimiçi İngilizce çeviri şöyle der: "Ne Semitik, dolayısıyla muhtemelen İbranice özgün metin ne de antik Yunanca çevirisi günümüze kalmıştır... Eksiksiz sonraki çeviriler Latince, Süryanice, Etiyopyaca, Gürcüce, Ermenicedir. Ayrıca iki farklı Arapça çeviri vardır. Buna ilaveten Sahidi Lehçesinde bir Kıptice versiyonun fragmanları da keşfedilmiştir." Pagels 4 Ezra'nın bir nüshasının Nec' Hammadi'de bulunduğunu belirtir: Patmoslu Yuhanna'nın çağdaşı olan Yahudi peygamber Salathiel, Babil'deki yıkım sırasında Ezra adıyla yazılan metinlerle bağlantı kurmak için Ezra takma adını kullanıyordu: "Yuhanna gibi Salathiel de Roma dememek için Babil kod adını kullanır" (Pagels, *Revelations*, s. 77). 2 Baruk konusunda: "2 Baruk'un yazarı MS 70'te Roma'nın Kudüs'te yarattığı yıkıma tepki olarak yazıyordu, ama apokalips MÖ 587'de Babil'in Kudüs'ü yakıp yıkması sırasında ve sonrasında geçiyormuş gibi kurgulanmıştı... Şimdi doğrudan Tanrı'yla konuşan ve yaklaşan eskatolojik kıyamette sağ kalarak zamanın sonunda İsrail ve milletler konusundaki ilahi niyete tanıklık etme sözü verilen kişi Baruk'tur" (4 Ezra ve 2 Baruk'un çevrimiçi İngilizce çevirilerine giriş, erişim: Haziran 2019, http://www.augsburgfortress.org/media/ downloads/9780800699680Intro.pdf).

45. Bu çok tartışmalı bir konudur, zira Savaş Rulosu'na göre (*Milhamah*) savaşan sadece Tanrı değil aynı zamanda insanlardır. Tarihi MS 60'lar olarak tespit edilmiştir, yani Yahudiye Savaşı'nda zelot Yahudilerin silah başı çağrısı olarak görülür ve savaşın nasıl yürütüleceğine dair askeri stratejiler içerir. Kutsal savaş bu ilk Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde insanların göreviyse, İslam bu açıdan onlardan ayırt edilemez. On birinci ve on ikinci yüzyıllardaki Hıristiyan Haçlı Seferleri'ne katılanlar da kendilerine bu rolü biçiyorlardı. Vahiy'i bir "Hıristiyan savaş rulosu" olarak gören Matthew Black'e Bauckham da hak verir (Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 161) ve Yuhanna'nın Vahiy'inin ayrılmaz parçası olan "muharebe miti"ni bu "mücadele" temasının devamı ve eskatolojik savaşa katılmaya davet sayar. Ne var ki, Bauckham'ın iddiasına göre Yuhanna "kutsal savaş gelenek-

lerini yeniden yorumlar ve düzanlamda değil metaforik anlamda bir savaştan" bahseder, bu yüzden "1QM'de [Lut Gölü Savaş Rulosu] gördüğümüz pratik askeri meselelerle" ilgilenmez (*a.g.y.*, s. 213).

46. "Mesele ana Yahudi geleneği açısından Ruloların önemi ya da Yahudiliğin marjinal bir biçimini, hahamların diline nazaran Hıristiyanlığa yakın bir biçimini yansıttıklarının ne ölçüde düşünülebileceğidir" (Collins, *The Dead Sea Scrolls*, s. xi). 2001'de başlayan yıllık Enoch Seminerleri çalışmalarını bu konuya yoğunlaştırmış, Yahudi İncilleri denebilecek ve bazıları ileride alıntılanan metinler üzerine bir dizi yayın yapmıştır. Bkz. web sitesi: http://enochseminar.org.

47. Hikâye şurada anlatılır: Marvin Meyer, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library* (New York: HarperCollins, 2005). Meyer bu metinlerin İngilizce çevirisinin baş editörüdür (Giriş: Elaine Pagels): *The Nag Hammadi Scriptures: International Edition* (New York: HarperCollins, 2007). Bazı Nec' Hammadi metinleri Pagels'in uzmanlık alanını oluşturuyor. Yüksek lisans döneminde Kahire'de bu metinleri düzenlemiş ve notlar eklemiştir. Deneyimini şöyle aktarıyor: "Sınıf arkadaşlarımla birlikte bu kaynakları incelerken, Hıristiyan hareketi içindeki çeşitliliği gözler önüne serdiğini fark etmiştik. Bu çeşitliliği daha sonraki "resmi" Hıristiyanlık tarihi versiyonları öyle iyi bastırmıştı ki ancak şimdi, Harvard'da yüksek lisans yaparken durumdan haberimiz oluyordu" (Pagels, *Beyond Belief*, s. 32).

48. Hıristiyan Tanrısı'nın bayrağı altında Konstantin'in kazandığı zafer MS 312'de Milvian Köprüsü'ndeydi. Konstantin bir dizi iç savaşta Tetrarşi'nin rakip imparatorlarını yenilgiye uğratarak Roma İmparatorluğu'nun tek yöneticisi oldu. İmparatorluk dördüncü yüzyılda Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etti. Konstantin'in Hıristiyanlığa dönmesi pagan tasarılara da finansal destek vermesini engellemedi.

49. Helmut Koester'in savına göre Tomas İncili "Yaklaşık MS 140'ta bir araya getirilmiş olsa da, Yeni Anlaşma incillerinden bile *eski olan*, 'muhtemelen birinci yüzyılın ikinci yarısı kadar erken tarihlerden' bazı rivayetleri içeriyor olabilir" (Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, 1979; New York: Vintage Books, 1989, s. xvii). Bu spekülasyonlar temelinde şu soru gündeme gelmiştir: Tomas İncili "çoğumuzun ilk başta zannettiği gibi" geç dönemden bir "Gnostik" incil değil, "tam tersine İsa'nın öğretisinin ilk dönemdeki bir derlemesi – hatta Matta ve ve Luka'nın kendi incillerini yazarken kullandıkları incil" olabilir mi? "Fakat şu anda Tomas İncili'nin İsa'nın sözlerinin asgari editör bakış açısıyla bir araya getirilmiş düzensiz sayılabilecek bir derleme olduğu görüşünü kabul eden çok araştırmacı yok" (Pagels, "Giriş", *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 9). Meyer, Tomas İncili'nin tarihini birinci yüzyıla çekme konusundaki "ateşli çekişmenin", dört kanonik İncil'in saf Hıristiyanlığa ulaşmayı sağladığı şeklindeki temel Protestanlık

fikrini tehdit eden bu metnin önemini azaltma arzusundan kaynaklanıyor olabileceğini yazar (Meyer, *The Gnostic Discoveries*, s. 37).

50. "Tomas İncili'ndeki İsa hiç fiziksel mucize gerçekleştirmez, herhangi bir kehanetin gerçekleşmesinden bahsetmez, dünya düzenini altüst edecek olan apokaliptik bir krallığı haber vermez ve herhangi birinin günahı yüzünden ölmez... Tomas İncili'nde İsa'nın yaşadığı ilan edilir, sözleriyle yaşıyordur" (Meyer, *The Gnostic Discoveries*, s. 61-62).

51. Einar Thomassen, "Introduction to *The Gospel of Truth*", *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 32. İncil üzerine bu söylem, "kurtarıcının yeryüzünde belirdiği ve insanlığa mesaj getirdiği müjdesi", Kurtarıcı'yı düşmanları tarafından çarmıha gerilmiş olarak betimler ve bir dizi imge yoluyla "Baba'dan çıkıp Herkese yayılan Söz olarak Kurtarıcı'nın portresine doğru evrilir"; Hakikat İncili'nin Valentinusçular tarafından kullanıldığını *Sapkınlıklara Karşı* başlıklı polemiğinde Iranaeus (yaklaşık MS 180'de yazıyordu) anlatır; bu metin Valentinus'un kendisi tarafından kaleme alınmış olabilir (*a.g.y.*, s. 31-34). Iranaeus'un sapkınları dışlamasının nedeni tek bir "katolik" kilisesi arzulamasıydı ve aynı şey onun hocası olan İzmir piskoposu Polikarpos için de geçerliydi.

52. Nec' Hammadi keşfinin yapıldığı alanın yakınında arkeologlar bir Pakhomios manastırı ve Pbov'daki bir manastır-kiliseyi incelemiştir (kazı alanına yürüme mesafesinde beş manastır vardı [Pagels, *Revelations*, s. 145]). İddiaya göre İskenderiye piskoposu Athanasios sapkın sayılan manevi bilgelik kitaplarına karşı Mısırlı Hıristiyanlara genel uyarı niteliğinde bir bayram mektubu çıkarınca keşişler Nec' Hammadi metinlerini gömmüşlerdi (Meyer, *The Gnostic Discoveries*, s. 31; ayrıca Pagels: "Athanasios'un yorumuna göre Yuhanna'nın Vahiy'i tüm "sapkınları" mahkûm ediyordu, bu kitabı Yeni Anlaşma kanonunun son teması yapmıştı ve o günden beri de kitabın yeri değişmedi" [*Revelations*, s. 145]).

53. Bulguların gösterdiği kadarıyla mahut "Gnostik metinler" sırf o sırada evrimleşen kilise tarafından dışarıda bırakıldıkları için birleşmişlerdi. King' in yazdığı kadarıyla Gnostisizm "modern dönemin başlarında normatif Hıristiyanlığın hudutlarını tanımlamakta yardımcı olsun diye icat edilmişti"; boş bir kategoriydi, "tarihsel bir kendilikle karıştırılan... retorik bir terim" di: "Gnostisizm ortodoks Hıristiyanlığın çeşitli ve dalgalanan anlayışları bağlamında büyük ölçüde sapkın öteki olarak inşa edilmişti" (Karen L. King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003), s. 1-2).

54. King, *What Is Gnosticism?*, s. 191-217. Ayrıca bkz. Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

55. Meyer, *The Gnostic Discoveries*, s. 48.

56. *Three Forms of First Thought* (NHC XIII,1, *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 729). Dünyanın "sarsılması" ve yeni çağın "şafağı" Patmoslu Yuhanna'nın metnindeki temaların kopyasıdır; sarsılma daha önce gördüğümüz üzere Philon'un kozmolojisinde de anahtar bir sözcüktür.

57. Elaine Pagels, *Revelations*, s. 89-90. Tomas İncili, diye yazar Pagels, "insanın Tanrı'yla yakınlığını kabul etmesinin Tanrı krallığının anahtarı olduğunu öğretir" (*Beyond Belief*, s. 75). Aynı şekilde *Kurtarıcıya Dair Diyalog* "vahyin nasıl aranacağını" gösterir ve bu süreç duayı da içerir (Pagels, *Revelations*, s. 91). Ayrıca bkz. genel anlatısı: *The Gnostic Gospels.*

58. Marvin Meyer, Giriş, "The Gospel of Thomas", NHC II,2, *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 133.

59. Philon'un Yaradılış'ta bahsettiği Şit, Âdem ile Havva'nın üçüncü çocuğuydu; Kabil Habil'i öldürdüğünde, "Şit'in tohumu" geri kalan herkesin üremesini sağladı. Philon'un (ve genel olarak Orta Platoncuların) bu gelenekle bağlarına dair bir anlatı için bkz. John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Quebec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2001), s. 355-62. Akademisyenlerin ilk Kilise babalarının terminolojisini benimseyerek Şitçi dediği Gnostik metinler silsilesi için bkz. John D. Turner, "The Sethian School of Gnostic Thought", epilog *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 784-89. King'e bakılırsa "Şitçi" sözcüğü bir cemaatin kendine verdiği ad değildir; tıpkı "gnostik" sözcüğü gibi ilk Hıristiyan sapkınlık araştırmacıları tarafından kullanılıyordu: Karen L. King, *Revelation of the Unknowable God* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1995), s. 34-40.

60. Allogenes'in "oğlum Messos" dediği bir kişinin varlığı, bu ismin Musa ismi üzerine bir oyun olabileceği spekülasyonlarına yol açmıştır (*The Nag Hammadi Scriptures*, NHC XI,3, s. 682). Ne var ki King, bu metinde "açıkça Yahudi ya da Hıristiyan figürlerin ve etkilerin bulunduğuna dair kanıt olmadığı" yolunda bizi uyarır (*Revelation of the Unknowable God*, s. 42).

61. "The Secret Book of John", NHC II,1; III,1, IV,1. *The Nag Hammadi Scriptures*, s. 110. Ayrıca bkz. King, *Revelation of the Unknowable God*, s. 45; Pagels, "God the Father/God the Mother", *The Gnostic Gospels* içinde, s. 48-69. Sophia ile İsis bağlantısı ve *khora* teorisi (Plutarkhos üzerinden) için bkz. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, s. 373-76.

62. *The Nag Hammadi Scriptures*, s. 680-82. Ayrıca bkz. "İsa Mesih'in Bilgeliği [Sophia]" "dile getirilemeyen", "adsız" "insan biçiminden yoksun" sıfatlarıyla konuşur (*a.g.y.*, s. 288).

63. "The Prayer of Thanksgiving", Kıptice metin NHC VI,7, *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 423. Giriş kısmı (yazan Jean-Pierre Mahé) belgeyi Corpus Hermeticum'la ilişkilendiriyor (*a.g.y.*, s. 419-20).

64. "Gökgürültüsü, Kusursuz Zihin", NHC VI,2, *The Nag Hammadi Scriptures*,

s. 372. "Gökgürültüsü büyük ölçüde birinci tekil şahısta beyanlarda bulunan bir söylem biçimini alır (Kıptice *anoke pe/te*, Yunanca *egō eimi*)... Konuşmacı adsızdır, ama metnin pek çok özelliği konuşan kişi ya da varlığın dişi olduğunu gösterir" ki bu da akla Mısır tanrıçası İsis'i ve "Yahudi kutsal metinlerindeki dişi Bilgelik'i" getiriyor, yine de "bu paralellikler sadece kısmidir" (Giriş, "Thunder, Perfect Mind", Paul-Hubert Poirier, *a.g.y.*, s. 367).

65. "Gökgürültüsü, Kusursuz Zihin", NHC VI,2, *The Nag Hammadi Scriptures*, s. 373-75. Çağdaş Afrika Kökenli Amerikalı ve Amerikan Yerlisi yazarlar Toni Morrison ve Leslie Marmon Silko "Gökgürültüsü, Kusursuz Zihin"in ilahi dişi sesini yazılarına işlemişlerdir.

66. Nec' Hammadi'nin çölde bulunması ve inziva ortamı olduğunun varsayılması bu bölgenin düşünsel açıdan yalıtılmış olduğu anlamına gelmez. Durum tam tersiydi. Nil üzerindeki muhteşem El Uksur tapınaklarının kuzeyindeki bölge, Mısır'ın Romalılarca ele geçirilmesinden önce de sonra da Nil'i Kızıldeniz limanlarına, dolayısıyla Arabistan, Doğu Afrika, Hindistan ve ötesine bağlayan büyük ticaret yollarının erişebileceği bir yerdeydi.

67. Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. xxi.

68. "Zostrianos", NHC VIII,1, *The Nag Hammadi Scriptures* içinde, s. 537-83.

69. Meyer, *The Gnostic Discoveries*, s. 47.

70. *The Nag Hammadi Scriptures*, s. 410.

71. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 5.

72. Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 27. Philon gibi Yahudileri ele alan Fowden, Hermetik yazarların "Yahudilerin" yaradılış ve diğer kozmolojik temalarla ilgili "fikirlerini özümsemesinin" şaşırtıcı olmadığını, zira Yahudilerin Mısır'da uzun süre kaldığını belirtir (*a.g.y.*, s. 36).

73. King, *Revelation of the Unknowable God*, s. 35. "Yeni keşifler bir noktayı kesinleştirdi: Erken dönemdeki Hıristiyanlık yüz yıl sonra kimsenin akıl erdiremeyeceği kadar çeşitli ve çokbiçimliydi. Üstelik tarihçiler Hıristiyanların pagan kültürü karşısında zafer kazandığı ve Hıristiyanlığın Yahudiliği yerinden ettiği yönündeki tarihsel açıklamanın temellerinin artık muğlaklaştığı ve kadınların aktif bir varlık gösterdiği bir hikâye yazmak zorunda kalacaktır" (King, *What Is Gnosticism?*, s. vii).

74. Boyarin, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasına çizgi çekilemeyen birinci yüzyılda Yahudileri karakterize eden inanç çeşitliliğinin altını çizer: "Bu sınırın nasıl ve kim tarafından çizildiği soruları bu kitabın odağındadır" (*Borderlines*, s. 2). Birinci yüzyıl Yahudiliği üzerine bir inceleme, bugünkü ulus-devlet biçimindeki İsrail ile insanlığa dikkate değer ve parlak katkıları tam da üretken bir şekilde diyaspora durumuyla bağlantılı olan Yahudi halkının gerçek tarihi arasındaki gerilimi görmezden gelemez.

75. Çağdaş akademisyenler sürecin keyfiliğini kabul ediyor. Bu yüzden, ilk araştırmaları bu elyazmaları üzerine olan Pagels, Yuhanna üzerine yazdığı kitabın adını *Revelations* (Vahiyler) koyuyor ve kanona katılmamış diğer "Apokalipsler"le ilgili bölümleri kitaba ekliyor. Pagels, Nec' Hammadi elyazmalarını (dişil temalar dahil [*Revelations*, s. 100]) kurum inşasına uygun olmayacak kadar ezoterik bulur; ilk yıllarda Hıristiyanlara yapılan zulmü düşünerek, dışlayıcı etkilere rağmen birlik olma ihtiyacını kabul eder. Boyarin Hıristiyanlardan "farklılığın üretilmesini" MS üçüncü yüzyılda gelişen Hahami biçim olarak niteler (*Borderlines*, s. 27). Boyarin'e göre Hahami hareketin başlarında İbranice neolojizm *minut* (ilk kez bu tarihte kullanıldığı görülmüştür) kisvesiyle kendini gösteren ortodoksluk/sapkınlık nosyonunun başlı başına bir Hıristiyan nosyonunun sahiplenilmesi –tam da kurulu düzenin ve gerek sınırın gerekse teşhisine hizmet ettiği insan tiplerinin doğallaştırılmasının hizmetindeki, sınırdan kaçırılan bir el arabası– olduğunu düşünmek en azından akla yakındır" (*a.g.y.*, s. 29). Bu adlandırmalar "ideolojinin, hegemonyanın, tahakküm altındaki bir topluluğun seçkinlerce yönetilmeye rızasının (dolayısıyla "mutabakata dayalı ortodoksluğun", o harikulade gizemlileştirmenin) üretimine hizmet ediyordu (*a.g.y.*, s. 27).

76. *Hairesis* (αἵρεσις) sözcüğü insanın görüş ya da inanç konusundaki seçimi anlamında kullanılır: Antik filozoflar açısından tutarlı bir öğreti ya da düşünce okulu anlamına geliyordu. "Fakat Hıristiyan polemikçiler için 'sapkınlık/*heresy*' sözcüğünün Yunancada olmayan bir kötü anlamı vardı" (King, *What Is Gnosticism?*, s. 23; ayrıca bkz. s. 281n). "Ortodoksluk ve sapkınlık söyleminde barınan iktidar ilişkileri hakikati söyleme hakkının kimde bulunduğuna dair mücadeleyle sıkı sıkıya ilişkilidir: ortodokslar kazananlar, sapkınlar kaybedenlerdir" (*a.g.y.*, s. 24). "İnsanlara sapkın demek onları, içeride olduğunu iddia eden topluluğun dışına yerleştirme çabasıydı" (*a.g.y.*). "Polemikçilerin sert ayrım çizgileri yaratması gerekiyordu, çünkü pratikte sınırlar o kadar düz çizilmemişti" (*a.g.y.*, s. 30).

77. Yahudi-Hıristiyanlık İkinci Dünya Savaşı sonrasında Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında bir yakınlaşma yaratma girişimidir ve Taubes tarafından yeterince ileri gitmemekle eleştirilir. Taubes şöyle yazar: "Hıristiyanlığın tarihsel başarısının tılsımı yerinde duruyor, ama kilise artık sinagogla anlaşmazlıklarını kılıçla çözmüyor ve bu tılsım günümüzde hâlâ Yahudi-Hıristiyan diyaloglarını kısıtlıyor." Jacob Taubes, *From Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of Historical Reason*, haz. Charlotte Elisheva Fonrobert ve Amir Engel, Giriş, Aleida Assman ve diğ. (Stanford: Stanford University Press, 2010), s. 46.

78. Bkz. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

79. "Kökeni özle ilişkilendiren" suni yöntem için bkz. King, *What Is Gnosticism?*, s. 11-12 ve (akt. Masuzawa) 72-73.

80. Daniel Boyarin, "The Ioudaioi in John and the Prehistory of 'Judaism,'" *Pauline Conversations in Context* içinde (Calvin J. Roetzel onuruna yazılan makaleler), haz. Janice Capel Anderson, Philip Sellew ve Claudia Setzer (Londra: Sheffield Academic Press, 2002), s. 217.

81. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 14.

82. King, *What Is Gnosticism?*, s. 11.

83. *Sola scriptura* öğretisi son derece sorunludur, daha en baştan İncillerin tarihsel açıdan güvenilir belgeler olma statüsüyle ilgili sorun vardır, zira İncillerin ne zaman yazıldığını tam olarak bilmiyoruz. Üstelik kaynağın saflığı iddiası, metni tam da sapkınların dışlanması yoluyla demagojik manipülasyona açmaktadır.

84. Boyarin kimliklerin bulanıklığını kabul etmenin insani adalet için önşart olduğunda ısrar etmekte haklıdır. Birinci yüzyıl metinlerinin bugün için değerinin, sınır inşası ideolojisinin aksine delalet etmesinden ileri geldiği konusunda hemfikiriz. Boyarin, bu ideolojinin "tam da Yahudilerin ayakta kalışının anlamını yadsıdığını" belirtir ve ekler: "Sırf kendimiz içinsek neyiz biz? İşgal altındaki Filistin'de ben yazarken dikenli tel ve elektrikli çitlerden oluşan –düzanlamıyla– fiziksel sınırlar çekilerek bir 'halk' şiddet yoluyla diğerinden ayrılıyor... Peygamber şunu öğretiyor: Siyon ancak adalet yoluyla kurtarılacak" (Boyarin, *Borderlines*, s. xv).

85. Pagels, *Revelations*, s. 192n.

86. Roma dünyasında kimin neden *koine* kullandığı hakkında ne bilebileceğimize dair toplumdilbilimsel bir analiz için bkz. Jorma Kaimio, *The Romans and the Greek Language* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1979).

87. "Im Ägypten, Syrien und Kleinasien, muss in jener Zeit eine ähnliche Form von Griechisch, die eigentliche Koine, gesprochen worden sein" ("O sırada Mısır, Suriye ve Küçük Asya'da Yunancanın benzer bir biçimi, aynı *koine* konuşuluyor olmalı"; çeviri bana ait): S. G. Kapsomenos, akt. G. H. R. Horseley'in makalesi, "The Fiction of 'Jewish Greek,'" *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5: *Linguistic Essays* içinde (Sydney: Macquarie University, Ancient History Documentary Research Centre, 1989), s. 37. Flavius Josephus (*Bellum Judaicum* 7.43) Yahudilerin "yoğun bir şekilde" paganların arasında yaşadığı Suriye bölgesinden söz eder. Mısır'daki Yahudiler için bkz. şu tanımlayıcı akademik çalışma: *Corpus Papyrorum Judaicarum*, c. 1, haz. Victor A. Tcherikover ve Alexander Fuks (Cambridge, MA: Harvard University Press ve Magnes Press, Hebrew University, 1957). Asya eyaletindeki Yahudiler için bkz. Bradley Ritter, "Judeans in Asia Minor and Greece", *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire: Rights,*

*Citizenship and Civil Discord* (Leiden: Brill, 2015), s. 198-240. Septuagint çevirisinin, diyasporadaki Yahudiler açısından kendi Kutsal Metinlerini okumak için önemine Üçüncü Bölüm'de değinmiştik.

88. "Roma İmparatorluğu'ndaki dil topluluklarının çoğunun çiftdilli, hatta çokdilli olduğunu ve bu toplulukların üyelerinden çok azının çiftdilli ya da çokdilli olduğunu varsaymak zorundayız" (Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, s. 14). Başkentte çiftdilli olduğundan kuşku duyulmayacak iki grup toplumsal iktidarın iki ucundaydı: doğudan gelen köleler ve Helenperver eğitim almaları norm haline gelmiş imparatorluk sülalesi (*a.g.y.*, s. 317-18 ve çeşitli yerlerde).

89. Bu dilin Müslüman Emevi hanedanına kadar "azimle" tutunması konusunda bkz. G[len] W. Bowersock, "Hellenism and Islam", *Hellenism and Late Antiquity* içinde, haz. G[len] W. Bowersock (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990), s. 90.

90. "'Attika lehçesi' ve '*Koine*' birbirini dışlayan fenomenler olacak kadar birbirlerinin karşısında konumlandırılamaz" (J. Frösén, akt. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 44).

91. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 30. Yazılı, edebi dil ile konuşulan, gündelik dil arasındaki ayrım lehçeyle değil söylem düzeyiyle ilgilidir (*a.g.y.*).

92. Fergus Millar, "Government and Diplomacy in the Roman Empire during the First Three Centuries", *Rome, the Greek World, and the East* içinde, c. 2, haz. Hannah M. Cotton ve Guy M. Rogers (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), s. 216.

93. Daha önce İkinci Bölüm'de tartışıldı.

94. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 41, 34.

95. Kutsal Kitap metinleri İnciller ve diğer Yeni Anlaşma bölümlerinin yanı sıra Septuagint çevirisini de kapsar (MÖ üçüncü yüzyıl ortası, İskender'in ölümünden 100 yılı aşkın bir süre sonra).

96. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 44. Ayrıca bkz. Horseley'in yazdığı "'Christian' Greek", maddesi *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* içinde, 2 cilt, haz. Georgos K. Giannakis (Leiden: Brill, 2013-14), c. 1, s. 280-83.

97. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 46. Protestanların *Sola scriptura*, "sadece Kutsal Kitap metninin" yanılmazlığı iddiaları bu fikri tekrar tekrar desteklemiştir. Katolikler ise aksine bazı parçaları Septaugint versiyonundan, bazı parçaları da *koine* dilindeki İncillerden oluşturulan Latince çeviriye odaklanmışlardır; ama ilk tam çeviri olan *Biblia Vulgata*, yani "Ortak Kutsal Kitap" dördüncü yüzyıl sonlarında İbranice metinlere de bakarak çalışan Jerome/Hieronymus tarafından üretilmişti.

98. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 44.

99. Horseley şöyle yazar: "Yunanca yazılmış ilk Hıristiyan metinlerinde morfolojik açıdan çağdaşı olan metinlerden farklı hiçbir şey yoktur" (Horseley, "'Christian' Greek", s. 282).

100. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 34-36. Yeni Anlaşma bölümlerinin neden *koine* dilinde yazıldığı konusunda Horseley geniş çaplı misyonerlik başarısı beklentisinden ziyade "bilhassa Filistin'de Yunanca bilgisinin yaygın olma" (üstelik sadece eğitimli üst sınıflar arasında değil) ihtimalini yüksek görür (*a.g.y.*, s. 19). İsa'nın Aramice konuştuğunun varsayıldığını düşünürsek, cevap apaçık ortada değildir (belki çiftdilliydi, hatta halk içinde Yunanca konuşuyordu – ya da en azından bazı Yunanca kelimeler kullanıyordu); mesele tartışmalıdır (*a.g.y.*, s. 20-22). Horseley'in güçlü savını eleştirenler de yok değildir. Vahiy dilinin "Yeni Anlaşma'daki en kendine has Yunanca" olduğuna dair akademik bir sav için bkz. Aune 52a, s. clxii. Dil tartışmalarının hepsi kayıp orijinalden aktarımda meydana gelmiş olabilecek değişikliklere karşı savunmasızdır. Vahiy metninin en eski biçimini (MS üçüncü yüzyıl) restore etmek zordur (bkz. *a.g.y.*, s. clviii).

101. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 40. Filolojinin ırksallaşması, dilsel üstünlük teorilerinin ırksal üstünlük teorilerine giden yolun taşlarını döşemesi konusunda bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, c. 2: *The Archaeological and Documentary Evidence* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991), s. 231 vd. Bu teori Alman Romantiği Friedrich Schlegel'in sadece Sanskrit, Yunanca, Latince ve Almancanın felsefe ve dine uygun diller olduğu şeklindeki görüşünü de içeriyordu.

102. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, haz. G. K. Beale ve D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), s. 1082. Yuhanna'nın Eski Anlaşma'ya atıflarının "çetelesi" 226, 635 ve yaklaşık 1.000 arasında değişir. "Atıfların kabaca yarısından fazlası Mezmurlar [ilahiler], Yeşaya [yeni gök ve yeni yeryüzüyle ilgili eskatalojik görü], Ezekiel [son savaş, son yargı, Yeni Kudüs] ve Daniel'dendir", oransal açıdan da "Daniel en çok yer kaplayanıdır"; bu kitap (MÖ ikinci yüzyılda Yahudilerin Makabi isyanı sırasında, MÖ beşinci yüzyıldaki Babil sürgünü dönemi hakkında yazılmıştı) "Yuhanna'ya en bol malzemeyi sağlayandı"; Daniel'den gelen temalar arasında güvenilir tanık, azizlerin saltanatı, canavara karşı zafer varken, Zekeriya da dört atlı konusunda "hayati imgelerin" kaynağıydı (*a.g.y.*).

103. Horseley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5, s. 28. Ortak sözcükler bile kullanım bakımından farklılaşabilir.

104. Sözcük kullanımının Septuagint'tekinden farklı olması uzmanları Yuhanna'nın İbranice metinlerle çalıştığını öne sürmeye götürmüştür, fakat diğer

yandan "sözcük kullanımı önemli noktalarda İbraniceden de farklıdır" (Beale ve Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, s. 1083).

105. Bu çakışma ilk olarak yirminci yüzyıl başından akademisyen Adolf Deissmann'ın eserlerinde görülür. Deissmann "Septuagint ile İncil hazinelerinden sözlerin kulağa aynı ya da benzer gelen ciddi imparatora tapınma kavramlarıyla çakıştığında... imparatora tapınma ile Mesih'e tapınma arasında polemik bir paralellik" tarif eder. Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament; Illustrated by Recently Discovered texts of the Graeco-Roman World*, 2. baskı, haz., çev. Lionel R. M. Strachan (Londra: Hodder & Stoughton, 1910 [ilk Almanca baskı 1908]), s. 346. Horseley'e göre Deissmann'ın 1890'lardaki "LXX ve Yeni Anlaşma Yunancasının *Koine*'den yalıtılmasına" tepkisi "takdire şayandır, çünkü edebi paralelliklere bakmak yerine edebi olmayan metinlerde kanıt aramıştır: kutsal metinler ve papirüsler – özellikle papirüsler üzerine çalışmalar o sırada daha emekleme çağındaydı" (Horseley, "'Christian' Greek", s. 281).

106. Ayrıca bkz. Vahiy 3: 21: "Ben nasıl galip gelerek [*enikisa*/ἐνίκησα – zafer kazanarak] Babam'la birlikte Babam'ın tahtına oturdumsa, galip gelene de [*o nikon*/ὁ νικῶν – muzaffer] benimle birlikte tahtıma oturma hakkını vereceğim."

107. Vahiy 1:8 ve 2:18; *kyrios o theos*/κύριος ὁ θεός ve *o pantakrator*/ὁ παντοκράτορ Göksel Şehir'deki son sahnede yeniden ortaya çıkar (Vahiy 21:22). İmparatora tapınma ayinlerinin masraflarını karşılayan şehirlerin aksine bu şehirde tapınak yapılmaz, "çünkü Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı ve Kuzu, kentin tapınağıdır" (*a.g.y.*). "Efendimiz" (*despotis*/δεσπότης) adı Vahiy 6:10'da görülür. "Kralların kralı" (Vahiy 19:16) unvanını Part kralı, Romalıların kendisine hitap ederken kullanmasında ısrarcıydı.

108. Vahiy 5:1. Aune'a göre Yuhanna'nın "tahtta oturan" ifadesi Tanrı'nın adının doğrudan zikredilmesinden kaçınmayı sağlayan bir dolaylamadır (Aune 52b, s. 565). "Layık" terimi Roma imparatorları ve yüksek mevkideki başkaları betimlenirken sıklıkla kullanılır: "Terimin LXX ve Yahudi literatüründe büyük bir önemi olmadığından, kavramı öncelikle bir Yunan-Roma arka planıyla yorumlamak için daha çok gerekçe vardır" (Laszlo Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation* [Londra: Bloomsbury, 2014], s. 147).

109. *Dreizeitenformel* ("üç kere formülü") diye bilinen "var olmuş, var olan ve gelecek olan" ifadesinde *ho on*/ὅ ὢν sözcüğü tekrar tekrar görülür.

110. İhtiyarlar, Augustus'un *imperium fine sin* (sonu olmayan imparatorluk) iddiasını anımsatan bir şarkı söyler: "Dünyanın egemenliği (*i basileia tou kosmou*/ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου) Rabbimiz'in ve Mesihi'nin oldu. O sonsuza dek egemenlik sürecek (*kai basileysei eis tous ton aionan*/καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) – Vahiy 11:15; karş. Vahiy 4:8-11; bkz.

Robyn J. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), s. 129 vd. Roma İmparatorluğu'nun sonsuzluğu konusunda bkz. Kenneth J. Pratt, "Rome as Eternal", *Journal of the History of Ideas* 26, no. 1 (Ocak 1965): 25-44. Pratt güneş-ay simgesinin yaygınlığını gözlemler (aynı zamanda Vahiy 12:1'de): "Başkalarının yanı sıra Vespasianus, Titus ve Trajanus tarafından çıkarılan sikkelerde güneş ve ayı tutan Sonsuzluk kişileştirmesinin tasviri vardı" (*a.g.y.*, s. 29).

111. David E. Aune, "The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John" (1983), yeni baskısı *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* içinde, s. 99-100. İmparatorluk sarayı resmi bir kurum değil, imparatorun konutunun gayriresmi bir uzantısıydı, ancak birinci yüzyıl sonunda "Saray" (*Palatium*) anlamını kazandı.

112. Burada hangi sözcüklerin kullanıldığı önemlidir. Mesele (Whitaker'a rağmen) Yuhanna'nın betimlemelerinin imparatora tapınmanın parodisi olması değil, tam tersiydi: İmparatora tapınma tek hakiki Tanrı'ya tapınmanın parodisiydi (bkz. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 128-29).

113. Zimmerman pagan formüllerini kullanmanın Yuhanna'nın metnini (*Johannes-Offenbarung*) diğerleriyle diyaloğa soktuğuna vurgu yapar; hitapta kapsayıcıdır, fakat imparatora tapınmanın makul olmadığında ısrarı bakımından katı bir "polemik" içerir. Christiane Zimmermann, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (Leiden: Brill, 2007), s. 265.

114. Jonathan Z. Smith, "Wisdom and Apocalypse", *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1993), s. 81.

115. Bkz. Birinci Bölüm, s. 32-36. Dio Cassius'un (doğumu: Anadolu MS 155) yazdığı *Roma Tarihi*, tapınmaların tarihiyle ilgili bilgilerimizin kaynağıdır. Bu kaynağa göre tapınmalar Asya eyaletindeki "önde gelen şehirlerde" imparatorun izniyle başlamış, oradan başka Roma eyaletlerine yayılmıştı, ama Roma "başkentinin kendisinde ve İtalya'nın geri kalanında ne kadar ünlü olursa olsun hiçbir imparator bunu yapmaya cesaret edememişti" (Dio Cassius 51.20.6-9). Yine de bu ayrıma karşı çıkanlar olmuştur ve yaşayan bir imparatorun tanrılaştırılmasının ne kadar yaygın olduğu artık tartışılan bir konudur. Aune şöyle yazar: "Roma'da bile... Julius Caesar'ın kendisinden başlayarak tanrılık iddiaları ve törenlerinin teşviki daima imparatorluk kutlama programının parçası olmuştu" (Aune, "The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial", s. 111) Cumhuriyet dönemi ve İmparatorluk'un ilk dönemindeki İtalya için bkz. Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon Press, 2002). Dio Cassius'un ayrımı Yunan'a karşı oryantal, akla karşı duygu, Doğu'ya karşı Batı gibi epistemolojik ça-

tallanmaları besler, üstelik çağdaş tarihçiler "iki dünyayı ayırmak yerine" onların "ortak özelliklerini bulmanın daha verimli" olduğunu düşünüyor ("Closing Thoughts", *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* , haz. Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski ve Catharine C. Lorber [Leuven: Peeters, 2011], s. 705).

116. Her şehir için arkeolojik kanıtların keşfedilemediği noktada yerel sikkelerdeki tasvirlerin yanı sıra belgeler ile yazıtlarda kanıtlar bulunur. Yuhanna'nın mektuplarının başlı başına imparatorluğun eyaletlerdeki şehirlere resmi hitap biçimi olarak *koine* dilinde yazılmış mektup gönderme uygulamasının sahiplenilmesi olduğuna dikkat etmek gerek (Aune 52a, s. 126). Bu imparatorluk mektuplarının bazıları (mesela imparatorluğun şehre "özgürlük" vaat ettiği mektup; bkz. ileride) şehrin arşiv duvarına kazınıyordu.

117. Bu tapınağın (arkeolojik kazı alanı hiçbir zaman bulunamadı) masrafları eyalet çapında karşılanıyordu. Roma'ya tanrıça adını vermek, şehirlerin hem ilahi varlıklar hem de ilahi varlıkların tapınaklarının koruyucuları (*neokoroi*) olarak insanbiçimlileştirilmesi pratiğine uygun olarak eyaletlerde ortaya çıkmış bir yenilikti. Şehrin 30 yıl önce filozof Cicero ve eyaletin Roma valisi olan ağabeyi Quintus'a bir "tapınak ve anıt" inşa etmeyi teklif etmesi dikkat çekici bir durum: Barbara Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors* (Leiden: Brill, 2004), s. 312. Dolayısıyla insan idarecinin imparatorluktaki statüsü tapınma ibadetinin tek gerekçesi değildi. (Cicero bu onuru reddetmişti.)

118. Burrell bu eyalet çapındaki onur için on bir şehrin birbiriyle yarıştığını anlatır (Burrell, *Neokoroi*, s. 119). İzmir daha Caesar'lar döneminden önce Roma tanrıçasına tapınmayı kurmuştu ve bunu yapan ilk şehirdi.

119. Efes'in daha önceki bir talebi reddedilmişti, çünkü bu liman şehri zaten "dünyanın dört bir yanında" tanrıça Artemis/Diana'nın tapınma şehri olarak "neo-koros" (tapınak bakıcısı) unvanıyla tanınıyordu: Steven J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Leiden: Brill, 1993), s. 54. Burrell Efes'te imparatora tapınmaya yönelik bir yer inşa edildiğine dair kanıtları tartışmaya açar: "Şayet öyleyse, böyle bir tapınağın kurulması için özellikle talihsiz bir zamandı. İki yıl önce Haziran 68'de Neron Senato tarafından halk düşmanı ilan edilip kendini öldürmüştü, ondan sonra ona tapınmanın yanı sıra adı da lanetlenmişti", fakat *damnatio memoriae*'nin (anısının lanetlenmesinin) imparatora tapınmalar üzerindeki etkisi çok çeşitli olabiliyordu. Burrell şöyle der: "Şehirler lanetlenmeye yaklaşımlarında, bilhassa Neron'unki gibi ilk zamanlardaki vakalarda gelişigüzel davranabiliyordu" (Burrell, *Neokoroi*, s. 60 ve 60n).

120. Beldelere özgü tapınmaların imparatorluk ya da eyalet düzeyinde onaya ihtiyacı yoktu. "Yerel inisiyatifle kurulabiliyor, eyalet bazındaki vergiler yerine yerel ve özel kaynaklardan besleniyordu. Şehir bir tapınağın kurulduğunu duyurmak için Roma'ya bir bilgi notu, hatta bir elçi gönderebili-

yordu, fakat bu şart değildi." Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (New York: Oxford University Press, 2001), s. 59. "Kasabalar ve bireyler, bırakın Roma'daki yetkililerin olurunu, valinin iznini bile almaya gerek görmeden imparator için sunaklar ya da heykeller yapabiliyordu" (Burrell, *Neokoroi*, s. 3).

