GIOVANNI FLORAMO

GNOSTİSİZM TARİHİ



LITERA YAYINCILIK

GNOSTİSİZM TARİHİ

GİOVANNI FLORAMO

Çeviri: Selma Aygül BAŞ – Bilal BAŞ

LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL – 2005

Litera – 11

Dinler Tarihi – 2

Gnostisizm Tarihi, Giovanni Floramo

Çeviri: Selma Aygül Baş – Bilal Baş

Düzelti ve İç Düzen: Abdulkadir Coşkun

Kapak Tasarım: TRP Ajans

Baskı: Yaylacık Matbaacılık

ISBN 975- 6329-14-9

İstanbul-2005

İcadiye-Bağlarbaşı Yolu 59/3 İcadiye 34674
Üsküdar-İstanbul
Tel: 0(216) 492 43 92–Fax: 0 (216) 341 59 92

web: www.literayayin.com
e-mail: litera@literayayin.com

GNOSTİSİZM TARİHİ

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar
GİRİŞ

Gnosis ve Modern Kültür 13
Gnostisizmin Yeniden Keşfi 21

1 KAYIP BİR İNANCIN PARÇALARI

Buluş 31
Gnostikler ve Maskeleri: Heresiolojik Kaynaklar Problemi 33
Kavram Arayışı: Gnostisizm ve Yorumları 40
Çölden Bir Ses: Nag Hammadi [Nec' Hammâdî] Kütüphanesi 48

2 ŞEYTANLAR ve TANRILAR ARASINDA: BİR VAHİY DÖNEMİ

İki Başlı Janus: Antonilerin Yüzyılı 65
Yeni Dinî Ufuklar 67
Kurtuluşa Giden Yollar 75
Vecd ve Vahiy 81
Yeni Bir Kimlik Arayışı 85

3 GNOSTİK MUHAYYİLE

Gnostik Bilginin Tabiatı 97
Mit, Düşünce ve Toplum 108
Gnostik Mitin Mahiyeti 115

4 PLEROMA'NIN DÜNYASINDA

Gnostik Düalizm 121

Cennetteki Başlangıç 124

Arketip Androjin'in Sırrı 128

İlahi Hiyerarşiler: Pleromatik Ailenin Yapısı 134

Sofia'nın Günahı 139

5 YARI-TANRI'NIN (DEMIURGE) KİBRİ ve DÜNYANIN YARATILIŞI

Sofia'nın Bozguncu Davranışı 153

'Kadından Doğan Kadın': Yarı-Tanrının Doğumu 158

Sethian ve Valentinyen Kozmogoniler 164

Kozmogonik Temalardaki Gnostik Çeşitlilik 167

6 VE TANRI DEDİ: 'SURETİMİZDE, BİZE BENZEYEN İNSAN YARATALIM'

Sunuş 177

Âdem ve Havva'nın Yaratılışı 179

Sarsılmaz Irk: Şit ve Torunları 187

Valentinyen Okulun Antropogonisi 193

7 BİRLİĞİN GİZEMİ: GNOSTİK KURTARICI

Bilgi 199

Poimandres Meselesi 207

Kurtarıcı Şit 212

Valentinyen İsa 220

Diğer Gnostik Kristolojiler 231

8 SON İÇİN BEKLEYİŞ

Gnostik Eskatolojinin Mahiyeti 243

Kilise Çağı 252

Gnostiklerin Ruhun Semaya Yükseliş Tasvirleri 257

9 SİMON MAGUS ve GNOSTİKLERİN MENŞEİ

Gnosis ve Gnostisizm 267

Menşe Araştırmasında Simon Magus ve Helen Miti 274

10 KÂHİNLER, PEYGAMBERLER ve AZİZLER: BİR GNOSTİSİZM TARİHİNE DOĞRU

Vecd, Fena ve Vahiy 285

İkinci Asır Gnostik Düşünürler 291

Direniş ve Teslimiyet 309

11 ZAHİTLER ve LİBERTİNİSTLER

Gnostisizmin Bir Sosyolojisine Doğru 319

Dini Ayin Süreçleri 326

Zâhitler ya da Libertinistler: Gnostik Etiğin İkilemi 337

12 KAYNAKÇA 347

13 DİZİN 365

Kısaltmalar

NHC **Nag Hammadi Yazmaları**

NHC ***üzerine müstakil çalışmalar***

I.1	*OrPl*	Prayer of the Apostle Paul (+ colophon)
I.2	*Epjac*	*Apocryphon of James*
I.3	*EvVer*	*Gospel of Truth*
I.4	*Rheg*	*To Reginus, on Resurrection*
I.5	*TracTrip*	*Tripartite Treatise*
II.1	*AJ*	*Apocryphon of John*
II.2	*EvTh*	*Gospel of Thomas*
II.3	*EvPh*	*Gospel of Philip*
II.4	*HA*	*Hypostasis of the Archons*
II.5	*OrigMund*	*On the Origin of the World*
II.6	*ExAn*	*Exegesis on the Soul*
II.7	*LibTh*	*Book of Thomas the Contender* (+ colophon)
III.1	*AJ*	*Apocryphon of John*
III.2	*EvAeg*	*Gospel of the Egyptians*
III.3	*Eugn*	*Eugnostos the Blessed*
III.4	*SJCh*	*The Sophia of Jesus Christ*
III.5	*Dial*	*Dialogue of the Saviour*
IV.1	*AJ*	*Apocryphon of John*
IV.2	*EvAeg*	*Gospel of the Egyptians*
V.1	*Eugn*	*Eugnostos the Blessed*
V.2	*ApcPl*	*Apocalypse of Paul*
V.3	*1 Apcjac*	*First Apocalypse of James*
V.4	*2 Apcjac*	*Second Apocalypse of James*

V.5	*Ape Ad*	*Apocalypse of Adam*
VI.1	*ActPt*	*Acts of Peter and the Twelve Apostles*
VI.2	*Bront*	*The Thunder, Perfect Mind*
VI.3	*AuthLog*	*Authoritative Teaching*
VI.4	*Noema*	*The Concept of Our Great Power*
VI.5	Plat. *Rep.*	Plato, *Republic* 588 b-589 b
VI.6	*OgdEnn*	*Discourse on the Eighth and Ninth*
VI.7	*Or*	*Prayer of Thanksgiving* (+ müstensih notu)
VI.8	*Ascl*	*Asclepius* 21-9
VII.1	*ParSem*	*Paraphrase of Shem*
VII.2	2 *LogSeth*	*Second Treatise of the Great Seth*
VII.3	*ApcPt*	*Apocalypse of Peter*
VII.4	*Silv*	*Teaching of Silvanus* (+ colophon)
VII.5	*StelSeth*	*Three Steles of Seth*
VIII.1	*Zostr*	*Zostrianos*
VIII.2	*ApPt*	*Letter of Peter to Philip*
IX. 1	*Melch*	*Melchizedek*
IX.2	*Nor*	*Thought of Norea*
IX.3	*TestVer*	*Testimony of Truth*
X	*Mars*	*Marsanes*
XI.1	*Inter*	*Interpretation of Knowledge*
XI.2	*ExpVal*	*Valentinian Exposition*
XI.3	*Allog*	*Allogenes*
XI.4	*Hyps*	*Hypsiphrone*
XII.1	*SSex*	*Sentences of Sextus*
XII.2	*EvVer*	*Gospel of Truth*
XII.3	Frgm	Fragments
XIII.1	*Prot*	*Trimorphic Protennoia*
XIII.2	*OrigMund*	*On the Origin of the World*

BG **Berlin Gnostik Yazmalar 8502**

BG *üzerine müstakil çalışmalar*

SJCH	*The Sophia of Jesus Christ*
1LJ	*First Book of Jeu*
2LJ	*Second Book of Jeu*
EvMar	*Gospel of Mark*

GENEL

ARW	*Archiv fur Religionswissenschaft*
Aug	*Augustinianum*
BCNH	*Bibliotheque copte de Nag Hammadi, ed. J.E Menard (*Quebec, *1977-)*
Bibl	Biblica
CG	(Papyrus) Cairensis Gnosticus
CH	*Corpus Hermeticum*
DBSup	*Dictionnaire de la Bible:* Supplements, L. Pirok ve diğerleri (eds.) (Paris, 1928-)
ERJ	*Eranos Jahrbuch*
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig-Berlin, 1897-)
Greg	*Gregorianum*
HR	*History of Religions*
HThR	*Harvard Theological Review*
JAC	*Jahrburch fur Antike und Christentum*
Mus	Museum
NHS	Nag Hammadi Studies (Leiden, 1971-)
NT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
Num	Numen
OLZ	*Orientalische Literaturzeitung*
PCol	*Papyrus Coloniensis*
POxy	*Papyri Oxyrhynchi*
PW	A. Pauly and G. Wissowa, *Real-Encyclopadie der klassischen Altertumswissenschaft* (1893-)
QS	Qumran Scrolls
RAC	*Reallexikon fur Antike und Christentum* (Stuttgart, 1941-)
RevHR	*Revue d'histoire des religions*
RevSR	*Revue des sciences religieuses*
RevThPh	*Revue de theologie et de philosophie*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3}, ed. J. C. B. Mohr (Tübingen, 1958)
RHE	*Revue d'histoire ecclesiastique*