121. Bkz. Birinci Bölüm. Lidya Krallığı MÖ altıncı yüzyılda Pers İmparatorluğu'nun bir satraplığı (eyaleti) olmuştu. "Sardis'in beş yolun kesişiminde, gözde bir noktada bulunması [başka şehirlerin yanı sıra Philadelpheia, Laodikya, Tiyatira, İzmir ve Efes'i birbirine bağlıyordu]... canlı bir ticaret merkezi olmasını sağlamıştı"; aynı zamanda şehirde "önemli bir Yahudi cemaati, yeni doğan Hıristiyanlığın toplumsal bileşenleri [yaşıyordu]. Yine de Pavlus, Elçilerin İşleri'nin yazarı ya da İgnatius Sardis'te bir kiliseye gönderme yapmaz." Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (New York: Oxford University Press, 1990), s. 124.

122. "Caligula döneminde Philadelpheialılar kendilerine sikkelerinde 'Neocaesareia' diyorlardı" (Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 157n). Domitianus döneminde Philadelpheialılar Efes ağının bir parçası haline gelmiş, o şehre şöyle bir yazı dikmişlerdi: "Flavius döneminde Philadelpheia halkı Semastos'a tapınan ve Asya'yı süsleyen Efes'in *neokorate* halkını gerek *Sebastoi*'ye yönelik dindarlık gerekse onlarla akrabalık ve atalardan kalma sevgi [nedeniyle] onurlandırdı" (*a.g.y.*, s. 157). (Frigya'daki?) Laodikya'da hiçbir tapınak kalıntısı bulunamamış olsa da, tapınak imgesi sikkelerin üzerinde mevcuttur (*a.g.y.*, s. 61-62).

123. Friesen şöyle der: "Domitianus dönemindeki üçüncü Asya eyaleti tapınmasında, daha önce görülmemiş şekilde eyalet bazında tapınma merkezi inşa etmek yerine bir ağ inşa etmeye girişilmişti" (Friesen, *Twice Neokoros*, s. 155). Philadelpheia ve Aphrodisias bu ağın parçasıydı.

124. Anadolu'da Seleukos hükümdarı II. Antiochus'un karısı Laodika'nın onuruna verdiği bu ismi taşıyan birkaç şehir vardı. "Frigya" şehri olan Laodikya (Laodicea Combusta) yine Asya eyaletindeydi, ana imparatora tapınmalardan birine ve bir tapınağa sahipti (bkz. Burrell, *Neokoroi*, s. 119-25). Fakat Yuhanna'nın Çürüksu Çayı vadisindeki "Lidya" şehri Laodikya'ya yazdığı varsayılır; bu şehirde büyük bir Yahudi cemaati, dolayısıyla Hıristiyan olma potansiyeline sahip bir topluluk yaşıyordu; daha da önemlisi, bu şehir Pavlus tarafından ziyaret edilmişti ve Pavlus'tan iki mektup aldığı düşünülen Kolossai'den sadece birkaç kilometre uzaklıktaydı. Bu mektuplardan birincisi Pavlus'un Laodikyalılara gönderdiği bir mektuptan bahsettiği [günümüze ulaşamamıştır] Kolossaililer, ikincisi de Pavlus'a birlikte çalışmaya başlayan kaçak bir köleden bahsettiği Philemon'dur. Pavlus'un Yuhanna için önemli olan Sardis'ten bahsetmemesi, bu tür bahislerin başlı başına belirleyici olmadığını gösteriyor (Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, s. 120-21). Friesen "Laodikya"da bir beldeye

özgü tapınmaya işaret eden bir sikkeyi tartışmaya açar (Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 61); fakat British Museum listelerinde bu sikke Frigya başlığına alınmıştır (BM Phrygia 229). Bir Frigya sikkesi ile Lidya Laodikyası arasındaki bu görünüşteki aykırılığın benim açımdan değilse de uzmanlar açısından aydınlatılabilir bir yönü olmalı.

125. Tiyatira (günümüzde Akhisar) loncalarıyla tanınıyordu: fırıncılar, ayakkabıcılar, demirciler, köle tacirleri, özellikle de kumaş boyayanlar (kraliyet moru da kullanılan renkler arasındaydı); lonca üyeleri ortaklaşa toplu yemekler düzenliyor, böylece imparatora tapınma ritüellerine katılıyorlardı. Thompson bu tür yemeklere katılmanın Yahudi lonca üyeleri açısından putperestlik anlamına geleceğine dikkat çeker. Pavlus Tiyatira'yı ziyaret etmişti; bu yurttaş uygulamasından kaçınmakta ısrarcı değildi (Leonard L. Thompson, *Revelation* [Nashville: Abingdon Press, 1998], s. 74-77). Burton şöyle yazar: "Tiyatira'da Caligula'ya Güneş diye tapınılıyordu" (Henry Fairfield Burton, "The Worship of the Roman Emperors", *Biblical World* 40, no. 2 [Ağustos 1912]: 83-84).

126. Bu yüzden tapınmanın varlığı Yuhanna'nın neden bu şehirlere hitap etmeyi seçtiğini açıklamıyor. Yedi şehir konusunu değerlendiren Aune Yuhanna'nın seçiminin "bariz hiçbir nedeni" olmadığını yazar (Aune 52a, s. 130), fakat Yuhanna'nın bu şehirlerin her birine hitabında değindiği ayrıntılar nedeniyle çok fazla tahminde bulunulmuştur; Aune da mektup göndermenin sadece imparatorluk mektuplarına itiraz anlamı taşıdığı, Vahiy'de pek çok kez tekrarlanan yedi sayısının da Üçüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere simgesel bir öneme sahip olduğu tahmininde bulunur. Yedi sayısının büyülü anlamının yaygınlığına dikkat etmek gerekir. Heredotos (4.150) Thera şehri (Santorini'de) tarafından, koloni kurmalarını söyleyen bir kâhine kulak vermedikleri için yedi köyünde yedi yıl açlık çekildikten sonra kurulan Kirene'nin hikâyesini anlatır (Alan M. Greaves, *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*, Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2010, s. 129-30).

127. Price, Anadolu/Küçük Asya'da tespit edilen 199 imparatora tapınma uygulamasının bir haritasını sunar: S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. xxv. Ankyra'daki eyalete özgü Augustus tapınması için bkz. Burrell, *Neokoroi*, s. 166-74. Galatyalılar Tuna havzasından güneye doğru ilerleyerek MÖ üçüncü yüzyılda Makedonya'yı yakıp yıkan göçmen Keltlerin torunlarıydı. "Galatyalı istilacılar en sonunda Asya'yı geçerek Ankara civarındaki Anadolu yaylasına yerleştiler ve nesiller boyu sorun çıkarmaya devam ettiler." Peter Thonemann, *The Hellenistic Age* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 33.

128. Yarımadayı nasıl adlandıracağımızı seçerken modern siyasetin de yolumuza çıktığına yine dikkat çekmek gerek. Türkiye'nin Ermenistan'a karşı milliyetçi iddiaları Anadolu'nun anlamını çarpıtmıştır. "Doğu" anlamına gelen

bu antik tabir "Doğu Anadolu"nun Türkiye'ye ait olduğunu iddia etmek için Ermenilere karşı kullanıldı. "Küçük Asya" adını kullanınca bu sorundan kaçınmak mümkün, fakat o dönem böyle bir tabir dolaşımda değildi, onun yerine "Anadolu" sözcüğünü kullanacak, doğu ve batı bölgeler arasında ayrım yapmayacağız. Antik şehirlerin haritasını çıkarma yönündeki modern arzu bazı engellerle karşılaşıyor: Elimizde harita yok ve yazılı kaynaklara güvenmek zorundayız. Üstelik eyaletlerin işaretlenmiş belli sınırları yoktu. Hangi şehirlerin hangi eyalete bağlı olduğu bölgesel hükümdarların siyasi hamlelerine ve bitmeyen savaşların sonuçlarına göre sık sık değişiyordu. Örneğin Asya eyaleti ile doğusundaki Galatya eyaleti arasındaki sınır çizgisini kesin olarak saptamak mümkün değildir.

129. "Bir şehri ya da halkı tapınak görevlisiyle bir tutmak çok zorlama bir kıyaslama olmaz. Yunan şehirleri sıklıkla kişileştirilir, genellikle de dişi unvanlar alırdı; metropolis unvanı onları birer anne olarak yüceltirdi ve hatta birkaçı [zaman zaman İonopolis, Siraküza, Efes, Milet] sütanne diye adlandırılmıştı" (Burrell, *Neokoroi*, s. 6).

130. Burrell doğu eyaletlerindeki *Neokoros*'ların ayrıntılı bir açıklamasını yapar: Bu *neokoros*/νεωκόρος sözcüğü bir yandan tapınak, bir tanrı için yapılmış bina ya da ev anlamındaki *naos*/ναος'tan gelir, "'-koros' ise daha sorunludur"; bu ifade "'besleyen, bakan kişi' anlamına gelir ve 'süpürücü' anlamı da ikincil bir türevidir. Buna ilaveten arkeolojik bulgular '-koros'un Yunancada daha Miken döneminde kullanıldığını göstermektedir: Çizgi Yazısı B tabletleri 'da-ko-ro' ve 'da-mo-ko-ro'dan bahseder. İkisi de süpürücü değildir; aslında bunlar anlaşıldığı kadarıyla yüksek makamlardaki memurlardır" (Burrell, *Neokoroi*, s. 4). Burrell ayrıca terimin daha geniş kapsamlı bir kullanımına da dikkat çeker: Mısır'da "Serapis tapınmasının hem İskenderiye'de hem başka yerlerde *neokoros*'ları vardı"; "Ayrıca Mısır'da İskenderiye ve [Mısır limanı] Kanopus'ta tanrı Augustus tapınaklarının *neokoros*'ları vardı" (*a.g.y.*, s. 5). Üstelik buradaki anlatının merkezindeki iki yazar Josephus ve Philon "'neokoros' terimini kendi dinlerinin bağlamına aktarmıştır. Philon... terimi Levi kabilesi için, özellikle de Kudüs'teki tapınakta (yüksek rahibin denetiminde) rahiplik, muhafızlık, kapı bekçiliği, arıtıcı ve genel bakım görevleri söz konusu olduğunda kullanır", Josephus ise *Yahudilerin Eski Zamanları*'nda "kudüs tapınağının temizlenmesinden sorumlu bazı görevlilere *neokoros*'lar" der, fakat bahsettiği zamanda "ayakta duran bir tapınak olmadığından, Yahudilerin tapınaklarına (hatta başka yerlerde tapınak için 'naos' ifadesini kullanır) bakmaları manevi bir anlam taşıyordu" (*a.g.y.*, s. 5).

131. Burrell şöyle yazar: "Yaşayan imparatorun İtalya'da ve batı eyaletlerinde nadiren yahut sürekli tanrı muamelesi görüp görmediği konusunda şu an tam bir akademik halat çekme oyunu oynanıyor" (Burrell, *Neokoroi*, s. 359). Batı eyaletleri için şu seriye bkz. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, c.

3: *Provincial Cult*, özellikle birinci kısım: *Institution and Evolution*, Duncan Fishwick (Leiden: Brill, 2002). İtalyan anakarası için bkz. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion.*

132. "Akademisyenler yaşayan imparatorun yüce bir konum işgal etmekle beraber devlet nezdinde tanrı sayılmadığı Roma'yı doğal model olarak görmüş, yaşayan imparatora tapınmaya açıklama gerektiren bir sapma muamelesi yapmıştır," diyor eserinde revizyonist konumun özetini şu şekilde veren Gradel: "Roma'da hüküm süren imparatora tapınmak dalkavuk Yunanlar ya da Roma hâkimiyetine yeni girmiş kaba barbarlarla sınırlı bir şey olmaktan uzaktı. Bu fenomen İtalya ve Roma'nın kendisi dahil Roma İmparatorluğu'nun tamamında görülüyordu; sadece Roma'daki devlet tapınmasının anayasal alanında yoktu. Bu imge tanrılarla ilgili törenlerin imparatorluk iktidarına verilen 'normal' tepkilerden biri olduğunu ve devlet tapınmasında bulunmamalarının açıklanması gereken bir sapma, istisna olduğunu gösteriyor" (Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 264).

133. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, s. 262; "imparatorluktaki tanrılaştırmanın zihinsel kategorilerimize uyup uymadığının ya da buna göre akademik disiplinleri nasıl yapılandıracağımızın burada bir önemi yoktur" (*a.g.y.*).

134. Bu tartışma için bkz. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 114.

135. Price, *Rituals and Power*, s. 9.

136. Friesen, *Twice Neokoros*, s. 152.

137. Price, *Rituals and Power*, s. 19. Şöyle devam eder: "din ile siyaset arasındaki ayrımla meşgul olmak... Hıristiyan Kilisesi'nin mücadelelerinin ve en nihayetindeki zaferinin doğurduğu perspektifi sürdürmektir" (*a.g.y.*). Price, Hıristiyanların imparatora tapmayı rasyonel nedenlerle reddettiğine dair geleneksel anlatıya şüpheyle bakar. Bu anlatıya göre Hıristiyanların reddi tarihe aydınlanma aklını dayatan gelişim hikâyesinin ilk bölümlerinden biridir; Hıristiyanlığa krala tapmaya eleştiriyle bakma ayrıcalığı tanır, öte yandan Avrupalı olmayanlar, özellikle Afrikalılar "tanrı krallar" geleneğinden vazgeçmekte yavaş kalmışlardır (*a.g.y.*, s. 235-36). Price'ın antropolojik yöntemlere dayanan yaklaşımı imparatora tapınmalar hakkındaki incelemesinde bir "dönüm noktası"dır (Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, s. 280); Burrell, onun "gözlemleri eserimi her noktada biçimlendirmiştir" diye belirtir (*Neokoroi*, s. 1n).

138. Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, s. 275. Friesen ve Price'tan da alıntılar yapar. Tapınmaları "Roma İmparatorluğu'nun siyasi, toplumsal ve ekonomik sistemine hizmet eden çeşitli araçlar arasında" sayılan "çokkatmanlı bir fenomenin" parçası olarak görme gereği konusunda bkz. Fernando Lozano, "The Creation of Imperial Gods: Not Only Impo-

sition versus Spontaneity", Iossif ve diğ., *More Than Men, Less Than Gods* içinde, s. 495. Lozano genellikle tapınmalar aracılığıyla imparatorluk iktidarına onay üretme konusunda "kitlelerin hayran olduğu" yerel seçkinlerin aracı rolü üzerine yorumlar yapar (*a.g.y.*, s. 483-85).

139. Gallusz, hükümdarlara sadakat gösterilerinin üst sınıflara has olduğunu varsaymanın "tapınmaların mahiyetine ilişkin anlayışta ciddi bir sınırlılığa" işaret ettiğini belirtir (*The Throne Motif in the Book of Revelation*, s. 277n). Ayrıca bkz. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 5-22; Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, s. 159; Price, *Rituals and Power*, s. 101-14.

140. "Eski bayramlar imparatorlara yönelik kurban ve dualar eklenerek dönüştürülüyor... sadece seçkinler değil bütün şehir" kutlamalara katılıyordu (Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, s. 277). Ando eyalet çapında bir uygulama olarak imparatora tapınmanın birleştirici yönünü vurgular (Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* [Berkeley: University of California Press, 2000], s. 23-24 ve başka yerlerde).

141. Augustus MÖ 12'de Pontifex Maximus ("en yüce rahip") yapılmış, böylece Roma takviminin resmi sorumluluğunu almıştı. Augustus dört yılda bir gün atlamasıyla babasının takvimini geliştirdi; sonra da Roma'da güneş meridyeninin (daha önce inanıldığı üzere saatleri ölçen bir güneş saati değil, mevsimleri ölçen bir meridyen) inşası için düzenlemeler yaptırdı, "böylece sivil takvimin yıl boyu güneşin ilerleyişiyle uyumlu kaldığını herkes görebilecekti". Peter Heslin, "Domitian and the So-Called Horologium Augusti", *Journal of Roman Studies* 97 (2007): 6. Yaşlı Plinius *Doğa Tarihi*'nde (MS 77-78'de, küçük bir düzensizliği ortadan kaldırarak kendini zamanın efendisi gibi gösteren Titus'a adanmıştı) bunun güneş saati değil, meridyen olduğunu doğru bir şekilde belirtir (*a.g.y.*, s. 9).

142. Metin 458.1, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* (buradan sonra *OGIS*); çevirisi Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John* içinde, s. 33. Friesen'ın serbest çevirisi şöyle: "Augustus'un restorasyonuna ve dönüştürmesine kadar dünya dağınıklık içindeydi ve mahvolmaya doğru gidiyordu"; "eski dünyaya yeni başlangıç, yeni bir köken (*aphormi*/ἀφορμή) verilmişti; dolayısıyla "zamanı onun doğumuyla başlayacak şekilde hesaplamak" kutlanacak bir şeydi". Friesen Vahiy'in okunmasında bu belgenin önemini vurgulayan ilk kişiydi. Burada onu yakından takip ettik ve OGIS'te verilen yazıtlardan yaptığı çevirileri kullandık.

143. "Şehir zamanı ile ıslah edilmiş takvimin sağladığı doğal zamanın iç içe geçirildiği bu sistem Akdeniz'de daha önce hiç görülmemiş ve hiç amaçlanmamış bir şeydi. MÖ 1 Ocak 45'ten önce Akdeniz dünyasında hiçbir şehir takvimi araştırmacıların gözleme dayalı takvimler oluştururken elde ettikleri yüksek astronomik doğruluk derecesine yakın bir uyum sağlama id-

diasında olmamıştı." Denis Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley: University of California Press, 2007), s. 193. 365 ¼ günlük Mısır yıllık güneş takvimini Julius Caesar, Kleopatra'yla ilişkisi üzerinden benimsemişti.

144. *OGIS*, çev. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 33. Birinci yüzyıl takviminden günümüzün takvimine bu tarihin çevirisi için bkz. Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 154. Ekim'den bu tarihe geriye doğru sayım için bkz. *a.g.y.*, s. 152.

145. *OGIS* (text 458.1), çev. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 33.

146. Jülyen takviminin dayatılması birörneklik getirdi, yine de ayların adları gibi konularda yerel farklar devam etti (akt. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 35) Friesen şöyle yazar: "Takvim reformu şehirlerin takvimlerinin yerine Roma takvimini getirme girişimi değildi. Daha ziyade birörnek bir zaman hesaplama sistemi eskilerine eklenmişti ve görünüşe bakılırsa hepsi bir arada var oluyordu" (*a.g.y.*, s. 35-36). Feeney de aynı fikirdedir: "pek çok başka sivil takvim İmparatorluğun sonuna kadar varlığını gayet rahat sürdürdü"; bunlar arasında ay takvimleri ve yedi günlük haftanın bulunması özellikle önemlidir (Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 198).

147. *OGIS* (metin 458.1), çev. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 33. Burada "sonsuz" *aion*/αἰών'dur, tarihsel zamanın çağlarını (hatta düzeylerini) ifade eder, ayrıca bkz. Vahiy 10:6 "sonsuzluklar boyunca" (*eis tous aionas ton aionon*/εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων). Belge şöyle son bulur: "Dikilitaşa kazınacak bu duyurunun iki dilde [Latince ve *koine*] yazılmasını sağladıktan sonra tapınağa [Bergama'da Augustus ve Roma tapınağı MÖ 29'da inşa edilmişti] dikilmesini emredeceğim" (akt. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 33). Bu tapınağın kalıntıları bulunamadı; sikkeler üzerinden varlığı biliniyor (bkz. British Museum'dan örnek resimler, *a.g.y.*, s. 29-30). Kazanan teklifin kabulüyle daha sonra çıkarılan duyuruda Augustus'u onurlandırmak için zamanın (*kronos* – yani *kairos*'un karşıtı olan ölçülebilir, kronik zaman; bkz. *OGIS*, Friesen, s. 55, satır 56) onun doğumuyla başlayacak şekilde ölçüleceği belirtiliyordu. Dikkat edilirse 365 ¼ günlük Jülyen takvimi hakikaten astronomik verilerle büyük ölçüde uyumluydu (Feeney, *Caesar's Calendar*, s. 193).

148. "Birinci yüzyılda hiçbir imparator bölgeyi ziyaret etmedi" (Price, *Rituals and Power*, s. 1). Başka yerlerdeki *ethne* eyaletlerin aksine Asya'ya bağımlı bir kral hükmetmiyordu.

149. Aphrodisias'taki Sebasteion'da tek tek kadınlar olarak tasvir edilen 50 fethedilmiş *ethne* heykeli arasında kaideye kazınmış Mısır, Ermenistan, Britanya ve Yahudiye adları vardı; Asya'daki Helenler ise tasvir edilmemişti. R. R. R. Smith, "Simulacra Gentium: The Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias", *Journal of Roman Studies* 78 (1988): 50-77.

150. Vergilius'un şiiri şöyle başlar: "Bir savaşla yiğidi şakıyorum, o yiğit ki/kaderle sürülerek Troia kıyısından, en önde... Tanrıların zorbalığı, acımasız İuno'nun/sönmez hıncı yüzünden, karalarda denizlerde, savrulur yıllar yılı, kuruncaya dek kentini/Alba'lı atalar, işte buradan türeyip gelir, yüce Roma'nın surları işte bu çağdan kalır" (Vergilius, *Aeneid*, Book I, lines 1-3, 9-10, çev. John Dryden, Internet Classic Library: http://classics.mit.edu/Virgil/aeneid.html; Türkçesi: *Aeneis*, çev. Türkan Uzel, Öteki, 1998). *Aeneis*'te Aeneas'ın soyundan gelen ve dişi bir kurt tarafından emzirilen Romulus ve Remus'un Roma'yı kurması anlatılır. Romulus Remus'u öldürerek kardeş katliyle Roma'yı kurar. İlk Romalıların eşleri kaçırılmış Sabin kadınlarıdır.

151. İonya göçünün MÖ beşinci yüzyılda üretilmiş "Atina-merkezli" hikâyeleri artık tartışmalıdır, zira bu hikâyeler Atina kontrolündeki Attika-Delos İttifakı ve Atina İmparatorluğu'nun başı olarak Atina tarafından destekleniyor ve Atina vergi listelerine kazınıyordu (Greaves, *The Land of Ionia*, s. 11).

152. Greaves, her ne kadar Heredotos'un *Tarih*'inde (5. Kitap) onlara sadece İyonlu dense de, İyon Birliği teriminin "etnik ya da kültürel bir grup olarak İyonlarla karıştırılmasın" diye seçildiğine dikkat çeker. (Greaves, *The Land of Ionia*, s. 219n).

153. "Koloni" terimi yaygın olarak kullanılsa da Greaves'e göre sorunludur: "Yunan dili iki tip koloni arasında ayrım yapıyordu: *apoikia* (uzaktaki bir yerleşim) ve *emperon* (ticaret karakolu). Arkeolojik açıdan bunları birbirinden ayırmak her zaman mümkün değildir. Bir tarım topluluğunun aynı zamanda ticaret yaptığı bir yerleşim ile ticaret karakolunda tüccarların aynı zamanda çiftçilik yaptığı bir yerleşim nasıl birbirinden ayrılabilir? *Colony* (koloni) sözcüğünün İngilizcede işimize yaramayacak bazı anlamları olduğunu kabul etmekle beraber, mevcut tartışmanın amaçları açısından bu belirleyici olmayan sözcük kasten kullanılacak." Greaves, *The Land of Ionia*, s. 120.

154. Bize ters gelen bu boyun eğme yoluyla özgürlük pratiği Anadolu'daki Pers korumasına ("kralın barışı") kadar geri götürülebilir: "Bu pratik eskidir – Yunanlar ve Romalılar da düşmanlarının iç çatışmalarını kurcalamak için özgürlük sloganlarını kullanıyordu. Özellikle düşmanlarını içeriden zayıflatmak ve çökertmek amacıyla bunu yapıyor, ama 'ezilenlerin' 'bağımsızlığı' ve 'özgürlüğü'nü savunmaya çalıştıklarını iddia ediyorlardı. Roma 160'larda [MÖ, Makabi ayaklanması sırasında] Seleukos krallığının 'baskısına' karşı Roma'nın desteğini teklif ederek Yahudilerle benzer türde bir anlaşma yapmıştı." Sviatoslav Dmitriev, *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 378 ve başka yerlerde. Dmitriev biraz anakronik tarzda günümüzle kıyaslama yapmakta ısrar eder: *Pax Americana*'nın (Amerikan Barışı) soğuk savaş mantığı, *Pax Romana* (Roma Barışı) gibi, imparatorluğun niyetlerini saklayacak şekilde "ortak barışı" ve "karşılıklı korumayı" destekliyordu

(*a.g.y.*, s. 377). Dmitriev Amerikan eyaletleri federasyonu için model olarak Helen *koina*'yı öven ABD'nin kurucu babalarının bunu sahiplenişinden bahsetmez. Bu biçimi idealleştirmeleri Polybius'un Akha Birliği olarak bilinen Yunan anakarasında *koinon*'u övmesini temel alıyordu.

155. Bir Yunan *ethnos*'unun tespiti olarak tanımlanan bu ortak kültür (Burrell, *Neokoroi*, s. 344), tarihsel olgulardan ayırt edilmesi gereken köken hikâyeleri tarafından üretiliyordu: "İlk İyon kolonilerinin kurulduğu farz edilen dönem ile kuruluş hikâyelerini anlatan yazar arasındaki zamanın çok uzun olmasının yanı sıra, yazarlar ve toplulukların kendileri tarafından güncel siyasal ve toplumsal bağlamın ihtiyaçlarını karşılamak için bu hikâyelerin bilinçli olarak uydurulması da söz konusuydu" (Greaves, *The Land of Ionia*, s. 127-28).

156. Burrell, *Neokoroi*, s. 2.

157. Sardis şehrinin idaresindeki bu topraklar, Büyük İskender'in Helenik bölünmelerinden doğup büyüyen, sonrasında Suriye, Mezopotamya ve Batı İran'dan ibaret kalan Seleukos İmparatorluğu hükümdarı III. Antiochus'un en uzaktaki karakoluydu (Thonemann, *The Hellenistic Age*, s. 37). Thonemann Seleukos kontrolünün hafifliğine vurgu yapar. Romalıların bu zengin bölgeyi neden bir çırpıda ele geçirmediği konusundaki tartışmalar için bkz. Philip Kay, "What Did the Attalids Ever Do for Us?", *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State* içinde, haz. Peter Thonemann (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 21-48.

158. Bkz. Lionel Casson, *Libraries of the Ancient World* (New Haven: Yale University Press, 2001).

159. "Attalos Hanedanı sistematik olarak kendi alanlarındaki siyasi idareyi ve ekonomik sömürü biçimini daha önce var olan yerel iktidar sahiplerine ve yarı-bağımsız kentsel topluluklara devrediyorlardı; böyle şehirlerin olmadığı yerlerde sıfırdan şehir kuruluyordu." Peter Thonemann, "The Attalid State, 188-133 BC", Thonemann, *Attalid Asia Minor* içinde, s. 42-43.

160. "MS 167'de Galatyalılarla savaş sırasında II. Eumenes İonların *koinon*'una kendini Yunanların 'ortak velinimeti' (*koinos euergetis*/κοινός εὐεργέτις) olarak, 'barbarlara karşı pek çok büyük savaş veren, Yunan şehirlerinde yaşayanların daima huzur içinde kalıp işlerini en iyi şekilde yürütmelerini sağlamak için her türlü gayreti ve ihtimamı gösteren' hükümdar olarak sunmuştu." Selene Psoma, "War or Trade? Attic-Weight Tetradrachms from Second-Century BC Attalid Asia Minor in Seleukid Syria after the Peace of Apameia and Their Historical Context", Thonemann, *Attalid Asia Minor* içinde, s. 286. Psoma şöyle devam eder: "Kral'ın mektubu Milet'e, *koinon*'un en önemli şehrine dikilmişti. Milet özerk bir şehirdi ve [şuradan alıntılayarak: R. E. Allen, *The Attalid Kingdom* (1983)] 'Eumenes'in yaşarken tanrı olarak adlandırıldığı yerin Milet olduğu neredeyse kesindir'" (*a.g.y.*, s. 286).

161. Vahiy 2:13.

162. Pagels, *Revelations*, s. 11. Genel olarak Augustus dönemi Roma İmparatorluğu'nun imgelere dayalı propagandası için bkz. Paul Zanker, *the Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990).

163. Price, *Rituals and Power*, s. 27.

164. Bu keşfi yapan kişi 1990'daki ölümüne kadar kazı alanındaki çalışmalarına devam eden arkeolog Kenan Erim'di. Halefi Oxford klasikçisi R. R. R. Smith oldu. Proje New York Üniversitesi himayesinde devam ediyor. Bkz. web sitesi: https://www.nyu.edu/projects/aphrodisias/home.ti.htm. "Muhtemelen [Julius] Caesar ailesinden köle olarak miras alınmış, daha sonra Octavius tarafından azat edilmiş Zoilos adındaki bir Aphrodisia'lı, şehrin Caesar ailesinin davasına sadık kalmasında önemli bir rol oynamıştı"; ondan sonra, şehrin Arşiv Duvarı'na kazınmış belgelere göre şehre özgürlük verilmiş, vergi ödememe hakkı tanınmış, şehrin Afrodit tapınağının kirletilmeyeceği sözü verilmişti ve Zoilos, Octavius tarafından 'aziz dostum' diye övülmüştü (Kenan T. Erim, *Aphrodisias: City of Venus Aphrodite*, giriş John Julius Norwich [New York: Facts on File Publications, 1986], s. 30).

165. Smith şöyle yazar: "Roma imparatoruna yönelik burada gördüğümüz türden tutumlar MS birinci yüzyılda Küçük Asya'nın diğer şehirlerinde de yaygındı, ama Sebasteion'daki ihtişamlı ve özenli ifadeler eşsizdir." R. R. R. Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias", *Journal of Roman Studies* 77 (1987): 138. Aphrodisias *neokoros* şehri değildi, eyalete özgü tapınma da yoktu, ama Efes'teki Sebastoi eyalet tapınağına mali katkı yapmıştı ve "imparator Domitianus'a" (*damnatio memoriae* sonrasında adı silinmişti) hitap eden bir yazıt bulunuyordu. Freisen bu yazıtı şöyle çevirir: "'Aphrodesias halkı Caesar'a sadıktır, Sebastoi'nin inayetiyle (*khariti*/χάριτι) başından beri (*ap arkhis*/ἀπ' ἀρχῆς) özgürlüğünü ve bağımsızlığını korumuştur, o yüzden de (bu heykeli) onun inayetiyle dikmiş, böylece Sebastoi'nin huzurunda saygılarını sunmuş ve Asya'nın ortak Sebastoi tapınağı Efes'te olduğu için Efeslilerin tapınağa bakan şehrine yönelik iyi niyetini göstermiştir'" (Friesen, *Twice Neokoros*, s. 33).

166. "Kabartmaların geneline bakılınca temalar şöyleydi: Roma İmparatorluğu, bu imparatorluğun içindeki Yunan dünyası, imparatorluk ailesi" (Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias", s. 95). Bu fikir "yapıyı 'Olimposlu tanrı-imparatorlara' (*tois theois Sebastois Olympiois*) adayan yazıtlardan birinde bulunan bir ifadede görülmüştü" (http://www.nyu.edu/projects/aphrodisias/seb.sculpt.ti.htm). Projenin resmi NYU web sitesi budur (ayrıca bkz. not 164). Siteye konan akademik yayınlar için bkz. şu çiftdilli kitap: *Afrodisyas Sebasteion / Aphrodisias / Sebasteion*, haz. Mesut Ilgım; ve Erim, *Aphrodisias.*

167. Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias", s. 97.

168. *A.g.y.*, s. 97.

169. Smith en başta bu imparatorun Agustus olduğunu varsayarak paneli "Kara ve Deniz'de Augustus" diye tanımlar (Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias", s. 104). Bu figürün saç stili ve profili temelinde sonraki tespitler ise Cladius'a işaret eder. Aynı metafor İskenderiyeli Philon'da da vardır (Philo, *Flaccus*, s. 104): "Augustus ailesi karaya ve denize hükmeder" (*a.g.y.*).

170. "Bu akışkan ve gelişkin tapınmalar sisteminin uzun vadeli yaşamsallığının nedenleri kentli seçkinlerin rekabet değerlerini sömürme kabiliyetinde yatıyordu. Meclisin ve halkın ortak karar alması çerçevesinde doğal olarak önde gelen bireylerin inisiyatifine de yer vardı ... bunlar tapınma amaçlarıyla şehre bir miktar para verebilen kişilerdi" (Price, *Rituals and Power*, s. 62).

171. Vahiy 21:27: "*kai ou mi eiselthei eis autin pan koinon kai poioubdeligma kai psendos*/καὶ οὐ μὴ εἰσέλθη εἰς αὐτην πᾶν κοινόν καὶ ποιῶνβδέλυγμα καὶ ψεῦδος." Yeni çeviri şöyledir: "Oraya murdar hiçbir şey, iğrenç ve aldatıcı işler yapan hiç kimse asla girmeyecek." Metinde sadece bir kez geçen bu sözcüğün çevirisindeki güçlükler için bkz. Aune 52c, s. 1174-75. Aune şöyle yazar: "Vahiy'de sadece burada kullanılan *koinos* tabiri 'kirli' ya da 'ritüel bakımından temiz olmayan' anlamına gelir ve '*akathartos*/ἀκάθαρτος'un yakın bir eşanlamlısıdır" (Aune 52c, s. 1174). Aune bu okumayı "tapınağın... zaman zaman bütün Kudüs şehrini içine alacak şekilde genişleyen saflığı ve iffeti"ne atıfla türetir. Yeşaya 52:1 "sünnetsiz ya da kirli kişilerin" (LXX: ἀκάθαρτος, şurada geçer: Vahiy 16:13; 17:4; 18:2) "Kudüs'e giremeyeceği" (*a.g.y.*) günü haber verir. Bu yüzden *koinon* çevirisi, filolojik bağlantıları, İbranice kirlilik (tumah/הטמאה) sözcüğünden geçirmeye bağlıdır. Aune bu sözcüğü ahlaki anlamda, cinsel ilişkinin yasak biçimleriyle bağlantılı olarak anlayan alternatif yoruma dikkat çeker (*a.g.y.*, s. 1175).

172. *Pornai* ve *amart* sözcükleri Beşinci Bölüm'de ele alınacak.

173. "*Koinon* bireylerden oluşan ve küçük özel kulüplerden koca devletlere kadar değişebilen her türden örgütlenmeyi nitelemek için kullanılır; o yüzden temelde iki ya da daha fazla insanın ortaklığına dair her şeyi anlatır; böylece 'topluluğu' ilgilendiren meseleler ile bireyleri ilgilendiren meseleleri birbirinden ayırır. *Koinon*'un başka türden devletlere karşı federal devletleri adlandırdığını antik kaynaklarda destekleyen bir şey yoktur... *Koinon* tabiri daha ziyade ortak kurumları adlandırmış ve sadece o kadar teknik olmayan kullanımlarda bir bütün olarak 'devlet'i ifade etmiştir, ama hiçbir koşulda bir hükümet biçimine işaret etmez... *Koinon* için 'devlet'in anlamı muhtemelen ilk anlam olan 'ortak kurum/işler'den sonra ikinci bir gelişmedir.' ... [Bunlar arasında] taptıkları ilaha tapınma etrafında toplanan örgütlenmeler de vardır." Thomas Corsten, "*Koinon*", *The Encyclopedia of Ancient*

*History* içinde, haz. Roger S. Bagnall ve diğ. (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), s. 3798-99.

174. Bu ifade tarzına iki kez başvurulur: Vahiy 20: 12 ve yine Vahiy 22:12. Kurtuluşun kişinin hayatından önce var olduğu fikri Vahiy'in "Tanrı'nın köleleri" olarak "mühürlenmiş"lere (Vahiy 7:1-8) yaptığı göndermede destek bulabilecek Kalvinci bir okumadır; ayrıca bkz. "Tanrı'nın kölelerinin" alnında Tanrı'nın adının yazması (Vahiy 22:4, 6, 9). Fakat bu ayrım bile toplu kimliğin göstergesi değildir. Vahiy'de Tanrı'nın düşmanları kişiseldir (*ekhthroi*/ἐχθροὶ: Vahiy 11:12), türsel (*polemios*/πολέμιος) değildir.

175. Bkz. David Frankfurter, "Jews or Not? Reconstructing the 'Other' in Rev 2:9 and 3:9", *Harvard Theological Review* 94: 4 (2001): 403-25, burada bkz. s. 410-12.

176. Daha geniş kapsamdaki *koinon* kutlamalarına katılma bağlamında yiyecekten söz edilir (Vahiy 2: 12 ve 2:2); bir de "zina" yapma (*porneusai*/πορνεῦσαι) ve "putlara adanan kurban etini yeme" bağlamında (Vahiy 2:14, *phagein eidolothyta*/˝φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Bu sözcüklerin denkliği Beşinci Bölüm'de tartışılmaktadır.

177. Hıristiyanların zulüm korkusuyla yaşadığı ikinci yüzyılda Yuhanna'nın vahyinin bazı yorumları İsa'nın dünyaya dönüp bin yıl (*khilia*/χίλια = 1,000, bkz. Vahiy 20:4) hüküm süreceği inancına odaklanmıştı; Roma İmparatoru'nun Hıristiyanlaşmasıyla bu durum değişti. Artık imparatorun görevi inancı yaymak, herkesin Hıristiyanlığa gönlünü açmasına yetecek zamanı temin etmek, böylece inanan herkesin kurtuluşunu sağlamaktı.

178. Martin Luther, "Of the Antichrist", *Table Talk*, CCCCXXVI, çev. William Hazlitt (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), http://www.ntslibrary.com/PDF-Books/Luther-Table-Talk.pdf.

179. Vahiy 10:1-6. NIV'deki "*iti khronos ouketi estai*/ἴτι χρόνος οὐκέτι ἔσται" çevirisi "artık gecikme olmayacak" şeklindeyken "artık zaman olmayacak" diye değiştirdim (Türkçe çeviride de aynı değişiklik yapıldı –*ç.n.*). İmparatorluk görüntüsüne dair ayrıntılar Eski Anlaşma imgelerine gönderme içeriyor.

180. Philon Augustus'u imparatorluğu iyi yönettiği ve düzeni koruduğu sırada "tanrı" (*theos*) adına layık olarak tanımlamıştı. Josephus ise Vespasianus'un zaferlerinin Tanrı'nın Roma egemenliğini onayladığının kanıtı sayıyordu.

181. "O halde Yuhanna'nın sisteminde dünyevi imparatorluğun meşru bir yeri yoktu. Dini eleştirisi özellikle Roma emperyalizmini hedefliyordu, ama eleştirisinin karakterinde daha geniş çaplı imalar bulunuyordu. Yuhanna sadece Roma karşıtı değildi, imparatorluk karşıtıydı." Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 208.

182. Ayrıca bkz. Kıbrıs, Palaiphalos'ta bulunan Tiberius'a yemin yazıtı. Bu imparatora bağlılık yemini "tanrı Caesar Augustus" ve "ilelebet payidar Ro-

ma" adına ediliyordu. T. B. Mitford, "A Cypriot Oath of Allegiance to Tiberius", *Journal of Roman Studies* 50 (1960): 75. Yemin Tiberius'un bütün ailesine, sahip olabileceği oğullara bağlılığı içeriyor, dostun dost, düşmanın düşman belleneceği belirtiliyor, "hem karada hem denizde itaat, sadakat ve tapınma... sözü veriliyordu" (*a.g.y.*, s. 76). Böyle yeminler *ara*/ἀρά ile, yani yemin bozulursa yemin edenin ve torunlarının lanetlenmesine rıza gösterilmesiyle sona eriyordu. Roma'da her yıl edilen bu yeminle imparatora mutlak sadakat talep edilmesi, iktidarın böyle pohpohlanması ne kadar ikiyüzlüce ve çıkarcı olursa olsun, Tacitus (*Annals* 1.7) tarafından "kölelik" (*servitium*; ayrıca bkz. ileride *doulos* tartışması) olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Yine de, "daha en baştan" imparatora tapınmayla "sağlam bağları olan yemin "*principatus*'un kalıcılığının yaşamsal bir göstergesi" olarak kalmıştır (B. F. Harris, "Oaths of Allegiance to Caesar", *Prudentia* 14, no. 2 [1982]: 112, 122). Harris şu gözlemi yapar: "Bu yüzden geçici iktidarı ve imparatorun tanrılığını kabul etmekten kendini açıkça kurtarmak kolay olamaz... Dolayısıyla ittifak yemini, tıpkı imparatora tapınma ritüelleri gibi, rejime uyumun ölçütü olarak kaldı" (*a.g.y.*, s. 122).