RSLR	*Rivista di storia e letteratura religiosa*
RSPhTh	*Revue de sciences philosophiques et theologiques*
RSR	*Recherches de sciences religieuses*
SMSR	*Studi e materiali di storia delle religione*
ThRu	*Theologische Rundschau*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig, 1876-)
TW	*Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1933-)
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VetC.br	*Vetera Christianorum*
VigChr	*Vigiliae Christianae*
ZNW	*Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft*
ZRGG	*Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte*
ZKG	*Zeitschrift fur Kirchengeschichte* (Gotha, 1877-930, Stuttgart, 1931-)
ZThk	*Zeitschrift fur Theologie und Kirche*

GİRİŞ

GNOSİS ve MODERN KÜLTÜR

Acaba Gnosisin yeniden keşfine mi tanıklık ediyoruz? Modern kültürde toplu ya da tek olarak bulunabilen çeşitli işaretlerden yola çıkarak varılan yargıyla soruya verilecek cevap 'evet' gibi görünüyor. Bununla birlikte, uzman kullanımı, farklı yorumlamalar ve kaçınılmaz ideolojik manipülasyonların tersine, hipotezleri, etkileri, yankıları ve sezgileri bir araya getirip bunların doğruluklarını kompleks bir saklama ve bastırma yoluyla biçimi bozulmuş, ancak tamamıyla silinip gitmemiş söz konusu tarihi obje ile karşılaştırmaya genel bir ihtiyaç vardır.

1945 yılında Kıptice orijinal Gnostik yazmaları (bkz. bl. 1) ihtiva eden bir kütüphanenin bulunması çok uzun bir süre için sadece akademik dünyaya rezerve edilmiş bir dinî dünya hakkında yeni bir ilgiyi tetikledi. Aslında, bundan önce, uzmanların önde gelenlerinin en fazla yapabildikleri Hıristiyanlığın inatçı ezoterik eğilimleriyle yüz yüze gelmekten çekinmek (ya da bunu ummak) olmuştu. Bununla birlikte burada, kaderin garip bir ironisiyle, söz konusu ezoterik anlayışların belli Gnosis tanımlamalarından bildiğimiz aynı dinî gelenekçiliği yansıtma suçlamalarına maruz kalmaları tehlikesi vardı.[1] Eğer bu utanç verici duruma bir alternatif var ise, yanlış yönlendirme tehlikesi taşısa da, böylesi bir alternatif ancak antik Hıristiyan heretisizm geleneğinin mirasçıları konumundaki yeni 'Gnostiklerin çekici' -*malleus gnosticorum*- olarak saldırılarında Gnosis bilginiyle onun araştırma objesi arasında bir ay-

rım yapmadan tehditkâr yedi başlı Gnostik yılana karşı kendi misyoner çabalarını başlatan ve sürdüren modern teologlar grubuyla yakın olmaya devam etmekti.[2]

Bu nedenle yirminci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen diğer romantik arkeoloji ve elyazması keşiflerinde olduğu gibi, Nag Hammadi [*Nec' Hammâdî*] keşfi de neredeyse 'gizli bir ürün' haline getirildi. Böylesi garip bir durumun sebebi ise, söz konusu külliyatı egzotik ve baştan çıkarıcı bir Orta Doğu çevresinden oluşan bir hava ve buna ilave olarak dikkatlice planlanmış bir dizi olay vasıtasıyla yaratılan belirsizlik durumuyla süslenmiş bir şekilde daha geniş bir halk kitlesinin dikkatine sunabilmek amacıyla yapılan buluşun vasıtalarının kendisinde aranmalıdır.

Bu nedenle eğer bu buluş uzman araştırmaları için elverişli olan yeni birincil kaynaklar sunmak bakımından hayatî önem taşıyan bir durum değişikliği yarattıysa, söz konusu yeni malzemenin daha geniş bir halk kitlesinin dikkatine sunulması durumunda bu konudaki yankıların çeşitlenmesi ve farklılaşması zorunlu bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır. Kültürel panoramanın belirli alanlarının böylesi olağanüstü bir yolla yeniden keşfedilmiş ve kendilerinin bir şekilde hayatta kalmasına yardım etmiş oldukları bir fenomenle ilgili olan söz konusu metinleri alma konusunda hararetli bir iştiyak göstermiş oldukları gerçeği göz önüne alınacak olursa bir önceki önermemiz bu bağlamda daha da fazla geçerlilik taşıyacaktır.

Jung'un zihin dünyası uzun bir süreden beri antik Gnostiklerin düşünce zenginliği ile meşguldü, öyle ki büyük psikanalist, Nag Hammadi [Nec' Hammâdî] yazmalarını tam anlamıyla derinlik psikolojisi keşifleri olarak tanımladı.[3] Ascona'da, Jung psikolojisine derinden bağlı bir Hollandalı bilgin olan Giles Quispel de dâhil olmak üzere Gnostik düşünce sahasının en büyük uzmanlarının katıldığı meşhur yıllık konferansları düzenleyen de Jung'un kendisiydi.[4] Quispel, çalışmalarıyla antik ve modern Gnostikler arasında bir köprü kurulmasına yardım etmiştir. Buna göre, antik Gnostisizm on-

tolojik ben hakkında bir araştırma hedeflemesi ve modern ferdileşme sürecini ima eden bilişsel bir teknik kullanması ölçüsünde, her ne kadar kendisi evrensel bir din formunda olsa da, bir anlamda hem Jungcu ruhsal terapinin habercisi olmuş ve aynı zamanda da onun bazı yönlerinin açıklanması konusunda yardımcı olmuştur.[5]

Antik Gnosis ve onun modern versiyonu arasındaki bu hayatî bağlantı ve bu hermenötik daire Hans Jonas'ın çalışmalarını da etkilemiştir.[6] Otuzların başlarında Heidegger'in öğrencisi olan Jonas *Sein und Zeit*'da antik Gnosis'in nihilist, antikozmik ve düalist vizyonunun anlaşılması için gerekli bir yorumsal öncül saptamıştır. Burada dikkatli bir okuyucunun satır aralarından çıkarabileceği yargı antik Gnosis ile modern varoluşçuluk arasında bir çeşit gizli göbek bağı olması gerektiğidir. Bu bağ dışsal tarihi devamlılıktan ziyade esaslı benzerlikler, gizli ilişkiler, dünya ve varlık karşısında takınılan birbirinin aynı kritik tavırlar olmasa bile benzer hassasiyet formlarında köklenen ve hayatını sürdüren seçici bir benzerlik ve sempatinin varlığından beslenmektedir. Bu yolla, modern varoluşçular tarafından yönlendirilen dramatik soruların yörüngesine Gnostik nihilizmi çeken Heidegger'in pesimizmi Gnostik nihilizmin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına yardım ederken, aynı zamanda antik dinde -biraz şanssız olsa da- zengin bir atanın varlığının farkına varılması vasıtasıyla yüceltilmiş oldu.[7]

Bu nedenle modern kültürde Gnostik *Weltanschauung* [dünya görüşü], yayılma kanalları bakımından savaş sonrası keşiflerden daha önce gerçekleşti. İlk bakışta bu yayılma kanallarının izi önemli bir noktaya kadar takip edilebilir görünür ki bu hareket noktası klâsik Alman idealizmidir. Yeniden diriltilmiş formdaki bu Gnostisizm, bu alanda onu modern dünyanın gereksinimlerine daha elverişli kılacak olan esaslı ve mutlak bir değişime maruz kalmak durumundaydı. Hegel ve Schelling gibi düşünürler Gnostisizmin ideal ilkelerini kendi sistemleri içerisine dâhil ederlerken onları tanınamaz bir hale

getirdiler.[8] Milattan sonra ikinci yüzyıl Gnostik mitlerinden, ilk önce Manişeizm düalizmi ve daha sonra da Bogomil ve Kathar mitleri vasıtasıyla, bin yıldan fazla bir süredir görünen manzara dünyanın bütünüyle pesimistik bir algılanışıyken, şimdi spekülatif idealizmin en tipik temsilcilerinin sunduğu şekliyle aynı Gnostisizm baştan çıkarıcı bir optimizm kisvesi içinde idealist, gelişmeci ve aşırı rasyonalist bir düşünce sistemi ve antik kökleriyle hemen hemen hiç alakası kalmamış bir monistik panteizm olarak tasvir ediliyordu. Bununla birlikte, Gnostisizmin ruhu bu sistemlerin her birine yansımaktadır. Bilişsel bir öğenin daha soyut tuzaklarının altında bu ruh kendisini insanın hakiki kaynağına yönelik şiddetli bir arzu, bir nostalji duygusu olarak takdim eder ve aynı zamanda hakiki bilginin insandaki ilahi gerçekliğin, gerçekte onda var olan tanrısal parçanın herhangi bir dahli olmaksızın elde edilebileceğinin imkânı olarak ortaya çıkar. Hegelci sistem için temel olan 'benlikle karşılaşma' kavramına doğru olan şiddetli arzu içindeki antik Gnosis, mitolojik organlarından ve kutsal değerlerinden soyutlanmış ve bu dünyanın yöneticilerine karşı isyan ve protesto tavırlarına kaynaklık eden en şiddetli yönlerinden yoksun bırakılmış bir şekilde optimizm ve içkinlik ortamında bastırılmış görünür. Bu maskeyi giymekle Gnosis kendisinin ihtiyatla korunabileceği şüphe çekmeyen ve gizli birçok yere nüfuz edebilme imkânını bulmuş oldu.[9]

Modern Avrupa kültüründe antik Gnosisin başkalaşımı henüz araştırılmayı bekleyen bir konu olarak durmaktadır. Böylesi bir araştırma hassas, nankör ve tehlikelerle dolu bir görev olacaktır. Bu görev gerçekte farklı yolları takip etmeyi, bazı durumlarda da kaçınılmaz bir şekilde katı duyguları ve tartışmaları provoke etmesi kaçınılmaz olan ideolojik mayın tarlalarına girmeyi ve tarihsel olarak birbirinden farklı ve uzak alanları araştırmayı gerektirecektir.[10]

Kendi ilahi menşelerinin ve mahiyetlerinin ve az ya da çok dünyayı, yaratıklarını ve kuruluşlarını köklü reddedişlerinin adına, aslında yazgısı kaybetmek olan bir savaşta politik ve

dinî güce karşı mücadele eden az ya da çok sınırlı grupların inancı[11] farklı olan fakat tamamıyla da birbirinden ayrı olmayan sosyolojik-tarihî koşullarda aslında birleştirici olan bir noktaya bağlı idi. İlk olarak Hümanizmin, daha sonra da Rönesansın gelişiyle Kabalistik düşünce modlarıyla birleşen ve Hermetizm'in yeni ateşiyle iyice ısıtılan kompleks Gnostik düşünce geleneği antik nihilizmini terk etmiş ve kendisini meydana getiren çekirdeğini yeniden biçimlendiren düalist elbisesini bir kenara atmış ve kendini oluşturan özü yeniden şekillendirmiştir ki bu öz artık 'çağın yeni gereksinimlerine uygun bir şekilde benlikle karşılaşma bilinci olarak kendini bilmek' olarak tanımlanmaktaydı. Böylece Gnostik düşünce Kabalistik Hıristiyanların düşüncesine ilham vermiş,[12] Rosicrucian hareketinin merkezini oluşturmuş,[13] sır toplulukları (*occult*) oluşturmayı hedefleyen birçok macerada çiçek açmış[14] ve büyük mistiklerin, ruhani düşünürlerin ve simyacıların, özellikle de onsekizinci yüzyıl Almanlarının düşüncelerini tamamıyla etkisi altına almıştır.[15]

Modern Valentinyen Jacob Böhme'nin[16] düşüncesinde Gnostik mitolojinin gerçek bir çiçeklenme dönemini müşahede ederiz. Kendi çağdaşlarınca 'Philosophus Teutonicus' olarak tanınan Böhme, derinliği ve meydan okuyan müşahedeleri ve teosofik spekülasyonları ile özellikle Almanlar arasında Goethe[17] ve bilhassa Hegel[18] gibi düşünürler üzerinde derin bir etki bırakacak olan Gnostik ezoterik geleneğin[19] modernleştirilmesi sürecinin kaynağıdır. Onsekizinci yüzyılın en büyük Alman ezoterik uzmanı Friedrich Oetinger açık bir şekilde,[20] tıpkı ilk Alman Romantiklerinin en büyük kafası olan Franz von Baader'in (A. W. Schlegel'in 'Boehmius redivivus'u) yaptığı gibi Böhme'yi referans gösterir.[21] Schelling de mektuplarında kendisinin bu 'teogonik mahiyete' olan bağlılığını itiraf eder.[22]

Hatta Marx'ın erken dönem yazılarında bile Böhme'ye olumlu referanslar buluruz.[23] Bu durum tesadüfî değildir. Birkaç yıl önce Ernst Topitsch, düşünce tarihi konusunda yazdığı

önemli ve ara ara tartışmalı eserinde marksizmin kurucusunun düşüncesinin şekillenmesinde Gnostik düşünce geleneğinin etkisini teşhis etmiştir.[24] Ayrıca önemli bir siyaset bilimi uzmanları grubu Leninizm'de ve Leninizm'in bilginin anahtarlarına sahip olmaları sebebiyle kurtarılmış olan seçilmişler grubu olarak kavranılan tek parti (burada parti ferdin yerine geçen politik alternatif olarak görülmektedir) kavramını antik Gnosis'in farklı bir başkalaşımı şeklinde okumaktadırlar.[25] Gnostisizmin belirli bir kavramında modern nihilizmin köklerini bulmak için temel bir kategori oluşturmayı deneyen siyaset bilimci Eric Vögelin, eserlerinin birçoğunda 'modern ya da antik Gnostik düşünürlerin Prometeus devriminin tanıkları büyük yabancılaşmanın psikologları oldukları fikrini savunmaktadır.'[26]

Jean Guitton ile 'Gnostik ruhun, bugün dahi felsefeye ve politikaya esin kaynağı olmak için hep var olduğunu ve esin kaynağı olmaya devam edeceğini kabul etmek için çok uzağa gitmezken bu kısa araştırma, kısmî ve keyfî olsa da, bugün antik Gnosisin ayrılmış göründüğü birçok akıntının bir resmini çizmeye yardım edebilir. Hieronymus Bosch'un Manişeist vizyonlarından, 'antik Gnosisin şiddetli fırtınalarının tatlılıkla estiği'[27] bir mitoloji tarafından beslenen William Blake'inkilere kadar Avrupa sanat tarihi boyunca verilen önemli delili görmezden gelsek dahi, Gnostik ruh, literatürdeki geniş varlığını hala korur. Eğer edebi faaliyetin mutlak varlıkla doğrudan kontak kurmak için yapılan bir girişim olarak algılanmasının yalnızca Romantizmle başladığı doğru ise, bunun sonucu olarak vahiy söz konusu edebi yaratıcılığın temeli olarak Novalis olarak da bilinen Friedrich von Hardenberg'in sihirli idealizminde kolayca keşfedilebilecektir.[28] Kendisine örnek olarak Werther'in dehasını seçmiş olan yazar kısa hayatı boyunca bilgiye olan susuzluk ve şairsel bir yetenek, bilginin geleneksel sınırlarını aşan bir edebi üretimde birbirine geçmiş durumdadır. Şiirinde Pleromadan düşüş ve primordial birliğin yeniden inşa edilmesi anlatımları ile antik Gnostik mitin rehberlik etti-

ği satırları seçmek zor değildir. En sonunda 'Kayıp Cennet'i yeniden kuracak olan şairin dili, görünenle görünmeyen dünyalar arasındaki gizli ilişkiyi keşfedebilecek hayalperest bir şairin dilidir. Bunun sonucu olarak şaire sıradışı, sihirli bir güç bahşedillir: Şair imgelerini -sanki onları yaratıyormuş gibi- diriltir. Bu, ezoterizmin büyülediği diğer birçok yazar gibi, Novalis'in sayıların gizemi ya da Swedenborg'un müşahedelerinden ve Gnostik panoramanın Kabalistik ve sır geleneklerinden kaynaklandığına inanmış olduğu bir Prometeus gücüdür.