183. Çağdaş çevirilerdeki tadilatlarda bu sınırlılık kabul edilmiş ama çeviride yeni sorunlara yol açan bir çatallanmaya gidilmiştir, zira Yunanca, İbranice ya da Latincede benzer bir ayrım söz konusu değildir. Vahiy'de *doulos*'un Yeni Uluslararası Versiyon çevirisi bağlama göre değişir: Tanrı'nın ya da peygamberlerin "hizmetkârı/kulu" (*servant*) ya da "ortak hizmetkârı/kulu" (*fellow-servant*) (Vahiy 1:6; Vahiy 6:11; Vahiy 7:3; Vahiy 11:18; Vahiy 15:3; Vahiy 15:10; Vahiy 22:3, 6, 9) ama "özgür insanlarla" bir arada kullanıldığında "köle" (Vahiy 6:15; Vahiy 13:16; Vahiy 19:18) Pavlus için (Koloseliler 3:18-4: 1; Efesliler 6:5-8; ayrıca bkz. 1 Petrus 2:18-25) bkz. Clarice J. Martin'in şuradaki yorumu: "The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women'", *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* içinde, haz. Cain Hope Felder (Minneapolis: Fortress Press, 1991), s. 206-31.

184. Pavlus, Koloseliler 3:22, tekrar Efesliler 6:5.

185. İbranice *'ebed* sözcüğünün çevrildiği Septuagint birkaç sözcük arasında gidip gelir: *Pais* Yasa Kitapları'nda en yaygın olandır; diğer Septuagint kitaplarında *pais* (çocuk anlamına gelebilir) ile *doulos* (köle/hizmetkâr) birbirinin yerine kullanılmaktadır (Yeşaya ve Mezmurlarda *doulos* tercih edilir). Çeşitli dillerde bu (ve başka bağlantılı) tabirlere dair ayrıntılı bir açıklama için bkz. G. Wright III, "'*Ebed/Doulos*: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture", *Semeia*: *Slavery in Text and Interpretation* içinde, c. 84, haz. Allen Dwight Callahan, Richard A. Horsley ve Abraham Smith (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1998), s. 83-151. Septuagint'te *'ebed*'in "yaklaşık 800 kullanımından... neredeyse 770'i *doulos* ya da *pais* ile karşılanmıştı" (*a.g.y.*, s. 92). Wright bu sözcüklerin anlamları arasında ayrıma gitmenin (Walther Zim-

merli'ye rağmen) "savunulamayacağı" sonucuna varır; bu sözcükler "kabaca" ya da "görece eşanlamlıdır", özellikle de "'Tanrı'nın kölesi' olmanın iyi bir şey sayılması" anlamında (*a.g.y.*, s. 93). Birinci yüzyılda "Yahudiler Yunanca ve Latincedeki köle söz dağarcığını devralmıştı" (*a.g.y.*, s. 84); örneğin Philon insanın tutkularına "köle" (*doulos*) olmasını eleştiriyor, Josephus da Masada hikâyesinde *doulos*'u kullanıyordu; *pais* çocuk demekti ama *douleia* kölelik anlamına geliyordu (*a.g.y.*, s. 100), öte yandan "Tanrı'ya köle/kul olmak" bilhassa "insana köle/kul olmak karşısında" hâlâ olumlu bir anlam barındırıyor (*a.g.y.*, s. 109).

186. Bu yorumda kapitalist plantasyon sisteminde kölelik kurumunun çok değişmiş olduğu atlanıyordu. Bkz. J. Albert Harrill, "The Use of the New Testament in the American Slave Controversy: A Case History in the Hermeneutical Tension between Biblical Criticism and Christian Moral Debate", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 10, no. 2 (Yaz 2000): 149-86.

187. Bu yorum Protestanlıkla ortaya çıkmamıştır. Matta (8:17) ve Markos (9:12) İsa'nın çilesinin Yeşaya kehanetinin gerçekleşmesi olduğundan genel tabirlerle söz ederler (bkz. daha önce not 28, akt. Pagels, "Social History III" [2006] s. 505).

188. Felemenk Cumhuriyeti 1581'de İspanyol (Katolik) hükümdarlığından ayrılmak için birlikte savaşan bir konfederasyon (Utrecht Anlaşması, 1579) oluştuktan sonra kuruldu.

189. Felemenk Cumhuriyeti'nin kendi siyasal özgürlüğünü Kutsal Kitap'taki kehanetin gerçekleşmesi olarak yorumlaması için bkz. 2. Bölüm, "Patriotic Scripture", Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* içinde (Berkeley: University of California Press, 1988); benim Schama'ya yönelik eleştirim için bkz. *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009), s. 23-25 (Türkçede: *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, Metis, s. 35-38); *Sklav* ve *Knecht*'in anlamlarındaki çatallanmanın sürmesinin ürettiği muğlaklıklar konusunda bkz. s. 48-58, özellikle 52n90 ve 53n91 (Türkçede: s. 60-68, özellikle 64n90 ve 65n91).

190. Britanya'da İslam'ın, Protestan teolojisinin karşı koymak zorunda kaldığı ciddi cazibesi için bkz. Nabil Matar, *Islam in Britain: 1558-1685* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

191. Yeşaya kitabı Tanrı'nın seçilmiş halkına muamelesini açıklayan "çile çeken hizmetkâr şarkıları" barındırmasıyla ünlüdür. Bu şarkılar Handel'in Mesih'in çilesine sözcükleri uyduran (Charles Jennes tarafından yazılmış) *Messiah*'ının librettosu için bol malzeme verir. Handel'in müzikal şaheserinde Yahudi aleyhtarı temaların yankılanması konusunda bkz. Michael Marissen, *Tainted Glory in Handel's Messiah: The Unsettling History of the World's Most Beloved Choral Work* (New Haven: Yale University Press,

2014). "Hıristiyanlar geleneksel olarak Yeşaya 53'ü, Mesih'in geleceğini haber veren Eski Anlaşma metinlerinin en önemlisi sayarlar. Yüzyıllar boyunca Yeşaya 53:13 ve 53:12'nin on beş dizesi Yahudi ve Hıristiyan yorumcular arasında, özellikle de Yeşaya'nın (peygamberin açıkça Tanrı'nın 'meshedilmiş kişisi'yle, yani mesihle ilişkilendirmediği) 'hizmetkârının' kim olduğu konusunda şiddetli görüş ayrılıklarına yol açmıştır" (*a.g.y.*, s. 125-26). "Şiddetli anlaşmazlık" devam ediyor. Filolojik açıdan ise Yahudi yorumu daha geçerli görünüyor, ama bazı Hıristiyanların çıkarı Yahudilerin dinden dönmelerinin zorunluluğunu kanıtlamaya dayanıyor.

192. Yeşaya 52:13 - 53:12'nin modern yorumu bugün İsrail ülkesinde dışlayıcı uygulamaları haklı çıkarmakta kullanılırken, Marissen'in yazdığı üzere "Tipik olarak geleneksel Hıristiyan anlayışlarına göre biz, Mesih'in takipçileri olarak sadece biz 'şifa bulmuşuzdur' (Yeni Anlaşma 1. Petrus 2:24] ... İsa herkes için ölmüş olsa bile, herkesi kurtarmadı" (Marissen, *Tainted Glory in Handel's Messiah*, s. 130).

## BEŞİNCİ BÖLÜM

1. Leonard Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (New York: Oxford University Press, 1990), s. 164.
2. "Bu eyaletteki [Asya] şehirlerde siyasi çalkantı, yaygın sınıf çatışması ya da ekonomik kriz olduğuna dair bir işaret yoktur... Hıristiyanların ibadet ettiği ve yaşadığı kent ortamı istikrarlıydı, ayrıca toplumsal ve ekonomik kurumlara katkı yapan herkese faydalıydı" (Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, s. 166-67). Friesen bunun sonuçlarını şöyle açıklar: "On dokuzuncu yüzyıl Yeni Anlaşma araştırmacılarının yazılarında, Neron'nun Roma'daki kilise üyelerine gösterdiği zalimlik Vahiy için makul bir toplumsal ortam sağlıyordu"; ama Vahiy'in yazılış tarihi Neron' un hükümdarlığının sonundan (yani yaklaşık 68-70'ten) Domitianus'un hükümdarlığının son dönemine kayınca, muhtemel bir "Domitianus'un Hıristiyanlara zulmü" teorisi en sonunda rafa kaldırıldı. Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (New York: Oxford University Press, 2001), s. 143. Şöyle devam eder: "Domitianus'un zulmüne dair iddiaların son dönem literatüründe reddedilmesi Vahiy için Neron döneminden bir tarihe geri dönülmesine yol açmadı. Onun yerine Vahiy'i anlamak için kriz teorileri kullanmaktan genel olarak uzaklaşıldı" (*a.g.y.*).
3. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 143. Stephen şöyle yazar: "Domitianus döneminde sistematik, imparatorluk çapında bir zulüm yaşandığına dair yaygın inanış neredeyse tamamen kenara itildi." Mark B. Stephens, *Annihilation or Renewal: The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), s. 144-45.

4. "MÖ 12'de [Asya *koinon*'unun] eyalet meclisi Bergama'daki tapınağa Asya'da Yahudilerin haklarını netleştiren Augustus'un fermanını yazdı" (Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, s. 160). Roma'da MÖ 39 yılından kalma ve MÖ 44'te Yahudilerin ayrıcalıklarına ilişkin protokolü içeren bir kayıt daha vardı; "bu kaydın metni bir asırdan uzun süre sonra Josephus tarafından görülmüş ve kopyalanmıştı" (Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* [Berkeley: University of California Press, 2000], s. 85). Birinci yüzyıl şehri Aphrodisias'ta bağışçıları ve hamileri arasında Yahudi olmayan sempatizanların da listelendiği büyük bir sinagog ortaya çıkarıldı (bkz. John Dominic Crossan ve Jonathan L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, New York: HarperCollins, 2004, s. 23-25). Pavlus Efes'teki sinagogda öğretisini yayıyordu (Elçilerin İşleri 19:10; 20:31). Sardis'te de önemli bir sinagog keşfedildi (bkz. Tessa Rajak, "The Gifts of God at Sardis", *Jews in a Graeco-Roman World* içinde, haz. Martin Goodman, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 229-39). Sardis şehri meclisinin (tarihi kesin olmayan) bir belgesi "'daima halktan büyük faydalar görmüş olan' Yahudilere yönelik sonsuz bir iyi niyetin teminiyle açılır"; meclis ve halk Yahudilere "sinagog ve müştemilatı için uygun bir yer" bağışlar. Yahudilere kamu desteği ve kamu arazisi verilir. Hatta daha da şaşırtıcısı, kentsel *agoranomoi*/ἀγορανόμοι (Pazar yasaları) koşer gıda ithalatının nezaretini kapsayacak şekilde genişletilir." Bradly Ritter, *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire: Rights, Citizenship and Civil Discord* (Leiden: Brill, 2015), s. 204.

5. Diyaspora Yahudilerinin artık Roma'ya borçlu olduğu Tapınak vergisi önemli bir istisnaydı, cezalandırma ve aşağılama işareti olarak yorumlanıyordu (Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 281). Yine de Yahudilerin Roma'ya karşı tutumu tektip değildi ve Roma da Yahudilere karşı genelde intikamcı davranmıyordu. Josephus'un yazdığı kadarıyla MS 70'te Antiochus, Yahudi isyancılarla ilişkilendirilmek istemediği için kendi şehrinde Yahudilerin haklarının geri verilmesini istemiş ama Titus reddetmişti (*Bellum Judaicum* 7.49-53).

6. Daha önce belirttiğimiz üzere, Yuhanna'nın kendisi "Hıristiyan" kategorisini kullanmaz ve "Yahudi olduklarını söyleyen, ama öyle olmayan"ları (Vahiy 2:9 ve 3:9) eleştirir. Kimlik kategorilerini savunmaya devam eden David Frankfurter ise daha ziyade metnin tarihinin sonraya atılması üzerindeki yeni mutabakata parmak basar. "Tarihin Domitianus dönemine doğru kaydırılmasının kanıtları Leonard Thompson ve Christian Wilson'ın bu imparatorun nispeten yumuşak bir tarzda hüküm sürdüğünü göstermelerinden beri ciddi anlamda sallantıdadır" (David Frankfurter, "Jews or Not? Reconstructing the 'Other' in Rev 2:9 and 3:9", *Harvard Theological Review* 94, no. 4 [2001]: 423).

7. Ritter bu konunun tamamıyla ilgili olacak şekilde ayrıntılı bir açıklama

yapmış ve sonuçta Romalıların "sadece İskenderiye ve Antakya'da değil, aynı zamanda İyonya'da [Asya eyaletinde] Yahudilerin yerel yurttaşlığını desteklediği" kanısına varmıştır. (Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 227). Ritter'ın çalışması büyük ölçüde Philon ve Josephus'un yazılarındaki kanıtlara dayanır; Yahudi olmayanlar arasında hınca yol açan sorunun dışlama değil kapsama olduğunu öne sürer. Yahudiler yurttaşlığın mali ve pratik sorumluluklarını eşit paylaşmamıştır. Buna ters düşen *politeuma* hipotezi (Emil Schürer, Victor Tcherikover ve diğerlerinin çalışmalarına dayanır), yani Yahudilerin yurttaş olmadığını, *politeuma* diye tanımlanan kendi ayrı örgütleri yoluyla kendi kendilerini yönettiklerini varsayan tez için bkz. Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, 1. Bölüm, s. 1-11.

8. Neron'dan sonra Hıristiyanlara karşı tek tük ve yerel şiddet olayları yaşandıysa da, iki yüzyıl boyunca imparatorluk çapında zulüm yaşanmadı.
9. Bazı şehirlerde kültürel çatışma "ciddi ve uzun vadeliydi" (Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 199). Josephus, İskenderiyeli bir okul yöneticisi olan Apion'un Yahudiler ve –Josephus'a göre "Mısır'da ortaya çıkan"– Yahudilik hakkındaki kötüleyici yazılarına meydan okumayı gerekli görmüştü (Josephus, *Contra Apionem* 1.223, akt. Daniel R. Schwartz, "Philo, His Family and His Times", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 19).
10. Roma'ya elçi gönderilen Philon, Flaccus'un cezalandırılması ve Yahudilerin özgürlüğünün yeniden tesis edilmesi gerektiği görüşünü başarıyla savundu. Bkz. konuyla ilgili (Philon'un anlatısına dayanan) aydınlatıcı bölüm: "The *Stasis* in Alexandria in 38 CE and Its Aftermath", Ritter, *Judeans in the Greek Cities* içinde, s. 132-83.
11. Bkz. İkinci Bölüm. Ritter şuna dikkat çeker: "MS 38'deki olayları en iyi tarif eden sözcük *stasis*'tir. Ayrıca konu hakkında kalem oynatan bütün antik yazarlar aslında bu sözcüğü kullanmıştır. Philon *In Flaccum*'da bu sözcüğü dört kez kullanır... [ayrıca] *Legatio*'da [*ad Gaium*] Yahudiye şehirlerinde benzer olayların çıkması riskini anlatırken de bir kez kullanmıştır" (Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 161). Yahudi varlığını tarif ederken kullanılan "yabancı bir şehirde" (*en allotria polei*/ἐν ἀλλοτρία πόλει) sözleri olaydan birkaç yıl sonra Claudius'un İskenderiyelilere gönderdiği mektupta yer alır; bir hayli dikkat çeken bu ayrıntı muhtemelen onların yurttaş statüsünde olmadıklarını gösteriyordu. Claudius'un mektubu İkinci Tapınak'ın yıkılmasından önce yazılmıştı, diyasporanın tamamında Yahudilerin Kudüs'e ödediği vergiler çifte sadakat görüntüsü veriyor olabilirdi, "ama bunun yurttaş statüsünde olmamaları üzerindeki ısrarla karıştırılmaması gerekir" (*a.g.y.*, s. 146). Tapınak'ın yıkılmasından sonra verginin toplanmasına devam edildi, ama artık vergi Roma'ya gönderiliyordu – bu da eyaletlerdeki yerli yurttaşlara farklı türden bir çifte sadakat gibi görünmüş olabilir. Her iki dönemden kanıtlara dayanarak Yahudilerin diyasporada çifte cemiyet hayatı yaşamasının onların gücünün kaynağı olduğu öne sürülebilir. Ritter buna "çifte

yurttaşlık" adını verir (*a.g.y.*, s. 223). Her zaman birden çok yerle, zaman içindeki çeşitli anlarla ve (Ritter'ın ustalıkla değerlendirdiği) tamamlanmamış kanıtlarla uğraşmak zorunda olan bu tarihin karmaşıklıklıkları göz önüne alındığında, açıklamadan bütünlük ya da tutarlılık beklenemez.

12. Tektanrılı Yahudiler yüzyıllar boyunca çoktanrılıların yanı başında yaşamıştı, ama hepsi aynı dünyevi kaderi paylaşmadı. Ritter (*Judeans in the Greek Cities*) onların toplumsal çeşitliliğine vurgu yapar: toplumun dikine bir kesitini yansıtan bu grup imparatorun destekçileri, isyancı kullar, topraksız işçiler ya da topraklı seçkinlerin üyeleri olarak çok farklı roller oynuyorlardı. Aynı birey (Josephus gibi) köle statüsünden savaş esiri statüsüne geçebiliyor, sonra da imparatorluk himayesinde bir Roma yurttaşına dönüşebiliyordu. Yahudiler kentli oligarklar olarak mevki edinebiliyor, uzun mesafeli ticaretle uğraşıyordu. Yurttaşı oldukları *polis*'lerdeki gibi törenlerle onurlandırılması gereken koruyucu ilahları olan ticaret loncalarına üyeydiler. MÖ ve MS birinci yüzyıllarda Yahudi kimliği sorununun karmaşıklığıyla uğraşırken şu titiz çalışma özellikle faydalıdır: Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California Press, 1999).

13. Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 279. Yahudiler askerlikten muaftı, Sept günü sarayda hazır bulunmaktan ve kendi bayram günlerinde kamusal görevlerden de muaftılar (*a.g.y.*, s. 239).

14. Ritter, *Judeans in the Greek Cities*, s. 220.

15. *A.g.y.*, s. 228. Yine burada da yurttaş hayatının bu yönlerine katılmayı reddetmenin tam da Hıristiyanlığın anlamı olduğunu öne sürmek istemiyorsak, Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında bir ayrım yapmaya ihtiyaç yoktur. Price bu noktada Hıristiyanların imparatora tapınmayı rasyonel zeminde reddettiğine dair geleneksel anlatıya şüpheyle bakar. Bu anlatıya göre Hıristiyanların reddi tarihe aydınlanma aklını dayatan gelişim tarihinin ilk bölümlerinden biridir, Hıristiyanlığa krala tapmaya eleştiriyle bakma ayrıcalığı tanır, öte yandan Avrupalı olmayanlar, özellikle Afrikalılar "tanrı krallar" geleneğinden vazgeçmekte yavaş kalmışlardır. S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 235-36.

16. Vahiy'in iki ve üçüncü bölümlerinde bu ifadenin meclislerdeki ya da kiliselerdeki herkesi kapsadığını düşünmek mantıklıdır; ama aynı ifade on üçüncü bölümde açıkça "yeryüzünde yaşayan... herkes"e hitap eder (Vahiy 13: 8-9).

17. "İzebel"in takipçilerinin, "Balaam"a tapınanların ve "Nikolacıların" adlarını verir. İzebel, kocası Kral Ahav'ı Yahweh'e [Rabbe] tapmaktan vazgeçip Baal ve Aşera adındaki sahte ilahlara tapmaya teşvik eden bir kraliçenin adıdır (1 Krallar 16:31). Eski Anlaşma'daki Balaam adlı kişi (Çölde Sayım 22-24) İsrailliileri Tanrı'nın yolundan sapmaya teşvik eder; Nikolacılar da

tahminlere göre Pavlusçular, Gnostikler ya da bir pagan mezhebidir (bkz. Aune 5.2a, s. 148-49).

18. Elaine Pagels, *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (New York: Viking, 2012), s. 39. Pagels Yuhanna'ya niyet atfettiğinde, Hıristiyanların göklerden doğrudan gönderildiğini varsaydığı Yuhanna'nın mesajını insanlaştırmış olur. Nec' Hammadi buluntularındaki çok sayıda vahiy üzerine uzman olan Pagels diğer muhtemel ve hatta Yuhanna'nın vahyinden daha cazip alternatifler olduğunun kesinlikle farkındadır ve yarışı bu metnin kazanmış olmasından açıkça üzüntü duymaktadır.

19. Pagels, *Revelations*, s. 39-40.

20. Şehirleri yöneten kent oligarkları "makamları ve görevleri üstlenmek için kendi aralarında rekabet eden ve önde gelen yurttaşlar olabilmek, Roma'nın gözüne girebilmek, güçlerini ve statülerini artırmak, hatta Roma yetkilileri arasına girmek için sıklıkla kişisel servetlerini kullanan" seçkinlerdi. Barbara Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors* (Boston: Brill, 2003), s. 1-2.

21. Burrell, *Neokoroi*, s. 351-52. Roma ve başka yerdeki çağdaşların gözlemine göre, Asya şehirleri arasındaki *koinon*'un "birincisi" (*proteia*/πρῶτεια) olarak tanınma konusunda yoğun bir rekabet vardı. Hem *philotimia*'ya değer biçme, hem de Asya şehirlerinde belli bir andaki pratiğini eleştirme konusunda Burrell'in kaynağı Aelius Aristides'tir. Burrell'in anlatımına göre Aristides "yaşamsal önemdeki birincilik (*proteia*)" uğruna "şerefli rekabeti" över; ama aynı hatip Bergama'daki bir *koinon* toplantısında (MS 167/8) üç *neokoros* şehri olan Efes, Bergama ve İzmir'i birincilik iddiası yüzünden çekişmekle (*stasis*) eleştirmiştir: "Ortak [yani *koinon*'a ait] saydığınız tapınaklar ve bağlamlar konusunda gururlanırken tam da bunlar üzerinden bölünmenizi hayretle karşılıyorum. Ortak saymakla gururlandığınız bir şey için bile kavga ediyorsanız hangi konuda anlaşabilirsiniz ki? ... Adeta bölünmüşlükle çelişmesini istiyormuşçasına meclis odalarınıza 'ortak' diyorsunuz, tapınaklarınıza ve yarışmalarınıza 'ortak' diyorsunuz, neredeyse tüm önemli şeyleri 'ortak' sayıyorsunuz. Bunlardan birinin yanlış olması gerekmez mi? Zira bunların ortaklığından haklı olarak gurur duyuyorsanız, neden bunlar için kavga etmekten utanmıyorsunuz?" (Aelius Arisitides, akt. Burrell, *Neokoroi*, s. 351.) Aristides üç rakip şehri de kendine has nitelikleri yüzünden övgüye değer bulur –Yuhanna'nın yedi şehrin meclislerine hitabında olduğu gibi– her birini de farklı şekilde eleştirir.

22. Ayrıcalıklar arasında *koinon* meclislerinde tartışma başlatmak, bayramlardaki tören alaylarının başında yürümek, hem imparatorluk ailesine hem şehrin koruyucu ilahına adanan kamu binaları için bağış almak vardı.

23. Bir şehrin statüsünü yükselten şeyler stratejik konumu ve Roma'ya sadakatinin yanı sıra soyunun kahramanlara dayanması, koruyucu ilahlarının olması, büyüklüğü ve güzelliğiydi (Burrell, *Neokoroi*, s. 355).

24. "Her *koinon* bir ağ gibiydi, şehirler bu ağın ipleri üzerinde çeşitli pozisyonlarda duruyordu"; şeref "yukarıdan kayırılma ve armağan kazanma, ileriden sadakat ve itaat görme yoluydu" (Burrell, *Neokoroi*, s. 357-58). İlahiciler için *koinon* çapında ödemeler konusunda bkz. *a.g.y.*, s. 312.

25. "İmparatorluk ailesine methiye şarkıları söylüyor, imparatorluk kurban ayinlerine katılıyor, kutlamaları yönetiyor ve ziyafetler veriyorlardı" (Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 105). Şehrin gençleri kamunun finanse ettiği *gimnasium*'larda sıkı bir rekabet içinde eğitiliyordu. Rekabet sadece tapınmaların parçası olmayan sporda değil, aynı zamanda tapınmada merkezi yer tutan müzikte de vardı. Chaniotis bu dönemden çok az methiye şarkısı kaldığını belirtir; günümüze ulaşanlardan biri için bkz. Angelos Chaniotis, "The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality", *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* içinde, haz. Panagiotis S. Iossif, Andrzej S. Chankowski ve Catharine C. Lorber (Leuven: Peeters, 2011).

26. Toplantılarının takvimi (yaklaşık MS 41) bir yazıt olarak mevcuttur: Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 105-13. Bu yazıttaki gönderme şöyledir: "tanrı Augustus Caesar, Zeus Patroos, imparator ve *pontifex maximus*, baba yurdunun ve bütün insanlığın babası (*patris*/πατρίς). Yıl içinde imparator ailesine alenen saygılar sunmak ve uhrevi itibar göstermek münasip olduğundan, bütün Asya'dan ilahiciler –Sebastos Tiberius Caesar Tanrı'nın kutsal doğum gününü kutlamak üzere Bergama'da bir araya gelmiş– meclisin şanına yakışır büyük bir eseri tamamlamış, imparator ailesine methiye şarkıları hazırlamış, Sebastoi tanrılara kurbanları tamamlamış, bayram yapıp ziyafetler vermiştir" (*a.g.y.*, s. 105).

27. "En az ayda bir kez toplanıyorlardı, çünkü her ayın ilk günü Augustus'un doğum günü kutlanıyordu" (Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 111).

28. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 111.

29. *A.g.y.*, s.113.

30. *A.g.y.*, s. 113. "Sofra düzenleri" –düzanlamıyla masada bir yer– dahildi, ayrıca eyalet çapındaki kamusal kaynaklardan ödenek alınıyordu. İmparatora tapınmada katılımcıların "beyaz elbise ve taç" şeklindeki kostümleri konusunda bkz. Robyn J. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), s. 129.

31. Bkz. Üçüncü Bölüm.

32. Burrell, *Neokoroi*, s. 358.

33. Vahiy 21:10.

34. Bkz. Dördüncü Bölüm. Metinde: "Ardından gökte, yeryüzünde, yer altında ve denizlerdeki bütün yaratıkların, bunlardaki bütün varlıkların şöyle de-

diğini işittim: "Övgü, saygı, yücelik ve güç / sonsuzlara dek / Tahtta oturanın ve Kuzu'nun olsun!" (Vahiy 5:13). Ayrıca bkz. "Sonra bana şöyle dendi: "Yine birçok halk, ulus, dil ve kralla ilgili olarak peygamberlikte bulunmalısın" (Vahiy 10:11). Araştırmacılara göre burada muğlaklık vardır, zira *epi*/ἐπὶ birden çok anlam taşır: *ilgili olarak* mı, *onlara* mı, yoksa *onlara karşı* mı? (bkz. Aune 52b, s. 573). Fakat Whitaker'ın yorumunda hitabın kapsayıcılığı vurgulanır: "Kuzu'ya tapınma ilahisi evrensel bir koro tarafından söylenmekle kalmaz (5:13), yarattığı krallık da ulusal sınırları ve kültürel grupları aşar" (Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 158-59).

35. Vahiy 5:6-7, 5:9, 5:13. Gördüğümüz üzere "layık" (*aksios*/ἀξίως) ifadesi Helen metinlerinde kamusal değerlendirmeyi gösterir. Whitaker daha önce "ilahi hitap biçimi" olarak görülmediğine dikkat çeker. Hem LXX hem de Yeni Anlaşma'da "Tanrı'yı betimlemekte ya da Tanrı'yı övmekte kullanılan dil bu değildir". Daha ziyade dünyevi şerefi anlatmak için yaygın olarak kullanılır; imparatorluk iktidarının söyleminin "böyle bir iktidarın odağı olması mümkündür". Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 156-58.
36. Bkz. Aune 52a, s. 355.
37. *Kithara* sözcüğü üç kez görülür: Vahiy 5:8, 14:2, 15:2.
38. Vahiy 4:4, 4:10, 5:9. Whitaker bu sahneyi Josephus'un *Yahudiye Savaşı*'nda betimlediği sahneyle kıyaslar: "Roma'da kalabalıkların *'ton euergetnin kai sotira kai monon aksion igemona tis Romis*/'τὸν εὐεργέτνην καὶ σωτῆρα καὶ μόνον ἄξιον ἡγεμόνα τῆς Ῥώμης' ('Roma'nın velinimeti, kurtarıcısı ve tek liyakatlı hükümdarı') Vespasianus'u karşılamak için şehirden dışarı dökülmesine yol açan genel iyi niyet" (Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 161). Whitaker şuna dikkat çeker: "Yunan-Roma tapınmalarında tapınaklarda ve bayramlarda katılımcılar Vahiy'deki yaşlılarınkine benzeyen beyaz elbise giyer ve taç takarlardı. Aristides İskender'in yüceliğini ve ona hizmet ettiklerini göstermek için Yunanların taçlarını onun ayaklarının dibine attıklarını kaydeder. Dinsel ve siyasi tören alaylarında tipik olarak müzik yapılması ve ilahi söylenmesinin yanı sıra imparator, yani tanrının herhangi bir sureti karşısında kurbanlar kesilip secdeye varılır ya da baş eğilirdi... [Yuhanna'nın] amacı dinleyici-okurlarına dünyevi uygulamaları öğretmek değil, tapınmanın hakiki doğası ve odağını göksel bir perspektiften açığa çıkartmaktı" (*a.g.y.*, s. 129).
39. İlahiler tekrar tekrar karşımıza çıkar: Vahiy: 4:8, 4:11, 5:9, 5:13, 7:10, 7:12.
40. Vahiy 7:9; tekrar 11:9, 13:7.
41. Bkz. Dördüncü Bölüm.
42. Vahiy 21:6.
43. Vahiy 21:26. Şehir kare düzenine sahiptir, üstelik geniş ve uzun olduğu ka-

dar yüksektir de. Duvarları yeşimden, binalar cam duruluğunda som altındandır; on iki kapısı on iki incidir, her bir kapı tek bir inciden yapılmıştır. İçinde tapınak yoktur, "çünkü Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı ve Kuzu" şehrin tapınağıdır; "dünya kralları... ulusların görkemini ve zenginliğini oraya" getirecektir. "Uluslar kentin ışığında yürüyecekler ve dünyanın kralları servetlerini oraya getirecekler"; kapılar asla kapanmayacak: "ulusların görkemi ve zenginliği oraya taşınacak" (Vahiy 21:22-26).

44. Vahiy 21:26-27, 22:2.

45. Vahiy 22:17.

46. "Ve gördüm..." pek çok cümlenin başında geçer: Vahiy 5:11, 6:1, 6:2, 6:5. Ayrıca bkz. "Ve duydum ... (*Kai ikous*/Καὶ ἤκουσ...)": Vahiy 6:3; 6:5.

47. Yuhanna'nın hitabı onun kitabını benzer malzemeler içeren iki biçimden ayırt ediyor: Doğrudan Tanrı'ya ve diğerlerine hitap eden falcı kadınlarla ilgili III. Kitap ve Eski Anlaşma'da peygamber hikâyelerinin anlatısal betimlemeleri.

48. Eleştiriden ziyade aşkınlığa odaklanan Sickenberger geleceğin bu şekilde şimdinin üzerine bindirildiğini kabul eder: "Die Apk[alipsis] ist also keine Darstellung der damaligen Zeit, durch die man wie durch ein Transparent die Zukunft erkennen kann, sondern ein Zukunftsgemälde, das auch mit einzelnen Farben der Gegenwart gemalt worden ist" ("Demek ki Apokalips günümüzün, şeffaflık yaratarak geleceğimizi görmemizi sağlayan bir temsili değildir, şimdinin eşsiz renkleriyle boyanmış bir gelecek tasviridir"). Joseph Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 2. Baskı (Bonn: Hanstein Verlag, 1942), s. 28.

49. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 78.

50. Whitaker bu retorik manipülasyonda niyet ve saik şüphesine kapılır: "İmparatora tapınmayla yarışma ve bu tapınmayı eleştirme arzusundaki Yahudi açısından sorun şuydu: Kendi Tanrı'nın imgesini yaratamazken nasıl rekabet edebilirsin?" (*Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 3).

51. Bu unsurlar okumakta olduğunuz bölümün VI. Takımyıldız'ında ayrıntısıyla anlatılıyor.

52. Hoff burada de Certeau'yu alıntılar: "Başkalarının dediğine inanmak Tek [Tanrı] düşüncesine erişim sağlayan şeydir. Baştaki dengesizlik teoriyi mümkün kılar... Sonsuz 'görülebilir' değildir, sadece işitilebilirdir." Johannes Hoff, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), s. 144.

53. Aslında Kuesli Nikolaus, Papalığa manevi ve zamansal konularda güya üstünlük veren "Konstantin Bağışı"nın sahte olduğunu Lorenzo Valla'dan yedi yıl önce kanıtlamıştı (Hoff, *The Analogical Turn*, s. 15 ve 10). "Pagan

geleneklerini Hıristiyan geleneklerinden ayıran sınırlarla giderek daha az ilgilendi", sapkın sayılan (mistik, yeni-Platoncu) fikirleri benimsedi. "*Coenobitic*" (Latince *koinos*, ortak ve *bios*, yaşam sözcüklerinden türetilmişti) olarak manastır cemaati tıpkı Essenîler ya da Yuhanna'nın zamanındaki Gnostik cemaatler gibi (bkz. Dördüncü Bölüm) gündelik hayattan ayrıydı. Yuhanna'nın dinleyicileri ise tersine kamusal hayata katılıyordu. Tüm yetkililerin onun söylediklerini reddettiği yaşanan bir gerçeklik karşısında, onun sözlerini görmeleri isteniyordu. Yuhanna gizemci değildi. Schüssler Fiorenza Vahiy'in "ezoterik bir gizli eser olmadığını" söylerken haklıdır (Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 2. Baskı, Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 35).

54. Hoff, *The Analogical Turn*, s. 150. Hoff burada de Certeau'nun tezine gönderme yapar: "On altıncı ve on yedinci yüzyıllardan sonra Kutsal Metinler'in sesi kısıldı" (*a.g.y.*).

55. Kuesli Nikolaus'un çağdaşı olan Alberti büyük ihtimalle onu tanıyordu. Hoff yazılı belgelerin bulunmamasına rağmen, ikisinin tanışıklığı ve işbirliğiyle ilgili kanıt ve göstergelerin güçlü olduğuna dikkat çeker (Hoff, *The Analogical Turn*, s. 61n). Ne var ki, Nikolaus (yoksa Kant gibi mi? bkz. Üçüncü Bölüm) matematiğin insan aklının icadı olduğuna, bu yüzden Tanrı'nın "sonsuz yalınlığını" ve "tekliğini" soruşturmakta yetersiz kaldığına inanıyordu (Cusa, akt. Hoff, *The Analogical Turn*, s. 46).

56. *A.g.y.*, s. 48.

57. "Kısacası, on beşinci yüzyıldan sonra tensel alışkanlıkların işlenmesi, Alberti'nin 'yeni Narcissus'unun iki ana yeteneğine odaklanan iki kutuplu bir savaş meydanına dönmüştü: Birincisi, kendimi matematiksel olarak üretilmiş bir resmin gözü konumuna yerleştirerek kendi ayna görüntümü kontrol etme yönündeki göz-merkezli yeteneğim; ikincisi de, geçmişten aldığım sözcüklerin anlamı üzerinde, bu sözcüklerin tarihsel ve filolojik olarak yeniden inşa edilmiş yazarının konumuna kendimi yerleştirerek kontrol elde etme yönündeki ses-merkezli yeteneğim" (Hoff, *The Analogical Turn*, s. 151). Hoff bunu şöyle açıklar: "Bu bileşimsel strateji Alberti'nin öğretisiyle uyumludur. Çizgilerin gözden kaybolması bakan kişinin görünmez bakış açısını yansıtır, bakan kişiyi, algısının alanını öznel konumunun ayna imgesinden ibaretmişçesine kontrol edebilen egemen gözlemci konumuna yerleştirir" (*a.g.y.*, s. 48). Hoff bunu "özenli matematik yapıbozumla, cisimsiz resim ortamında güvenilir şekilde yeniden inşa edilmek için" üretilen çağdaş dijital imgelere benzeten Belting'in çalışmasından (*Florence and Bagdad*) alıntı yapar (akt. *a.g.y.*).

58. Hoff, *The Analogical Turn*, s. 57.

59. *A.g.y.*, s. 162. Hoff, yaratılanların bireyselliğe eşsiz birer mülk olarak *sahip olduğu* fikrine Kuesli Nikolaus'un getirdiği eleştiriye yeniden döner. "Daha

ziyade işin mucizevi yönü, her yaratılanın ve her kişinin, kusursuzluklarına sahip olunamayan bir vericiye her şeyini borçlu olmasına rağmen değil, tam dà bu yüzden biricik olmasıdır. Fani yaratıkların eşsizliği hakkındaki rasyonel hesaplamalar bu eşsiz armağanın değerini düşürebilir ancak" (*a.g.y.*, s. 163).

60. Hoff, *The Analogical Turn*, s. 164.
61. De Certeau, akt. Hoff, *a.g.y.*, s. 46.
62. Hoff, *a.g.y.*, s. 30.
63. *A.g.y.*, s. 30.
64. Vahiy'de "artık [zaman] olmayacak" (Vahiy 10:6) dendiğinde kullanılan sözcük *khronos*'tur; Aune bunu gecikme olarak yorumlar. Vahiy'de bahsi geçen çeşitli zaman birimleri vardır: yarım saat, bir saat, bin yıl, hatta 1260 gün (Vahiy 12:6); bir de elbette "sonsuz(luk)lar" (*tous ainos ton ainon*/τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνον) (Vahiy 1:6, 4:9, 5:13, 15:7). Fakat bunlar çizgisel bir kronolojiyle birleştirilemez. Schüssler Fiorenza, Vahiy'de tarihin ilerleyişi olarak okunabilecek bir kronolojik dizilim bulmanın imkânsızlığına dair kanıtları bir araya getirir: "Vahiy'deki görülerin sıralanışını ya da toplam bileşimini çizgisel ya da döngüsel bir zaman anlayışıyla açıklama yönündeki önceki girişimler ikna edici bir yorum sunamamıştır... Özellikle ortadaki apokaliptik kesim (4:1-22:5) bu ardışık zamansal yorumlara güçlük yaratıyor, zira burada yazar zamanın geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki unsurlarını karıştırıp bir araya getiriyor. Koca bir görüler döngüsündeki çiftler ve tekrarlar zamansal ya da tarihsel bir silsile halinde tatmin edici bir biçimde açıklanamaz." Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, s. 46.
65. Sipiora zamansal ve mekânsal tekilliğin *kairos* zamanında birleştiğinin altını çizer: Phillip Sipiora, "Introduction", *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* içinde, haz. Phillip Sipiora ve James S. Baumlin (Albany: State University of New York Press, 2002), s. 18. MÖ beşinci yüzyıl filozofu Pythagoras (İon adası olan Samos'tandır ki, bu ada Anadolu anakarasına Patmos'tan bile daha yakındır!) bu yüzden *kairos*'u epistemolojik bir sorun olarak anlıyordu: "Pythagoras'a ve Gorgias'a göre *kairos* sorunlu bir alan olan bilgiye temas eder. Kırılgan insan algısı açısından şeyler belirsiz ve en nihayetinde bilinemez bir şekilde var olur; hatta bir duyum örtüsü onları bizden ayırır ve saklar. Bu yüzden *kairos*'la bağlantılı olarak çelişkili algılarımızın, yorumlarımızın, savlarımızın olmasına mecbur kalırız: Karşıt savlar –sofist retoriğin *dissoi logoi*'si– eşit düzeyde muhtemel olarak kalır; yine de *kairos*'un gizemi aynı şeyin büyük ya da küçük, güzel ya da çirkin, yeni ya da eski görünmesini sağlayarak hatiplerin bir *logos* yerine diğerini seçmesini mümkün kılar (*a.g.y.*, s. 4). Sipiora'nın da üzerinde durduğu gibi, sayıların mistik doğası burada hayati önemdedir: "Aristoteles *Metafizik*'te Pythagoras'ın *kairos*'u 7 sayısıyla eşitlediğine dikkat çeker;

tüm insani ve kozmik olaylar (doğum, gebelik, olgunluk, güneşin yörüngesi, vs.) yedi'nin, dolayısıyla *kairos*'un ritimlerine bağlıdır"; bir hastalığın kritik dönüm noktası (*krisis*) yedinci gündür ve *kairos*'u sağlıkla özdeşleştirir (*a.g.y.*, s. 19n).