Novalis 'bilginin mistikliği' düşüncesiyle, 'nefsin varlığının yegâne birde cevherlerin cevheri -Tanrı, Evren, Varlık- ile olması ve gerçek ya da içsel benliği araştırma sürecinde benliği gerçekleştirebilme durumunda ilahi olanla yakınlık ve hatta bütünleşme vaadi olarak tanımlanan mistik doktrin olmaksızın'[29] anlaşılması mümkün olmayan Alman edebiyatının tipik bir örneğini sunmaktadır. Diğer yandan, hayalperest sezgileriyle Novalis birçok bakımdan ezoterik tekliflere oldukça açık olan ve mitsel Orfik ve Kabalistik hatıralara nüfuz eden Fransız sembolist şiirinin bir öncüsüdür.[30] Gerard de Nerval ezoteri, sihir ve teosofi hakkındaki kitapların ateşli bir öğrencisiydi.[31] O iyi bir mason olarak teogoni ve kaderin gizemlerine aşina olmayı arzu etmiştir. *Amelia* ve *Les Chimeres* daha sonraki *Correspondances* adlı eserde göreceğimiz Baudelaire'ci fikirlerin öncüleri konumundadırlar. Burada tabii ki Victor Hugo'nun da etkisi bulunmaktadır. Hugo'nun dinî fikirleri 'bütün bir Romantizm döneminin en şaşaalı olanlarıdır ve onda aşırı şekilde komplike bir metafizik, Gnostik eğilimli mitler ve bir reenkarnasyon doktrini görmekteyiz.'[32] Örnekleri artırmanın bir anlamı yoktur: 'Romantizm öncesiyle başlayan, düşüş tarafından paramparça edilmiş daha aydınlık bir dönemin bozulmuş bir imajı ya da kalıntıları olarak bakılan terkedilmiş doğa teması Batı edebiyatının bir parçasını oluşturmaktadır.'[33] Kaç şair, gerçekte yazılarında var oluşun temellerine erişen tecrübelerde en son noktaya ilk erişen tarafından

kullanılmış bir vahiyce keşfedilen, aynı zamanda şimdiye kadar esinlenmenin metafizik öğeleri haline dönüşen bir gece ve ölüm dinî dalgasının üzerinde doğayı dolduran ruhlarla ilişkiye devam eden temiz, uyumlu bir dünya arzusunu ifade eder?

Hatta Sürrealizm gibi akımlar Prometeusçu yönleri ve kesin bir güç -çoğunlukla ezoterik ve Kabalistik teknikler vasıtasıyla takip edilen bir araştırma- arayışlarıyla antik Gnosisin kayıp cennetlerinde yeniden ortaya çıkar gibi görünmektedirler.[34] Modern bunalım edebiyatı da sıklıkla patlak veren galeyan dönemlerinde değişebilen ve çeşitli şekiller alabilen sakınılamaz kötülük kaynağının her yerde hazır bulunuşu, yabancılaşmanın sebep olduğu garip duygu halleri, kişinin bunlardan kaçabilmek amacıyla kendi hatıralarının geçmiş dünyasına umutsuz kaçamaklar yapması ve dünyanın anlamsızlığı ve benzeri temaların yinelenen varyasyonlarıyla muhatap olmak durumunda kalmaktadır. Bu temaların Gnostik karakteri konusunda 'Kafka, Faulkner ve pek çok diğer büyük edebiyat yazarlarının eserleri çok yapıcı gözlemler yapabilme imkânı verecektir.'[35] Bu kısa yazarlar listesi 'yirminci asır Romantik Gnostisizminin en açık örneğini oluşturan'[36] Herman Hesse olmaksızın tamam olmayacaktır. Bu bağlamda sadece *Demian* adlı Gnostik hissiyatın tipik bir yansıması olan ve aynı zamanda da 'kader tarafından dayatılmış olan sınırlar ve bunları kırmak, beşer şartlanmışlığını darmadağın etmek ve herşeyin üstesinden gelmek duyguları ile *Par excellence* bir Romantik hissiyatı yansıtan eseri hatırlamak yeterli olacaktır.[37]

Netice olarak, modern Gnosisi küresel bir bilgi formu olarak kâinat ve insana ait hiç bir sır olmaksızın yeniden yapılandırmaya teşebbüs eden ve onu modern insanı kuşatmış durumda olan endişe ve umutsuzluk duygularına bir çözüm olarak sunan söz konusu uzman araştırmacı grubu hakkında söylenmesi gereken söz ne olacaktır?[38]

Ancak büyüleyici ve fakat aynı zamanda tuzaklarla dolu bu Gnosis'in başkalaşım macerasını bir kenara koymak zamanı gelmiştir. Gerçekte burada araştırma objemizle ilgili tarihi

gerçeklikle olan bağımızı tamamen kaybetmek gibi ciddi bir tehlike bulunmaktadır. Çünkü böyle durumlarda 'Gnosis' teriminin korkuları, endişeleri, ümitleri ve kurtuluş vaadleriyle bir tarihi dünya olmak yerine Gnosisi insan ruhuna ait evrensel bir kategori, bir ezeli bilgi formu, evrensel bir kimlik ve entelektüel pazara kültürel moda akımları tarafından dayatılan pek çok unsur tarafından alelacele içi doldurulan boş bir kutu şeklinde anlaşılan bir fantezi dünyası olarak tasavvur edildiğine şahit olmaktayız.[39] Bu durumda belki de yeniden keşif yerine bir unutmaktan bahsetmek daha yerinde olacaktır. Gnosis teriminin çeşitli bilimsel jargonlarda kullanımının ve istismar edilmesinin yeniden ortaya çıkmasını mümkün kılan şey aslında tam olarak tarihi unutma perdesinin antik Gnostisizm'in somut gerçekliğini gizliyor olmasıdır.

GNOSTİSİZMİN YENİDEN KEŞFİ

Eğer bir yeniden keşiften[40] bahsetmek ya da böylesi bir hadisenin muhtemel sebepleri ya da sonuçları üzerinde spekülasyon yapmak istiyorsak farklı bir alana yönelmek durumunda kalacağız. Gnosis hakkında söz konusu yenilenen ilginin ardında egzotik bir zevk ya da geçici bir ezoterizm sevdasından başka bazı faktörlerin olup olmadığını sorgulamalıyız. Bu noktadaki endişelerimiz içinde bocalayan ve yeniliğe susamış kriz dönemleriyle antik Gnostisizmin kendisini bir 'endişe çağı'nın derin problemlerine verilen bir dinî cevap olarak yapılandırdığı dönem olan M.S. 2. ve 3. yüzyıllar arasındaki gizli benzerliği teşhis eden derin sezgiyi araştırmak durumundayız. Nitekim dikkatli bir analiz bize iki döneme ait durumlar ve tavırlar arasındaki daha derin araştırmaları hak eden benzerlikleri gösterecektir. Üstünkörü bir bakışla böylesi bir yargı şaşırtıcı görülebilir; bununla birlikte modern dünyanın kendine has durumunu -bilim, endüstri, siyaset ve din gibi bütün alan-

larda pek çok devrimlerle dayatılmış olan sekülerizm- bir an için durup düşünmek yeterli olacaktır.

Geçtiğimiz yıllarda gerçekleşen belirli dinî gelişmeler, modern kültürel değerlerle din arasında gerçekleşen zorunlu boşanmadan kaynaklanan problemleri başka açılardan değerlendirmemizi zorunlu kılmıştır. Artık bazı tarihçiler aslında Hıristiyan mirasını taşıyan Avrupalı toplumlar için bir 'Hıristiyanlıktan uzaklaşma' fenomeninden bahsetmenin daha uygun bir tanımlama olup olmadığını tartışmaya başlamışlardır.[41] Hıristiyanlığı mutlak 'din' olarak tanımlama aceleciliği gerçekte çok derin değerlendirme yanlışları ortaya çıkarmıştır. Nitekim son on yılda yeşeren yeni dinî hareketler söz konusu ideolojik görme bozukluğunu açıkça ortaya koymuştur.[42]