66. Carolyn R. Miller, "Önsöz", Sipiora ve Baumlin, *Rhetoric and Kairos*, s. xiii. Metafizik değil, retorik kategorisi olarak ise *kairos* adaptır, doğru sözü doğru zamanda kullanmaktır (*a.g.y.*, s. xii).

67. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (çev. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005) adlı kitabında Giorgio Agamben Pavlus'un eserinde *kairos* ile *khronos* arasında bir karşıtlık bulur. Yaklaşımı filolojik açıdan iki anlamda yanlıştır. Birincisi, antik *khronos*'u yanlış okuyarak modernliğin çizgisel, kronolojik, "boş" zamanıyla bir tutar. İkincisi, Pavlus'un kendisinin *khronos* ile *kairos*'u karşıt saymadığını, ikisini bir saydığını kabul etmez. Agamben'i eleştiren Delahaye bu duruma açıklık getirir: "Pavlus'un kendisinin bu terminolojik karşıtlığı kullandığı son derece şüphelidir. Pavlus sadece 2. Selanikliler 5:1'de *kairos* ile *khronos*'u birbirine yakın kullanır ve bu bağlamda Pavlus mesihin döneceği zamanı anlatmak için hem *kairos* hem *khronos*'u kullanır." Bkz. Ezra Delahaye, "About Chronos and Kairos: On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality through Heidegger", *International Journal of Philosophy and Theology* 77, no. 3 (Kasım 2016): 89. Agamben'in Pavlus okumasında Heidegger'de bulduğu dayanaklar bu noktada son derece sorunludur; Heidegger'in *ekstasis*'i tarihsel ayrıntılardan soyutlanmış bir hayata yönelik varoluşsal açıklık tavrıdır, dünyayla ilişkide kalıcı bir tür şimdinin-zamanıdır, dünyanın içeriğine kayıtsızdır. Bu da *kairos*'un, Pavlus'un zamanıyla uyumlu "eşsiz vakitlilikte" "kökten tikelliği" değildir.

68. Romalılar 13:1-2. Cullman bu pasajı değerlendirirken şöyle yazar: "herkes yüksek mercilere itaat etmek zorundadır. Tanrı'nın eli dışında otorite/merci yoktur ve mevcut yetkili kurumlar onun eseridir; dolayısıyla otoriteye isyan eden kişi ilahi bir kuruma direniyor demektir." Cullman'ın yorumu şudur: "hiçbir devlet, hatta (zelotların arzuladığı) yeni bir Yahudi devleti yaklaşan sonun görelileştirici perspektifinden değerlendirildiğinde çok önemli görünmez." Oscar Cullman, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, 3. Baskı, çev. Floyd V. Filson (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018), s. 131-32. Bu, dünyanın sonu değil, dünyevi iktidar zamanının (*khronos*) sonudur.

69. Barclay şöyle yazar: "Pavlus'un bakış açısına göre Roma İmparatorluğu tarih sahnesinde hiçbir zaman önemli bir aktör olmamıştı ve olamayacaktı... Pavlus en derin düzeyde Augustus ve haleflerinin kendi koşullarında onlarla yüzleşerek değil, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilmesi kapsamındaki tiyatroda hepsini küçük oyunculara indirgeyerek onları baltalıyordu... Pavlus'un teolojisi tam da Roma İmparatorluğu'nu teolojik açıdan önem-

sizleştirdiği için siyasaldır. John M. G. Barclay, "Why the Roman Empire was Insignificant to Paul", *Pauline Churches and Diaspora Jews* içinde (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), s. 387. Ayrıca bkz. Wei Hsien Wan, *The Contest for Time and Space in the Roman Imperial Cults and 1 Peter: Reconfiguring the Universe* (Londra: T&T Clark, 2019), s. 9.

70. Eusebios'un görsel evrensel tarih modeli "tek bir büyük ders vermek için monarşiler tablosunu düzenliyordu. Tüm diğer hükümdar listeleri azalıp sadece Romalı olanlar kalırken, Yunanistan ve Yakın Doğu'nun daha eski tarihini kaydeden çok sayıdaki sütun daralarak tek bir uzun, sıkıştırılmış Roma tarihine dönüşürken, *Kronik* dünya tarihinin çağdaş [Hıristiyanlaşmış] Roma İmparatorluğu'nda zirveye ulaştığını çarpıcı bir şekilde kanıtlıyordu. Kendi sütunu olan tek başka rakip krallığın Yahudilerinki olması önemlidir. Eusebios'a göre Vespasianus karşısında Kudüs'ün düşmesiyle bu da sona ermişti... aynı anda hem ilahi bir emrin açık işareti, hem de bütün dünyanın Hıristiyanlığa açılması için gereken son adım." Anthony Grafton ve Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), s. 141.

71. Eusebios'un eseri öncü niteliğindeydi, zira "yeni kutsal tarihi paganların eski dünyevi tarihiyle ve Yahudilerin eski kutsal tarihiyle eşgüdümleyerek yeni bir hakikaten evrensel insanlık tarihi –Tanrı'nın kurtuluş planı, düzenli olarak çeşitli zamanın-sonu takıntılarının parçası olarak yorumlanan bir tarih– yaratma yönündeki uzun zamandır bekleyen Hıristiyan projesinin bir parçasıydı. Denis Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley: University of California Press, 2007), s. 29. Feeney iddialarını bu kronolojik tablo örnekleriyle kanıtlar: "Titus'un Kudüs'ü ele geçirmesiyle Yahudi sütunu kaybolur, böylece MS 73-78 yıllarında... her sayfada sadece tek bir sütun vardır: *Romanorum*, Roma zamanı sütunu" (*a.g.y.*, s. 32).

72. Eusebios'un "eklesiastik tarihi mecburen sıradan tarihten farklı olacaktı, çünkü havariler silsilesinin garantilediği Hıristiyan Kilisesi saflığını kirletmeye çalışan şeytana karşı mücadelenin tarihiydi." Arnaldo Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D." (1963), *Essays in Ancient and Modern Historiography* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 2012), s. 116.

73. Görmezden gelinen nokta, Pavlus'un Romalılar arasında yaşamayı onaylama nedeninin otoritelerin okumasıyla çeliştiğiydi: "Komşunu kendin gibi seveceksin. Seven kişi komşusuna kötülük etmez. Bu nedenle sevmek Kutsal Yasa'yı yerine getirmektir" (Romalılar 13:9-10).

74. "Perşembe günü Başsavcı Jeff Sessions, Trump yönetiminin göçmen çocukları sınırda ailelerinden ayırma politikasını savunurken Yeni Anlaşma'ya gönderme yaptı. 'Şimdi size Havari Pavlus'tan ve onun Romalılar 13'teki

açık ve bilgece buyruğundan bir alıntı yapacağım,' dedi Sessions, 'buyruğa göre hükümetin yasalarına itaat edilmelidir, zira Tanrı düzen sağlanması için bu emri vermiştir.' Beyaz Saray Basın Sözcüsü Sarah Huckabee Sanders aynı fikri şöyle özetliyordu: 'Yasayı uygulamak Kutsal Kitap'a gayet uygundur.'" Lincoln Mullen, "The Fight to Define Romans 13", *Atlantic*, 15 Haziran 2018. Mullen Amerikan tarihinde pek çok noktada Romalılar 13'ün önemini hatırlatır. Yasanın otoritesine uyulmasını savunanlar ile Pavlus'un hiçbir zaman tiranlığı haklı çıkarmak üzere kullanılmasına niyet etmediğini savunanlarca, yani düşman taraflarca cımbızlanarak okunuyordu. Romalılar 13'e 1850'de kaçak kölelerin sahiplerine iadesine "tüm yurttaşların" yardımcı olmasını şart koşan Kaçak Köle yasasını savunurken de atıfta bulunulmuştu ve Amerikan Devrimi'nin her iki tarafı da kendini meşrulaştırmak için bu dinsel hükme başvurmuştu (*a.g.y.*): https://www.theatlantic. com/ideas/archive/2018/06/romans-13/562916/.

75. "Domitianus'u öldürmeye yönelik en az iki ciddi girişim olmuştu (MÖ 87 ve 96'da), başarılı olan ikincisinde saray ahalisi ve karısı da işe karışmıştı. A. J. Boyle, "Giriş", *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik (Leiden: Brill, 2002), s. 43. Domitianus ölen oğlunu tanrılaştırdı. Suetonius'a göre Domitianus'un karısı (Domitia Longina) 83'te sürgüne gönderildi; suçu ünlü bir aktörle ilişkisinin ortaya çıkmasıydı, aktör de öldürüldü; Domitianus metres olarak Julia'yı seçti ama o da çocuk düşürürken öldü. "Kadınlara yönelik siyasi tecavüz ve taciz neredeyse her zaman Romalı yazarlar tarafından güya cinsel ahlaksızlıkların retorik arazisinde gizleniyordu" (Eric R. Varner, "Portraits, Plots and Politics: 'Damnatio memoriae' and the Images of Imperial Women", *Memoirs of the American Academy in Rome* 46 [2001]: 42). Varner *damnatio memoriae* tabirinin sıklıkla yanlış yorumlandığına dikkat çeker: "Tabir antik değildir, ama Roma'nın hafıza manipülasyonu ve ölüm sonrası şöhrete kafayı takmasını doğru bir şekilde kapsar" (s. 41).

76. Tacitus, *Agricola* 44.5, akt. Marcus Wilson, "After the Silence: Tacitus, Suetonius, Juvenal", Boyle ve Dominik, *Flavian Rome* içinde, s. 527.

77. Yakın dönemlerden bazı tarihçiler daha duygudaşça bir değerlendirme yaparken diğerleri uyarır: "Domitianus baskısının genel ve tutarlı bir tablosu [Genç] Plinius, Tacitus, Suetonius ve Juvenal'de vardır... bu tabloya onun halefi olan imparatorların "propagandası" deyip geçilemez (Boyle, "Giriş", s. 37).

78. Nerva'nın imparatorluğunu çabucak onaylayan Senato, Domitianus'un adının ve suretinin kaldırılmasını emretti.

79. Burada Philon, döneminin yeni-Pythagorasçıları ve Stoacılarıyla aynı fikirdedir. "Dünyanın dönem dönem yenilenmesi (*metacosmesis*) MÖ ikinci ve birinci yüzyıllarda Roma düşüncesine Stoacılıkla birlikte hâkim olan yeni-Pythagorasçı öğretilerin tutulan konularından biriydi. Stoacıların ak-

sine Pythagorasçılar herhangi bir kozmik felaket varsaymıyor, tek bir sürekli tarihsel düzen içinde tekrarlanma öngörüyorlardı." Peter J. Holliday, "Time, History and Ritual on the Ara Pacis Augustae", *Art Bulletin* 72, no. 4 (Aralık 1990): 543.

80. Nihoff'a göre Augustus dönemindeki imparatora tapınma "Philon'a kabul edilebilir ve harikulade geliyordu"; imparatorun "insaniyetliliğin de ötesindeki tabiatını" övüyor, haklı olarak onu Mısır sinagoglarında "hürmet kaynağı" olarak görüyordu. "'yaldızlı kalkanların ve taçların, anıtların ve yazıtların' Mısır sinagoglarında yer aldığını verili sayıyordu" (Maren Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2001], s. 81). "Çok başarılı hükümdarların [Augustus'un yanı sıra Musa'nın da] iyilikleri sayesinde tanrısallığa ulaşmasını bekliyormuş gibi görünüyor" (*a.g.y.*, s. 83-84). Öte yandan Gaius Caligula'nın Kudüs'e kendi heykelini diktirme teklifine Philon şiddetle karşı çıkıyordu: "Zeus'un namına bir insanın heykelini dikerek Yahudi tapınağını kirletmeyi daha önce hiç düşünen olmamıştı" (*a.g.y.*, s. 82).

81. Philon yaradılışın kusursuz ahengine bakınca dünyanın sona ermesi için hiçbir neden göremiyordu. "Yaratılmış dünya onun gözünde iyi kalmıştı ve bu dünya sayesinde ilahi aydınlanma peşine düşülebilirdi. Mevcut haliyle dünyada iyi yaşamayı öğrenmek de Philon'un meşguliyet alanlarından biri olarak kalmıştır." Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, çev. Robyn Fréchet (Leiden: Brill, 2012), s. 191.

82. Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria*, s. 198. Şuradan alıntı yapar: Lester L. Grabbe, "Eschatology in Philo and Josephus", *Judaism in Late Antiquity* 4: "Kurtarıcı mesih figürünü onun teolojik sistemine oturtmak kolay değildir" (*a.g.y.*, s. 199n).

83. Josephus'a göre *khronos*, Daniel bölümünde (Yuhanna tarafından da alıntılanır) anlatıldığı şekilde imparatorluklar döngüsü olarak anlaşılacak bir eskatoloji barındırıyordu. Josephus'un bütün eserlerini satır satır okuyan Rajak, "direnilemeyecek iktidar iddiaları" temelinde Roma iktidarını kabul etmek için "gerçekçi" sav olarak anlaşılabilecek şeydeki nüansları ayırt eder; hatta II. Agrippa'nın bu iddiada bulunan konuşmasına yaptığı yorumda bile savaş "iki uçludur", "çünkü" Roma'nın emperyal varlıkları "sömürmesinin alttan alta eleştirilmesi" söz konusudur. Tessa Rajak, "Friends, Romans, Subjects: Agrippa II's Speech in Josephus's Jewish War", *Images of Empire* içinde, haz. Loveday Alexander (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), s. 131-32. Üstelik "Josephus'un öğretilerinin en utanmazcası olarak görülebilecek olanda, yani Roma'yı desteklemesinde (*a.g.y.*, s. 132) örtük, bastırılmış bir apokalips vardır: "Pek çok haham gibi Josephus'a göre de Tanrı'nın inayetinin aktarımı öğretisinin altında günah, ceza, en sonunda yeniden başlama döngüsü yatar" (*a.g.y.*, s. 132-33). Rajak "Daniel'in yedinci bölümündeki [dört emperyal düzeni temsil eden] görülerde dördüncü canavarın kimliği ve kaderi konusundaki Josephus'un merak uyandırıcı sus-

kunluğunun" bu canavarın Roma'ya atfedilme olasılığına izin verdiğine dikkat çeker (*a.g.y.*, s. 133).

84. David Andrew Thomas, *Revelation 19 in Historical and Mythological Context* (New York: Peter Lang, 2008), s. 32. Gönderme şurayadır: Josephus, *Bellum Judaicum*, 6.5.4. Romalıların Cumhuriyet sırasında Yahudiye'deki Makabi isyancıları Seleukoslara karşı koruma amacıyla müdahale ettiği, dolayısıyla Roma hükümdarlığının yakın tarihinin tahakküm değil koruyuculuk tarihi olduğu hatırlanmalıdır.

85. Aune'un pozisyonu budur; Yuhanna'nın metninin "Filistinli Yahudi apokalips yazını motifleri ve gelenekleriyle dolup taştığını" düşünür; bu yüzden Roma Asyası'na göçerken belki de "Filistin apokalips yazınından mütevazı bir kitaplık" götürmüştür; "kariyerine Hıristiyan apokalips yazarı olarak mı başladığı, yoksa Yahudi apokalips yazarı olarak başlayıp daha sonra mı Nasıralı İsa'nın takipçisi olduğu hiçbir zaman kesin olarak bilinemez, ama bana ikinci ihtimal daha yüksek görünüyor." David E. Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), s. 173-74.

86. Bkz. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*.

87. "Yakın" zaman kitabı başlatır (Vahiy 1:3) ve bitişte geri gelir (Vahiy 22:10).

88. Göklerdeki sessizliğin zamansal bir dönüm noktasının işareti olduğu fikrinin aynı zamanda İsa'nın doğumunun hikâyesini Yusuf'un bakış açısından anlatan *Protevangelium Jacobi*'de (yaklaşık MS 145) görmek mümkündür. Ebe bulmak için Meryem'in yanından ayrılan Yusuf gökyüzünün kıpırtısız olduğunu, göklerdeki kuşların hareket etmediğini, işçilerin durduğunu, yüzlerinin göğe çevrili olduğunu, koyunların durduğunu, hepsinin olduğu yerde kaldığını görür: "'sonra her şey, bir anda kendi itkisiyle [aynen böyle!] tekrar işlemeye başladı'" (akt. François Bovon, "The Suspension of Time in Chapter 18 of the *Protevangelium Jacobi*", *Studies in Early Christianity* içinde [Tübingen: Mohr Siebeck, 2003], s. 227). "Metinde açıkça söylenmese de İsa'nın doğumuyla çakışması gereken" görü üçüncü tekil şahıstan birinci tekil şahsa geçişle anlatılır; Yusuf "ebeyi bulup onunla konuşana kadar birinci tekil şahısta konuşmaya devam eder" (*a.g.y.*, s. 227). Güneşin hareketinin tersine döndüğü Aralık gündönümü MS ikinci yüzyılın sonu ya da üçüncü yüzyılın başında İsa'nın doğum tarihiyle ilişkilendirilmiştir.

89. Latince çeviride: *In principio creavit Deus caelum et terram – principio* sözcüğü Augustus'un kendine verdiği isim olan *princeps*'le [lider –*ç.n.*] benzerliği devam ettirir.

90. Vahiy 3: 14'te Mesih'e gönderme yapan *arkhi*/ἀρχή (hükümdar, başlangıç, köken) sözcüğünün anlamlarıyla ("*i arkhi tis ktiseos tou theo*/ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεος τοῦ θεοῦ", Yeni Uluslararası Versiyon'da şöyle çevrilmiştir: "Tan-

rı'nın yarattıklarının hükümdarı") ilgili tartışmalar için şuradaki tartışmaya bkz. Stephens, *Annihilation or Renewal*, s. 201 (ve 201n).

91. Philon Yaradılış'taki evrenin yaradılış hikâyesini yorumlarken, şehrin tamamını fikir olarak zihninde taşıyan mimar (*arkhi-tektonos*/ἀρχι-τέκτονος) benzetmesi yapar: "Sonra her binanın biçiminin kalıbı balmumundan bir tablete çıkarılmış gibi, henüz sadece akılla algılanabilecek şekilde bir şehrin (*polin*/πόλιν) imgesini kalbinde taşır; doğuştan sahip olduğu hatıraları içinde bu imgeleri körükledikçe körükler, iyi bir işçi gibi canla başla çalışarak onları zihninin daha derinlerine nakşeder, gözlerini modelden ayırmadan taş ve ahşapla şehri yükseltmeye başlar, cisimli maddelerin her birinin cisimsiz fikirlere benzemesini sağlar. Şimdi benzer bir Tanrı fikri *peri theou*/περὶ θεοῦ) oluşturmalıyız, yani büyük kozmik şehri (*megalopolin*/μεγαλόπολιν) kurmaya karar verdiğinde önce şehrin biçimini zihninde tasarlamış... sonra ilkini model olarak kullanıp dışsal duyularla algılanabilen şehri tamamlamış olmalı" (Philon, *De opificio mundi* 18-19, çeviri değiştirildi: μεγαλόπολιν, "güçlü devlet" değil "büyük kozmik şehir").

92. Josephus altı bin Yahudiye Savaşı esirinin Neron tarafından Korinth Kıstağı'na bir kanal kazmaya gönderildiğini anlatır. İmparatorun kendisi projenin açılış törenine katılmış (MS 67 sonu), deniz tanrılarını şereflendirmek için ilahiler söyleyip altın bir kazmayı toprağa birkaç kez saplamıştı (*Bellum Judaicum* 3.10).

93. Philon, *De vita Mosis II* 14, 20.

94. Philon, *De opificio mundi* 25.

95. Tarihçiler MS 64'teki büyük yangından Neron'u sorumlu tutsa da, MS 80'deki ikinci yangın (Vezüv'ün patlaması ve Titus'un ölümü sonrasındaki) kötü bir alamet olarak görüldü ve yeni imparator Domitianus inşaat projeleriyle yangının etkilerini silmeye çalıştı. Bu projelerin merkezinde altın çatılı yeni sarayı vardı, "öyle uçsuz bucaksızdır ki ötesinde sadece cennetin toprakları uzanır". David Fredrick, "Architecture and Surveillance in Flavian Rome", Boyle ve Dominik, *Flavian Rome* içinde, s. 217.

96. Vahiy 5:6-7; bkz. geride, not 35.

97. Rev 9:3-10.

98. Rev 13:1-2.

99. Bu işaretler (*prodigy*) neyin alameti olduklarının anlaşılması için yorumlanması gereken olağandışı doğal olaylardı. Bkz. D. S. Potter, "Roman Religion: Ideas and Actions", *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, haz. D. S. Potter ve D. J. Mattingly (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010), s. 168-75.

100. Vahiy 6:12-14. Yedinci mühür açıldıktan sonra toprak bir daha sarsılır: "O anda şimşekler çaktı, uğultular, gök gürlemeleri işitildi. Öyle büyük bir

deprem oldu ki, yeryüzünde insan oldu olalı bu kadar büyük bir deprem olmamıştı." (Vahiy 16:17-18).

101. Yeşaya 34:4: "Bütün gökcisimleri küçülecek, gökler bir tomar gibi dürülecek; gökcisimleri, asma yaprağı, incir yaprağı gibi dökülecek." Yeşaya halkının düşmanı olan tüm ulusların ordularından intikam almak için Rab gazabını gösterince yaşanacak katliamdan bahsetmektedir. "Kılıcım göklerde kanıncaya kadar içti. ... Rabbin kılıcı kana ... doydu. ... Çünkü Rabbin bir öç günü ... olacak" (Yeşaya 34:4-8).

102. Bkz. Richard Bauckham, "The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John", *Novum Testamentum* 19, no. 3 (Temmuz 1977): 229. Efes ve Bergama dahil on iki şehrin hepsi etkilenmişti. Tiberius beş yıllığına bu şehirleri vergiden affetti ve önemli maddi yardımlarda bulundu, sadece Sardis'e on milyon Roma sikkesi gönderildi. Yaşlı Plinius MS 17'deki olayın insanlığın anımsayabildiği en büyük deprem olduğunu belirtiyordu (*Doğa Tarihi*/*Historia naturalis* 2.86). Bir sikkenin üzerine "Asya şehirleri restore edildi" yazılmıştı. Birinci yüzyıl Küçük Asya şehri Aphrodisias (Dördüncü Bölüm'de tartışıldı) yeniden inşa edilirken ciddi bir deprem daha yaşadı.

103. Genç Seneca (ö. MS 65), "Concerning Earthquakes" (*De terrae motu*), *Naturales quaestiones*'in altıncı kitabı. Bu depremden genelleme yapılarak başka yerlerdeki denk ya da daha kötü felaketlerden bahsedilir. Seneca'nın bu depremin tarihini saptama tarzında (Augustus takvimine göre belirlenmiş) 5 Şubat tarihi verildikten sonra o sırada iktidarda olan "Regulus ve Verginius konsüllüğü" zikredilir ve bu da depremin MS 63'te olduğunu gösterir. Hine'ye göre iki deprem vardı (Harry M. Hine, "The Date of the Campanian Earthquake: A.D. 62 or A.D. 63 or Both?", *Antiquité Classique* 53 [1984]: 266-69) – tarih saptamanın karmaşıklığına bir örnek daha.

104. Seneca, "Concerning Earthquakes." Seneca'nın metni hakkında bkz. G. D. Williams, "Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in 'Natural Questions 6'", *Journal of Roman Studies* 96 (2006): 124-46.

105. Vahiy 6:15-17.

106. Tacitus, *Annals* 15.22.2. Tsunami üzerine: https://camws.org/meeting/2014/abstracts/individual/018.TempestasTsunami.pdf.

107. Neron "aynı anda hem depremin şokunu hissetti, hem de tam gözlerinin önünde bir şimşek çaktı, sonra yakındaki karargâhta askerlerin haykırışlarını duydu, onun mahvolacağı ve Galba'nın kazanacağı kehanetlerini savuruyorlardı" (Suetonius, *Life of Nero* 48:2). Bkz. *The Lives of the Twelve Caesars* (Loeb Classical Library, 1914), çevrimiçi: http://penelope.uchicago. edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Nero*.html.

108. Newbold'a göre Plinius'un "depremlerin alamet olduğuna inandığı açıktır." R. F. Newbold, "Pliny HN 2.199", *Classical Philology* 68, no. 3 (Temmuz 1973): 21.

109. Vezüv'ün patlama tarihinin açığa çıkarılmasıyla ilgili *Science* dergisi bir haber yapmıştı: Yirmi-otuz yıl kadar sonra Plinius'un yazdığı açıklama, tarihi MS 24 Ağustos 79 olarak verir; ama Pompei'de kısa süre önce bulunan "muhtemelen bir binanın yenilenmesi sırasında eklenmiş" bir yazıt MS 17 Ekim 79 tarihini veriyordu. Bu da yazıtı küle gömerek korunmasını sağlayan patlamanın Ekim sonunda gerçekleştiğini gösteriyor; fakat biyo-arkeologlar giyilen kıyafetlere, bulunan meyvelere ve başka bitkilere, ayrıca o mevsimin hâkim rüzgârlarına bakarak bu geç tarihi daha önceden kestirmişti (*Science* 362, no. 6413 [26 Ekim 2018]: 382 [sciencemag.org]). Zengin ve yoksul halk arasında büyük uçurum bulunan bir ticaret şehri olarak Pompei konusunda bkz. Willem Jongman, *The Economy and Society of Pompeii* (Amsterdam: J. C. Gieben, 1988).

110. [Genç Plinius,] *Pliny: Letters and Panegyricus*, 2 cilt, c. 1, *Letters*, kitaplar 1-7, çev. Betty Radice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968). Plinius'un konuyla ilgili iki mektubu (kitap 6, mektuplar 16 ve 20) tarihçi Tacitus'un yirmi-otuz yıl sonra isteği üzerine yazılmıştı ve patlamanın biçimi ve yüksekliğinin yanı sıra zamanına ve günlerce süren yıkımın doğasına ilişkin ayrıntılı tasvirler barındırıyordu.

111. Plinius, mektup 20, *Letters*, c. 1, s. 443-47. Plinius şu sonuca varır: "Elbette bu ayrıntılar tarih için yeterince önemli değil ve okuduklarını kaydetme ihtiyacı duymayacaksın" (*a.g.y.*, 447). Aslında anlattığı şeyler tarihsel açıdan merkezi önemdeydi ve yanardağ incelemelerini etkilemeye devam ediyor (bugün "Plinius akışları"ndan söz ediyoruz).

112. Dio Cassius, *Roman History* 66.23.4.

113. *A.g.y.*, 66.24.1-3.

114. Haraldur Sigurdsson ve Steven Carey, "The Eruption of Vesuvius in A.D. 79", *The Natural History of Pompeii* içinde, haz. Wilhelmina Feemster Jashemski ve Frederick G. Meyer (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 62.

115. Bauckham'a göre Pompei'yi yok eden yanardağ patlaması "Vahiy'deki tasvirlere gayet uygun bir şekilde hem deprem hem taş yağmuru içeriyor" olmalıydı (Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 206).

116. Bu olaya "en çok incelenmiş" yanardağ patlaması denmiştir. Fakat bir tek şu eserlerde kısaca atıfta bulunulur: Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, s. 137; Pagels, *Revelations*, s. 20; Aune 52b, s. 519. Nec' Hammadi metinlerinde "Âdem'in Vahyi" şöyle bir tasvir içerir: "Ateş, kara taş ve zift atılacak bu halkın üzerine" (akt. Hans Goedicke, "An Unexpected Allusion to the Vesuvius Eruption in 79 A.D", *American Journal of Philology* 90, no. 3 [Temmuz 1969]: 340-41).

117. Pagan Platoncu Plutarkhos da (MS 45-127) Pompei'nin yıkılışının tanrıların hoşnutsuzluğuna işaret ettiğini söylemişti (Shelley Hales ve Joanna Paul,

"Giriş", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. Shelley Hales ve Joanna Paul [Oxford: Oxford University Press, 2011], s. 13).

118. Binyılcılık (milenyalizm, Latince "bin" anlamına gelen "*millenium*"dan) Vahiy'de geçen "bin yıl"a (*ta khilia eti*/τά χίλια ἔτη [Vahiy 20:2, 7]) sonradan yorumlanarak eklenmiştir. Vahiy'de geçen ifade "şeytan ve iblis (*diabolos, satanas*/διάβολος, σατανᾶς) olan ejderha/yılanın artık halkları "kandırmasın, yoldan çıkarmasın" (*planisi*/πλανήση) diye kapatıldığı, ama sonra "kısa süreliğine" (*mikron khronon*/μικρὸν χρόνον [Vahiy 20:3]) serbest bırakıldığı Mesih'in (*Khristos*/Χριστός) hükümdarlığına atıfta bulunuyordu; *sonraki* görüm Mesih'in (*Khristos*/Χριστός [Vahiy 20:4]) bin yıllık hükümdarlığı sonrasında şeytanın serbest bırakılarak savaşın başlamasıyla (burada Yecüc ve Mecüc'e atıf vardır [ayrıca 4 Ezra'da]) ilgilidir; "yaşam kitabında" kaydı bulunmayanlar "ateş gölüne" atılır (Vahiy 19:20, tekrar 20:10). Aune bu imgeleri ve kullanılan dili (Yahudi) büyü söylemine (52c, s. 1081-82), Yuhanna'nın "ikinci ölüm"e atfını da (Vahiy 20:14)) bir Mısır kavramına bağlarken (*a.g.y.*, s. 1092), anlatılan olayların çeşitli yönleri Kumran belgeleriyle (yani Lut Gölü Ruloları'ndaki İbranice metinlerle) ilişkili görünmektedir. Aune durumu şöyle özetler: "İlk kilise babalarının pek çoğu (örneğin Justinius, İranaeus, Melito, Tertullianus, Hippolytos, Metodios) bin yıllık milenyumu *harfi harfine* yorumlamıştı... İkinci yorum hattı [bin yılın şiirsel bir metafor olduğu yorumu] hem İskenderiyeli Klement hem Origenes'in savunduğu *manevi* görüş olarak adlandırılabilir. Bu görüşü Augustinus popülerleştirmiştir" (*a.g.y.*, s. 1089). Yaradılıştan sonraki 6.000 yılı temel alan Kutsal Kitap takvimi (*annus mundi*), zamanın tükenmesini önlemek için resmi vakanüvislere yılları simgesel olarak yeniden hesaplattıran Bizans İmparatorluğu'nun kullandığı sistemdi. Yuhanna'nın metninin çizgisel-kronolojik okuması ilk kez *Anno Domini* takviminin (MS sekizinci yüzyıl ve sonrası) kabulüyle mümkün oldu. MS 1000 yılına atfedilen eskatolojik çekiciliğin kanıtları için bkz. Richard Landes, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

119. "Pompei kazılıp çıkarılmamış olsaydı tarihsel kayıtlardaki izleri ihmal edilebilir düzeyde kalacaktı" (Hales ve Paul, "Giriş", s. 5).

120. Portekiz'in uzun mesafe ticaretinin merkezi olan imparatorluk limanının yıkılmasına yol açan büyük Lizbon depremi, Voltaire'i insanlığın kaderiyle ilgilenen bir Tanrı olduğundan şüphelenmeye sevk etmişti. Kant'ın bu depreme tepkisi ise fay hatlarına inşaat yapmamak gerektiğiyle ilgili bilimsel bilgide umut ışığı bulmaktı. Cizvit papazı Malagrida Lizbon'un yıkılışının, Portekiz Brezilyası'nda Kızılderililerin canları pahasına yapılan açgözlülüğün acımasız etkilerine verilen ilahi bir ceza olduğunu ilan etti. Portekiz Başbakanı Pombal'ın öncülüğünde Malagrida önce vatana ihanetle sonra sapkınlıkla suçlandı ve 1761'de yakılarak cezalandırıldı.

121. Bu "toga hikâyeleri" türünün ve sonraki "kılıç ve sandalet" filmlerinin başlıca unsurları St Clair ve Bautz tarafından şöyle betimlenir: "Hollywood'un gerek *Son Günler*'den gerekse tiyatrodaki ve görsel sanatlardaki başka benzerlerinden uyarladığı gelenekler ve klişeler hâlâ 1834 ve daha öncesinde biçimlendiği gibiydi: arkaik konuşmalar, acımasızlık, canavarlar, şölenler, hamamlar, bağcıklı çarıklar, hayali Hıristiyanların eklenmesi, harabelerin boyutlarının ve etkilerinin yanlış okunması (ve yanlış gösterilmesi), gençleri ve yetişkinleri korkutarak İngiliz-Amerikan orta sınıf konformizmine itme yönünde gösterişli girişimler ve bu girişimleri dinamitleyen parodiler (William St Clair ve Annika Bautz, "Imperial Decadence: The Making of the Myths in Edward Bulwer-Lytton's *The Last Days of Pompeii*", *Victorian Literature and Culture* 40 [2012]: 389).

122. Bulwer-Lytton romanın adandığı William Gell'in yazdığı bir turist rehberi (İngilizcedeki ilk kapsamlı rehber) olan *Pompeiana*'yı esas alıyordu; tasvirleri o kadar canlıydı ki sonrasında turistler romandaki karakterlerin evlerini görmek istemişti.

123. Modern dönemde, "*Son Günler* öncesinde, Pompei halkının yıkıma kendilerinin neden olduğu fikri yaygın değildi. Bulwer'in romanında ise Pompei, açıkça Yahudi-Hıristiyan tanrısının haklı olarak cezalandırdığı –Sodom, Gommorra, Babil, Sur ve Ninova gibi– şehirler arasına dahil ediliyordu" (St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 364).

124. St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 387 ("Merhametli" sözcüğü niteleme sıfatı olarak eklenmişti).

125. Bulwer-Lytton, *The Last Days of Pompeii* (5. Kitap, 7. Bölüm), akt. Margaret Malamud, "*The Last Days of Pompeii* in the Early American Republic", Hales ve Paul, *Pompeii in the Public Imagination* içinde, s. 206. Ayrıca bkz. "Vay başına koca kent, vay!... [o büyük zenginlik] bir saat içinde viraneye döndü" (Vahiy 18: 16). Evanjelik mezheplerin İkinci Geliş ve Yargı Günü'nün yakın olduğuna inandığı ABD'de roman büyük etki yarattı. William Miller'ın yaklaşık 100.000 takipçisi 21 Ekim 1844 gecesi dünyanın sonunu beklemek üzere toplandı (*a.g.y.*, s. 206 ve devamı).

126. "CIL4, 10062 ve Herkulaneum ve Pompei'deki iki haç biçimli buluntunun Hıristiyan haçları olduğu ve bunun da Campania'da Vezüv patlaması öncesinde Hıristiyanların bulunduğuna kanıt oluşturduğu tezi sağlam değildir. CIL4, 10062 büyük ihtimalle karalamadan ibaretti. Herkulaneum'daki bir duvarda bulunan haç biçimli girinti büyük ihtimalle bir raf desteğini oturtmak için yapılmıştı. Pompei'deki bir fırında bulunan kabartma ise muhtemelen bir tür fırıncılık aletiydi." Bkz. "Abstract", John Granger Cook, "Alleged Christian Crosses in Herculaneum and Pompeii", *Vigiliae Christianae* 72, no. 1 (2018): 1-20.

127. *Son Günler* kırsal bir kasabayı mitolojikleştirerek Roma'nın kendisiyle mukayese edilebilecek koca bir şehre çevirmişti. (St Clair ve Bautz, "Imperial

Decadence", s. 368). Vezüv'ün patlamasının bölgede yaşayanların pagan ahlaksızlığının cezası olduğu inancı "on dokuzuncu yüzyıla ait bir Hıristiyan fikriydi" (Mary Beard, *Pompeii: The Life of a Roman Town* [Londra: Profile Books, 2008], s. 279). Aslında şehrin halkı ayrım gözetilmeden yok olmuştu elbette. Fakat o günden bugüne "geçen zamanı aşarak" ulaşan uyarı, erdemin kurtulmayla ödüllendirileceği, günahın ise fiziksel acı ve ölümle cezalandırılacağıydı (St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 366).

128. St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 361. Britanya'nın 1833 tarihli Köleliğin Kaldırılması Yasası kabul edilirken İngiliz köle sahiplerinin mülk kaybını telafi edecek düzenlemeler yapılmıştı.

129. St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 369.

130. "Köle kızın boğulması trajiktir – ama kurgu açısından elverişlidir, zira o da Glaucus'a âşıktır"; öte yandan kız kasten kendini öldürmesine rağmen intiharı günah sayılmaz, çünkü kız Hıristiyan değildir (Beard, *Pompeii*, s. 81).

131. O sırada Londra'nın ödünç kitap veren kütüphanesi bile bu kitap için işçi sınıfının veremeyeceği kadar çok para istiyordu. Fakat daha ucuz versiyonlar, yeni baskılar, çeviriler ve uyarlamalar çıktı; hiçbirinde de özgün yazarın adı korunmamıştı. *Son Günler*'in görsel sanatlardaki versiyonları kitaptan on kat fazla insana ulaştı (ayrıntılar için bkz. St Clair ve Bautz, "Imperial Decadence", s. 368-75). "Uluslararası telif yasaları olmadığından", "tekrar baskılar, çeviriler ve uyarlamalar çoğaldı" (*a.g.y.*, s. 370).

132. On dokuzuncu yüzyılda Vahiy'i görselleştirmeye girişen başlıca "apokaliptik yücelik" tasvircileri William Blake, J. M. W. Turner John Martin'di. Bkz. Morton D. Paley, *The Apocalyptic Sublime* (New Haven: Yale University Press, 1986).

133. Bkz. Meilee D. Bridges, "Necromantic Pathos in Bulwer-Lytton", Hales ve Paul, *Pompeii in the Public Imagination* içinde, s. 93.

134. Bkz. Francesca Spiegel, "In Search of Lost Time and Pompeii", Hales ve Paul, *Pompeii in the Public Imagination* içinde, s. 232-33. Proust'un roman serisinin ortadaki cildinin başlığı, Septuagint'te (Yasanın Tekrarı 32:32) bahsi geçen ve Pompei'de bir evin duvarına yazılmış olan şehirlerin isimleri, yani *Sodom ve Gomorra*'ydı. Tıpkı Pompei gibi bu Kutsal Kitap'ta bahsi geçen şehirler de şarap üreticisiydi. Philon Yasanın Tekrarı'ndaki dizeyi alegorik açıdan yorumlar: "düzanlamıyla hakikaten Sodom kastedilmiştir, ama gerçekte tüm iyi şeylerden yoksun bırakılmış ve aklına karşı körleştirilmiş ruhu temsil eder" (Philon, *De congressu quaerendae eruditionis gratia* ["Hazırlık Çalışmalarıyla Eşleştirmeler Üzerine"] 109). Philon ahlaki tehlikeleri betimler: şarap, "hemen herkes doymak bilmezcesine sever... özellikle ciddi işlerle uğraşanlar", ama "açgözlülüğün kölesi olanları" etkiler; "küçük kadehlerle başlayıp maşrapaya geçerler", su katılmamış şarabı "kusuncaya kadar içerler ... 'çünkü onların şarabı Sodom şarabıdır',

Musa'nın dediği gibi, 've asmaları Gomorra'dandır; üzümleri öd üzümüdür ve dalları acı dallardır. Ejderhaların öfkesi onların şarabıdır, yılanların amansız gazabı da'" (*De ebrietate* 220-22). Şarap, Doğu Akdeniz ticareti, kuru iklimler ve susuzluk üzerine koca bir kitap yazılabilir. Hıristiyanlar Eski Anlaşma'nın Yasanın Tekrarı kitabını Hıristiyan bir metin olarak okurlar, bu yüzden de Sodom ve Gomorra yazısını hatalı bir şekilde Pompei'de Hıristiyan varlığının kanıtı sayarlar. Moormann şöyle yazar: "Pompei'de küçük bir Yahudi cemaatinin yaşamış olması akla yakın geliyor, ama bugün tarihçilerin ve arkeologların çoğu Hıristiyanlara dair 'kanıtların' en hafif tabirle şüpheli olduğunu ve bu dinsel grupların ikisinden birinin açık varlığını kabul etmeye temel sağlayamayacağını düşünüyorlar" (Eric M. Moormann, "Christians and Jews at Pompeii in Late Nineteenth-Century Fiction", Hales ve Paul, *Pompeii in the Public Imagination* içinde, s. 171).