Burada karşı karşıya bulunduğumuz durum bazı bakımlardan Augustus reformunun neticesinde politeizmin ihya edilmiş olduğu Roma imparatorluğunun resmî dinî hayatını tanımlayan dönemle önemli benzerlikler taşımaktadır. Yüzyıllar boyunca din, toplumu birarada tutma fonksiyonunu icra etmekteydi. Ne var ki milli sınırlar aşılınca din bu fonksiyonunu icra edemez hale gelmişti. Resmi paganizm imparatorluk tarihi boyunca gerçekte toplum tarafından artık kabul görmeyen değerleri savunurken, fildişi kulelerinde hapsedilmiş sınırlı sayıda aydının dinî ideolojisini oluşturagelmişti. Bu gerçeklik yaşadığımız durumla karşılaştırıldığında iki dünyanın sosyal ve kültürel farklılıklarından ve heterojen tabiatlarından kaynaklanan farklılıklar bir tarafa konulacak olursa, göze çarpan özellik paganizm ve Hıristiyanlığın resmî dinî yapılarını karakterize eden birbirine paralel bir atıllık durumu olarak karşımıza çıkacaktır. Dinî menfaatler üzerinde bir tekel oluşturma arzusu, aynı zamanda dinî pazarda kutsal fikirlerin alışverişindeki radikal değişimlerin nedeni ve aynı zamanda neticesidir. Böylece doğudan yeni inançlar getirilir ve resmi dinin bazen ana gövdeyle göbek bağını da koparabilen marjinal gruplar da devreye girer. Aynı başarıyı, aynı sağlığı ve aynı maddi ve manevi kurtuluşu vadeden pek çok doğulu peygam-

berin eş zamanlı tebliğleri sayesinde pazardaki rekabet ve buna bağlı olarak ticaret oldukça canlı ve aktif bir nitelik taşımaktaydı. Dönem, dinî manzarada[43] radikal bir yeniden yapılanmaya tanıklık etmekteydi. Bu değişimin kahramanları ise kolektif ve anonim bir şekilde gerçekleşen sessiz devrimlerin çocuklarıydılar; söz konusu devrimler son iki milenyum boyunca şehir hayatının şaşaasına karşı hareketlenen periyodik dalgalanmalar döneminde gelişimlerini sürdürmekteydi. Öyle ki her bir harekette aynı şehir arka planına karşı farklı mücadele modelleri geliştirilmekteydi. Eşyaların ve fikirlerin ticaretinin gerçekleştirildiği yerler olarak şehir merkezleri zenginlik ve refahla dolup taşıyor, fakat aynı zamanda bu mekânlar derin gerginlikler ve çelişkilerle dolu gemilere de liman olma kaderine boyun eğmek durumunda kalıyorlardı. Eski meslekler artık işe yaramaz hale gelirken yeni ticaretler ve yeni sosyal gruplar sahneye akın etmeye başlıyorlardı. Devinim sosyal mikrokozmosun ayırıcı bir vasfı haline geliyordu: Zenginliğin el değiştirebilmesi ile kolaylaşıveren yukarı doğru sosyal hareket yanında aynı zamanda yan yollardan da bahsetmek ihtiyacı doğmuştu, çünkü değişim eski bağlantıları terk etmeye ve yenilerini inşa edebilmeye bağlı hale gelmişti. Böylesi bir âlemde sürekli değişmek zorunda kalan geleneksel din, kültürel kökleri ve geleneği konsolide etmek şeklindeki asıl fonksiyonunu kaybetmişti. Yeni bir sosyo-kültürel kimliğin ortaya çıkışı geleneksel dinin verebileceği cevapları modası geçmiş ve uygulanamaz hale getiren yeni problemler doğurmuştu. İşte burada yeni dinî ihtiyaçlara cevap verebilme yetisine sahip yeni dinler doğmuş ve kendilerini ifade etmişlerdir. İkinci asırda şekillenmeye başlamış olan geç antik dönem dünyasında yeni dinî düzen Hıristiyanlık, doğu dinleri ve Gnostisizm formlarında şekillenmeye başlayacaktır. Bunlar dinî alanda bir zıtlık manzarası ortaya koymuşlardır. Bu manzaranın merkezinde kendi kişisel kurtuluşunu arzulayan otantik ve meşru bir onay mührü ile garantilenen içsel manevi tecrübeler peşindeki fert bulunmaktadır. Böylesi bir onay için vecd (*ecstasy*) teknikleri-

ne başvurma, müşahede tecrübeleri, rüyalar, ilhamlar, ferdin ve toplumun yeni kimliği hakkında yeni bir temeli sağlaması umulan kutsal yazıların keşfi, yeni sembollerin icadedilmesi ya da okunmaları, tarihin getirdiği kötülüklerin unutulmasına yardım etmesi düşünülen eski mitolojik sembollerin yeniden ihyası, bu dünyadan başka bir realiteye dayanan tanımlayıcı ve tanrı tarafından garantilenmiş bir bilgiye ulaşma ve bu bilgiyle kendi çıkarımlarının kurbanı olan ve olağanüstü dünyayla karşı karşıya geldiğinde kendini yenileyemeyen aklın şüphelerini ve belirsizliklerini nihai olarak giderme ve benzeri faaliyetlere başvuruluyordu.

Bu noktada son on yıldaki yeni dinî hareketler üzerinde çalışma yapan uzmanların antik Gnostik dünyaya, kendilerine içinde bulunduğumuz dünyayı daha iyi anlama konusunda yardım edecek tarihi bir paralel olarak giderek artan bir ilgi ve sempati ile yaklaşmaları şaşırtıcı bir durum değildir.

> Artık sanayi şehir toplumlarının hayattaki manevi dayanaklarını astrolojinin işaretlerinden, yogadan ve şamanik geleneklerin garip modern versiyonlarından aldıkları bir ara dönemde bulunmaktayız. Toplumsal gerçeklik arayışı kitlesel bir kurtarma operasyonu kisvesine bürünüyor ve bir sürü beklenmedik hedeflere ulaşıyor. Bence bu çağımızın en büyük macerasıdır ve 'uzay savaşları'ndan çok daha fazla insani değer taşımaktadır. Bu, eski Gnosisin ihyası ve yenilenmesidir.[44]

Bu fikir, Amerikan tepki kültürünün bir peygamberinden geliyormuşçasına absürt gelebilir. Ancak tarihi saptırmalar ve yüzeysel genellemelerin ötesinde bu görüş bu kitabın da varlık gayesini oluşturan bir gerçekliğe ışık tutmaktadır. Gottfried Arnold'un[45] öncü çalışmasından itibaren Gnostisizm hakkında yapılan modern araştırmaların her bir sahfası kendi çağına ait problemlerin yansımalarını antik Gnostisizm'de görmüştür.[46] Bu durum oldukça tabii karşılanmalıdır, çünkü bütün tarihi çalışmaların temel motivasyonunu içinde yaşadığımız anın problemleriyle kurulan tutkulu ve aydınlatıcı bir alaka oluş-

turmaktadır. Bugün antik Gnostiklere ait dinî dünyayı, bizim içinde bulunduğumuz çağı da tanımlayan sosyal yeniden yapılanma, ideolojik dönüşüm ve dinî anlayışlardaki değişim gibi süreçlere uygun bir rehber olarak incelemeye davet edilmiş durumdayız. Fakat değişken Gnostisizm tarihi üzerinde düşünmek bizi ancak bir bedel ödemek şartıyla arkeolojik bir araştırmanın (hem akademik hem de faydasız) zararlarından sakınmamızı sağlayabilecektir: Onun büyüsüne kapılmaksızın ve baştan çıkarıcı metotlarını bize dayatmasına izin vermeksizin Gnostik mitolojinin şarkısıyla yüzleşmek, aksi halde iki dönem arasındaki farkı unutma durumuna düşebiliriz.

---

[1] Bu, René Guénon, Frithjof Schuon ve Aldous Huxley gibi gelenekçilere oldu. Onların eserinin altını çizen seçilmişler için (bkm. 9'a bkz.) ayrılmıştır, tarihin şafağında açıklanmış ve farklı dinî geleneklerde ezoteric kanallar vasıtasıyla yüzyıllar boyunca aktarılmış sır olan bir 'Gnosis' fikridir; bkz. A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (Londra, 1947) ve E. Schure, *Les Grands Initiés* (Paris, 1954).

[2] Örneğin, büyük Alman tefsircisi ve teologu Rudolf Bultmann 'yeni Gnostik' olmakla suçlanmıştır; bkz. G. L. Borchert, 'Is Bultmann's theology a new Gnosticism?', *Evangelical Quarterly* 36 (1964), 222-8; J. E. Burkhart, 'Gnosis and contemporary theology', *McCormick Quarterly* 18 (1965), 43-9; K. Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums?* (Salzburg, 1972), s. 24 vd.

[3] Jung'un Gnosis ile olan ilişkisi hakkında bkz. G. Quispel, 'Jung und die Gnosis', *ErJ 37* (1968), 277-98. Önemli eseri *Symbols of Transformation* (1911) ile başlayan birçok çalışmasında Jung doğrudan Gnostik kaynaklardan alınan birçok malzeme kullandı. Bu açıdan *Aion* (1951) özellikle önemlidir. Bir grup Gnostik belgeyi inceledikten sonra Jung, Gnostiklerin çoğunun psikolojistlerden daha aşağı olmadıkları kararına varır (s. 222). Bilimsel çalışmaları yalnızca antik Gnostikler çalışması değil aynı zamanda 'Gnostik' tecrübeler edindiği ve *Septem Sermones ad mortuos*'u yazdığı (1918-26) dönem hakkında oldukça bilgilendiricidir. Jung'un çalışmaları hakkında İngilizce detaylar için bkz. R.F. Hull (çev.) *The Collected Works of C. G. Jung* (Londra, 1902 vd.), 20 cilt.

[4] 1933'te başlayan konferanslar *Eranos Jahrbücher*'de yayınlanmıştır. İçlerinde yer alan, antik ve modern Gnosisin çeşitli türlerinden bilginler arasında yer alan H. Corbin, G. Scholem ve E. Benz vurgulanabilir. Mircea Eliade bu toplantılardaki atmosfer hakkında *Journal*'inde (Londra, 1978) bilgi vermektedir.

[5] *Gnosis als Weltreligion* (Zürih, 1951).

[6] Jonas 'A retrospective view'de canlı, ilginç bir otobiyografik anlatım kaleme aldı, G. Widengren (Ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20-25 1973* (Stockholm-Leiden, 1977), s. 1-15, Jonas'ın

bibliyoğrafyası B. Aland'da (Ed.) sunulur, *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978). Ayrıca bkz. I. P. Culianu, *Gnosticism e pensiero moderno: Hans Jonas* (Roma, 1985). Heidegger ve Gnosis arasındaki ilişki hakkında bkz. S. A. Taubes, 'The Gnostic foundation of Heidegger Nihilism', *Journal of Religion* 34 (1954), 155 vd.

[7] 'Gnosticism and modern Nihilism', *Social Research* 19 (1952), 430-52 ve *The Gnostic religion*[2] (Boston, 1963), s. 320 vd.

[8] E. Benz'e göre, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (Paris, 1968), blm. 1, Romantik Alman felsefesinin dört mistik kaynağı: Meister Eckhart'tan Alman mistisizmi, Jacob Böhme'nin düşüncesi, Emanuel Swedenborg'un eseri, Yerli düşüncesinin keşfi. Farklı sebeplerle bütün bu düşünce kolları, fenomenolojik bir bakış açısından, önemli Gnostik temalar içerir. Swedenborg (1688-1772) gerçekten farklı bir şekilde değerlendirilmelidir. O, müşahedeleri Gnostik temalarla dopdolu olan bilim ve mitiğin kompleks bir karışımı onsekizinci yüzyıl ezoterik teosofik geleneğinin temel bir figürüdür. O kültürel hayata katkılarıyla bilinen çağdaşları üzerinde derin bir etkiye sahiptir: 'Hiçbir mistik ondokuzuncu yüzyıl Fransız literatüründe Swedenborg gibi derin bir etkiye sahip değildir. Balzac, Baudelaire, Nerval ve Georges Sand, Strindberg ve daha birçok büyük yazarlar gibi ona çok şey borçludur' (A. Faivre, *L'Esoterisme au XVIIIe siècle* (Paris, 1973), s. 104). 'Tanınmayan filozof' Louis de St. Martin ile o ezoterik ve kendi sıraları geldiğinde spekülatif idealizmin daha ileriki bir kaynağını oluşturan Böhme'nin doktrinleri ve Kabala'nın genel olarak teosofik aracısı vasıtasıyla tarihi aktarımda en önemli bağlantılardan birini temsil eder.

[9] Son yüzyılın başlarında Hegel'in bir öğrencisi ve Tübingen Okulu'nun bir kurucusu olan F. C. Baur (1792-1860) Alman idealizminin spekülatif teolojisini bir çeşit üstün Gnosis olarak görmeye başladı; bkz. *Die christliche Gnosis* (Tübingen, 1835), s. 668-735. Lügert de Hegel'i 'bilinçli bir Gnostik' olarak gördü; bkz. G. Krüger, 'Die Aufgabe der Hegelforschung', *ThRu* (1935), 294-318. Schelling için bkz. Baur, *Christliche Gnosis*, s. 611 vd. ve E. Benz, 'Theogonie und Wandlung des Menschen bei F. W. J. Schelling' kendisinin *Urbild und Abbild*'inde (Leiden, 1974), s. 69 vd.

[10] Çok fazla deneme yoktur: Mme Blavatsky'ın teosofisini, Guenon'un gelenekçiliğini, Jung ve batılaştırılmış Hinduizmi inceleyen H. Cornelis ve A. Leonard, *La Gnose éternelle* (Paris, 1959), Böhme'yi, Rudolf Steiner'in Rosicrucians, theosophy ve antroposophy'sini ve J. A. T. Robinson ve Paul Tillich gibi çağdaş teologları inceleyen, J. Zandee, 'Oude en nieuwe vormen van Gnostiek', *Neederlandish Theologish Tijdschrift* 22 (1968), 161-84, Hans Küng ve çağdaş düşüncenin çeşitli akımlarını inceleyen E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi* (Milan, 1979), Hegel ve Marx, Nietzsche ve Heidegger'in varoluşçuluğunu, Jung ve Simon Weil, vb.'ni inceleyen G. Hanratty, 'Gnosticism and modern thought', *Irish Theological Quarterly* 47 (1980), 3-23 ve 119-32, agd. 48 (1981), 80-92. Hıristiyan ezoterizminin belirli Gnostik geleneklerin başkalaştırılması ve değiştirilmesi vasıtasıyla zorunlu ve tarihi olarak sağlam bir kanal sunduğu açıktır:

Bkz. A. Faivre, 'L'esoterisme chretien' H. C. Puech (ed.), *Histoire des religions*, cilt 2 (Paris, 1972), s. 1304–62.

[11] Baur tarafından sunulan resme ilaveten, *Gnosis*, s. 544 vd., ayrıca bkz. E. H. Schmitt, *Die Gnosis, II Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit* (Leipzig, 1907) ve S. Hutin, *Les Gnostiques* (Paris, 1963). Orta çağlarda, Bogomiller, Paulikler ve Katarlar da dâhil olmak üzere, Gostisizının direnişi hakkında bkz. H. C. Puech ve A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Paris, 1945); S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947); M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Prag-The Hague, 1974); G. S. Gasparro, 'Sur l'histoire des influences du gnosticisme' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 316–50.

[12] F. Secret, *Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance* (Paris, 1964).

[13] W. E. Peuckert, *Das Rosenkreuz*[2] (Berlin, 1973); S. Hutin, *Histoire de Rose-Croix*[3] (Paris, 1971); F. A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972).

[14] G. Wehr, *Alle Weisheit ist von Gott* (Gütersloh, 1980).

[15] A. Koyre, *Mystiques, spirituals alchimistes du XVIe siecle allemand* (Paris, 1971).

[16] *Am., La Philosophie de Jacob Böhme* (Paris, 1929).

[17] G. Quispel, 'Faust: symbol of Western Man', *EfJ 33* (1966), 241-65; R. G. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe* (Münih, 1970).

[18] Hegel'in Hollandalı arkadaşı P. G. van Ghert filozofa Böhme'nin eserlerinin komple bir edisyonunu sundu, Nuremberg'den Hegel tarafından yazılan bir mektupla (15 Kasım 1810) kabul edilen iki büyük boy cilt (*Theosophia Revelata*, Amsterdam, 1715).

[19] Benz'e göre 'Avrupa felsefesi üzerinde Jacob Böhme'nin etkilerinin tarihi Avrupa ruhu tarihinde en heyecanlandırıcı bölümlerden bir tanesidir', *Sources mystiques*, s. 17. Ayrıca bkz. S. Hutin, *Les Disciples anglais de Jacob böhme* (Paris, 1960). Böhme'nin eserlerinin çeşitli Avrupa dillerine yapılan çevirilerinin bir listesi için bkz. W. Buddecke, *Die Jacob Böhmes Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis, II Die Übersetzungen* (Göttingen, 1955).

[20] E. Benz, *Swedenborg in Deutschland* (Frankfurt, 1948).

[21] Baader hakkında bkz. E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, II-III *La Philosophie de Franz von Baader* (Paris, 1942); Böhme ile ilişkisi hakkında bkz. Benz, *Sources*, s. 19 vd.