135. Primo Levi'nin "La bambina di Pompeii" şiirinde Vezüv'ün kurbanı olan bir genç kız Anne Frank ile ve geriye alçıdan bir suret bile bırakamayan Hiroşimalı kız öğrenciyle aynı kümeye alınır (Joanna Paul, "Pompeii, the Holocaust, and the Second World War", Hales ve Paul, *Pompeii in the Public Imagination* içinde, s. 341). Paul İkinci Dünya Savaşı'nda 150'den fazla Müttefik bombasının Pompei kazı alanına düştüğüne, kurbanlardan bazılarının alçıdan suretlerini kırdığına ve ikinci kez yok edildikleri gibi "grotesk" bir his yarattığına dikkat çeker (*a.g.y.*, s. 351-52). Vezüv kurbanlarının alçı suretleri 1863'te arkeolog Giuseppe Fiorelli'nin geliştirdiği bir teknikle insan kalıntılarından yapılmıştı.

136. İngiliz bir çağdaşının Hıristiyanlık yanlısı, Hegel karşıtı görüşü için bkz. "Publishing News from Germany", *Foreign Quarterly Review* 28 (1842): 500-2.

137. Bruno Bauer, *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Antichrist: An Ultimatum*, çev. Lawrence Stepelevich (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989), s. 64.

138. Bauer, *The Trumpet of the Last Judgment*, s. 156.

139. *A.g.y.*, s. 142. Yahudi aleyhtarlığının temelinin alıntılara dahil olduğuna dikkat etmek gerek: "Yahudilikte, Hegel'in dediği gibi, evrensel amaç eksiktir..." (*a.g.y.*, s. 154). Çevirmen meseleyi açıklığa kavuşturmak için Bauer'in Yahudiliğe bilhassa akıldışı bir din gözüyle baktığını belirtir: "uzun zaman önce kaybolmuş olması gereken bir geçmişin görünüşte sindirilememiş bir parçası... Fakat şuna işaret edilmesi şart: Bauer'in Yahudi aleyhtarlığı ırkçı teorilere dayanmıyordu, zira ırkların karışmasını olumlu buluyordu, ayrıca herhangi bir Hıristiyan önyargısına da dayanmıyordu. Kısacası, Yahudiliğin mahkûm edilmesinin sebebi Hıristiyanlığa kaynak ve destek olmasıydı. Bauer Hıristiyanlıktan hakikaten 'nefret' ediyor, insanlığın ilerlemesinin önündeki baş engel olarak görüyordu" (çevirmenin girişi, Bauer, *a.g.y.*, s. 52).

140. *A.g.y.*, s. 149.

141. *A.g.y.*, s. 190.

142. *A.g.y.*, s. 177.

143. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Amsterdam: Querido Verlag, 1947); Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Şeyda Öztürk, Metis.

144. Ayrım "dinsel" düşünce ile "seküler" düşünce arasında değildir, çünkü her ikisi de insanların harekete geçme ihtiyacına kayıtsız kalabilir ve dinsel liderlerin hepsi iklim değişikliğinin bilimselliğini reddetmez (bunların en çarpıcısı da Papa I. Francis'tir). Dinle savaşan "inançsız" modernler ise Latour'a göre "*ihmalkârlığı* en üstün değer saymışlardır. Başlarına daha fazla bir şey gelemez. Zaten sonsuza dek başka dünyadadırlar. Tam ileri dışında bir yön yoktur; sanki geri dönüş seçeneği ortadan kaldırılmıştır." Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, çev. Catherine Porter (Cambridge, UK: Polity Press, 2017), s. 196.

145. Modernliğin kendi etkilerine dair unutkanlığı, Freud'un geçmişin bilinçsiz tortusu olarak insan ruhunun metafor olarak Pompei'yi kullanmasını kolektifleştirir. İnsan Çağı'nın vahyi kolektif tarihin tortulu doğasını bilince çıkarır. Latour sekülarizmin "modernizmin hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayacak bir hak" olduğu önyargısını eleştirir, "adeta haberler henüz algılanamamıştır", halbuki bu konumun Hıristiyanlarca dile getirilişi mesih zaten geldiği için "inanmanın bizi kurtaracağı" inancı çerçevesindedir. Latour apokaliptik felaketin ayrımsızlaştırılmış, küreselleştirici söylemine, yaklaşan felaketlerin korkusu eyleme geçme konusunda felce yol açtığı için itiraz eder ve nasıl ilerleneceğinden kendilerinin de emin olmadığını kabul eden jeologları hayranlıkla anar, dolayısıyla insan bilimlerinin bu bilim insanlarıyla diyaloğunu zorunlu görür. "Vahyin" asıl anlamının Papa Francis tarafından yazılan mektupta cisimleştiğini, bu mektupta apokalipsin (bunu daha doğru bir şekilde yeni bilgi olarak anlar) anlamının ekoloji bilimiyle ve yoksulluğun süreklileşmesiyle can alıcı ilişkisinin açığa çıktığını öne sürer. Latour heyecanla haykırır: "İşte bu dinamittir... bommm!" Bruno Latour, Isabel Stengers, Anna Tsing ve Nils Burbandt, "Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology, and Apocalypse", *Ethnos* 83, no. 3 (2018): 600-1.

146. Jashemski ve Meyer, *The Natural History of Pompeii*. Katılımcılar bu ortak hedefe ulaşmak için işbirliği yapan yedi ülkeden 27 profesyonel araştırmacıdır.

147. Philon, *De aeternitate mundi* ("Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine") 146. Yaratılmış dünya yok edilemez ya da onarılamaz, daha ziyade "çürüme tohumlarını kendi içinde" barındırır ve tohumlar yoluyla da yenilenir (*a.g.y.*, 80). Bazı şeyler tamamen ateşle yok edildiğinde, "ateşin kendisinin de artık beslenemeyeceği için sönmesi zorunludur... Fakat Tanrı düzensizlikten,

keşmekeşten ve her türlü kötü şeyden keyif alıyormuşçasına, dünyanın yok olacağını söylemekle kalmayıp, yenilenme ihtimalini de ortadan kaldırmak Tanrı'ya saygısızlıktır, hatta iki kat saygısızlıktır" (*a.g.y.*, 85).

148. Nuh'un seçilmesi konusunda Philon şöyle yazar: "insanlığın geri kalanı minnetsizliği yüzünden reddedildiği için, adil adamı hepsinin yerine koyarken onun Tanrı'nın sevgili kulu olduğunu vurgular, fakat daha çok sevilmesinin sebebi hak etmesi değil, insan soyunun bütün evrensel topluluğunun üzerine iyilik ve şefkat yığılmışken sadece onun, gördüğü iyiliğin değerini bilmesidir." *Quaestiones et solutiones in Genesin I* 96.

149. Philon, *De praemiis et poenis* ("Ödüller ve Cezalar Üzerine") 156.

150. "Yeni Kudüs 'en sonda' eklenen salt geleceğe ait bir olay değildir... Yuhanna'nın Hıristiyan varoluşuna dair anlayışının merkezinde duran *hypomonē* terimine de anlam katar." Leonard L. Thompson, *Revelation* (Nashville: Abingdon Press, 1998), s. 189.

151. Vahiy 12:1-16. Bir oğul dünyaya getirdi, "çocuk hemen alınıp Tanrı'ya, Tanrı'nın tahtına götürüldü" (Vahiy 12:5).

152. "Giyinmiş" diye çevriliyor, fakat *peribeblimeni*/περιβεβλημένη sözcüğü kucaklamak, sarmak, çevrelemek anlamına gelen *periballo*/περιβάλλω fiilinin -mişli geçmiş zamandaki edilgen halidir.

153. Latour, "hem Yahudi hem Hıristiyan geleneklerindeki zamanların sonu"nun "geçen zaman içindeki" acıların umut edilen sona erişi şeklindeki anlamını tersine çevirerek "geçen zamanın sonu, nihai patlaması", yani "dünyanın sonu beklentisi" haline getirmenin haritasını ilk çıkaranın Eric Voegelin olduğuna dikkat çeker. Tersine, der Latour, açıklığa kavuşturmak için, "'Son' her şeyden önce tamamlanma, sonra sonluluk ve nihayet vahiy anlamına gelir, fakat daima zamanın içinde ve zamanla beraberdir, zorunlu aracısı da özellikle zamanın geçişidir" (Latour, *Facing Gaia*, s. 196-97).

154. Latour, yeni-Darvinci kendi kendini düzelten evrim sistemi modellerinin, piyasanın kendi kendini düzelten görünmez eline duyulan inanç kadar iman temelli olduğuna dikkat çeker (*Gâia*, s. 134).

155. Thompson, *Revelation*, s. 189.

156. Akt. John Dominic Crossan, *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now* (San Francisco: HarperCollins, 2007), s. 230. King şuraya atıfta bulunur: Vahiy 21: 4-5: "Onların gözlerinden bütün yaşları silecek. Artık ölüm olmayacak. Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ıstırap olacak. Çünkü önceki düzen ortadan kalktı. Tahtta oturan, 'İşte her şeyi yeniliyorum' dedi."

157. Richard Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", Alexander, *Images of Empire* içinde, s. 59-60. Geleneğe göre bu pasaj, gelişmekte olan Fenike ticaret şehri Sur'un yıkılışının Eski Anlaşma'daki (Ezekiel) prototipine bağlanır ve dili de önceki versiyonuna ve Yeşaya ile Yeremya'da (*a.g.y.*, s. 53) bulunan Babil'in yıkılışına "becerikli anıştırmalar-

dan dikkate değer bir karışık desen" oluşturur (*a.g.y.*, s.53). Bauckham bu metinlerarası yorumsal gelenek bağlamında "Yuhanna'nın Roma şehrine denizden ithal edilen yirmi sekiz kalemlik mal listesinin hak ettiği ilgiyi görmediğini" yazar (*a.g.y.*, s. 58). Yuhanna'nın kargo listesinin tarihsel özgüllüğü konusunda ayrıca bkz. J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

158. Mür (*muron*/μύρον) "Yemen ve Somali'den büyük maliyetlerle ithat edilen" aromalı bir merhemdi (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 69). Doğudan gelen yıldızbilimciler yeni doğan İsa'ya hazine olarak mür ve günlük (*libanos*/λίβανος) getirmişlerdi (Matta 2:11)

159. İnci avcılığı derine dalmak gerektiği için tehlikeliydi ve fiyatlar yüksekti: "en büyük ve en iyisine [Romalılar] tüm diğer mücevherlerden daha fazla para verirdi" (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 62). İkinci yüzyılda inci ticaretinin önemi için bkz. Katia Schörle, "Pearls, Power, and Profit: Mercantile Networks and Economic Considerations of the Pearl Trade in the Roman Empire", *Across the Ocean: Nine Essays on the Indo-Mediterranean Trade* içinde, haz. Federico De Romanis ve Marco Maiuro (Leiden: Brill, 2015), s. 43-54.

160. Fildişinden yapılan nesneler arasında şunlar vardı: "heykel, sandalye, yatak, asa, kabza, kın, savaş arabası, at arabası, tablet, kitap kapağı, masa ayağı, kapı, flüt, lir, tarak, broş, iğne, spatula, kutu, kuş kafesi, zemin döşemesi" (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 66). *Pan ksylon thyinon*/Πᾶν ξύλον θύϊνον konusunda: "bu ifade 'turunç ağacından yapılan tüm eşyalar' anlamına gelebilir"; insanların Kuzey Afrika'dan gelen bu ahşaptan yapılmış masalara "aşırı bir merakı" vardı (*a.g.y.*). Diğer pahalı ahşaplar arasında Hindistan'dan gelen abanoz da bulunuyordu (*a.g.y.*, s. 67).

161. Bauckham etraflı bir betimleme yapar: İpek "yüksek maliyetle Çin'den ithal ediliyordu; bir kısmı Partların toprakları üzerinden gelirken, büyük bir kısmı Kuzeybatı Hindistan limanları üzerinden ulaştırılıyordu." Mor renk deniz kabuklularından az miktarda elde edilebiliyordu, "Akdeniz'in çeşitli yerlerinde avlanan bu kabuklular... çok değerliydi"; "Reinhold bu rengin 'antik dünyadaki en kalıcı statü simgesi' olduğunu belirtir." Mor kumaş Yuhanna'nın hitap ettiği şehirlerden ikisi olan Tiyatira ve Laodikya'da üretiliyordu. Hiç değilse Neron'dan beri "mor boyada imparatorluk tekeli" vardı ve Miletus'taki bir yazıta bakılırsa mor renk ticareti yapanlar *familia Caesaris*'in azat edilmiş köleleriydi. Kırmızı (*kokkinon*/κοκκίνον) Anadolu'daki bir yemişten elde ediliyordu ve en iyisi Galatya'dan çıkıyordu (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 62-64).

162. Bkz. şuradaki tasvir: *Kızıldeniz Seyir Defteri*, Birinci Bölüm'de.

163. Vahiy'de tarif edilen göksel Kudüs şehrinin on iki kapısı "tek incidendi" ve "şehir duvarları her türlü değerli taşla süslenmişti", cadde de cam gibi duru "som altından"dı (Vahiy 21:20-21).

164. Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 78. Yuhanna'nın kargo listesindekilerden bazıları Akdeniz'de ticareti yapılan yağ, un, buğday gibi temel ihtiyaç malzemeleriydi. Wilson, "doğu lüks mal ticaretinin kolaylaşmasının özel gemici sahiplerini *annona* (tahıl) nakliyesine katılmaya teşvik ederek Roma'ya tahıl tedarikini sağlama almanın dolaylı bir yolu" olduğuna dikkat çeker (Andrew Wilson, "Red Sea Trade and the State", De Romanis ve Maiuro, *Across the Ocean* içinde, s. 27). Mısır Roma'nın tahıl ambarıydı. Bauckham şöyle yazar: "Vahiy'in yazıldığı zamanlarda Küçük Asya şehirlerinde ekmek isyanları olduğuna dair bazı kanıtlar vardır ve imparatorluğun diğer şehirleri karşısında Mısır buğdayının ilk hak sahibi Roma olduğundan, yoksulların hıncı pekâlâ Roma'ya tahıl tedarik sistemine yönelmiş olabilir" (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 72).

165. Vahiy 18:13. MS birinci yüzyılda Roma İmparatorluğu'ndaki köle sayısının yaklaşık 10 milyon olduğu, yani nüfusun yüzde 16 ila 20'sine denk geldiği tahmin ediliyor (bkz. Aune 52c, s. 1002-3). Bauckham'a göre "Küçük Asya'nın savaşta esir edilmemiş köle kaynakları içinde en önemlisi olduğu aşikârdır. Efes... Küçük Asya'dan Roma'ya köle ihracında büyük bir rol oynamış olmalı" (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 75). Köle talebi "[Roma] şehrinin büyümesinin ve zenginlerin daha da zenginleşmesinin getirdiği bir şeydi. Mevcut kölelerin çocukları talebi karşılamaya kesinlikle yetmiyordu. Savaşta esir edilenlerin köleleştirilmesi... MS birinci yüzyılda önemini koruyordu, ama sürekli dış savaşların yaşandığı dönemdeki kadar üretken bir kaynak olması mümkün değildi. [W. V.] Harris'in savına göre diğer kaynaklar (terk edilmiş çocuklar, aileleri tarafından satılan çocuklar, kendilerini köle olarak satan yetişkinler, borç yüzünden kölelik, kaçırılmış insanlar, bazı suçlular) içinde en önemlisi terk edilmiş bebeklerdi, çünkü çocukları sokağa atmak çok yaygın bir uygulamaydı" (*a.g.y.*, s. 74). "Katı Roma yasalarına göre bir köle efendisini kendi evinde öldürürse, o evde yaşayan kölelerin hepsi çarmıha geriliyordu", ve Tacitus MS birinci yüzyılda bu yasanın uygulandığı bir vakayı kaydeder: Kadın ve çocuklar dahil 400 köle bu şekilde öldürülmüştür: Keith Hopkins, "Novel Evidence for Roman Slavery", Potter ve Mattingly, *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, s. 111.

166. Bkz. Richard A. Horsley, "The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars", *Semeia* 83-84 (1998): 19-66. Köleler için kullanılan *dyouloi*/δυοῦλοι sözcüğü Vahiy'de pek çok kez olumlu, metaforik anlamda insan efendinin değil "Tanrı'nın köleleri/kulları" olarak kullanılır (bkz. bu sözcüğe dair Dördüncü Bölüm'deki tartışma). Erkek ve kadın fahişeler en kötü davranılanlardı: Pompei'de Asya DNA'sı taşıdığı anlaşılan genç bir kadının iskeletinde leğen kemiğindeki bozulmanın fahişelikten kaynaklandığı düşünülmüştür. Kölelik ırksal ya da toplumsal açıdan ayrı bir kategori değildi: Aphrodisiaslı Khariton'un bi-

rinci yüzyıldan kalma romanına göre Sirakuza soylusu bir kadın olan Callirhoe korsanlar tarafından yakalanıp bir adama köle olarak satılmıştı, adamın çocuğuna gebe kaldığını iddia ettikten (kürtajı düşünmüş ve reddetmişti) sonra (adam gizlice iki eşli olmuş) evlenmişlerdi; kadını bulmaya çalışan asıl baba da köle edilip madenlerde çalıştırılmıştı ve kurtarılmadan önce neredeyse çarmıha geriliyordu. Chariton, *Callirhoe*, haz. ve çev. G. S. Goold (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

167. Kitlesel idamlar kamuya açık gösterilerdi. Yenilen düşman liderlerinin kelleleri zaferi duyurmak için gezintiye çıkarılırdı. Hatip (Marcus Tullius) Cicero öldürülmüş, dili ve elleri bir yere çivilenip halka sergilenmişti. MÖ 61-59'da Asya eyaleti *propraetor*'u olan kardeşi ise bir adamı baba katlinden suçlu bulmuştu ve adam bir köpek, bir yılan, bir horoz, bir de maymunla aynı çuvalın içine konup nehre atılmıştı; Roma hukukuna göre bu ölüm cezasının adı *peona cullei*'ydi ("çuval cezası").

168. Savaş pek çok vahşetin kaynağıydı. Josephus'un anlatımına göre (*Bellum Judaicum* 6.418-420) Titus muhtemelen eyaletlerde çıkan isyanlarda caydırıcı olsun diye, Yahudiye Savaşı'nda esir ettiği 97.000 kişiyi Roma eyaletlerine arenalarda kılıçla ya da vahşi hayvanlarca katledilmeye göndermişti. Fakat Josephus'un kaderi farklıydı elbette: Esir durumundayken serbest bırakılmış, Roma yurttaşı olmuş ve imparatorluğun himayesine girmişti.

169. Crossan ve Reed, Celile kasabaları Jodefat (Yun: Jotapta) ve Gamla'daki "korkunç yıkım"ı Josephus'a dayanarak anlatırlar. Josephus burada Romalılara karşı savaşmış ve sonrasında teslim olmuştu. "Çarpışmanın kanıtları her iki şehrin harabelerinin çevresine saçılmıştı"; Gamla'da 1.600 ok ucu bulundu. John Dominic Crossan ve Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* (San Francisco: HarperCollins, 2001), s. 159-61.

170. "Roma askerlerinin pek çok Yahudi kadınına tecavüz ettiğini pekâlâ varsayabiliriz." Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, s. 304.

171. Josephus bu olayı anlatan tek kişidir; yazdığına göre Masada'da 956 Yahudi öldürülmüştü (*Bellum Judaicum* 7.257-406). Çağdaş anlatılarda Masada'ya yönelik görüşlerin değişmesi konusunda bkz. Yael Zerubavel, "The Death of Memory and the Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors", *Representations* 45 (Kış 1994): 72-100; ve Honora Howell Chapman, "Masada in the 1st and 21st Centuries", *Making History: Josephus and Historical Method* içinde (Leiden: Brill, 2007), s. 82-102. Josephus'un Masada'daki ölümleri tekrar tekrar *sphage* (σφάγη; *Bellum Judaicum* 7.394-397) sözcüğüyle betimlemesi dikkat çekicidir. Bu sözcük "katliam" anlamının yanı sıra gırtlak, yani boğazlanan canlının (insan ya da hayvan) kesilen yeri anlamını taşır; kan buradan fışkırarak akar, dolayısıyla bedenden kanın temizlenmesi en hızlı şekilde gerçekleşir ve bu yön-

tem bir nevi arıtmadır (bkz. Nicole Loraux, *Tragic Ways of Killing a Woman*, çev. Anthony Forster [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987], s. 50-53). Masada'da eşler ve çocuklar savaşçı kocaları tarafından böyle boğazlanmıştı, sonra kocalar da aralarından seçtikleri on kişiye kendi "gırtlaklarını sunmuş"lardı.

172. İmparator Claudius Britanya'nın fethini başlattı (MS 43-47). Roma işgali acımasızdı; kutsal Druid ormanlarının yok edilmesi işgalcilere karşı intikam eylemlerine yol açtı ve bu eylemlere Romalıların eşleri de hedef oluyordu ("soyuluyor, sakatlanıyor ve kazığa geçiriliyorlardı": Dio Cassius, *Roman History* 62.7.3). Ayaklananlar kraliçe Boudica ve üç kızı etrafında toplandı. Kraliçenin kocası Prasutagus (Keltlerin Iceni kabilesinin hükümdarı) krallığının ailesi ve Romalılar tarafından ortak yönetilmesini vasiyet etmişti. Ama Romalılar bu vasiyeti görmezden gelerek bu aşırı zalimce cezaları verdiler. Graham Webster, *Boudica: The British Revolt against Rome AD 60*, gözden geçirilmiş baskı (Londra: Routledge, 1993), s. 88.

173. İmparatorların evlilikleri iktidar ve mülkiyet gibi sebeplere göre ayarlanıyordu ve vârislerin imparator tarafından evlat edinilmesi sık görülen bir şeydi. Aile oluşturmanın araçsallaştırılması ve önceden planlanması nedeniyle imparatora sadakat yeminlerinin bütün aile için bağlayıcı olması gerekiyordu. Augustus kendisi evlatlık olduğu için imparatorluk tahtına tehdit potansiyeli taşıyan Julius Caesar'ın Kleopatra'dan olma oğlu Caesarion'u öldürtmüştü. Marcus Antonius'un vasiyeti (yasayı çiğneyerek) alenileştirilmiş, doğuda Anadolu'dan Mısır'a kadar toprakların Kleopatra'nın çocukları arasında paylaştırılması sözünü verdiği ifşa edilmişti. Bu söz Roma tarafından reddedildi ve Senato savaş ilan etti – Antonius'a değil (bu iç savaş anlamına gelirdi), Kleopatra'ya savaş açıldı. Onların ölümlerinden sonra çocuklarının canı bağışlandı ama sokaklarda utanç içinde yürütüldüler. İmparator ailesinde şiddet eksik olmuyordu. Neron annesi Agrippina'yı öldürttü (MS 59), ayrıca gebe kalan ikinci karısı Poppaea'yı (gözdesini) tekmeleyerek merdivenlerden yuvarladı (MS 62). Kadınların da ellerinde güç olduğunda aynı acımasızlığı gösterdiği kabul edilmelidir: Söylentilere göre Agrippina kocası İmparator Claudius'u zehirletmiş, böylece oğlu Neron'un tahta çıkmasını garantiye almıştı.

174. A. J. Boyle, "Giriş", *Flavian Rome*, s. 25. Boyle şöyle devam eder: "Kızlar özellikle ekonomik sebeplerle yetiştirilmeye başlamıştı: Başka ailelerle avantajlı ittifakları sağlama almanın ucuz bir yolunu sunuyorlardı" (*a.g.y.*, s. 27).

175. Ann E. Hanson, "The Roman Family", Potter ve Mattingly, *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, s. 33.

176. ERC 110 kodlu bu iskelet şurada anlatılıyor: Sara Bisel ve Jane Bisel, "Health and Nutrition at Herculaneum: An Examination of Human Skeletal Remains", Jashemski ve Meyer, *The Natural History of Pompeii* içinde, s.

465-66. ERC 13 ve 98 kodlu iskeletlerin fahişelere ait olduğu düşünülmektedir, çünkü "modern Amerikan fahişelerinin kemiklerinde de görülen leğen kemiği anormalliği vardır... bu bozulma salt yaşlanmadan kaynaklanamayacak kadar fazladır... ayrıca ramus boyunca küçük kemikli çıkıntılar da vardır" (*a.g.y.*, s. 466).

177. Suetonius'a göre kölelerle karı koca hayatı yaşayan kadınlar köle statüsüne iniyordu (Boyle, "Introduction", s. 25). Bazı durumlarda Romalı soylu kadınlar zina yüzünden ölüm cezasına çarptırılmaktan kendilerini korumak için yasal fahişe statüsünü seçiyordu.

178. Augustus'un küçük yaştaki kızı Julia ile Part Kralı arasında evlilik ittifakını reddetmesi, yabancı bir lidere kızını vermenin bağımlılık anlamına geldiğinin göstergesidir. Augustus onun yerine Musa adında bir odalığı göndermişti, Kral Phraates bu kadınla evlendi ve oğulları imparatorun konuğu olarak Roma'ya gönderildi. Marcus Antonius'un (Kleopatra'dan doğma) oğlunu Ermeni kraliyet ailesinden bir kızla evlendirmeyi önerme stratejisi de benzer bir mantığın ürünüydü (Ermeni kralı reddetmişti). Kleopatra'nın iktidarı karı koca ilişkisi nedeniyle Antonius'a geçmişti.

179. Bkz. Sarah Pearce, "Rethinking the Other in Antiquity: Philo of Alexandria on Intermarriage", *Antichthon* 47 (2013): 140-55.

180. *Ethnos* sözcüğünün "etnik topluluk" şeklindeki standart çevirisi biyolojik/kültürel özdeşleşmelerin zorlu tarihinin üstünü örtüyor. En büyük sorun şu: İyi niyetli bir etnisite söylemi, alternatif oluşturduğu modern ırkçılığın gözden saklanmasına da destek olabilir. "Nabati" ya da "Saba" sözcükleri modern okura çok az anlam ifade edebilir; ama yerlerine "Arap" sözcüğü geçirilirse koca bir (yanlış) anlamlar yığını ortaya çıkar. Birinci yüzyılda kullanılan *ethnos* ile etnisitenin günümüzdeki kullanımı arasındaki farklara dair yeterli bir açıklama bulabilmiş değilim. Patmoslu Yuhanna anlamlarının farklı olduğunu ima ederek geniş bir kolektif özdeşlikler listesi verir: "...her oymak (*phylin*/φυλὴν), her halk (*laon*/λαὸν), her dil (*glossan*/γλῶσσαν), her ulus (*ethnos*/ἔθνος) üzerinde yetkili kılındı" (Vahiy 13:7). Çeviride (Yeni Uluslararası Versiyon) *ethnos* ulus diye okunuyor, ama etnisitelerin toprak bazlı olduğuna dair yanlış bir kanı uyandırabilir bu modern dönüşüm. Buell'in ilk dönem Hıristiyan kategorisi olarak *ethnos* ya da ırk (*genos*) hakkındaki ilginç kitabında bu terimlerin özleştirici iddialara rağmen ne kadar akışkan oldukları üzerinde durulur: Denise Kimber Buell, *Why This New Race*: *Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005). Shaye J. D. Cohen'in *The Beginnings of Jewishness* başlıklı kitabında bu konu çok geniş bir şekilde ele alınır. Cohen'e göre Philon, zürriyetin (*nothos* [piç] adını verir) "tek Tanrı'yı şereflendirmeyi öğrenmeme" ihtimali yüzünden farklı kesimden insanlarla evlenmeye karşı uyarır (Philon, *De specialibus legibus III* ["Özel Yasalar Üzerine III"] 29), fakat "Philon pek çok İskenderiyeli Yahudi'nin başka kesim-

lerden insanlarla evlendiğini ya da Yahudi cemaatine farklı şekillerde isyan ettiğini pekâlâ biliyordu" (Cohen, *Beginnings of Jewishness*, s. 245). İkinci Tapınak döneminde "Gayri-Yahudi bir kadın Yahudi kocayla evlenme yoluyla Yahudiliğe 'ihtida ediyordu'; bu usul Kutsal Kitap'ta mevcuttu ve Josephus da varlığını kabul ediyordu" (*a.g.y.*, s. 306). Birinci yüzyılda *ethne* kadınların bedenine yazılıydı ve kadınların alınıp satılmasıyla yer değiştiriyordu, sünnet ise erkeklerin bedenine dayatılan bir aidiyet işaretiydi. Yahudi krallığı Yahudi olmayanları da barındırıyordu. Hasmonların bölgesel hükümdarlığında yaşayanlar, Yahudi cemaatine giriş yolu olarak sünnet ediliyordu. Bu talep yasayı ihmal eden sapmış ("Helenleşmiş") Yahudilere yönelik bir önlem miydi, savaş esirlerine ömür boyu tahakküm ritüeli olarak sahiplerinin damgasının basılmasındaki gibi Yahudi olmayanlara zor kullanılması anlamına mı geliyordu, yoksa Yahudi olmayanlara cemaatte eşit statü veren üyeliğin parçası olan daha insani bir yol muydu, tam olarak bilmek mümkün değil. Bkz. Steven Weitzman, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology", *Harvard Theological Review* 92, no. 1 (Ocak 2011): 37-59. Tarihçiler sünnetin "zorla mı" yapıldığını, "izne tabi" mi olduğunu, hatta bu şekilde sünnetin var olup olmadığını tartışmaya devam ediyor. Tüm yorumlar Josephus'a (ona tam olarak güvenilmez), ayrıca 1. ve 2. Makabilere (ikincisinde öncelikle *Judaismos* ile *Hellenismos* arasındaki ayrım görülür) dayanıyor. Makabilerin, kitapları zorunlu Helenleştirme amacıyla sünneti yasakladığını iddia ettikleri Seleukos "tiranlara" karşı Makabi ayaklanması (MÖ 167-160) sonucu kurulan Hasmon hanedanını meşrulaştırmak üzere *ex post facto* yazılmıştır.

181. MS birinci yüzyılla ilgilenen tarihçiler terminolojide bir ayrım yapabilmek için "Yahudi" sözcüğünü kaynaklarda "ataların yasalarına uyan" diye tanımlananlara ayırmıştır; burada ataların yasaları diyasporanın her yerinde bireylerin erişebildiği geleneksel pratiklerdir (ama başka kesimlerle evlilik halinde çocuklar bu yasalara uymazsa tehlikeye düşerler). "Yahudiyeli" terimi ise Yahudiye topraklarına ait olanlar için, yani yüzyıllar boyunca değişse de Yahudi kralların hanedanlarının hükümdarlığında yaşayan Yahudi olmayanları da içeren bir anlamda kullanılmıştır. Bu alanda tarihsel hakikate ilişkin çekişmeli konular için bkz. şu antoloji: *Can a "History of Israel" Be Written?*, haz. Lester L. Grabbe (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997). Grabbe bu küçük kitabı yorumbilgisel konumların birliği için değilse bile en azından hem "kutsal kitap tarihi"nin (Eski Anlaşma hikâyelerine modern İsrail devletiyle süreklilik arz eden hikâyeler muamelesi yapmak) hem de "kutsal kitap coğrafyası"nın (bölgenin arkeolojisi konusunda aynı tavrı sergilemek) "sahte tarih" olduğunu kabul etme çağrısıyla bitirir – ayrıca Grabbe'e göre etnik bir kimliğin tarihi olarak "İsrail tarihi" yazmak da fazlasıyla sorgulanması gereken bir şeydir... siyasi bir terim olarak 'İsrail' ibaresini kullanmak bile sorunludur" (Grabbe, "Reflections on the Discussion", *Can a "History of Israel" Be Written?* içinde, s. 189).

Grabbe birinci yüzyıl Yahudiliğini bir Helenlik biçimi olarak görür: "Bazılarımız aynı zamanda MS 70 öncesinde 'normatif bir Yahudiliğin' varlığını bile reddetmiştir. Ne yazık ki Ferisi [rahip]-egemenliğinde Yahudilik fikrine karşı son dönemde bir hareket görülmemektedir" (*a.g.y.*, s. 195). İsrail topraklarında antik Yahudilikten ne kadar çok bahsedilirse, Filistinlilerin dışlanması ideolojik bakımdan o kadar ikna edici olduğundan, etiksiyasal tehlikeler büyüktür. Grabbe açıkça şunu ifade eder: "Belli bir 'ulusun' tarihine genel anlamda tarih muamelesi yapmak yanlıştır, özellikle de bu tarih–bölgede yaşayan başkalarını ast, önemsiz, mevcut olmayan, hatta yok edilmeyi hak eden insanlar olarak tanımlayan– şovenist bir ideolojiden başka bir şeyi kabul etmiyorsa" (s. 189). Grabbe'in vardığı sonuç Erich Gruen'inkini destekler: "Yahudiler Yunan kültürünün sızdığı bir topluluk değil, doğrudan Yunan kültürünün bir örneğiydi" (Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 292). 1967 savaşından sonra geçmişin ideolojik kullanımını desteklemekte arkeolojinin rolü için bkz. Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

182. Thompson eleştirel bir tarzda sorar: "Kutsal Kitap ile Yahudilik arasındaki süreklilik kronoloji açısından çizgisel bir gelişimi mi yansıtıyor, yoksa ideolojik saiklere sahip rasyonalist bir anakronizmin veçhesi mi: yani teolojik zorunluluktan ortaya atılan bir süreklilik mi – Hıristiyanlığın Yeni Anlaşma ve Septuagint'te hak iddia etmesindeki gibi bir şey mi?" (Thomas L. Thompson, "Defining History and Ethnicity in the South Levant", Grabbe, *Can a "History of Israel" Be Written?* içinde, s. 186). Thompson şunu önerir: "Yunan-Roma dönemdeki Yahudiliği, Filistin'deki en az Helenleşmiş 'Yahudilerin' gerici dinsel hareketi gibi işimize gelecek şekilde tanımlamak yerine, Helenizmin kendisinin düşünsel ve felsefi bir hareketi olarak görebiliriz" (*a.g.y.*, s. 185). Sonra şu sonuca varır: "Eleştirel bir tarihimiz olacaksa, yarattığımız anakronizmlerle başa çıkmak zorundayız" (s. 186).

183. Strabon şöyle der: "Edomlular Nabatidir, ama fesatçılık yüzünden oradan kovulmuş, Yahudiyelilere katılmış ve onlarla aynı gelenekleri paylaşmışlardır." Strabon, *Geography* 16.2.34, akt. Steven Weitzman, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonian Ideology", *Harvard Theological Review* 92, no. 1 (Ocak 1999): 40-41. 184. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce*, s. 185.

184. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce*, s. 185.

185. "Herodes'in hazinesine ve yönetici seçkinlerin sandıklarına akan zenginlik Caesarea'da müsrifçe bir kentleşmeye kaynak sağladı; limana yapılan ilk yatırım Doğu'dan gelen ticaret yollarını onun krallığından geçirerek ve kârlı Akdeniz yollarına girmesini sağlayarak paydaşları zenginleştirdi. Herodes Yahudi anayurdunu bir ticaret krallığına dönüştürdü" (Crossan ve Reed, *Excavating Jesus*, s. 56).

186. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, s. 272-73. Cohen'e göre tarihteki gerçek Herodes "kendini Yahudi olarak görüyor, başkalarınca da Yahudi olarak görülüyordu... Herodes kendine bir Yahudiye soyluluk geçmişi uydurdu, hasımları ise (en azından emniyetli bir mesafede yaşayan hasımları) ona Yahudiye-dışı bir geçmiş uydurmuşlardı. Kısacası kime sorduğunuza bağlı olarak Herodes ya *Ioudaios* (yani Yahudiyeli ve Yahudi), soylu bir Yahudiyeliydi, Edomluydu ve bu yüzden Yahudiyeli değildi, Edomluydu ve bu yüzden aynı zamanda Yahudiyeliydi, Edomluydu ve bu yüzden yarı Yahudiyeliydi, Aşkelonluydu, gayri-Yahudi bir köleydi, Araptı, ya da – Mesih'ti!" (*a.g.y.*, s. 23). Yahudi etnisitesinin ebeveynden çocuğa geçişi konusunda Cohen şuna dikkat çeker: "başka kesimlerle evliliğin tartışılmasına ilişkin kanıtların dört dörtlük bir derlemesi yoktur" (*a.g.y.*, s. 245n). "Belki de anasoyluluk ilkesi [annesi Yahudi olan tüm çocukların Yahudi olduğu, bugün İsrail'de hâlâ sürdürülen hahami kural] o zaman da biliniyor ve ikinci tapınak dönemi sonunda hahamilik öncesi bazı çevrelerce normatif sayılıyordu, ama bu çevrelerin hiçbiri konuyla ilgili herhangi bir yazılı belge bırakmamıştır. Anasoyluluk ilkesine ilk kez Mişnah'ta tanık olundu" (*a.g.y.*, s. 273). Fakat bu ilkeye rağmen hahami aile kanunu babasoylu kalmıştır: "Statü, akrabalık ve haleflik babaya göre belirlenir" (*a.g.y.*, s. 264).

187. Herodes o dönem yaygın sayılabilecek bir tutumla Marcus Antonius'tan yüz çevirip Augustus'a sadakatini sunmuştu. MÖ 41-40'ta Antonius Anadolu'daki Efes limanında Kleopatra'yla birlikte kışı geçirirken –bu şehirde Antonius Dionysus olarak, Kleopatra ise yeni İsis olarak müjdelenmişti– Roma'dan 300 senatör şehre gelip desteklerini sundular. Antonius'un orada Kleopatra'yla yaşadığı sırada zaten Octavia'yla (müstakbel imparator Augustus'un kız kardeşi) evli olduğunu unutmamak gerek. Bkz. Morten Horning Jensen, "Josephus and Antipas: A Case Study of Josephus Narratives on Herod Antipas", *Making History: Josephus and Historical Method* içinde, haz. Zuleika Rodgers (Leiden: Brill, 2007), s. 294-95. Herodes'in kendisine rakip çıkar korkusuyla (bu rakibin de Mesih olduğu düşünülüyordu) krallığındaki bütün erkek bebekleri öldürttüğüne dair Hıristiyan efsanesi konusunda, en iyi tarihsel kaynağımız olan ve böyle bir şeyden söz etmesini bekleyeceğimiz Josephus tek satır yazmamıştı.

188. "Aslında açık Yahudi kimliği ve Roma iktidarına açık desteğin bileşimi Herodes hanedanının kendine dair tasavvuruna daima egemen olmuş ve ailenin Roma Yahudiyesi'ndeki güç ve statüsünün temelini oluşturmuştu." Julia Wilker, "Josephus, the Herodians, and the Jewish War", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović (Leiden: Brill, 2011), s. 287.

189. Tam bir tanım gerekirse: "Tiberius hükümdarlığı döneminde *alabarch* olan Alexander Lysimachus olağanüstü zengin bir adamdı, Philon'un ağabeyi ve Tiberius Julius Alexander'ın (daha sonra Mısır *praefectus*'u olmuştu) babasıydı... Yüce Herodes'in torunu Agrippa'nın karısı Sipros'a 200.000 drah-

ma borç vermiş, Kudüs'teki tapınağın dokuz kapısını gümüş ve altın kaplatmıştı" (Wilson, "Red Sea Trade and the State", s. 26).

190. Josephus, *Antiquitates Judaeicae* 20.100. Tiberius MÖ 42'de Yukarı Mısır' daki Thebaid bölgesel valiliğinden 46-48'de Yahudiye valiliğine atanmış, MS 63'teki Part savaşında Corbulo'nun yanında askeri bir rol almış (Tacitus, *Annals* 15.28.3), sonra Neron döneminde Mısır valisi olmuş, Yahudiye Savaşı'nda ise Titus'un kurmay başkanı olarak görev yapmıştı (Josephus, *BJ*, 5.45-46, 6.237). En sonunda, gözden kaybolmadan önce de Roma'da *praetor praefectus*'u olarak hizmet vermişti." Schwartz, "Philo, His Family, and His Times", s. 14.

191. İskenderiyeli Yahudilerin isyanı için bkz. Josephus, *Bellum Judaicum* 2.487-88.

192. Doğum tarihi MS 28 olarak verilir, dolayısıyla 15 yaşında dul kalmıştı. Eva Anagnostou-Laoutides ve Michael B. Charles, "Titus and Berenice: The Elegiac Aura of an Historical Affair", *Arethusa* 48 (2015): 17-46, burası s. 22.

193. Bu liman Afrika sahilinden aşağıya giden, ayrıca Hindistan ve Sri Lanka' dan geçen ticaret yolları açısından can alıcı önemdeydi. Buradan alınan ithalat vergileri imparatorun *fiscus*'unu (özel kesesi), dolayısıyla imparatorluğun masraflarını karşılamak bakımından merkezi önemdeydi. *Petrie Ostraca* hem Myos Hormos hem Berenike'den MS 37'den 43/44'e kadar özel kazanç sağlama amacıyla Marcus Julius Alexander'in faal bir rol oynadığını gösteriyor; dolayısıyla bu da "Mısır'daki ve imparatorluğun diğer kesimlerindeki hükümet yetkililerinin devlete hizmet ederken kendi ticari çıkarlarını da koruyabildiği anlamına geliyor... Roma'ya hizmet eden bir memurun çıkar çatışması yaşayabileceği konusunda devletin herhangi bir kaygısı yokmuş gibi görünüyor." Steven E. Sidebotham, *Roman Economic Policy of the Erythrean Thalassa 36 B.C.-A.D. 217* (Leiden: Brill, 1986), s. 85. "M. Iulius Alexander ... Nikanor arşivinden kalan bir vazo parçasındaki yazıya göre MS 37 ile 43/4 arasında Berenike'de özel ticari faaliyetlere karışmıştır" (Wilson, "Red Sea Trade and the State", s. 26). Berenike sık görülen bir Mısır adıydı, ilk Ptolemaios hükümdarının karısıyla birlikte bu ad kullanılmaya başlamıştı. Kadınların adının şehirlere verilmesi, şehirlerin adının kadınlara verilmesi yaygın bir durumdu. "Metropolis" unvanı bu tip şehirlere annelik atfederek onları yüceltir ve Yahudilerin *metropolisi* olan Kudüs için de bu geçerlidir.

194. Boyle, genç dulların yeniden evlenmesinin temelde "üreme makineleri" rollerinin bir gereği olduğunu yazar: "Genellikle ergenliklerinin başında evleniyor, boşandıklarında ya da dul kaldıklarında hâlâ çocuk doğurma yaşındaysalar yeniden evleniyorlardı... kadınların cinsel pratikleri sürekli olarak düzenlemeye tabi tutuluyordu" (Boyle, "Giriş", s. 25).

195. Kraliyet ailesinden kardeşlerin evlenmesi *Mısır*-Ptolemaios uygulamasıydı.

Kardeş ensesti diğer ensest ilişkilerden, yani genç erkekler ile onlarla pekâlâ aynı yaşta olabilen ve belki de dul kalmış üvey anneleri arasındaki cinsel ilişkilerden farklıydı – paganlarda da kınanan bir durumdu. Bkz. Paul Hartog, "'Not Even among the Pagans' (1 Cor 5:1): Paul and Seneca on Incest", *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David G. Aune* içinde, haz. John Fotopoulos (Brill: Leiden, 2006).

196. Josephus, *Antiquitates Judaeicae* 20.145-47. Josephus'un anlatısına göre I. Agrippa öldüğünde (MS 44), krala karşı ayaklananlar Berenike ve iki kız kardeşinin heykellerini çalmışlardı; heykeller liman şehri Caesarea'daki bir kerhaneye taşındı, onları "çatılara yerleştirdiler, onlara türlü şekillerde hakaret ettiler, ağza alınamayacak kadar terbiyesizce şeyler yaptılar" (*a.g.y.* 19.357-358). Josephus'un *Yahudilerin Eski Zamanları*'nda (Domitianus'un hükümdarlığının daha sonraki yıllarında, dolayısıyla Yuhanna'nın Vahiy'i kaleme aldığı tarihlerde yazıldığı varsayılır.) Berenike ve II. Agrippa'ya eleştirel yaklaştığı çağrışımı yapan bu tür hikâyeler anlatması ve *Bellum Judaicum*'da (normalde MS 75 ile 79 arasında tarihlenir) bu şahsiyetlere eleştirel yaklaşmaması konusunda bkz. Daniel R. Schwartz, "Κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν: Josephus' Source on Agrippa II", *Jewish Quarterly Review* 72, no. 4 (Nisan 1982): 241-68. Schwartz bu hikâyeleri Josephus'un, kraliyet ailesinin davranışını (ensest söylentileri; Berenike'nin kız kardeşi Drucilla'nın *procurator* Felix tarafından baştan çıkarılarak kocasından uzaklaşması; Berenike'nin kendisinin Polemo'yla evliliği sırasında ahlaksızlıklarıyla nam salması) ve yüksek rahiplerin Romalıların kurbanlarını kabul ettikleri için yozlaşmış olduğuna inanan sıradan rahiplere karşı kraliyet ailesinin yüksek rahipleri desteklemesini (*Bellum Judaicum* 2.410-11) kınayanlara sempatiyle yaklaşan bir kaynakta bulmuş olabileceğini belirtir; bu kaynak üzerine yorumlar yapan Schwartz "aynı düzenlemenin fragmanlarının Babil Talmudu'nda da bulunabileceği" gibi bir iddia ortaya atar (*a.g.y.*, s. 246). Babil Talmudu (MS yaklaşık 500'de "sözlü Tevrat"tan yapılan bir derlemedir) ayrıca Titus'un Tapınak yıkılırken içeride bir Tevrat rulosunun üstünde bir fahişeyle cinsel ilişkiye girdiği efsanesini de içerir.

197. Berenike'nin üçüncü kocası ve onun iki oğlu Yahudiliğe geçtiler. Berenike'nin kendi gebeliklerinin ayrıntılarını, hatta gebe kalıp kalmadığını, ayrıca onunla evlenenler ve çocukları (zira görünüşe bakılırsa bu iki çocuğu kendisininmiş gibi benimsemişti) açısından iktidara erişim sağlamaya yetecek bir statüsü olup olmadığını bilmiyoruz. Berenike sadece Yahudiye kraliyet ailesine mensup değildi, aynı zamanda özgür doğmuş bir Roma yurttaşıydı, "Julius Caesar'ın MÖ 47'de Yahudiye Antipater'ine verdiği bir hakkın getirdiği bu yurttaşlık aynı zamanda adına 'Julia' eklenmesinin de sebebiydi" (Anagnostou-Laoutides ve Charles, "Titus and Berenice", s. 22).

198. Josephus, *Bellum Judaicum* 2.293-309. Tiberius Julius Alexander'in Mısır *praefectus*'luğuna terfisine katılan ağabeyinin yokluğunda Berenike isyan-

cılara merhamet etmesi için Florus'a yalvardı; Florus reddetti; esirler Berenike'nin gözleri önünde işkenceyle öldürüldü. Burada olayların Honors Project 1'deki anlatımını takip ediyorum: Michael S. Vasta, Department of Classics, Illinois Wesleyan University, 2007, "Titus and the Queen: Julia Berenice and the Opposition to Titus' Succession", posted since September 2008: https:// digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/1. Ayrıca bkz. Ilan Tal, Jewish Woman's Archive "Berenice" https://jwa.org/encyclopedia/article/berenice.

199. Rajak, "Friends, Romans, Subjects", s. 122. Berenike "Nezirî giysileri içinde, başı tıraşlı ve yalınayak" (*a.g.y.*) halde görülebiliyordu. Fakat Josephus'a bakılırsa konuşan tek kişi II. Agrippa'ydı (*Bellum Judaicum* 2.345 -401).

200. Berenike "vali tarafından pervasızca görmezden gelindi", "kaçmayı zorlukla başardı, neredeyse askerlerin eline geçecekti; bu şekilde taciz edilip küçük düşürülme gibi hemşerilerinin korkunç deneyimlerini o da yaşadı" (Wilker, "Josephus, the Herodians, and the Jewish War", s. 275).

201. Josephus, *Bellum Judaicum* 6.312-13.

202. *A.g.y.*, 7.38.

203. Michael S. Vasta, "Flavian Visual Propaganda: Building a Dynasty", *Constructing the Past* 8, no. 1 (2007): 109 (aktarılan eser: Josephus, *Bellum Judaicum* 7.96). Kendini küçük düşürme eylemi Roma'daki zafer kutlamasında Yahudi esirler tarafından tekrarlandı. Roma'nın baş tanrısı olan Jupiter Optimus Maximus Tapınağı, Vespasianus'un mağlup rakipleri tarafından 68-69 iç savaşında tahrip edilmişti ve yeniden inşa edilmesi "baş tapınağını restore ederek tanrıların kralı desteklediğini ispatlama" fırsatı sunuyordu (*a.g.y.*, s. 120). Vasta'nın iddiasına göre Flaviuslar kendilerini Augustus soyunun "iyi" imparatorlarının devamı olarak gösterme peşindeydi: "Neron'u itibarsızlaştırıp Flavius restorasyonunu desteklemek için tarihin yeniden yazılması Vespasianus ve Titus hükümdarlıklarında tekrar tekrar görülür" (*a.g.y.*, s. 121).

204. Mısır'ın yeniden doğum ve sonsuz yaşam tanrıçası İsis'in Tapınağı'nda başlayıp –restore edilmiş– Jupiter Optimus Maximus Tapınağı'nda sona eren etkinliğin simgeselliği büyük bir dikkatle planlanmıştı: "Flavius'ların iktidara yükselişi" İskenderiye'den Yahudiye zaferine ve Roma'ya doğru "yeniden canlandırılıyordu" (Vasta, "Flavian Visual Propaganda", s. 112).

205. Josephus'un betimlemesi şurada: *Bellum Judaicum* 7.124-68. Savaş ganimetleri arasında portreler ve mücevherlerin (*a.g.y.*, 7.135-36) yanı sıra tanrıların, hayvanların ve esirlerin heykelleri de vardı (*a.g.y.*, 7.136-38). Törende esirler arasında bulunan isyancı lider Şimon bar Giora'nın idam edildiği kalabalığa duyuruldu (*a.g.y.*, 7.153-60).

206. Josephus şöyle yazar: "talihin yardım ettiği insanların tek tek topladığı eşyaların hemen hepsinin (çeşitli ulusların şahane ve kıymetli ürünleri) toplu

olarak sergilenmesi Roma İmparatorluğu'nun haşmetini de sergilemiş oluyordu" (*Bellum Judaicum* 7.132-34).

207. Vasta, "Flavian Visual Propaganda", aktardığı yer: *Bellum Judaicum* 7.148-52.

208. Penwill sürgündeki "iki Kinik filozof Diogenes ve Heras'ın gizlice Roma'ya dönüp Titus'un Berenike'yle ilişkisini alenen eleştirdikleri"ni aktarır. "Diogenes kırbaçlandı, Heras'ın kellesi uçuruldu (zihnin nihai kovuluşu)." John L. Penwill, "Expelling the Mind: Politics and Philosophy in Flavian Rome", Boyle ve Dominik, *Flavian Rome* içinde, 356n.

209. "Titus Memphis'i ziyaret etmiş ve Helen monarşisinin simgesi olan bir taç takarak kutsal boğa Apis'in takdis törenine katılmıştı. Augustus'un kendisi bu ritüele katılmak istememişti ve görünüşe bakılırsa tacı kabul etmek Roma'da tartışmalara ve komplo şüphelerine yol açmıştı" (Vasta, "Flavian Visual Propaganda", s. 108). Babasının isteği hilafına doğuda kalmayı planladığına dair söylentiler çıkmıştı.

210. Vasta onun Yahudiliğini önemli bir engel sayar, ama Roma yurttaşı olduğu düşünülürse evlenmesinin önünde yasal açıdan bir mani yoktu. Daha önce iki kez evlenen Titus "yükselme hırsına uygun eşler seçme şeklindeki eskiden beri var olan Roma geleneği"ne uyuyordu (Anagnostou-Laoutides ve Charles, "Titus and Berenice", s. 21 ). Belki de önceki sefahat ve zalimlik şöhretinden kendini kurtarmaya çalışıyordu (akt. Tacitus, *Annals* 2.2.1).

211. Bu sonuncusu özellikle merak uyandırıcıdır, zira altın masa ve *menorah* Barış Tapınağı'na yerleştirilmişti ve bu da "Romalıların bir düşman tanrıyı kentini terk edip Roma'nın safına katılmaya davet ettiği antik *çağırma* ritüelini" akla getiriyordu. Tapınak'tan alınıp Roma'ya getirilen kutsal eşyaların yok edilmek yerine yeni "Barış Tapınağı'na" yerleştirildiğine dikkat çeken Vasta'nın spekülasyonu bu yöndedir. Josephus'a göre de (*Bellum Judaicum* 7.159 -62) Yahweh'in elbette dikilip tapınılamayacak heykeli yerine sergileniyorlardı. (Vasta, "Flavian Visual Propaganda", s. 127). Josephus'un ve hacıların (dindar turistlerin) ziyaretine açık bir şekilde Barış Tapınağı'na yerleştirilen Yahudiye tapınağı hazinelerine verilen önem konusunda bkz. Honora Howell Chapman, "What Josephus Sees: The Temple of Peace and the Jerusalem Temple as Spectacle in the Text", *Phoenix* 63, no. 1-2 (Bahar 2009): 107-30.

212. Corneille aynı yıl *Tite et Bérénice*'i (Titus ile Berenike) yarattı. Mozart'ın son operası olan ve 1791'de Prag'da prömiyeri gerçekleştirilen *La clemenza di Tito*'da (Titus'un Merhameti) da Berenike'nin kovuluşundan bahsedilir; bazı performanslarda şahsen de görülür, ama sessizdir, konuşan ya da şarkı söyleyen bir rolde değildir.

213. Titus tahta geçtikten hemen sonra Berenike'yi kovdu, ama kaynaklara bakılırsa iki taraf da bundan üzüntü duymuştu. "Eski metresi Beyrut'ta Titus'un onuruna bir sütun dizisi diktirdi" (Boyle, "Giriş", s. 59n).

214. Samson şöyle yazar: "Romalılar Doğu'nun zenginliklerine dair tasvirler yüzünden Kleopatra'yı fahişelikle suçladı." Julia Samson, *Nefertiti and Cleopatra: Queen-Monarchs of Ancient Egypt* (New York: Barnes and Noble, 1985), s. 12.

215. Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 56. Yeşaya 23:17'de Sûr şehrinin ticari işlemlerine fahişelik denir (İbranice metinde Sûr "yeryüzündeki tüm krallıklarla zina etmiştir") ve bu ticaretten elde edilen kâr da "fahişeliğin bedelidir" (Aune 52c, s. 988). Septuagint bu pasajı yumuşatarak çevirir: Sûr "yeryüzündeki tüm krallıkların pazarı olacak."

216. Vahiy 27:9. Aune yedi tepeye uzanmış tanrıça Roma'nın sikkedeki imgesine denk geldiğinde Vahiy'deki imgeyle bağlantılarının onu şaşkına çevirdiğini belirtir – ama sonra diğer araştırmacıların "yaklaşık 3.741 kişi (biraz abartılı)" daha önce bu durumu fark ettiğini keşfeder, fakat "bu özdeşliği anlamlı bir yoruma malzeme yapamamışlardır". David E. Aune, "Revelation 17", *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* içinde, s. 243.

217. "Mesele İsrail halkının cinsellik etiğiyle kafayı bozmuş olması değildi. Daha ziyade, 'fahişelik' metaforu YHWH'nin radikal mesajını etraflarında yaşayan insanların pratikleri uğruna satmak anlamına geliyordu... Fahişelik aynı zamanda dış ilişkiler alanında sadakatsizliği de temsil ediyordu." Wes Howard-Brook ve Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), s. 167.

218. Kathy L. Gaca, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity* (Berkeley: University of California Press, 2003), s. 165.

219. Philon, *De specialibus legibus* 1.124 (akt. *The Cambridge Companion to Philo*, s. 11); ayrıca bkz. Vahiy 2:14, 20.

220. Frankfurter, "Jews or Not?", s. 415.

221. "Bu yüzden göründüğü kadarıyla Tiyatiralı kâhin, yani takipçilerini hiçbir vicdan azabı çekmeden şehrin canlı ticari yaşamına katılmaya teşvik eden kadın, Babil fahişesinin Tiyatira kilisesindeki yerel temsilcisiydi" (Bauckham, "Economic Critique of Rome in Revelation 18", s. 85-86). Bauckham'a göre fahişenin zina yaptığı "kralların... sözcüğün düzanlamıyla kral olmasına gerek yoktur. Sadece krallıklarını Roma İmparatorluğu şemsiyesinin altına sokan bağımlı krallar değil, daha genel olarak imparatorluk tarihi boyunca Roma'nın iktidara ortak ettiği yerel yönetici sınıflardır" ve buna yerel aristokrasi de dahildir (*a.g.y.*, s. 80). Pagels ise Yuhanna'nın Tiyatira rahibesini "İsrail kralı olan kocasını putlara tapmaya teşvik eden ve hatta peygamber İlyas'ı öldürmeye kalkan kötü şöhretli Kenan kraliçesi" ile ilişkilendirerek "putatapma için kullanılan cinsellik metaforunu aldığını" yazar (Pagels, *Revelations*, s. 49). Patmoslu Yuhanna "Balaam"ı (İsrail'i

kandırmaya çalışan kötü bir peygambere Kutsal Kitap'ta verilen ad) ve "Jezebel"i insanları putlara adanmış yiyecekleri yemeye ve zina etmeye –gayri-Yahudilerle cinsel ilişki kurmaya, hatta daha kötüsü onlarla evlenmeye– teşvikle suçlar (*a.g.y.*, s. 48-50).

222. Aune 52c, s. 931. Aune'un "makul" tahminleri şöyle devam eder: Yuhanna "Roma şiddetini ilk elden tanıyor olabilecek bir Filistinli Yahudi olarak kendi deneyimlerine ve tarihsel mirasına dayanan öfkesini evrenselleştirmiştir" (*a.g.y.*). Vahiy'deki fahişenin kaderine ilişkin betimleme Berenike'yle ilişkilendirilir: "kendini yücelttiği, sefahate verdiği oranda... Çünkü içinden diyor ki, 'Tahtında oturan bir kraliçeyim, dul değilim. Asla yas tutmayacağım!' Bu nedenle başına gelecek belalar –ölüm, yas ve kıtlık– [yaptıklarının cezasını aynı yoldan verecek]" (Vahiy 18:7).

223. Thomas L. Thompson, "Defining History and Ethnicity", Grabbe, *Can a "History of Israel" Be Written?* içinde, s. 181.

224. Bauckham'ın "Vahiy 18'de Roma'nın İktisadi Eleştirisi" adlı çalışması sınıf analizinin bir temsilcisidir. Sömürgecilik sonrası eleştiriler için bkz. Howard-Brook ve Gwyther, *Unveiling Empire*. Ayrıca bkz. David L. Barr, haz., *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

225. Schüssler Fiorenza feminist eleştirmenlere karşı çıkar: "Fakat şehirler için kadın imgesi kullanılmasının dilin kurallarıyla alakalı olduğu unutulmamalıdır, çünkü bugün olduğu gibi o zaman da şehirler ve ülkeler dilbilgisel açıdan dişil sayılıyordu... Göksel kadın, gelin, fahişe imgeleri şehirlerin insan kültürü ve siyasal kurumların yeri olduğunu simgeler, yazarın gerçek kadınlara ilişkin anlayışına dair bize hiçbir şey söylemez." Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), s. 95-96. Smith Babil fahişesi figüründe hem imparatorluk şehrini hem de kadını görür: "İmparatorluğun hem kurbanı hem katılımcısı, Afrika kökenli Amerikalı bir kadın olarak... her iki [okumayı] da benimsiyorum: Babil figürü şehirdir, çünkü benim ve atalarımın kurban gittiğimiz imparatorluk yapılarını hatırlatıyor bana, bunlar aynı zamanda tam da faydalandığım yapılardır. (Bölünmüş durumdayım.) Babil figürü aynı zamanda kadındır, çünkü dişi olarak yaşadığı şiddet bende yankılanıyor... Yuhanna'nın metni bana köle sahiplerinin kaprislerine katlanmak zorunda kalan kadın atalarımı hatırlatıyor. (Öfkeliyim.)" Shanell T. Smith, *The Woman Babylon and the Marks of Empire: Reading Revelation with a Postcolonial Womanist Hermeneutics of Ambi*veil*ence* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), s. 91-92.

226. "Pippin'in de belirttiği gibi, Vahiy'deki fahişe toplumun kötülüklerinin günah keçisi haline gelir. ... Vahiy'in yazarı kadınların saflık ve tehlikeyi cisimleştirdiği yeni bir dünya yaratır. Kuzu'nun yakınında en gözde konumlarda bulunanlar 'kendilerini kadınlarla lekelemedikleri, pak [bakir] olduk-

ları' için bu konumlarını koruyabilirler" (Vahiy 14:4). Joan M. Sakalas, "The Whore of Babylon Metaphor - Permission to Erase Evil?", *Journal of Religion and Abuse* 5, no. 4 (2003): 8. Sakalas şu sonuca varır: "belli bir halkta, ulusta ya da inanç geleneğinde mutlak 'iyi', başkalarında ise mutlak 'kötü' gören bir teoloji ya da yönetim yaklaşımı hem küstahça hem tehlikelidir... Mahkûm ettiğimiz 'canavarın" ta kendisi haline gelme tehlikesi içindeyiz" (*a.g.y.*, s. 11).

227. Smith, *The Woman Babylon and the Marks of Empire*, s. 91. "Gördüğün canavarla on boynuz fahişeden nefret edecek, onu perişan edip çıplak bırakacaklar. Etini yiyip kendisini ateşte yakacaklar" (Vahiy 17: 16-17).

228. Tina Pippin, "The Heroine and the Whore: The *Apocalypse of John* in Feminist Perspective", *From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective* içinde, haz. David Rhoads (Minneapolis: Fortress Press, 2005), s. 137. Vahiy'in "genelde görmezden gelindiği" (*a.g.y.*, s. 127) köktenci bir Hıristiyan tekstil fabrikası kasabasında büyümüş olan Pippin, kitap hacminde bir incelemede bu savı geliştirir: *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992).

229. Pippin "Kutsal Kitap'ın sonundaki bu metnin" vatanseverce "otoritesini ve Tanrı vergisi olma niteliğini" yüceltme geleneğini, ayrıca "Tanrı'nın en nihayetinde 'bizim tarafımızda' olduğu inancını" reddeder. (Pippin, "The Heroine and the Whore", s. 141-42). Nathaniel Hawthorne'un tarihsel romanı *Kızıl Harf* (1850) Vahiy'i bir günah ve kefaret masalına çevirerek zinayı ve toplum tarafından reddedilmesini tematikleştirir. Zina yapan kadın temsilleri Margaret Atwood'un, devlet tarafından köleleştirilen kadınların kölelere ve fahişelere ayrıldığı fütürist (ve feminist) romanı *Damızlık Kızın Öyküsü*'nde (1986) distopik bir cinnet halini alır. "Kadıncı" okumalar bu kategorilerin birbirine yakınlığında ısrarcıdır: Köleler cinsel istismara maruz kalır ve Roma fahişeleri köleydi.

230. "Bu tür sözlerden koca bir yığın vardır... Hepsinin tıpkı Kutsal Kitap gibi gizli anlamları bulunur. Ne demek istediklerini herkes anlayamaz. İnsanların çoğu yufka beyinlidir. Bunlar ayakları ayın altında doğmuşlardır. Bazıları ise ayakları güneşin üstünde doğmuşlardır, bu yüzden sözcüklerin içsel anlamını araştırabilirler." Zora Neale Hurston, *Mules and Men*, akt. Clarice J. Martin, "Polishing the Unclouded Mirror: A Womanist Reading of Revelation 18:13", Rhoads, *From Every People and Nation* içinde, s. 92.

231. Martin, "Polishing the Unclouded Mirror", s. 95. Martin şuradan alıntı yapıyor: John Lowe, *Jump at the Sun: Zora Neale Hurston's Cosmic Comedy* (Urbana: University of Illinois Press, 1997), s. 206-9, 249-50. "Yorumbilgisel aynayı bükme" alıntısı için bkz. *a.g.y.*, s. 87.

232. "Hurston'ın sözcükleriyle Yuhanna'nın sözlerinin 'içsel anlamını –metninde gösterilen ya da saklanan sözcüklerdeki nüansları– araştıran' bir kadıncı

Kutsal Kitap yorumcusu olarak vardığım sonuç budur" (Martin, "Polishing the Unclouded Mirror", s. 95). Ayrıca bkz. Benjamin: "Evrensel tarihler kaçınılmaz olarak gerici değildir. Ama yapısal (*konstruktiv*) ilkesi *olmayan* bir evrensel tarih gericidir. Yapısal ilkesi evrensel tarihin kısmi tarihlerde temsiline müsaade eder" (Walter Benjamin, *Selected Writings*, c. 4: 1938-1940, haz. Michael W. Jennings [Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003], s. 404).

233. Akt. Martin, "Polishing the Unclouded Mirror", s. 83.

234. Akt. Renita J. Weems, "Reading *Her Way* through the Struggle: African American Women and the Bible", *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* içinde, haz. Cain Hope Felder (Minneapolis: Fortress Press, 1991), s. 61. Thurman'ın anneannesi Nancy Ambrose, Florida'daki Madison İlçesi'nde bir plantasyonda köleydi. Hem o hem de Thurman'ın annesi Alice 1855'te Florida, Daytona Beach, Waycross'ta kurulan Bethel Dağı Baptist Kilisesi'nin üyesiydi.

235. Weems, "Reading *Her Way* through the Struggle", s. 62. Köleler Kutsal Kitap'ı dinlerken metni "Tanrı ve gerçekliğe ilişkin kendi deneyimlerine" göre ölçmelerini sağlayan bir "işitsel yorumbilgisi" geliştirmişti (*a.g.y.*, s. 66).

236. Walter Benjamin, "On the Concept of History" (1940), *Selected Writings* içinde, c. 4, s. 391; Türkçesi: "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, çev. Nurdan Gürbilek, Metis, s. 41. Benjamin bu ifadeye hemen öncesinde açıklık getirmiştir: "Geleneğin hem kendi varlığı, hem de onu devralanlar tehlikededir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfın aleti durumuna düşmek" (*a.g.y.*; Türkçesi: *a.g.y.*, s. 41).

237. Walter Benjamin, "Paralipomena to 'On the Concept of History'" (1940), *Selected Writings* içinde, c. 4, s. 406. Böyle bir susturma kadınlar açısından, hatta Kutsal Kitap'taki kadınlar açısından geçerlidir. Onlara yönelik saldırı bir çığlık sesine ya da İbranice işaret zamiri "*bu*"ya indirgenmiştir. Elizabeth J. A. Siwo-Okundi makalesinde işte buna itiraz eder: "Violence against Women and Girls: Where Is God in 'This'?", *Journal of Religion and Abuse* 8, no. 4 (2008): 7-14.

238. İmparator Domitianus, kardeşi Titus'un kızı Julia'yı kendine metres yapmıştı. Kızın gebe kalması Domitianus'u hiç memnun etmedi. Zorla yapılan ve başarısız olan bir kürtaj operasyonu sonucu kız acılar içinde öldü. Aphrodisiaslı Khariton'un birinci yüzyılda kaleme aldığı romanda kadın kahraman Callirhoe önce kürtajı düşünür, ama sonra çocuğun babası konusunda yalan söylemeyi tercih eder (Chariton, *Callirhoe*, s. 119-31).

239. Hem Neron hem de Khariton'un erkek kahramanı karılarını tekmeleyerek merdivenden aşağı yuvarlar; romanda Callirhoe kocasının şiddeti sonucu ölmüş görünür, gömülür, sonra canlı olduğu için lahitten çalınarak bir korsana köle olarak satılır (Chariton, *Callirhoe*, s. 47 vd.).

240. Harris'in yazdığına göre terk edilmiş bebekler köle nüfusunu yenilemenin başlıca kaynağıydı. W. V. Harris, "Slavery: Towards a Study of the Roman Slave Trade", *Rome's Imperial Economy* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2010).

241. Martin, "Polishing the Unclouded Mirror", s. 96.

242. Benjamin, "Paralipomena", s. 407.

243. *A.g.y.*, s. 402. (Çeviri değiştirildi: *endlich* "en sonunda" değil, "sonuçta" diye kullanıldı.)

244. Ginzburg'a göre tarihçinin yöntemi tıpkı dedektif, avcı, hatta engizisyoncu gibi ipuçlarını ve izleri takip etmek ve bu ayrıntıları anlatılara çevirmektir. Carlo Ginzburg, *Clues, Myths and the Historical Method*, çev. John Tedeschi ve Anne C. Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

245. Bkz. Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Howard'ın anlatısı "tarihselciliğin krizi"ni açıklığa kavuşturması bakımından faydalıdır. On dokuzuncu yüzyıl Almanyası'nda tarih alanı teolojinin hizmetinden çıkıp beşeri bilimlere egemen olmaya başlayınca bu kriz meydana gelmişti. Daha sonra dinin tarihselleştirilmesi teolojiyi aşkın hakikatin kaynağı olarak meşruluğundan yoksun bırakmış, yerine de bir alternatif koymamıştı. Hakikatin tarihsel ve kültürel olumsallığı ve iddialarının bağlamsal sınırlarıyla ilgilenme zorunluluğu felsefeye yüklenmişti. Heidegger'in bu epistemolojik krize getirdiği çözüm, odağı ontolojik soruya, varlığın anlamına kaydırmak, tarihi tarihselliğe dönüştürerek hakikatin kalıcılığını korumaya çalışmaktı. Heidegger'in ontolojisinin faşizme ya da başka bir özgül tarihsel duruma karşı durmasını gereksizleştirdiği unutulmamalıdır. Thurman'ın anneannesi Nancy Ambrose bu bakımdan daha üstün bir filozoftu.

246. Barbara Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors* (Boston: Brill, 2003), s. 1.

247. Akt. Pieter Willem Van der Horst, "*Philosophia Epeisaktos*: Some Notes on Josephus, *A. J.* 18.9", Popović, *The Jewish Revolt against Rome* içinde, s. 312.

248. "Hakikatin, tarihin uzun pişirme sürecinde katılaşıp değiştirilemez bir biçim almış, aksi ispat edilemeyecek bir tür hata olduğuna şüphe yoktur." Michel Foucault (atıfta bulunduğu eser: Nietzsche, *Şen Bilim*), "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), s. 79.

249. Bkz. G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America,

1984). Beale ve McDonough sadece Daniel'i değil, Ezekiel ve Yeşeya'yı da ayrıcalıklı kılan sayısız referansın izini sürer: G. K. Beale ve Sean M. McDonough, "Revelation", *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* içinde, haz. G. K. Beale ve D. A. Carson (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), s. 1081-161.

250. "Bunun üzerine ihtiyarlardan biri bana, 'Ağlama!' dedi. "işte, Yahuda oymağından gelen Aslan, Davut'un Kökü galip geldi... Tahtın, dört yaratığın ve ihtiyarların ortasında, boğazlanmış gibi duran bir Kuzu gördüm" (Vahiy 5:5-6). Humphrey buradaki çokanlamlılığı yorumlar: "şeyler göründüğü gibi değildir": "Kuzu Aslan'dır, kaçak kraliçedir, ejderha zaten yargılanmıştır... Leonard Thompson'ın ifadesiyle Apokalips'te sınır çizgileri 'yumuşaktır', bu yüzden kimlik sorunu daima mevcuttur." Humphrey metni doğrular: "Ölüme rağmen neşelen, çünkü ölüm hayatı ima eder"; "Tanrı'nın otoritesi görünüşlere rağmen emniyettedir." Edith M. Humphrey, "To Rejoice or Not to Rejoice?", Barr, *The Reality of Apocalypse* içinde, s. 124.

251. Vahiy 7:17.

252. Vahiy 1:20; tekrar: "Yedi yıldızı sağ elinde tutan, yedi altın kandilliğin ortasında yürüyen..." (Vahiy 2:1).

253. Vahiy 5:6.

254. Vahiy 15:6.

255. "Bunun üzerine melek orağını yerin üzerine salladı. Yeni asmasının ürününü toplayıp Tanrı öfkesinin büyük masarasına attı" (Vahiy 14:19).

256. "Çünkü tahtın ortasında olan Kuzu onları güdecek ve yaşam sularının pınarlarına götürecek. Tanrı gözlerinden bütün yaşları silecek." (Vahiy 7:17).

257. Aslında Vahiy'de hüküm süren ve sözü geçen rolü oynayan aldatıcı canavarı betimlemek için "deccal" sözcüğü kullanılmaz (Vahiy 13:11-14). Deccal figürü ortaçağda popülerlik kazanmıştır, ama Protestan Reformu sırasında tarihsel papa figürüne yakıştırılarak yorumbilgisel açıdan belirleyici hale gelmiştir.

258. Vahiy 12:9.

259. Vahiy 13:11, 14.

260. Kandırılmanın ne zaman gerçekleşeceğini bilememek emniyetsizlik duygusunu artırır: "Eğer uyanmazsan, hırsız gibi geleceğim. Hangi saatte geleceğimi hiç bilemeyeceksin" (Vahiy 3:3).

261. Vahiy 14:5.

262. "İbranice Kutsal Kitap'ta ve bugünkü ana akım Yahudilikte Şeytan asla Batılı Hıristiyan Dünyası'nın bildiği şekliyle, yani hem Tanrı'yla hem insanlıkla savaşan bir düşman ruhlar ordusundan oluşan 'kötülük imparatorluğunun' lideri olarak görülmez... Şeytan illaki kötü değildir, hatta Tanrı'ya

karşı bile değildir... kökteki *śṭn* sözcüğü 'karşı çıkan, engelleyen ya da hasmane hareket eden' anlamına gelir. (Yunanca *diabolos* sözcüğü, yani daha sonra 'şeytan' diye çevrilen sözcük, düzanlamıyla 'insanın yoluna bir şey atan' demektir.)" Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1995), s. 39.

263. Vahiy 10:9.
264. Vahiy 19:12.
265. Vahiy 22:4.
266. Whitaker, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, s. 180.
267. Vahiy 18:4.
268. Vahiy 17:9.
269. Vahiy 13:18, tekrar 17:9.
270. Vahiy 17:9-11.
271. Aune, 52a, s. lxi.
272. Metnin edebi yapısına ilişkin çapraşık ve kesin sonuca ulaşmayan savlar için bkz. Aune 52a, s. xc-cv. Metnin Yuhanna'nın elindeki evrimi konusunda kaynaklara eleştirel yaklaşan teoriler için bkz. *a.g.y.*, s. cv-cxxiv. Günümüze kalan metinlerin/Vahiy fragmanlarının tarihi için bkz. *a.g.y.*, s. cxxxiv.
273. Olayın tarihi MÖ 605-yaklaşık 562 olarak belirlenmiştir; Babil esareti diye de bilinen Yahudilerin sürgününe yol açar.
274. "Vahiy'de 337 cümle vardır. Bunlardan 245'i (yüzde 73,79'u) *kai* (ve) diye başlar" (Aune 52a, s. cxci).
275. Vahiy 20:12-13.
276. Vahiy 18:10.
277. Michel de Certeau, *The Writing of History*, çev. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), s. 47.
278. *A.g.y.*, s. 27.
279. Aune 52a, s. cxxxvi: "Metnin en özgün biçimi" MS üçüncü yüzyıldandır. "Yeni Anlaşma'nın en 'eksiksiz" miniskül nüshalarında Vahiy yoktur, varsa bile çoğunlukla sonraki bir tarihte eklenmiştir" (*a.g.y.*, s. clviii). Yine de geçtiğimiz yüzyılda genel olarak Yeni Anlaşma metninin eleştirisinde "büyük ilerleme sağlandı" ve "bugün Vahiy'in metinsel geleneği hakkında Yeni Anlaşma'daki tüm diğer kitaplardan daha fazlası biliniyor" (*a.g.y.*, cxxxvi). Kullandığı dilin Semitik kendine özgüllüklerine ilişkin mit Yuhanna'nın yazımında sonraki yazıcılar tarafından "yumuşatılan" ilk baştaki "bozukluklar" sebebiyle ortaya çıkmıştır (*a.g.y.*, s. clix, cxcix).
280. De Certeau, *The Writing of History*, s. 47. "Tarihin ya da tarihçilerin ön-

yargıları atıfta bulundukları durum değiştirildiğinde ortadan kalkar. Yazarların bakış açılarına yerleşmiş toplumun önceki canlı örgütlenmesi, artık gözlemlenebilecek bir *geçmişe* dönüşmüştür. Statüsü değişmiştir: Artık yazarların düşüncelerinin atıfta bulunduğu çerçeve olarak onların içinde mevcut değildir, artık biz yazarların düşünülebilir hale getirmesi gereken nesnenin içinde bulunmaktadır" (*a.g.y.*, s. 34).

281. Quentin Skinner, *Visions of Politics*, c. 1: *Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 63. Skinner şöyle devam eder: "Bazen bunun tarih olduğu bahanesi bile bir yana bırakılır ve bugünün yazarları bizim kendimiz olma durumumuza özenmekte ne kadar ileri gittiklerine göre övülür ya da yerilir yalnızca" (*a.g.y.*).

282. Skinner, *Visions of Politics*, c. 1, s. 59. Kavramlar "şeyleşir" ve aynı zamanda "hayat bulur", "somutlaştırılarak varlığa dönüşür", yani tarihçiler onun hakkında "kolayca" konuşabilir, adeta tarihsel "doğumlarının" ardından "büyüyen bir organizma" muamelesi görürler – örneğin ilerleme fikrinde "öğretinin gelişmiş biçimi sanki tarihte hep bir şekilde içkindi" (*a.g.y.*, s. 72). Skinner sorunu geçmişteki yazarın niyeti sorununa dönerek çözer. İleride bu konuya devam edeceğiz.

283. De Certeau, *The Writing of History*, s. 21.

284. Düşünce tarihi alanının en başarılı araştırmacılarından biri olan Koselleck'in konumu budur – Skinner buradaki yöntemi, kavramların bütün olarak tarihe can veren bir şeceresi olduğu önkabülüne dayanmakla eleştirir. Skinner ise kavramları tarihselleştirirken bu kavramların tarihsel dönüşümlerinin zorunsuzluğunu vurgular. Fakat Skinner'in radikal tarihselciliğinin her şeyi cevaplayamayacağı konusunda da Koselleck haklıdır.

285. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Almanca, 1979), çeviri ve giriş Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), s. 11.

286. Vahiy 16:7: "yargıların doğru ve adildir" (*alithinai kai dikakai ai kriseis sou*/ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου). Çoğul *kriscis*/κρίσεις ve fiil halindeki *krino*/κρίνω tekrar tekrar görülür. Bkz. Vahiy 11:18, 16:5, 16:7, 18:10, 18:20, 19:2, 19:11, 20:12.

287. Reinhart Koselleck, "Crisis", çev. Michaela W. Richter, *Journal of the History of Ideas* 67, no. 2 (Nisan 2006): 370.