[22] Benz, *Sources*, s. 7 vd.

[23] K. Marx ve F. Engels, *On Religion* (New York, 1964; Moscova, 1957'den yeni baskı), s. 24, 291 ve n.

[24] E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*[2] (Luchterhand, 1966), s. 261-96.

[25] L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno* (Florence, 1975); A. Besançon, *Les Origines intellectuals du leninisme* (Paris, 1973); R. Aron, 'Remarques sur la gnose leniniste' *The Philosophy of Order*, ed. P. J. Opitz ve G. Sebba (Stuttgart, 1981), s. 263-74.

[26] Açıklama E. Vögelin'den gelir, *Order and History*, IV *The Ecumenic Age* (Baton Rouge, 1974), s. 19. Ayrıca bkz. Onun *New Science of Politics* (New York, 1952)

ve 'Marx: the genesis of Gnostic socialism' J. Hallowel (ed.), *From Enlightenment to Revolution* (Chapel Hill, NC, 1975), s. 273-302. Vögelin hakkında bkz. G. Sebba, 'History, modernity and Gnosticism' Opitz-Sebba, *Philosophy*, s. 190-241.

[27] S. Givone, *William Blake. Arte e religione* (Milan, 1978), s. 16. Antik Gnosis ile ilişkiler hakkında bkz. blm. 1. Hermetizm'den Orfizm'e, yeniplâtonculuktan teosofik ezoterizme ve Hinduizm'e kadar derecelenen Blake'in kaynakları hakkında bkz. K. Raine, *Blake and Tradition* (Princeton, 1968), 2. clt. Ayrıca bkz. J. Roos, *Aspects litteraires du mysticisme philosophique: W. Blake, Novalis, Ballanche* (Paris, 1951). Modern kültürde Blake'in kaderi hakkında bkz. Givone, *Blake*, s. 17 vd.

[28] Novalis hakkında bkz. H. J. Mahl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis* (Heidelberg, 1965).

[29] P. Heller, *Dialectics and Nihilism* (Cambridge, Mass, 1966), s. 289.

[30] B. Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français* (Paris, 1971).

[31] J. Richer, *Gerard de Nerval et les doctrines esoteriques* (Paris, 1947).

[32] Hutin, *Gnostiques*, s. 121-2; A. Viatte, *Victor Hugo et les Illumines de son temps* (Paris, 1943).

[33] Faivre, *Esoterisme*, s. 190.

[34] M. Carrouges, *Andre Breton et les donnees fondamentles du Surrealisme* (Paris, 1950).

[35] Hutin, *Gnostiques*, s. 125. Antik Gnostik mitlerin modern öykücüye nasıl doğrudan ilham kaynağı olduğuna dair son bir örnek, ilhamını Valentinus'dan ve Nag Hammadi metinlerinden alan H. Bloom'dur: *The Journey to Lucifer* (New York, 1979). Bkz. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York-Toronto, 1980), s. 209 vd.

[36] Hanratty, 'Gnosticism' (1980), II. 129 vd. Bkz. G. Quispel, 'Hermann Hesse und die Gnosis' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 492-507. Diğer örnekler C. Colpe tarafından verilir, 'The challenge of Gnostic thought for philosophy, alchemy and literature' B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 clt. (Leiden, 1980-1), 1. 32-56 (Proust, Joyce, Musil, Mann).

[37] S. Petrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Paris, 1947), s. 129.

[38] R. Ruyer, *La Gnose de Princeton. Des savants a la recherché d'une religion* (Paris, 1974); ve Paris'te Haziran 1978'de yapılan konuşmanın tutanakları, *Les Yeux de chair et les yeux de feu. La science et la Gnose* (Cahiers Üniv., St. Jean Jerusalem, 5 (1979), 1-244).

[39] Cornelis-Leonard, *Gnose eternelle.*

[40] Yani Conference, *Rediscovery of Gnosticism* (1978).

[41] J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris, 1971), s. 293 vd.

[42] G. Filoramo, 'Nuove religioni: problemi e prospettive' *RSLR* 15 (1979), 445-72.

[43] 'Dini Alan' kavramı hakkında bkz. P. Bourdieu, 'Genese et structure du champ religieux', *Revue française de sociologie* 12 (1971), 295-334.

[44] T. Roszak, *Where the Waste Land Ends. Politics and Transcendence in Post-Industrial Society* (New York, 1972), s. 262; bkz. F. W. Haack, *Geheimreligion der Wissenschaft. Neugnostische Bewegungen* (Stuttgart, 1966); P. H. Hartman, 'Social dimensions of occult participation: the Gnostica study', *British Journal of Sociology*, 27 (1976), 169-83; *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden vs., 1988), s. 1'in kendi edisyonunun girişinde J. M. Robinson.

[45] G. Arnold, *Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie* (Frankfurt, 1729). Arnold hakkında bkz. E. Seeberg, *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik* (Meerane, 1927).

[46] K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt, 1975) ve L. Cerfaux, 'Gnose', *DB Sup. III*. 659 vd.

1

KAYIP BİR İNANCIN PARÇALARI

BULUŞ

Aralık ayında,[1] Luxor ve Assiut arasında Nil nehrinin kuzeye akan kıvrımında bulunan eski Mısır'ın Nag Hammadi bölgesindeki çiftçiler tarlalarını gübrelemek için genellikle develerinin heybelerini '*sebah*' adı verilen nitratça zengin özel bir çeşit toprakla doldururlar. 1945'in sonlarında el-Kasr (dördüncü yüzyıl Pachomian manastırları merkezi antik Chenoboskion) köyünde kerpiç bir evde yaşayan iki kardeş diğerleri gibi develerini heybeleyerek nadide gübreyi aramaya giderler. Nag Hammadi yakınlarında üzerinde 150'nin üstünde doğal mağara bulunan Cebelü't-Tarif denilen bir yamaca varırlar. Daha sonra yapılan arkeolojik kazılarda söz konusu mağaraların bazılarının resimlendirilmiş olduğu ve Altıncı Hanedan devrinde (yaklaşık 4300 yıl önce) mezar olarak kullanıldıkları tesbit edilmiştir. el-Samman kabilesinden Muhammed ve Halife Ali adlı iki kardeş kazı yaparlarken ilginç bir keşifte bulunurlar: Bir metre yüksekliğinde içinde her türlü hazine olabilecek bir küp. Yıllar sonra Muhammed kendisiyle röportaj yapanlara küpün ağzını açarken acaba içinden bir cin ya da kötü bir ruh çıkacak mı diye kendisini saran korkuyu anlatır. Fakat küpün altın taşıyabileceği düşüncesinin teşvikiyle küpü bir kazma ile kırar. Ortaya saçılan parçalardan dehşet veren ruhlar ya da

aradıkları altınlar yerine kitaplar çıkar. Muhammed ve kardeşi alelacele bunların hepsini toplayıp develerine yükler ve köylerine geri dönerler.

Böylece Nag Hammadi kütüphanesinin yolculuğu başlar. Yazmaların nihai neşri ancak 30 yılda tamamlanabilmiştir. Bunda pek çok etken rol oynamıştır: Nasır'ın devrimi, Süveyş krizi ve 1967'deki Arap-İsrail savaşı gibi her türden olağanüstü şartların yanında akademisyenler arasında bu nadide külliyatı yayınlama hakkını elde etmeye yönelik daha sıradan ve önemsiz rekabet ve kıskançlıkların da bu gecikmede payları bulunmuştur.

Külliyatın neşri Gnostisizm hakkındaki bilgilerimizi çok önemli ölçüde etkileyecektir. Gerçekte, heterojen nitelik taşıyan ve yorumlanması zor birkaç otantik belge dışında, önceki nesillerin uzmanları kilisenin varlığına ölümcül bir tehdit olarak görünenleri safdışı etmek için, ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Hıristiyan apolojetiklerinin çabalarının ürünü olarak yazılmış oldukça geniş ve sistematik sapkın mezhep literatürüne dayanmak zorunda idiler. Bunlardan ortaya çıkan tablo ise kaçınılmaz bir şekilde çarpıtılmış ve bölük pörçüktür. Nag Hammadi külliyatının önemini tam kavramak için, bir an için evlerine nadide yazmalarla dönen iki kardeşi bir kenara bırakıp bir ön araştırmaya başlamalıyız. Bu keşiften önce Gnostisizmin genel durumu bilginlere nasıl göründü? Onun temel özellikleri nelerdi, temel aktörleri kimlerdi? Gnostisizmin genel durumu ve arka planı nasıldı? Hangi renklerde tasvir edildi? Bunlar şu anda dikkatimizi yoğunlaştıracağınız soruların bazılarını oluşturmaktadır.