288. Friedrich Schiller, "Teslimiyet" adlı şiirinden (1784-85). Schiller'in şiiri ve başkaları üzerindeki etkileri (Hegel dahil) için şu makaleye bkz. Michael Rosen, "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht", *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus* içinde, haz. Fred Rush ve Jürgen Stolzenberg (Berlin: De Gruyter, 2014), 256-272. *Weltgericht* düz bir çeviriyle "dünyanın yargılanması" ya da "dünya mahkemesi" anlamına gelir (Koselleck, "Crisis", s. 371).

289. Bu Aydınlanma bağlamında İsa'nın yaşamının, bu yaşamın ampirik doğruluğunu sağlayabilecek tarihçinin görevi haline geldiğini hatırlarsak iyi olur. *Tarihsel* bir figür olarak İsa ampirik "başlangıç" rolünü üstlenir. Hıristiyan inancı, seküler modernlikte kökeninin tarihsel olgulara yerleştirilmesiyle kurtarılmıştır. Tarih teolojiyi içeriğine dahil ederek teolojiyi tahtından indirmiştir. Yine de "tarihe inanç" başlı başına "tarihe feda edilmek zorundadır", çünkü ima edilen göreciliğe duyarsız bir "ayrıcalıklı gözlemci statüsü" yoktur (Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, s. 16).

290. Koselleck, "Crisis", s. 371. Kriz kavramı "tarih felsefesinin on sekizinci yüzyıl boyunca giderek daha çok önem kazanacak bir boyutuna girmişti artık" (Koselleck, "Crisis", s. 363).

291. Koselleck, "Crisis", s. 370 vd. Koselleck "kriz"e dair farklı yorumları betimleyerek, modernlikte tarih felsefesi haline gelen eskatolojik yorumun yanı sıra hastalık krizi şeklindeki eski tıbbi anlayışları da değerlendirerek tarihsel ilerleme önkabüllerinde durumu tersine çevirir ve açıkça bilimsel olan ikinci anlamın tercih edilmesi gerektiğini ima eder.

292. *Verweltlichung* düzanlamıyla "dünyevileştirmek" demektir. Koselleck düşünce tarihine yaklaşımına açıklık getirecek bir tarzda şöyle yorumlar: "Sözcüklere tarihsel muamele yapılabilmesi için *Verweltlichung* (sekülerleşme) ve *Verzeitlichung* (zamansallaşma) gibi paralel ifadelerin işe dahil edilmesi gerekir; kilise ile anayasal hukuk alanları tarihsel olarak göz önünde tutulmalıdır; düşünce tarihi açısından da ifadenin çevresinde kristalleşen ideolojik akımlar irdelenmelidir – bunların hepsi de *Säkularisation* kavramı, aktardığı tarih içinde bir faktör olması anlamında ve aynı tarihin göstergesi olarak yeterince ele alınmadan önce yapılmalıdır." Koselleck, *Futures Past*, s. 87.

293. "Böylece devrim üst-tarihsel bir kavram haline geldi ama doğa bilimlerindeki kökenlerinden" –yani *khronos*'un antik anlamında kapsanan, doğanın döngüsel devirlerinden– "tamamen koparıldı" Koselleck, *Futures Past*, s. 50.

294. Vahiy 1:4, tekrar 1:8. Ayrıca Vahiy 11:17: "her şeye gücü yeten, var olan, var olmuş olan Rab Tanrı! Sana şükrediyoruz... (*eukharistoumen soi, kyrie o theos o pantakrator o on kai o in*/εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτορ. ὸ ὢν καὶ ὁ ἦν ...)". "Var olan"ın (*o on*/ὸ ὢν) Philon'daki anlaşılma biçimi için bkz. Üçüncü Bölüm. Vahiy'de mesihçi bir boyut kazanan, Helen kaynaklarında bulunan *Dreizeitenformel* konusunda bkz. Sean M. McDonough, *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

295. Görünüşte bağlantısız anların eşzamanlılığının görünüşte mucizevi olayları açıklaması bağlamında *khronos* için bkz. şu makale: Schwartz, "Κατὰ Τοῦτον Τὸν Καιρὸν: Josephus' Source on Agrippa II."

296. *To katekhon*/τὸ κατέχον, "alıkoyan şey", ya da *o katekhon*/ὁ κατέχων, "alı-

koyan kişi", sözcükleri Vahiy'de yoktur. McQueen, apokaliptik düşüncenin bu muhafazakâr işlevine en az beklenmesi gereken yerde, siyasal gerçekçiler geleneği içinde bir muadil bulduğunu inandırıcı bir şekilde gösterir. Bu gerçekçiler ampirik olmayan savlama tarzlarına görünüşte karşı çıkarken, teorilerini apokaliptik son günleri savuşturmanın bir yolu olarak tarihsel bir şekilde inşa etmişlerdir: Machiavelli'ye göre Savanorola'nın Floransa'nın çalkantıları ve yenilenmesiyle ilgili öngörüleri; Hobbes'a göre Cromwell'in monarşi karşıtı bağnaz reformizmi; Morgenthau'ya göre termonükleer çağda ulusal savunma. Bu gerçekçilerin amacı *eskhaton*'u (ἔσχατος = son) uzak tutmak olmuştur. Alison McQueen, *Political Realism in Apocalyptic Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018). "Savanarola ânı", der McQueen, genellikle anlaşıldığı üzere tarihin kefaret kabilinden dönüşümünü öngörme açısından Machiavelli'nin ânına aykırı değildir. Hobbes ve Morgenthau örneklerinde ise onların siyaset teorilerini "apokalipse karşı apokalipsle savaşmak" olarak, "dünyanın sonuna dair umut ve korkuları kalıcı barış vaat eden siyasal düzenlere bağlılığı sağlayacak şekilde" kullanarak "yeniden yön verme" olarak tanımlar (*a.g.y.*, s. 14).

297. Koselleck, *Futures Past*, s. 11.

298. *A.g.y.*, s. 140. Koselleck bu kitapta, Johann Albrecht Bengel'in (*Erklärte Offenbarung*'daki [Stuttgart: Erhard, 1740; yeni basımlar: 1773 ve 1834]) okumasını "sahiden tarihsel yorum", "tarihsel olayların geri döndürülemez biricikliğini gösteren" hakikat gerçekleşmesinde tek yönlü bir ilerleme yolu olarak tanımlar. Apokalips'in daha önceki yorumları sadece hatalar derlemesi değil, aynı zamanda tarihsel ilerleme olarak görülmüştü. "Geçmişteki hataların temizlenmesi aynı zamanda tarihin ilerlemesiyle mümkün kılınan bir şeydi. Ayrıca bu yoldan [Hegelci] *Tinin Fenomenolojisi*'nin ana hatları da çıkarılır" (*a.g.y.*, s. 140). "Vahiy... ampirik olaylar ile selamet yorumlarının tedrici çakışmasında... kendini gösterdi." Olay ve yorum tedricen birbirine yaklaşır, ama sadece sahici tarihsel zamansallık aracılığıyla gerçekleşir bu. İlerleme açısından "tüm geçmiş örneklerin önemini yitirmesi", Vahiy'in kendisini yorumlama hatası da dahil olmak üzere geçmiş hataların "temizlenmesi... doğaldı". Alımlama tarihinin metnin doğru okuması teorisine döndüğü yer burasıdır. Pek çok Batılı tarihçi gibi Koselleck de İslami kıyamet tartışmasına girmez. (Yine de bkz. Michael Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* [Princeton: Darwin Press, 2002].)

299. Judith Kovacs ve Christopher Rowland, ayrıca Rebekah Callow'un işbirliğiyle, *Revelation: The Apocalypse of Jesus* (Malden, MA: Blackwell, 2004), s. 121.

300. İslami kıyamet metinlerinden birinde zamanın verilme tarzı (yaklaşık MS 780) daha önceki Yahudi ve Hıristiyan modellerine bağlı kalır, ama tarihsel bakımdan daha pozitivist bir bakışla tarihsel Bizans, Emevi ve Abbasi İmparatorlukları'nın kayıtlı tarihini de işin içine dahil eder. Yedi günlük hafta İslami ay takviminde verilen birimdir. Bkz. Michael Cook, "An Early

Islamic Apocalyptic Chronicle", *Journal of Near Eastern Studies* 52, no. 2 (Ocak 1993): 25-29.

301. Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition*, çev. Jonathan Adjemian (Dakar, Senegal: CODESRIA, 2016); ayrıca bkz. Irfan Ahmad, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

302. Jacob Taubes, *From Cult to Culture: Fragments toward a Critique of Historical Reason*, haz. Charlotte Elisheva Fonrobert ve Amir Engel (Stanford: Stanford University Press, 2010), s. 46.

303. Skinner, *Visions of Politics*, c. 1, s. 62. Skinner bağlamı incelerken, kullanılan sözcüklerin işlevlerinde muğlaklıklar ve çokanlamlılıklar bulunacağını kabul eder. O halde tarihçinin neyi tarihin anlamı olarak anlatacağı kaçınılmaz olarak güncel kaygıları yansıtacaktır.

304. De Certeau burada "tarihyazımı işinin merkezindeki sorunu" saptar: "nesne haline gelmiş 'anlam' ile bugün o nesnenin anlaşılmasını sağlayan 'anlam' arasındaki ilişkiler" (De Certeau, *The Writing of History*, s. 34).

305. Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, çev. Robert Savage (Ithaca: Cornell University Press, 2010), s. 1-2. Şöyle devam eder: "Kesinleşmiş terminolojisinin idealinden bakılırsa kavramlar tarihinin ancak eleştirel ve yıkıcı bir değeri, amacına ulaşınca oynamayı bırakacağı şöyle bir rolü olabilir: Geleneğin muhtelif ve opak yükünü yıkmak, ki bu Descartes tarafından temel eleştirel kavramlarının ikinci başlığı olan *prévention* (Francis Bacon'ın 'putlarına' tekabül eder) altında özetlenir. Tarih burada acelecilik (*précipitation*) ve öngörüden (*prévention*), toparlanıp ayağa kalkan yöntemin fiili mevcudiyetinin, tarihselliği etkisiz ve içi boş kılan bir başarısızlığından başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 2).

306. "Vico, Descartes'ın talep ettiği açık seçikliğin sadece yaratıcının eseriyle içgörü ilişkisine ayrılmış olduğu varsayımından yola çıkar: *verum ipsum factum*. Biz ölümlülere kalan nedir? Verili olanın 'açıklığı' değil, sadece kendi kendimize ne yaptıysak onun açıklığı: imgelerimizin ve nesnelerimizin, kestirimlerimizin ve tasarılarımızın dünyası – kısacası, antik dönemde bilinmeyen yeni, üretken anlamıyla 'hayal gücümüzün' evreni (Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, s. 2).

307. Hegel'in tarihsel ilerleme inancını paylaşmayan Nietzsche zamanını sindirirken kendi kişiliğinin çözüldüğünü hissetmişti. Bu konuda bkz. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 82-83.

308. "Tarihin bu aşamasında felsefenin esas ilgisi, Hegel'in geleneğe ayak uydurarak ilgilenmediğini beyan ettiği şeye: kavramsal olmayan, bireysel ve özgül olan, Platon'dan bu yana süreksiz ve önemsiz olduğu gerekçesiyle baştan savılan ve Hegel'in 'tembel varoluş' damgasını bastığı şeye yönel-

melidir." Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Londra: Continuum, 1973, s. 8; Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2019, s. 19.

309. Yunan felsefesi "sırra kadem basar", ama eskinin yerine yenisini geçirirken ona geri dönen felsefenin ilerleyişini beslemeye devam eder: "Böylece felsefenin başlangıcı daha sonra gelen tüm gelişmelerin hep mevcut olan ve kendini koruyan temelidir, sonraki belirlenimlerinin hepsinde içkin kalır" (Hegel, *Logic*, "Doctrine of Being" 21.58).

310. "Hegel'e göre Kant'ın ötesine geçmek için önce pozitifliğin ötesine geçilmeliydi. 'Kantçılık,' der Derrida kışkırtıcı bir tarzda [*Glas*, 1986, s. 34], "bu bakımdan [yani pozitiflik etiği olarak] yapısal açıdan bir Yahudiliktir.' ... Kant'ın kendi yazılarında görülen Yahudilik antipatisine rağmen, Hegel'in şemasında Kant, etiğinin 'pozitifliği' nedeniyle 'Yahudi' haline gelir. Hegel Hıristiyanlığı biçimsel ve soyut ahlakından arındırırken hem Yahudiliğin hayaletini dünya tarihinden kovar, hem de Kant'ın hayaletini ahlak felsefesinden.... Hıristiyanlığın Helenciliğini kavrayabilmesi için Hegel önce kendini 'Yahudi' Kant'tan kurtarmak zorundadır." Miriam Leonard, *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, Chicago: University of Chicago Press, 2012, s. 77.

311. Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-65*, haz. Rolf Tiedemann, çev. Wieland Hoban, Cambridge, UK: Polity, 2006, s. 39.

312. Benjamin, Gershom Scholem'e mektup, 31 Ocak 1918, *Walter Benjamin, Briefe* içinde, 2 cilt, haz. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), c. 1, s. 171, çevirisi: Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, no. 34 (Kış 1985): 112.

# Kaynakça


Adorno, Theodor W., *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, haz. Rolf Tiedemann, çev. Wieland Hoban, Cambridge, UK: Polity, 2006.

— *Metaphysics: Concept and Problems*, haz. Rolf Tiedemann, çev. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2001; Türkçesi: *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İthaki, 2017.

— ve Max Horkheimer, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York: Continuum, 1973; Türkçesi: *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2019.

— *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag, 1947; Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Şeyda Öztürk, Metis.

Agamben, Giorgio, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, Stanford: Stanford University Press, 2015.

— *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, çev. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005.

Ahmad, Irfan, *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

Alesse, Francesca, *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden: Brill, 2008.

Allison, June W., *Word and Concept in Thucydides*, Atlanta: Scholar's Press, 1997.

Anagnostou-Laoutides, Eva ve Michael B. Charles, "Titus and Berenice: The Elegiac Aura of an Historical Affair", *Arethusa* 48 (2015): 17-46.

"Ancient Inscription Shifts Date of Pompeii's Destruction", *Science* 362, no. 6413 (26 Ekim 2018): 382.

Ando, Clifford, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Ariel, Donald T., "Identifying the Mints, Minters and Meanings of the First Jewish Revolt Coins", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović, Leiden: Brill, 2011, s. 373-98.

Armstrong, Karen, *St. Paul: The Apostle We Love to Hate*, Boston: New Harvest, 2015.

Aune, David E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

— *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.

— *Revelation*, 3 cilt. World Biblical Commentary 52a (Revelation 1-5), 52b (Re-

velation 6-16), 52c (Revelation 17-22), Dallas: World Books, 1997-1998.
Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003.
Barclay, John M. G., *Pauline Churches and Diaspora Jews*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
Barker, Andrew, "Ptolemy's Pythagoreans, Archytas, and Plato's Conception of Mathematics", *Phronesis* 39, no. 2 (1994): 113-35.
— "Pythagorean Harmonics", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
Barr, David L., haz., *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
Barton, Carlin A. ve Daniel Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York: Fordham University Press, 2016.
Bauckham, Richard, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.
— "Economic Critique of Rome in Revelation 18", *Images of Empire* içinde, haz. Loveday Alexander, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 122-35.
— "The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John", *Novum Testamentum* 19, no. 3 (Temmuz 1977): 224-33.
Bauer, Bruno, *The Trumpet of the Last Judgment against Hegel the Atheist and Antichrist: An Ultimatum*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989.
Beale, G. K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, MD: University Press of America, 1984.
Beard, Mary, *Pompeii: The Life of a Roman Town*, Londra: Profile Books, 2008.
— "The Triumph of Flavius Josephus", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik, Leiden: Brill, 2002.
Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
— *Gesammelte Schriften*, Theodor W. Adorno ve Gershom Scholem işbirliğiyle, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, 7 cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-1989.
— "On the Mimetic Faculty", *Selected Writings* içinde, haz. Michael W. Jennings ve diğ., çev. Rodney Livingston, c. 2, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
— "Paralipomena to 'On the Concept of History'", *Selected Writings* içinde, haz. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Gary Smith ve Howard Eiland, c. 4, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
— "The Task of the Translator", *Selected Writings* içinde, haz. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, çev. Harry Zohn, c. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, c. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
— *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, c. 2: *The Archaeological and Documentary Evidence*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

Bielik-Robson, Agata, "Marrano Universalism: Benjamin, Derrida, and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile", *Telescope* (blog), Telos: Critical Theory of the Contemporary, 8 Haziran 2015, http://www.telospress.com/marrano-universalism-benjamin-derrida-and-buck-morss-on-the-condition-of-universal-exile.

Bisel, Sara ve Jane Bisel, "Health and Nutrition at Herculaneum: An Examination of Human Skeletal Remains", *The Natural History of Pompeii* içinde, haz. Wilhelmina Feemster Jashemski ve Frederick G. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Blumenberg, Hans, *Paradigms for a Metaphorology*, çev. Robert Savage, Ithaca: Cornell University Press, 2010.

Bond, Helen K., "Josephus and the New Testament", *Companion to Josephus* içinde, haz. Honora Howell Chapman ve Zuleika Rodgers, Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.

Bovon, François, *Studies in Early Christianity*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

Bowersock, Glen W., *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

— "Who Was Saint Paul?", *New York Review of Books*, 5 Kasım 2015, https://www.nybooks.com/articles/2015/11/05/who-was-saint-paul.

Bowman, Steve, "Josephus in Byzantium", *Josephus, Judaism, and Christianity* içinde, haz. Louis H. Feldman ve Gohei Hata, Detroit: Wayne State University Press, 1987.

Boyarin, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

— "The Ioudaioi in John and the Prehistory of 'Judaism'", *Pauline Conversations in Context* içinde, haz. Janice Capel Anderson, Philip Sellew ve Claudia Setzer, Londra: Sheffield Academic Press, 2002.

— *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press, 1994.

Boyle, A. J., "Giriş", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik, Leiden: Brill, 2002.

Bridges, Meilee D., "Necromantic Pathos in Bulwer-Lytton", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. Shelley Hales ve Joanna Paul, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989; Türkçesi: *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. F. Burak Aydar, Metis, 2010.

Buell, Denise Kimber, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 2005.

Burrell, Barbara, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Boston: Brill, 2003.

Burton, Henry Fairfield, "The Worship of the Roman Emperors", *Biblical World* 40, no. 2 (Ağustos 1912): 80-91.

Butler, Judith, *Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press, 2002; Türkçesi: *Antigone'nin İddiası*, çev. Ahmet Ergenç, Kabalcı, 2008.

"Calendar Era: Ancient Dating Systems", Wikipedia, 21 Ocak 2020, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Calendar_era&oldid=936796523.

Carabine, Deirdre, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain: Peters Press/W. B. Eerdmans, 1995.

Carson, D. A. ve G. K. Beale, haz. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

Cassin, Barbara, haz., *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Editions du Seuil, 2004; İngilizcesi: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, haz. Emily Apter, Jacques Lezra ve Michael Wood; çev. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein ve Michael Syrotinski, Princeton: Princeton University Press, 2014.

Casson, Lionel, *Libraries in the Ancient World*, New Haven: Yale University Press, 2002.

Certeau, Michel de, *The Writing of History*, çev. Tom Conley, New York: Columbia University Press, 1988; Türkçesi: *Tarihyazımı*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı, 2020.

Chancellor, Gary, "Hölderlin, Brecht, Anouilh: Three Versions of Antigone", *Orbis Litterarum* 34, no. 1 (1979): 87-97.

Chaniotis, Angelos, "The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality", *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* içinde, haz. Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski ve Catharine C. Lorber, Leuven: Peeters, 2011.

Chapman, Honora Howell, "'By the Waters of Babylon': Josephus and Greek Poetry", *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* içinde, haz. Joseph Sievers ve Gaia Lembi, Boston: Brill, 2005.

— "Masada in the 1st and 21st Centuries", *Making History: Josephus and Historical Method* içinde, Leiden: Brill, 2007.

— "What Josephus Sees: The Temple of Peace and the Jerusalem Temple as Spectacle in the Text", *Phoenix* 63, no. 5 (2009): 77-78.

Chariton, *Callirhoe*, haz. ve çev. G. P. Goold, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999.

Collins, Adela Yarbro, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1984.

— haz., *Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1986.

Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2. Baskı, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

— *The Dead Sea Scrolls: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

Columbus, Christopher, *Repertorium Columbianum*, c. 3: *The Book of Prophecies (1500-1503)*, haz. Geoffrey Symcox ve diğ., Los Angeles: UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, 1997.

Cook, Brendan, *Pursuing Eudaimonia: Re-Appropriating the Greek Philosop-*

*hical Foundations of the Christian Apophatic Tradition*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, NJ: Darwin Press, 2002.

Cook, John Granger, "Alleged Christian Crosses in Herculaneum and Pompeii", *Vigiliae Christianae* 72, no. 1 (2018): 1-20.

Cook, Michael, "An Early Islamic Apocalyptic Chronicle", *Journal of Near Eastern Studies* 52, no. 2 (Ocak 1993): 25-29.

Cooley, Alison E., *Res gestae divi Augusti: Text, Translation, and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Corsten, Thomas, *"Koinon"*, *The Encyclopedia of Ancient History* içinde, haz. Roger S. Bagnall, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, s. 3798-99.

Çoruh, Shulamit Bruckstein, *House of Taswir: Doing and Un-doing Things: Notes on Epistemic Architecture(s) = Zur Umordnung der Dinge: Notizen zur epistemischen Architektur*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.

Crossan, John Dominic, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, behind the Texts*, San Francisco: HarperCollins, 2001.

— *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*, San Francisco: HarperCollins, 2007.

Crossan, John Dominic ve Jonathan L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, New York: HarperCollins, 2005.

Cullmann, Oscar, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, çev. Floyd V. Filson, 3. Baskı, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2018.

Declercq, Georges, *Anno Domini: The Origins of the Christian Era*, Turnhout, Belçika: Brepols, 2000.

Deissmann, Adolf, *Light from the Ancient East: The New Testament; Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, çev. Lionel R. M. Strachan, 2. Baskı, Londra: Hodder & Stoughton, 1910.

Delahaye, Ezra, "About Chronos and Kairos: On Agamben's Interpretation of Pauline Temporality through Heidegger", *International Journal of Philosophy and Theology* 77, no. 3 (Kasım 2016): 85-101.

Den Hollander, William, *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to Historian*, Leiden: Brill, 2014.

De Romanis, Federico ve Marco Maiuro, haz. "Giriş", *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade* içinde, Leiden: Brill, 2015.

Derrida, Jacques, "The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano", *Acts of Religion* içinde, haz. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2001.

— *On the Name*, haz. Thomas Dutoit, çev. David Wood, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Deutsch, Robert, "Coinage of the First Jewish Revolt against Rome: Iconography, Minting Authority, Metallurgy", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović, Leiden: Brill, 2011, s. 361-72.

Diagne, Souleymane Bachir, *The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa*, çev. Jonathan Adjemian, Baltimore: CODESRIA, 2016.

— *Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition*, çev. Jonathan Adjemian, Dakar, Sengal: CODESRIA, 2016.
Dillon, John M., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Gözden geçirilmiş baskı, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
Dines, Jennifer M., *The Septuagint*, haz. Michael A. Knibb, Londra: Continuum, 2004.
Dio Cassius, "Roman History", C. VIII, Loeb Classical Library Edition, 1925, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/66*.html.
Dionysius of Halicarnassus, *On Thucydides*, çev. W. Kendrick Pritchett, Berkeley: University of California Press, 1975.
Dittenberger, Willhelm, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae: Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum*, New York: Georg Olms Verlag, 1986.
Dmitriev, Sviatoslav, *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
Drake, H. A., *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley: University of California Press, 1976.
Dyson, S. L., "Native Revolts in the Roman Empire", *Historia* 20 (1971): 239-74.
Eck, Werner., "Flavius Iosephus, Nicht Iosephus Flavius", *Scripta Classica Israelica* 19 (2000): 381-83.
El-Haj, Nadia Abu, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
Eluard, Paul, *Répétitions, dessins de Max Ernst*, Paris: Au Sans Pareil, 1922.
Erim, Kenan T., *Aphrodisias: City of Venus Aphrodite*, New York: Facts on File, 1986.
Etman, Ahmed, "A Light from Thucydides on the Problem of Sophocles' 'Antigone' and Its Tragic Meaning", *Antiquité Classique* 70 (2001): 147-53.
Fallahzadeh, Mehrdad, *Persian Writing on Music: A Study of Persian Musical Literature from 1000 to 1500 AD*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2005.
Feeney, Denis, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley: University of California Press, 2007.
Feldman, Louis H., "Hellenizations in Josephus' *Jewish Antiquities*: The Portrait of Abraham", *Josephus, Judaism, and Christianity* içinde, haz. Louis H. Feldman ve Gohei Hata, Detroit: Wayne State University Press, 1987.
— "The Influence of the Greek Tragedians on Josephus", *The Howard Gilman International Conferences I: Hellenic and Jewish Arts* içinde, haz. A. Ovadiah, Tel Aviv: Ramot Publishing House, 1998.
— *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, Berlin: De Gruyter, 1984.
— "Philo's Views on Music", *Studies in Hellenistic Judaism* içinde, Leiden: Brill, 1996.
Finley, M. I., *The Use and Abuse of History*, New York: Viking, 1975.
Fishwick, Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West*, c. 3: *Provincial Cult*, 1. Kısım: *Institution and Evolution*, Leiden: Brill, 2002.
Forum Ancient Coins, "Forum Ancient Coins", https://www.forumancientcoins.com/. Erişim: 6 Şubat 2020.

Foucault, Michel, *The Foucault Reader*, haz. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984.

Fowden, Garth, *Before and after Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton: Princeton University Press, 2014.

— *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, 2. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1986.

Frank, Jill, *Poetic Justice: Rereading Plato's "Republic"*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

Frankfurter, David, "Jews or Not? Reconstructing the 'Other' in Rev 2:9 and 3:9", *Harvard Theological Review* 94, no. 4 (2001): 403-25.

— "The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories", *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* içinde, haz. William Adler ve James VanderKam, Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1996.

Fredrick, David, "Architecture and Surveillance in Flavian Rome", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik, Boston: Brill, 2002.

Frey, Jörg, "The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation", *New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune* içinde, haz. John Fotopoulos, Leiden: Brill, 2006.

Friesen, Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

— *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden: Brill, 1993.

Gaca, Kathy L., *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley: University of California Press, 2003.

Gallusz, Laszlo, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, Londra: Bloomsbury, 2015.

Gibson, Andrew, *Intermittency: The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Ginzburg, Carlo, *Clues, Myths, and the Historical Method*, çev. John Tedeschi ve Anne C. Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.

Goedicke, Hans, "An Unexpected Allusion to the Vesuvius Eruption in 79 A.D.", *American Journal of Philology* 90, no. 3 (Temmuz 1969): 340-41.

Goldhill, Simon, "Representing Democracy: Women at the Great Dionysia", *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* içinde, haz. Robin Osborne ve Simon Hornblower, Oxford: Oxford University Press, 1995, 347-69.

Goodman, Martin, "Coinage and Identity: The Jewish Evidence", *Coinage and Identity in the Roman Provinces* içinde, haz. Christopher Howgego, Volker Heuchert ve Andrew Burnett, Oxford: Oxford University Press, 2005, 163-66.

Gordon, Bertram M., "The 'Vichy Syndrome' Problem in History", *French Historical Studies* 19, no. 2 (1995): 495-518.

Grabbe, Lester L., *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*,

Gözden geçirilmiş baskı, Londra: T&T Clark, 2007.
— haz., *Can a "History of Israel" Be Written?*, Londra: Sheffield Academic Press, 1997.
Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
Grafton, Anthony ve Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
Graham, Daniel W., "Philolaus", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
Gray, Jeremy, *Plato's Ghost: The Modernist Transformation of Mathematics*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
Greatrex, Geoffrey, "Roman Frontiers and Foreign Policy in the East", *Aspects of the Roman East: Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA* içinde, haz. Richard Alston ve Samuel N. C. Lieu, Turnhout, Belçika: Brepols, 2007.
Greaves, Alan M., *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*, Chichester, Britanya: Wiley-Blackwell, 2010.
Griswold, Eliza, "John Chau's Death on North Sentinel Island Roils the Missionary World", *New Yorker*, 8 Aralık 2018, https://www.newyorker.com/news/on-religion/john-chaus-death-roils-the-missionary-world.
Gruen, Erich S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
— *Heritage and Hellenism*, Berkeley: University of California Press, 2002.
Hadas-Lebel, Mireille, *Philo of Alexandria: A Thinker in the Jewish Diaspora*, çev. Robyn Frechet, Boston: Brill, 2012.
Hales, Shelley ve Joanna Paul, haz., *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
Hall, John R., *Apocalypse: From Antiquity to the Empire of Modernity*, Cambridge, UK: Polity, 2009.
Hansen, Mogens Herman, "The 'Autonomous City-State': Ancient Fact or Modern Fiction?" *Studies in the Ancient Greek Polis (Papers from the Copenhagen Polis Centre, Vol. 2)* içinde, haz. Mogens Herman Hansen ve Kurt Raaflaub, Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1995.
— "Kome. A Study in How the Greeks Designated and Classified Settlements Which Were Not Poleis", *Studies in the Ancient Greek Polis (Papers from the Copenhagen Polis Centre, Vol. 2)* içinde, haz. Mogens Herman Hansen ve Kurt Raaflaub, Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1995.
Hanson, Ann E., "The Roman Family", *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, haz. D. S. Potter ve D. J. Mattingly, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.
Harrill, J. Albert, "The Use of the New Testament in the American Slave Controversy: A Case History in the Hermeneutical Tension between Biblical Criticism and Christian Moral Debate", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 10, no. 2 (Yaz 2000): 149-86.
Harris, B. F., "Oaths of Allegiance to Caesar", *Prudentia* 14, no. 2 (1982): 109-22.

Harris, William Vernon, "Slavery: Towards a Study of the Roman Slave Trade", *Rome's Imperial Economy* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Hartog, Paul, "'Not Even among the Pagans' (1 Cor 5:1): Paul and Seneca on Incest", *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context, Studies in Honor of David G. Aune* içinde, haz. John Fotopoulos, Brill: Leiden, 2006.

Hata, Gohei, "Is the Greek Version of Josephus' 'Jewish War' a Translation or a Rewriting of the First Version?", *Jewish Quarterly Review* 66, no. 2 (Ekim 1975): 89-108.

Heller-Roazen, Daniel, *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World*, New York: Zone Books, 2011.

Heslin, Peter, "Domitian and the So-Called Horologium Augusti", *Journal of Roman Studies* 97 (2007): 1-20.

Hicks, Andrew, *Composing the World: Harmony in the Medieval Platonic Cosmos*, New York: Oxford University Press, 2017.

— "Pythagoras and Pythagoreanism in Late Antiquity and the Middle Ages", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Hine, Harry M., "The Date of the Campanian Earthquake, A.D. 62 or A.D. 63 or Both?" *Antiquité Classique* 53 (1984): 266-69.

Hoff, Johannes, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.

Holliday, Peter J., "Time, History and Ritual on the Ara Pacis Augustae", *Art Bulletin* 72, no. 4 (Aralık 1990): 542-57.

Holtgrefe, Jon Mark, "The Characterization of Civil War: Literary, Numismatic, and Epigraphical Presentations of the 'Year of the Four Emperors'", Doktora tezi, University of Oregon, 2011.

Honig, Bonnie, *Antigone, Interrupted*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Hopkins, Keith, "Novel Evidence for Roman Slavery", *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, haz. D. S. Potter ve D. J. Mattingly, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.

Hornblower, Simon, "The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us", *Harvard Studies in Classical Philology* 94 (1992): 169-97.

Horseley, G. H. R., "'Christian' Greek", *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* içinde, haz. Georgios K. Giannakis, 2 cilt, Leiden: Brill, 2013-2014.

— *New Documents Illustrating Early Christianity*, c. 5: *Linguistic Essays*, Sydney: Macquarie University, Ancient Documentary Research Centre, 1989.

Horsley, Richard A., "The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars", *Semeia* 83-84 (1998): 19-66.

Horst, Pieter Willem van der, "Philosophia Epeisaktos: Some Notes on Josephus, A. J. 18.9", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović, Leiden: Brill, 2011.

Hourani, George F., "Did Roman Commercial Competition Ruin South Arabia?",

*Journal of Near Eastern Studies* 11, no. 4 (1 Ekim 1952): 291-95.

Howard, Thomas Albert, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Howard-Brook, Wes ve Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.

Humphrey, Edith M., "To Rejoice or Not to Rejoice?", *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* içinde, haz. David L. Barr, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

Ihrig, Stefan, *Atatürk in the Nazi Imagination*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

Ilan, Tal, "Berenice", *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* içinde, Jewish Women's Archive, 27 Şubat 2009, https://jwa.org/encyclopedia/article/berenice.

Ilgım, Mesut, haz., *Aphrodisias Sebasteion* [*Sevgi Gönül Salonu*], YKY, 2008.

*L'inaugurazione dell'Ara Pacis nel nuovo assetto urbanistico,* Roma: Istituto Luce Cinecitta, 1938, https://www.youtube.com/watch?v=CILr3dV3hxI.

Iossif, Panagiotis P., Andrzej S. Chankowski ve Catharine C. Lorber, haz., *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship,* Leuven: Peeters, 2011.

Jacobs, Andrew S., "The Lion and the Lamb", *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* içinde, haz. Adam H. Becker ve Annette Yoshiko Reed, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Jashemski, Wilhelmina Feemster ve Frederick G. Meyer, haz., *The Natural History of Pompeii*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Jensen, Morten Horning, "Josephus and Antipas: A Case Study of Josephus Narratives on Herod Antipas", *Making History: Josephus and Historical Method* içinde, haz. Zuleika Rodgers, Leiden: Brill, 2007.

Johns, Loren L., "The Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of John", *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, c. 3: *The Scrolls and Christian Origins* içinde, haz. James H. Charlesworth, Waco, TX: Baylor University Press, 2006, s. 255-79.

Jones, Christopher P., "Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic", *Paideia: The World of the Second Sophistic* içinde, haz. Barbara Borg, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Jongman, Willem M. *The Economy and Society of Pompeii*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1988.

Joseph, Simon J., *Jesus, the Essenes, and Christian Origins: New Light on Ancient Texts and Communities*, Waco, TX: Baylor University Press, 2018.

Kaimio, Jorma, *The Romans and the Greek Language*, Commentationes Humanarum Litterarum, 64, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1979.

Kamesar, Adam, "Biblical Interpretation in Philo", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Giriş: Patricia

W. Kitcher, Indianapolis: Hackett, 1996; Türkçesi: *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş, Gece, 2022.
— *Lectures on Logic*, çev. J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Kay, Philip, "What Did the Attalids Ever Do for Us?" *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State* içinde, haz. Peter Thonemann, Oxford: Oxford University Press, 2013.
Kennedy, J. B., *The Musical Structure of Plato's Dialogues*, Durham, UK: Routledge, 2014.
King, Karen L., *Revelation of the Unknowable God*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1995.
— *What Is Gnosticism?*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
Klawans, Zander H., *Reading and Dating Roman Imperial Coins*, 4. Baskı, Racine, WI: Western Publishing, 1977.
Koselleck, Reinhart, "Crisis", çev. Michaela W. Richter, *Journal of the History of Ideas* 67, no. 2 (2006): 357-400.
Koselleck, Reinhart ve Keith Tribe, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press, 2004.
Kovacs, Judith ve Christopher Rowland, *Revelation: The Apocalypse of Jesus*, Malden, MA: Blackwell, 2004.
Kraybill, J. Nelson, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
Kushnir-Stein, Alla, "City Eras on Palestinian Coinage", *Coinage and Identity in the Roman Provinces* içinde, haz. Christopher Howgego, Volker Heuchert ve Andrew Burnett, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 157-61.
Landes, Richard, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
Latour, Bruno, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, çev. Catherine Porter, Cambridge, UK: Polity, 2017.
Latour, Bruno, Isabelle Stengers, Anna Tsing ve Nils Bubandt, "Anthropologists Are Talking - About Capitalism, Ecology, and Apocalypse", *Ethnos* 83, no. 3 (2018): 587-606.
Lee, Chonghwa, haz., "Afterthoughts, 'Afterlife,' on the Occasion of Translation", *Still Hear the Wound: Toward an Asia, Politics, and Art to Come: Selected Essays* içinde, Pap/DVD edisyonu, Ithaca: Cornell University, Cornell East Asia Series, 2016.
Lehoux, Daryn, *What Did the Romans Know? An Inquiry into Science and Worldmaking*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
Leonard, Miriam, *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-war French Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
— *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
Leoni, Tommaso, "The Text of Josephus Corpus", *A Companion to Josephus* içinde, haz. Honora Howell Chapman ve Zuleika Rodgers, Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.

Lewis, R. G., "An Alternative Date for Sophocles' Antigone", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 29 (1988): 35-50.

Liverani, Mario, *Israel's History and the History of Israel*, Londra: Equinox, 2007.

Lo Cascio, Elio, "Afterword", *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade* içinde, Leiden: Brill, 2015.

Long, A. A., "Law and Nature in Greek Thought", *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* içinde, haz. Michael Gagarin ve David Cohen, Londra: Cambridge University Press, 2005.

Loraux, Nicole, *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, çev. Corinne Pache ve Jeff Fort, New York: Zone Books, 2006.

— "Thucydides and Sedition among Words", *Thucydides* içinde, haz. Jeffrey S. Rusten, Oxford University Press, 2009.

— *Tragic Ways of Killing a Woman*, çev. Anthony Forster, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Lozano, Fernando, "The Creation of Imperial Gods: Not only Imposition versus Spontaneity", *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* içinde, haz. Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski ve Catharine C. Lorber, Leuven: Peeters, 2011, s. 475-519.

Luther, Martin, *Table Talk*, çev. William Hazlitt, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, http://www.ntslibrary.com/PDF-Books/Luther-Table-Talk.pdf.

Mader, Gottfried, *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*, Leiden: Brill, 2000.

Malamud, Margaret, "The Last Days of Pompeii in the Early American Republic", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. Shelley Hales ve Joanna Paul, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Manchester, Paula, "Kant's Conception of Architectonic in Its Historical Context", *Journal of the History of Philosophy* 41, no. 2 (25 Nisan 2003): 187-207.

Marissen, Michael, *Tainted Glory in Handel's Messiah: The Unsettling History of the World's Most Beloved Choral Work*, New Haven: Yale University Press, 2014.

Marshall, John W., *Parables of War: Reading John's Jewish Apocalypse*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

Martens, John W., *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston: Brill, 2003.

Martin, Clarice J., "The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women'", *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* içinde, haz. Cain Hope Felder, Minneapolis: Fortress Press, 1991, s. 206-331.

— "Polishing the Unclouded Mirror: A Womanist Reading of Revelation 18: 13", *From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective* içinde, haz. David M. Rhoads, Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 82-109.

Marx, Karl, "Grundrisse", çev. Martin Nicolaus, www.marxists.org/archive/

marx/works/1857/grundrisse; Erişim: 6 Şubat 2020; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. Arif Gelen, Sol, 1999.

Mason, Steve, "Figured Speech and Irony in Josephus", *Flavius Josephus and Flavian Rome* içinde, haz. Jonathan Edmondson, James Rives ve Steve Mason, Oxford: Oxford University Press, 2005.

— haz. *Flavius Josephus, Translation and Commentary*, çeviren ve yorumlayan: Steve Mason, C. 1B: Judean War 2, Leiden: Brill, 2008.

— *History of the Jewish War: A.D. 66-74*, New York: Cambridge University Press, 2016.

— "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38, no. 4/5 (2007): 457-512.

— *Josephus and the New Testament*, 2. Baskı, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002.

— "PACE: Project on Ancient Cultural Engagement", *AWOL - The Ancient World Online* (blog), 4 Şubat 2018, http://ancientworldonline.blogspot.com/2010/10/pace-project-on-ancient-cultural.html.

"Masoretic Text", Wikipedia, 19 Ocak 2020, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Masoretic_Text&oldid=936480632.

Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions: Or; How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Matar, Nabil, *Islam in Britain, 1558-1685*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

McDonough, Sean M., "Revelation", *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* içinde, haz. G. K. Beale ve D. A. Carson, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007, s. 1081-1161.

— *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Mckay, John ve Alexander Rehding, "The Structure of Plato's Dialogues and Greek Music Theory: A Response to J. B. Kennedy", *Apeiron* 44 (Ekim 2011): 359-75.

McLaughlin, Raoul, *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*, Barnsley, Britanya: Pen & Sword Books, 2016.

McQueen, Alison, *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Mendels, Doron, "The Formation of an Historical Canon", *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* içinde, haz. Joseph Sievers ve Gaia Lembi, Boston: Brill, 2005.

"Messiah", Wikipedia, 13 Ocak 2020, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Messiah&oldid=935647631.

Meyer, Marvin W., *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, San Francisco: Harper Collins, 2005.

Millar, Fergus, *Rome, the Greek World, and the East*, c. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, haz. Hannah M. Cotton ve Guy M. Rogers,

Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
Miller, Carolyn R., "Foreward", *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* içinde, haz. Phillip Sipiora ve James S. Baumlin, Albany: State University of New York Press, 2002.
Miller, Paul Allen, *Diotima at the Barricades: French Feminists Read Plato*, New York: Oxford University Press, 2016.
Mitford, T. B., "A Cypriot Oath of Allegiance to Tiberius", *Journal of Roman Studies* 50 (1960): 75-79.
Momigliano, Arnaldo, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D", *Essays in Ancient and Modern Historiography* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
Moore, Stephen D., *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
Moormann, Eric M., "Christians and Jews at Pompeii in Late Nineteenth-Century Fiction", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. S. Hales ve J. Paul, Oxford: Oxford University Press, 2012.
Morris, Ian, "The Athenian Empire 478-404 B.C.", Princeton/Stanford Working Papers in Classics, Aralık 2005.
Mullen, Lincoln, "The Fight to Define Romans 13", *Atlantic*, 15 Haziran 2018. https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2018/06/romans-13/562916/.
Murison, Charles L., *Galba, Otho and Vitellius: Careers and Controversies*, New York: G. Olms Verlag, 1993.
"Museum of the Ara Pacis", Wikipedia, 3 Eylül 2019, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Museum_of_the_Ara_Pacis&oldid=913884352.
Newbold, R. F., "Pliny HN 2.199", *Classical Philology* 68, no. 3 (1973): 211-13.
Niehoff, Maren R. *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
Ober, Josiah, "The 'Polis' as Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract", *The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992* içinde, haz. Mogens Herman Hansen, Kopenhag: Munksgaard, 1993, s. 129-60.
— "Thucydides Theōrētikos/Thucydides Histōr: Realist Theory and the Challenge of History", *Thucydides* içinde, haz. Jeffrey S. Rusten, Oxford University Press, 2009.
Osborne, Peter ve Matthew Charles, "Walter Benjamin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, haz. Edward N. Zalta, 2019 Kış Edisyonu, Erişim: 6 Şubat 2020, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/benjamin/.
Osler, Margaret J., *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Pagels, Elaine. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York: Vintage Books, 2004.
— *The Gnostic Gospels*, New York: Vintage Books, 1989.
— *The Origin of Satan*, New York: Vintage Books, 1995.
— "Giriş", *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition* içinde, haz. Marvin Meyer, New York: Harper Collins, 2007.

— *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*, New York: Viking, 2012.
— "The Social History of Satan. Part Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of 'God's People'", *Harvard Theological Review* 99, no. 4 (Ekim 2006): 487-505.
Paley, Morton D., *The Apocalyptic Sublime*, New Haven: Yale University Press, 1986.
Paul, Joanna, "Pompeii, the Holocaust, and the Second World War", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. Shelley Hales ve Joanna Paul, Oxford: Oxford University Press, 2012.
Pearce, Sarah, "Rethinking the Other in Antiquity: Philo of Alexandria on Intermarriage", *Antichthon* 47 (2013): 140-55.
Penwill, John L., "Expelling the Mind: Politics and Philosophy in Flavian Rome", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik, Leiden: Brill, 2002.
Philo of Alexandria, *Philo's Flaccus: The First Pogrom*, çev. Pieter Willem Van Der Horst, Leiden: Brill, 2003.
— *The Works of Philo*, Güncellenmiş baskı, çev. C. D. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1993.
"Allegorical Interpretation I" (*Legum allegoriae I*).
"Allegorical Interpretation III" (*Legum allegoriae III*).
"Concerning Noah's Work as a Planter" (*De plantatione*).
"Every Good Man is Free" (*Quod omnis probus liber*).
"On Abraham," (*De Abrahamo*).
"On Dreams" (*De somniis. I*).
"On Drunkenness" (*De ebrietate*).
"On Flight and Finding" (*De fuga et inventione*).
"On Rewards and Punishments" (*De praemiis et poenis*).
"On Mating with the Preliminary Studies" (*De congressu quarendae erutionis gratia*).
"On the Change of Names" (*De mutatione nominum*).
"On the Confusion of Tongues" (*De confusione linguarum*).
"On the Contemplative Life or Suppliants" (*De vita contemplativa*).
"On the Creation of the World" (*De opificio mundi*).
"On the Eternity of the World" (*De aeternitate mundi*).
"On the Life of Moses I" (*De vita Mosis I*).
"On the Life of Moses II" (*De vita Mosis II*).
"On the Sacrifices of Abel and Cain" (*De sacrificiis Abelis et Cain*).
"On the Special Laws I" (*De specialibus legibus I*).
"On the Special Laws II" (*De specialibus legibus II*).
"On the Special Laws III" (*De specialibus legibus III*).
"On the Migration of Abraham" (*De migratione Abrahami*).
"On the Unchangeableness of God" (*Quod Deus immutabilis sit*).
"Questions and Answers on Genesis I" (*Quaestiones et solutiones in Genesin I*).
"Questions and Answers on Genesis II" (*Quaestiones et solutiones in Gene-*

*sin II* ).
"That the Worse is Wont to Attack the Better" (*Quod deterius potiori insidiari soleat*).
"Who is Heir of Divine Things" (*Quis rerum divarum heres*).
"The Decalogue" (*De Decalogo*).

Philo of Alexandria ve David T. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Giriş, çeviri ve yorum: David T. Runia, Leiden: Brill, 2001.

Pippin, Tina, "The Heroine and the Whore: The Apocalypse of John in Feminist Perspective", *From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective* içinde, haz. David Rhoads, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Plinius the Young, *Pliny: Letters and Panegyricus*, çev. Betty Radice, c. 1: Letters, Books 1-7. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Poschenrieder, Thomas, "Material Constraints in Thucydides' Representation of History", *Thucydides, a Violent Teacher? History and Its Representation* içinde, haz. Georg Rechenauer ve Vassiliki Pothou, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht Unipress, 2011.

Potter, D. S., "Roman Religion: Ideas and Actions", *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* içinde, haz. D. S. Potter ve D. J. Mattingly, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.

Potter, D. S. ve D. J. Mattingly, haz. *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.

Prager, Brad, *Aesthetic Vision and German Romanticism: Writing Images*, Rochester, NY: Camden House, 2007.

Pratt, Kenneth J., "Rome as Eternal", *Journal of the History of Ideas* 26, no. 1 (Ocak 1965): 25-44.

Price, Jonathan J., *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66–70 C.E.*, Leiden: Brill, 1993.

— "Josephus' Reading of Thucydides: A Test Case in the Bellum Iudaicum", *Thucydides, a Violent Teacher? History and Its Representation* içinde, haz. Georg Rechenauer ve Vassiliki Pothou, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht Unipress, 2011.

— "The Provincial Historian in Rome", *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* içinde, haz. Joseph Sievers ve Gaia Lembi, Boston: Brill, 2005.

— *Thucydides and Internal War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Price, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Psoma, Selene, "War or Trade? Attic-Weight Tetradrachms from Second-Century BC Attalid Asia Minor in Seleukid Syria after the Peace of Apameia and Their Historical Context", *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State* içinde, haz. Peter Thonemann. Oxford: Oxford University Press, 2013.

"Publishing News from Germany", *Foreign Quarterly Review* 28 (1842): 500-2.

Rabinbach, Anson, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, no. 34 (1985): 78-124.

Rajak, Tessa, "Friends, Romans, Subjects: Agrippa II's Speech in Josephus's Jewish War", *Images of Empire* içinde, haz. Loveday Alexander, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 122-35.

— "The Gifts of God at Sardis", *Jews in a Graeco-Roman World* içinde, haz. Martin Goodman, Oxford: Clarendon Press, 1998.

— *Josephus: The Historian and His Society*, 2. Baskı, Londra: Duckworth, 2002.

— *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Rappaport, Uriel, "Who Were the Sicarii?", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović, Leiden: Brill, 2011, s. 323-42.

Rhoads, David, haz., *From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Ritter, Bradley, *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire: Rights, Citizenship and Civil Discord*, Leiden: Brill, 2015.

Roberts, Neil, *Freedom as Marronage*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Robinson, Chase F., *'Abd al-Malik*, Oxford: Oneworld Academic, 2007.

"Roman Imperial Coins: Free Online Resource for Collectors", Erişim: 6 Şubat 2020. http://www.ancientcoins.ca/RIC/.

Rose, Steve, "When in Rome...", *Guardian*, 1 Mayıs 2006, Seyahat Bölümü: https://www.theguardian.com/travel/2006/may/01/travelnews.museums.

Roselli, David Kawalko, *Theater of the People: Spectators and Society in Ancient Athens*, Austin: University of Texas Press, 2012.

Rosen, Michael, "'Die Weltgeschichte ist das Weltgericht'", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* içinde, haz. Fred Rush ve Jürgen Stolzenberg, Berlin: De Gruyter, 2014.

Rowett, Catherine, "The Pythagorean Society and Politics", *A History of Pythagoreanism* içinde, haz. Carl A. Huffman, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Runia, David T., "Philo and the Early Christian Fathers", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

— *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen: Van Gorcum; Fortress Press, 1993.

— *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill, 1986.

— "Philo's Reading of the Psalms", *Studia Philonica Annual* 13 (2001): 102-21.

Rzepka, Jacek, "Ethnos, Koinon, Sympoliteia and Greek Federal States", *Εὐεργεσίας χάριν: Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples* içinde, haz. Tomasz Derda, Jakub Urbanik ve Marek Węcowski, *Journal of Juristic Papyrology*, Ek 1. Varşova: Fundacja im. Rafała

Taubenschlaga, 2002.
Sakalas, Joan M., "The Whore of Babylon Metaphor: Permission to Erase Evil?" *Journal of Religion and Abuse* 5, no. 4 (2003): 3-14.
Sallis, John, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Samson, Julia, *Nefertiti and Cleopatra: Queen-Monarchs of Ancient Egypt*, New York: Barnes and Noble, 1985.
Sartre, Jean-Paul, Benny Lévy ve Ronald Aronson, *Hope Now: The 1980 Interviews*, çev. Adrian van den Hoven, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley: University of California Press, 1988.
Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2006.
Schörle, Katia, "Pearls, Power, and Profit: Mercantile Networks and Economic Considerations of the Pearl Trade in the Roman Empire", *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade* içinde, haz. Federico De Romanis ve Marco Maiuro, Leiden: Brill, 2015.
Schürer, Emil, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, Hazırlayan ve gözden geçiren: Geza Vermes ve Fergus Millar, 5 cilt, Edinburgh: T&T Clark, 1973.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 2. Baskı, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
— *Revelation: Vision of a Just World*, haz. Gerhard Krodel, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
Schuster, Martin, "Adorno and Negative Theology", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37, no. 1 (2016): 97-130.
Schwartz, Daniel R., "From Masada to Jotapata", *A Companion to Josephus* içinde, haz. Honora Chapman ve Zuleika Rodgers, Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.
— "Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History? Three Stages of Modern Scholarship, and a Renewed Effort", *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple* içinde, haz. Daniel R. Schwartz ve Zeev Weiss, Leiden: Brill, 2011.
— "Κατὰ Τοῦτον Τὸν Καιρὸν: Josephus' Source on Agrippa II", *Jewish Quarterly Review* 72, no. 4 (April 1982): 241-68.
— "Philo, His Family, and His Times", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
— *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
Schwartz, Daniel R. ve Zeev Weiss, haz., *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden: Brill, 2011.
Sharon, Nadav, "Setting the Stage: The Effects of the Roman Conquest and the Loss of Sovereignty", *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews*

*and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple* içinde, haz. Daniel R. Schwartz ve Zeev Weiss, Leiden: Brill, 2011.

Sickenberger, Joseph, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Gözden geçirilmiş baskı, Bonn: Hanstein Verlag, 1942.

Sidebotham, Steven E., *Roman Economic Policy of the Erythrean Thalassa 36 BC–A. D. 217*, Leiden: Brill, 1986.

Sievers, Joseph ve Gaia Lembi, haz. *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Boston: Brill, 2005.

Sigurdsson, Haraldur ve Frederick G. Meyer, "The Eruption of Vesuvius in A.D. 79", *The Natural History of Pompeii* içinde, haz. Wilhelmina Feemster Jashemski ve Frederick G. Meyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Sipiora, Phillip, "Giriş", *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis* içinde, haz. Phillip Sipiora ve James S. Baumlin, Albany: State University of New York Press, 2002.

Siwo-Okundi, Elizabeth J. A., "Violence against Women and Girls: Where Is God in 'This'?" *Journal of Religion and Abuse* 8, no. 4 (2008): 7-14.

Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, c. 1: *Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

— *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Smith, Morton, "Terminological Boobytraps and Real Problems in Second-Temple Judaeo-Christian Studies", *Studies in the Cult of Yahweh*, c. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism* içinde, haz. Shaye J. D. Cohen, Leiden: Brill, 1995.

Smith, R. R. R., "Simulacra Gentium: The Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias", *Journal of Roman Studies* 78 (1988): 50-77.

— "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias", *Journal of Roman Studies* 77 (1987): 88-138.

Smith, Shanell T., *The Woman Babylon and the Marks of Empire: Reading Revelation with a Postcolonial Womanist Hermeneutics of Ambi*veil*ence*, Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Sowerby, Robin, "Thomas Hobbes's Translation of Thucydides", *Translation and Literature* 7, no. 2 (1998): 147-69.

Spahn, Peter, "Between Office and Tyranny, Internal and External Rulership: Archē in Herodotus and Thucydides", *Thucydides and Political Order: Concepts of Order and the History of the Peloponnesian War* içinde, haz. Christian R. Thauer ve Christian Wendt, New York: Palgrave Macmillan, 2015, s. 59-85.

Spiegel, Francesca, "In Search of Lost Time and Pompeii", *Pompeii in the Public Imagination from Its Rediscovery to Today* içinde, haz. Shelley Hales ve Joanna Paul, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Spilsbury, Paul S., "Reading the Bible in Rome: Josephus and the Constraints of Empire", *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* içinde,

haz. Joseph Sievers ve Gaia Lembi, Boston: Brill, 2005.
St. Clair, William ve Annika Bautz, "Imperial Decadence: The Making of the Myths in Edward Bulwer-Lytton's The Last Days of Pompeii", *Victorian Literature and Culture* 40 (2012): 359-96.
Steinberg, Mark, *Proletarian Imagination 1911-1930: Self, Modernity and the Sacred in Russia, 1910-1925*, Ithaca: Cornell University Press, 2002.
Stephens, Mark B., *Annihilation or Renewal: The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
Swain, Simon, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
Taubes, Jacob, *From Cult to Culture: Fragments toward a Critique of Historical Reason*, haz. Charlotte Elisheva Fonrobert ve Amir Engel, Stanford: Stanford University Press, 2010.
Tcherikover, Victor A., haz., *Corpus Papyrorum Judaicarum: 1*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.
Termini, Christina, "Philo's Thought within the Context of Middle Judaism", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Thackery, H. St. J., çev. Josephus, *The Jewish War Books (Bellum Judaicum)*, 8 cilt, Londra: William Heinemann, 1927.
— çev., *The Letter of Aristeas*, Oxford: Clarendon Press, 1917.
Thomas, David Andrew, *Revelation 19 in Historical and Mythological Context*, New York: Peter Lang, 2008.
Thompson, Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990.
— *Revelation*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1998.
Thompson, Thomas L., "Defining History and Ethnicity", *Can a "History of Israel" Be Written?* içinde, haz. Lester L. Grabbe, Londra: Sheffield Academic Press, 1997.
Thonemann, Peter, haz., *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
— haz., "The Attalid State, 188-133 BC", *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State* içinde, haz. Peter Thonemann, Oxford: Oxford University Press, 2013.
— "A Copy of Augustus' Res Gestae at Sardis", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 61, no. 3 (2012): 282-88.
— *The Hellensistic Age*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
Thukydides, *The War of the Peloponnesians and the Athenians*, haz ve çev. Jeremy Mynott, Cambridge: Cambridge University Press, 2013; Türkçesi: *Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, Belge, 2020.
Tranquillus, C. Suetonius, "Life of Nero: The Lives of the Twelve Caesars", Loeb Classical Library, 1914, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Nero*.html.
Turner, John D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Quebec: Presses de l'Université Laval; Louvain-Paris: Editions Peeters, 2001.
Tuval, Michael, "Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of

the Diaspora", *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple* içinde, haz. Daniel R. Schwartz ve Zeev Weiss, Leiden: Brill, 2011.

"2,000 Years of Josephus: The Wars of the Jews; or The History of the Destruction of Jerusalem", Erişim: 8 Ocak 2015, http://preteristarchive.com/JewishWars/Josephus/index.html.

Tyrrell, William Blake ve Larry J. Bennett, *Recapturing Sophocles' Antigone*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

Varner, Eric R., "Portraits, Plots, and Politics: 'Damnatio Memoriae' and the Images of Imperial Women", *Memoirs of the American Academy in Rome* 46 (2001): 41-93.

Vasta, Michael S., "Flavian Visual Propaganda: Building a Dynasty", *Constructing the Past* 8 (2007): 107-38.

— "Titus and the Queen: Julia Berenice and the Opposition to Titus' Succession", Honors project, Illinois Wesleyan University, 2007, https://digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/1.

Veltri, Giuseppe, *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der judisch-hellenistischen und rabbinistischen literatür*, Tübingen: Mohr Siebek, 1994.

Vernant, Jean-Pierre, "The Polis: Shared Power", *Ancestor of the West: Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece* içinde, çev. Teresa Lavender Fagan, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Volk, Katharina, *Manilius and His Intellectual Background*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

— "Manilius' Cosmos of the Senses", *Synaesthesia and the Ancient Senses* içinde, haz. Shane Butler ve Alex C. Purves, Durham, UK: Routledge, 2013.

Wainwright, Arthur W., *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*, Nashville: Abingdon Press, 1993.

Wallace-Hadrill, Andrew, "The Imperial Court", *The Cambridge Ancient History* içinde, c. 10, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Wan, Wei Hsien, *The Contest for Time and Space in the Roman Imperial Cults and 1 Peter: Reconfiguring the Universe*, Londra: T&T Clark, 2019.

Wasserstein, Abraham ve David J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, New York: Cambridge University Press, 2009.

Weber, Samuel, *Benjamin's -abilities*, Cambridge, MA: Harvard Un. Press, 2010.

Webster, Graham, *Boudica: The British Revolt against Rome AD 60*, Londra: Routledge, 2000.

Weems, Renita J., "Reading Her Way through the Struggle: African American Women and the Bible", *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* içinde, haz. Cain Hope Felder, Minneapolis: Fortress Press, 1991, s. 206-331.

Weitzman, Steven, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonian Ideology", *Harvard Theological Review* 92, no. 1 (Ocak 1999): 37-59.

Whitaker, Robyn J., *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*,

Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
Wilker, Julia, "Josephus, the Herodians, and the Jewish War", *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* içinde, haz. Mladen Popović, Leiden: Brill, 2011, s. 373-98.
Williams, G. D., "Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in 'Natural Questions 6", *Journal of Roman Studies* 96 (2006): 124-46.
Williams, Margaret H., *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
Williams, Michael Allen, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
Wilson, Andrew, "Red Sea Trade and the State", *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade* içinde, haz. Federico De Romanis ve Marco Maiuro, Leiden: Brill, 2015.
Wilson, Marcus, "After the Silence: Tacitus, Suetonius, Juvenal", *Flavian Rome: Culture, Image, Text* içinde, haz. A. J. Boyle ve W. J. Dominik, Leiden: Brill, 2002.
Winston, David, "Philo and Rabbinical Literature", *The Cambridge Companion to Philo* içinde, haz. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Wright, Benjamin G., III, "*Ebed/doulos*: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture", *Semeia: Slavery in Text and Interpretation* 84 (1998): 83-151.
Zanker, Paul, *The Power of Images in the Age of Augustus*, çev. Alan Shapiro, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
Zanker, Paul ve Henry Heitmann-Gordon, *Roman Art*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2012.
Zerubavel, Yael, "The Death of Memory and the Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors", *Representations* 45 (Kış 1994): 72-100.
Zimmermann, Christiane, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, Leiden: Brill, 2007.

# Dizin


Abbasiler 272n, 300n
Adorno, Theodor W. 15-16, 94, 120-21, 124, 190, 227n, 241n, 278-79n, 308n
Agamben, Giorgio 49, 239n, 264n, 304n; *kairos* ve *khronos* üzerine, 342n
Ankara (Ankyra) 32, 35-37, 147, 320n
*Anno Domini* 19, 28, 350n
Antigone (Sophokles'in oyunu) 12, 59, 64, 78-83, 90, 251n, 263n-267n. *Ayrıca bkz.* Sophokles.
Antonius, Marcus 25, 39, 235n, 359-60n, 363n
apokalips (*apokalypsis*/ἀπόκἀλυψις) 11, 14, 127-30, 132-33, 163, 195, 209, 212, 220, 299n, 302-3n, 305n, 307n, 309n, 309n, 341n, 341n, 346n, 352n, 354n, 373n, 376-77n
*apotheosis*/ἀποθέωσις (göğe yükselme, tanrılaş(tırıl)ma) 143, 177, 190, 206, 232n
Aristoteles 33, 82, 103, 105, 266n, 272n, 274n, 281n, 284n, 288-89n, 341n
arketip 103, 105, 108, 120, 121, 283-84n, 286n, 292n
*arkhe*/ἀρχή 69, 149, 181, 195, 256-57n, 275n, 282nn, 327n, 346-47n
Asya (Roma eyaleti) 33, 41, 59, 128-29, 138, 140, 145-50, 152-53, 158, 165-67, 169, 183, 208, 217, 233n, 235n, 302n, 303-4n, 313n, 317n, 319n
Augustinus, Aziz, 87, 245n, 350n
Augustus Caesar (Gaius Octavius, h. MÖ 27 - MS 14) 14, 19-21, 24-25, 30-33, 35, 37, 39, 105, 140, 142, 145-47, 149-50, 152-53, 169, 175, 177, 227-30n, 232-34n, 236n, 290n, 316n, 320-21n, 323-24n, 327-29n, 332n, 337n, 342n, 345-46n, 348n, 359-60n, 363n, 366n, 367n

Babil fahişesi (Vahiy 17-18) 157, 206, 208-9, 215
Badiou, Alain 52, 130, 304n
Bauer, Bruno 190, 353n
Benjamin, Walter 16, 46-48, 50-51, 60, 72, 83, 105, 211-12, 224, 227n, 238-42n, 267n, 370-71n
Bergama 145-47, 149-50, 152, 169, 302n, 324n, 332n, 336-37n, 348n
Bernal, Martin 242n, 315n
Blake, William 196, 352n
Bloch, Ernst 121, 127, 300n
Blumenberg, Hans 223, 378n
Butler, Judith 266n

Cassin, Barbara 240n
Cicero, Marcus Tullius 22, 92, 273-74n, 318n, 358n
Columbus, Christopher 127, 220, 299n

de Certeau, Michel 217-18, 339-40n, 374n, 378n

Deccal, 173, 215, 221, 373n; ve Bauer, 190 ve Benjamin, 211 ve Luther, 157
Derrida, Jacques 12, 54, 81, 112, 116, 122, 224, 243n, 283n, 287-88n, 292n, 301-2n, 379n
Descartes, René 12, 17, 94, 116, 173, 223, 378n
diyaspora/διασπορά 33, 43, 57, 68, 246n, 253-54n, 311n, 333n
*doulos*/δοῦλος (köle) 160, 199, 330-31n. *Ayrıca bkz.* köle; kölelik.

Ebu Maşer el Belhi (Latince: Albumasar) 88, 272n, 289n
Efes 57, 145-46, 319n, 321n, 336n, 348n, 357n, 363n
*ekklesia* (ἐκκλεσία: "sinagog"un karşıtı olarak "meclis") 128, 302n
Eluard, Paul 51-53
Engels, Friedrich 300n
epistemolojik kurtuluş 17, 161
Essenîler 132, 250n, 306n, 340n
*ethnos*/ἔθνος, 199, 326n, anlamı 360n,
Etiyopya (Geez) dili 42, 206n, 307n
Etiyopya, 180, 235n
Farabi (Ebu Nasr) 12, 88, 96, 98, 289n
*fasti* 21-23, 229n
filoloji 47, 70, 74, 80, 159-60, 214, 269n, 315n
Flavius Josephus (Yosef ben Matityahu) 11, 14, 41, 45, 52, 54-68, 70-71, 73-74, 77, 82-83, 86-87, 93, 132, 139, 158, 163, 166, 177, 200, 202-5, 243-54n, 258-62n, 264n, 267-68n, 271n, 306n, 313n, 321n, 329n, 331n, 333-35n, 338n, 345n, 347n, 358n, 361n, 363n, 365-67n
Foucault, Michel 49, 214, 239n, 372n

Galatya 32-33, 147, 150, 233n, 320-21n, 326n, 356n
*genesis*/γένεσις (yaradılış) 102-3, 105, 347n
Gibbon, Edward 41
Ginzburg, Carlo 372n
Gnostik İnciller 133, 308-10n
Gnostisizm 137, 309n
güneş saati 22, 179, 323n

Hakikat İncili 133, 309n
Han Hanedanı 38-39, 234-35n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12, 45, 51, 67, 74, 78-83, 94, 190, 222-24, 238n, 241-42n, 253n, 264-66n, 293n, 353n, 375n, 377-79n
Heidegger, Martin 16, 49, 103, 241n, 283n, 342n, 372n
Helenik 33, 35, 61, 90, 140, 153, 296n, 326n
Helenizm 11, 80, 79, 122, 242n, 362n
Helenler 81-82, 324n
Hicri Takvim 28-293 232n
Hindistan 37, 39, 41, 133, 135, 234n, 236-37n, 311n, 356n, 364n
Hobbes, Thomas 68-69, 81, 124, 253n-57n, 377n
Homeros 33, 59, 110, 151, 248-49n, 266n, 294n
Horkheimer, Max 124, 190, 241n, 278n, 354n

Irigaray, Luce 112, 265n

iç savaş 20, 25, 35, 62, 66, 69, 76-77, 82-83, 90, 152, 166, 184, 203, 249-50n, 252n, 258n, 261-62n, 308n, 359n, 366n. *Ayrıca bkz. stasis*/στάσις.
ilahiciler 168-69, 337n
ilahiler 108, 148, 153, 159, 169-70, 183, 286n, 293n, 306n, 315n, 338n, 347n; Şükran Günü İlahileri 132, 134
imparatora tapınma 33, 41, 143, 145, 147-49, 153, 155, 157-58, 166, 168-69, 233n, 316-20n, 322-23n, 330n, 335n, 337n, 339n, 345n
inayet (*kharis*/χαρις) 140, 174, 181, 327n, 345n

İnsan Çağı,127, 163, 191, 195, 354n
İsa 13, 1, 19, 28, 55-56, 62, 86-87, 128-31, 133-35, 137, 143, 166, 211, 227n, 238n, 246n, 250n, 262n, 270n, 301-5n, 308-10n, 315n, 329n, 331-32n, 342n, 346n, 356n, 375-76n
İsis (tanrıça) 291n, 310-11n, 363n, 366n
İslam 28-29, 35, 41, 88, 96, 117, 222, 231-32n, 238n, 272n, 289n, 293n, 307n, 331n, 377n

kadıncı okuma (Kutsal Kitap) 200, 210, 370n
*kairos*/καιρός (geçici, özel zaman) 174-75, 177-79, 186, 197, 212, 220, 324n, 341-42n
Kant, Immanuel 12, 17, 88, 90-91, 93, 99-101, 103-4, 111, 113, 120, 126, 224, 241n, 272-73n, 278-79n, 297n, 340n, 350n, 379n
*khora*/χώρα ([üçüncü] mekân) 42, 111-12, 114-15, 121, 137, 283n, 287-89n, 291n, 298n, 310n
*khristos*/χριστος (meshedilmiş olan) 166, 174, 350n. *Ayrıca bkz.* Mesih
*khronos*/χρόνος (öngörülebilir zaman) 149, 158-59, 174-75, 177-78, 197, 220, 329n, 341-42n, 345n, 376n
King, Jr., Muhterem Martin Luther 197, 211
*koine*/κοινή (ortak) 9, 33, 41, 59, 85-87, 92, 103, 125, 127-28, 133, 135, 138-40, 147, 153, 160, 217, 233n, 236-37n, 246n, 248n, 267-68n, 270n, 275n, 290n, 313-16n, 318n, 324n
*koinon*/κοινόν (ortak, birlik, ortak zenginlik) 69, 119, 139, 150, 152, 154-55, 157-58, 168-69, 255n, 266n, 293n, 326n, 328-29n, 332n, 336-37n
*koinonos*/κοινωνός (ortak) 115, 139
Koselleck, Reinhart 219-20, 222, 375-77n
köle 160-61, 184, 187, 199, 211-12, 264n, 314n, 319-20n, 327n, 329-31n, 335n, 344n, 356-58n, 360n, 363n, 369-71n. *Ayrıca bkz. doulos*/δοῦλος
kölelik 175, 187, 199-200, 210-11, 330-31n, 352n, 357n
Kristeva, Julia 12, 112, 288n
Kuranı Kerim 42-43, 238n

Latour, Bruno 354-55n
Lizbon depremi 350n
*logos*/λόγος (söz, sözcük; akıl) 72, 91, 98, 105, 109, 112, 115-17, 125, 181, 259-61n, 283n, 285-86n, 288-90n, 292n, 294n, 296n, 341n
Loraux, Nicole 73, 76-77, 258-62n, 264n, 358n
Lut Gölü Ruloları 41, 131-32, 135, 305-8n, 350n, 298n, 336n, 350n
Luther, Martin 127, 130, 137, 157, 160, 209, 299-300n, 305n

matematik 91, 95-96, 99-100, 107-9, 124, 172, 181, 272n, 277-78n, 300n, 340n
Mesih (meshedilmiş olan; Yunanca: *Khristos*/İbranice: *Mashiah*) 86, 121, 129-31, 133, 161, 174-75, 195, 203, 211, 244n, 246n, 258n, 270n, 283n, 290n, 299-301n, 304-5n, 310n, 316n, 331n, 332n, 342n, 345-46n, 350n, 363n
Mısır/Mısırlı 39, 41, 85-87, 115, 131, 133, 135, 138, 149, 187, 201-2, 234n, 236-37n, 242-43n, 247n, 268-69n, 281n, 291n, 295n, 299n, 309n, 311n, 313n, 321n, 324n, 334n, 345n, 350n, 357n, 359n, 363-66n
modernlik 11, 13-16, 26, 42, 61, 78, 88, 90, 100-1, 111, 127, 140, 160, 164, 174, 188, 217-25, 266n, 287n, 342n, 354n, 376n
Muhammed 29, 232n

Musa 86, 90, 92-95, 101-6, 108, 110, 114-17, 119, 121, 153, 168, 192, 254n, 280-81n, 285n, 291n, 310n, 345n, 352n, 360n
Mussolini, Benito 31-32, 233n
müzik 88, 96, 98-102, 105-11, 115, 123-24, 168-69, 188, 277n, 280-81n, 284-86n, 298-99n, 331n, 337-38n

Nazi 80, 83, 262n, 267n
Nec' Hammadi papirüsleri 131, 133, 135, 305-9n, 311-12n, 336n, 349n
negatif teoloji 116-17, 121, 134, 290n, 292n
Neron (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, h. MÖ 54-68) 20, 24, 54, 153, 165, 177, 184, 199, 203, 216, 230n, 235n, 318n, 332n, 334n, 347-48n, 356n, 359n, 364n, 366n, 371n
Newton, Isaac, 127, 300n
Nietzsche, Friedrich 80, 101, 223, 241n, 372n3 78n
*nomos*/νόμος (yasa) 69-74, 77-82, 85, 90-92, 95, 98, 115, 260-61n, 268-69n, 274n, 277n
Nuh 86, 118, 192, 294n, 355n

Orta Platonculuk 122-23, 280n, 293n, 310n
ortak yasa (*koinos nomos*/κοινὸς νόμος) 91-92

öykünme (*mimesis*/μιμήσις; Latince: *imitatio*) 50-53, 60, 62-63, 66, 76, 100-1, 107-8, 110, 120, 163, 181, 241n, 278n, 293n
özgürlük (*eleutheria*) 26, 57, 65, 113, 120, 152, 154, 165-66, 187, 216, 231n, 246n, 318n, 325n, 327n, 331n, 334n

Patmoslu Yuhanna 11, 14, 41, 52-53, 110, 127-33, 138-40, 143, 145-47, 152, 154-55, 157-61, 163-65, 167-71, 173, 175, 177-79, 181, 183-86, 190, 195, 197-200, 206, 208, 210, 214-17, 219-21, 231n, 300-5n, 307n, 309-10n, 312n, 315-20n, 329n, 333n, 336n, 338-40n, 345-46n, 350n, 355-56n, 360n, 365n, 368n, 368-70n, 374n
Pavlus, Aziz 52, 128-31, 133, 158, 160, 167, 170, 174-75, 177-78, 211, 302-5n, 319-20n, 330n, 333n, 335n, 342-44n
*Pax Romana* (Roma Barışı) 35, 218, 325n
Philon, İskenderiyeli 11, 14, 41, 52-53, 85, 87-109, 111-24, 132, 134-35, 158, 163, 166, 170, 177, 181, 192, 194, 201-2, 206, 244n, 262n, 271-77n, 280-86n, 288-98n, 304n, 306n, 310-11n, 321n, 328-29n, 331n, 334n, 344-45n, 347n, 352n, 354-55n, 360n, 363n, 376n
*physis*/φύσις (doğa) 91
Platon 12, 16, 87, 90, 96, 98, 101-3, 111-14, 120-23, 134-35, 170, 223, 272n, 274n, 276-78n, 280-81n, 283n, 286-88n, 290n, 292-93n, 298-99n, 349n, 378n. *Ayrıca bkz.* Orta Platonculuk, yeni-Platonculuk.
Plinius, Genç (Gaius Plinius Caecilius Secundus) 57, 184-85, 344n, 349n
Plinius, Yaşlı (Gaius Plinius Secundus) 132, 184, 191-92, 323n, 348n
Plutarkhos 114, 281n, 310n, 349n
*Polemos*/πόλεμος (savaş) 61, 65, 76-77, 245n, 252n, 261n
*polis*/πόλις (kent, kentdevleti) 69, 72, 75-79, 81-82, 92, 148-49, 153, 159, 165-66, 171, 187, 255-58n, 265-66n, 335n
*politeia*/πολιτεία (siyasi topluluk) 57, 82, 266n
Pompei 184, 186-94, 201, 205, 217, 349-54n, 357n

Pythagoras 87, 94-96, 99-102, 105-7, 109, 112-13, 116, 119, 122-25, 132, 214, 276-78n, 280-81n, 290-91n, 293n, 296n, 298-99n, 341n, 344n

Sartre, Jean-Paul 253n
Schiller, Friedrich, 219
Schmitt, Carl 71, 74, 76, 257-58n, 262n
Septuagint (LXX) 85-87, 91-95, 104, 114-15, 117, 119, 125, 128, 131-32, 140, 160, 178, 183, 206-7, 267-70n, 273n, 276n, 288n, 290-91n, 294n, 313-16n, 330n, 352n, 362n, 368n
sikkeler 20-21, 25–30, 96, 108, 145, 153, 168, 228n, 230-31n, 234n, 230n, 317n–320n, 324n, 348n, 368n
Skinner, Quentin 218, 220, 222, 375n, 378n
*Sola scriptura* (sadece Kutsal Kitap) 137, 159, 313n, 314n
*Sophia* (bilgelik) 104, 115-16, 118, 134, 214, 216, 292n, 310n
Sophokles 59, 64, 78-79, 83, 248-49n, 251n, 263n, 265-66n, 276n. *Ayrıca bkz.* Antigone.
sözcüksellik (*Wörtlichkeit*) 46-49, 56, 72-73, 159, 161, 223n
Spinoza, Baruch 103
*stasis*/στάσις (iç çatışma, iç savaş) 61-63, 65-66, 69-70, 72-78, 80-83, 166, 204, 249n, 251-53n, 256-57n, 260-62n, 264n, 273n, 334n, 336n. *Ayrıca bkz.* iç savaş.
Stoacılık 87, 91-92, 274n, 286n, 296n, 344n

şeytan 350n, 373-74n

tarihsel imge 124, 126, 164, 186
tarihsel materyalist 16, 46, 48, 211, 241-42n
Thukydides 60-66, 68-78, 82-83, 90, 247-51n, 253n, 255-64n, 266n, 273n
Tomas'ın İncili 133, 308-10n

Yahudilik 11, 25, 57, 68, 85-87, 92, 104, 108, 114, 129-30, 132, 135-37, 167, 205, 224, 246n, 254n, 269-70n, 272n, 295n, 302n, 304n, 306n, 308n, 311-12n, 334n, 353n, 361-62n, 365n, 367n, 373n, 379n
Yahudiye Savaşı 11, 14, 21, 54-57, 63, 65, 67, 77, 86, 128, 165-66, 177, 200, 203-5, 208, 216-17, 245n, 250n, 252n, 301n, 303n, 306-7n, 338n, 347n, 358n, 364n
yeni-Platonculuk 11, 96, 117, 123, 293n, 339n
yeni-Pythagorasçılık 123, 276n, 298-99n

Žižek, Slavoj 52, 265n, 304n

Susan Buck-Morss

# Yıl Bir

## FELSEFİ BİR DÖKÜM

Bugünkü Yunanistan, Ege, Ortadoğu coğrafyasında, milat ile başlayan Yıl Bir'e gidiyoruz.

Susan Buck-Morss günümüzün tasavvurlarından uzaklaşarak tarihi kendi içinde, kendisi olarak yakalayıp kavramaya çalışıyor. Zamanı ölçme, sayma, adlandırma biçimlerinin bizim bildiklerimizden nasıl farklı olduğundan başlayarak, "hakikat" kabul edip kanıksadığımız şeylerin kültürel geçmişine uzanıyor. Kelimelerin o dönemki anlamlarını inceleyerek bugünden geriye doğru yansıttığımız yorumlarımızı tartışıyor. Geçmişte iz sürdükçe iki bin yıldır var olduğunu varsaydığımız ayrımların, "fark"ların ardında ne kadar çok bulanıklık olduğu açığa çıkıyor; Yunan kim, Romalı, Yahudi ya da Hıristiyan kim, başka bir tarih kavrayışıyla yeniden düşünmek gerektiği anlaşılıyor.

*Yıl Bir* Yunan, Roma ve İbrani kültürlerinin temas ve etkileşimlerini ele alırken Flavius Josephus, İskenderiyeli Philon ve Patmoslu Yuhanna gibi, genel kabul görmüş kimlik şemalarına sığmayan, marjinalleştirilmiş tarihsel kişilikleri araştırmasının eksenine alıyor ve filolojinin yanı sıra arkeoloji ve nümizmatik gibi tarihsel disiplinlerden yararlanıyor.

*Yıl Bir* geçmişin özgüllüğünü ve bugüne indirgenemezliğini güçlü bir felsefi birikim ve zekâ eşliğinde okuyan, böylelikle bugüne de ışık tutmak isteyen ufuk açıcı bir çalışma.

Başka bir tarih için.

Metis Edebiyatdışı ISBN-13: 978-605-316-289-6 www.metiskitap.com

THG 0889512 URO

9 786053 162896