GNOSTİKLER ve MASKELERİ: HERESİOLOJİK KAYNAKLAR PROBLEMİ

Bir kimsenin yalnızca kendisine düşman olanların ağzı ile konuşabilmesi oldukça garip bir kader olsa gerektir. Ne var ki bu durum kendilerine ait yazıları galipler tarafından dağıtılmış ya da imha edilmiş azınlıklar, ayrılıkçılar ve dinî ya da siyasi marjinal gruplar için çok yaygın genel bir yazgı olagelmiştir. Böylece bu gruplarla ilgili imaj düşmanın gözü ile sansürlenmiş ya da çarpıtılmıştır. Bir kimse nasıl olur da tarihçi ve tarihin gerçek aktörü arasında duran bu engelin -sapkın mezhep yazarının sesi, cadı avındaki savcı, kolonileştirilen kabileleri anlatan işgalci- üstesinden gelebilir? Bu gerekli fakat çarpıtıcı ve önyargılı tanıkların bakış açısı hatalarını elimine etmek nereye kadar mümkün olabilir?

Bu narin ve zor bir görevdir. Gnostisizm üzerine yapılan çağdaş araştırmaların gösterdiği gibi, aynı bilim adamları tarih hakkında karar verme pozisyonundayken sükûnet ve objektivite konusunda her zaman tedbirli davranamamışlardır. Erken dönem Hıristiyanlarının gözünde ilk ve en tehlikeli sapkınlık (heresi) durumunda olan Gnostisizm hiçbir şekilde ön yargıdan uzak bir konu olamadı. Gnostisizm alevli teolojik tartışmaları provoke ettiği içindir ki sürekli bir şekilde bugünün gölgesi geçmişin üzerinde olagelmiştir.

Bu durumun bir kısır döngü üreteceği açıktır. Heresiolojik kaynaklar hakkındaki kritik çalışmalar[2] iki temel amaca ulaşma yoluyla bu kısır döngüyü kırmaya gayret etmiştir: Antignostik yazıların karşılıklı birbirine bağlılıklarını irdelemek ve Hıristiyan polemikçilerin saldırılarında kullandıkları kriterleri ortaya çıkarıp izole etmek. Bu çalışmaların sonuçları sınırlı olmasına rağmen büyük değer taşımaktadır ve burada söz konusu sonuçlara değinilecektir.

Öncelikle şunu belirtmekte yarar vardır ki hiç kimse o dönemin polemikçilerinden bize mümkün olanın ötesinde bir

bilimsel objektivite ve tarihi kesinlik arzeden malzeme vermesini beklememelidir. Justin, Irenaeus ve Hippolytus reddiyelerini yazdıklarında aslında teolojik ihtiyaçlara cevap veriyorlardı ki buradaki motivasyon kilisenin temellerini yıkmak için tehditkâr bir saldırı karşısında kilisenin doktrinini savunmaktan başka bir şey değildi. Amaçlarını gerçekleştirmek için de meslek ahlâkının kabul edilen normlarını ihlal etmemek şartıyla en farklı metotları kullanma hürriyetine sahiptiler. Gnostisizmin heresiolojistler tarafından da kullanılan hermenötik konusundaki görüşleri bilinçli ya da bilinçsiz olarak sadece düşmanı en tehlikeli ve sevimsiz bir şekilde sunmak amacıyla abartılmıştır. Bu nedenle Gnostisizm Hıristiyanlık bedeninde teşhis edilip atılması gereken habis bir parça olarak sunulmuştur. Ya da başka bir ifadeyle, Gnostisizm pagan felsefesinin tedavisi mümkün olmayan salgın hastalığının virüsü sonucu oluşmuş dışardan ithal edilen bir hastalık olarak algılanmaktaydı. Hatta daha da öte Gnostisizmin binlerce akımını tek bir kaynağa, şeytana atfetmeye yönelik bir çaba dahi vardı. Bu iddiaları doğal olarak destekleyen sihir, büyücülük, ensest ve cinsel ahlâksızlık suçlamaları takip etti.

Şimdi bu bir milenyumu aşan dönemi kapsayan antiheretik geleneğin aile albümünü taşıyan galeriye girmenin zamanıdır. Ne var ki burada şaşırtıcı bir durumla karşı karşıyayız. Söz konusu galeride bir dizi şanslı halifeye model olması gereken kurucu baba yalnızca boş bir çerçeve içinde sunulmaktadır. Aslında bilinen kadarıyla bu türden yazılan ilk eser Roma'da 165 yılında şehit edilen reddiye yazarı Justin tarafından ikinci yüzyılın yarısında bir araya getirilen *Syntagma* or *Compendium against All Heresies*'dir. Ancak bu eser artık mevcut değildir ve -neredeyse vazgeçilen- eseri dolaylı kaynaklardan yeniden inşa etmeye yönelik çabaların da sonuçsuz olduğu görülmüştür.[3] Bu sebeple beş kitaptan oluşan ve orijinali Grekçe olan ancak bütün olarak ancak Latince çevirisinde muhafaza edilebilen, Lyon piskoposu Irenaeus'un (140-50/200) kitabı *Adversus haereses* elimizde bulunan ilk eser ol-

ma onuruna sahiptir.[4] Kitabın girişinde kendisinin de belirttiği gibi Irenaeus'u bu reddiyeyi yazmaya iten sebepler şunlardır: Özellikle önemli bir Gnostik okul olan Valentinus'un[5] takipçilerinin öğretileri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak isteyen bir arkadaşının ricası ve piskopos olarak kilisenin tehlikeli karşıtlarının Ren nehrinin zengin, kalabalık vadisinde gösterdikleri gelişmeyi bizzat müşahede etmesi. Irenaeaus teolojik yazılarını okumuş ve incelemiş olduğundan Valentinyen Okulu hakkında birinci el bilgiye sahipti. Gnostisizme temelli bir saldırı geliştirebilmek için büyük ihtimalle Justin'e ait bir yol takip ederek,[6] bu mezhebi Resullerin İşleri'ndeki sapkın mezhep kurucularının piri kabul edilen Simon Magus'la ilişkilendirdi. Bu şeytânî karakterden silsile yoluyla o günkü çeşitli Gnostik hareketleri başlatmış kişilere inildi ve bu varislerin en önemli mirasçıları Valentinyenler olarak sunuldu.

Irenaeus vazgeçilmez bir kaynaktır: 'Nag Hammadi, Irenaeus'un gerçek güvenilirliğine dair Förster ve Sagnard tarafından çıkarılan sonucu doğrulama konusunda çok şey yaptı.'[7] Irenaeus'un Valentinyenler, Ptolemy ve Marcus hakkındaki bilgileri güvenilir görünmekle birlikte, kendisinin niyeti hakkında bize bir şeyler söyleyen, doğruluğunu iddia ettiği soyağacı bugün birçok yönden keyfî bir ideolojik inşa olarak görünmektedir ve Gnostik grupların arap saçına dönmüş ormanlarında güvenilir bir rehber olmaktan uzaktır.[8]

Milattan sonra üçüncü yüzyılın başlarında (M.S. 235) doktrinel ve kilise içi tartışmaların yaygın olarak hüküm sürdüğü Roma toplumunda önemli bir rol oynayan Roma'lı Hippolytus'a çok şey borçluyuz. Kendisi bize önem ve zaman sıralaması açısından ikinci sırada olan bir heresioloji eseri bırakmıştır.[9] Bu *Philosophoumena (Felsefî Tartışmalar)* olarak da bilinen grekçe yazılmış olan *Refutation of All Heresies*'dir. Eser on kitaptan oluşmaktadır: Ancak 1842'de keşfedilen el yazmasıyla birlikte bugün (birinci kitap 1701'den beri biliniyordu) 4-10 arasındaki kitaplara sahibiz. Muhtemelen 222'den sonra yazılan ve Hippolytus tarafından yazılıp yazılmadığı pek

çok kez sorgulanan[10] kitap bir temel iddia etrafında döner: Bütün heresiler pagan felsefesinin komik birer taklidi ve adaptasyonlarından başka bir şey değildir. Bu nedenle ilk dört kitap felsefeden sihre, sırlardan astrolojiye pagan hatalarını anlatmaya ayrılmıştır. Söz konusu hatalar elimizde şu an mevcut olan daha sonraki kitaplarda Hippolytus'un içeriklerini anlattığı Gnostik mezhepler (tam olarak otuzüç mezhep) tarafından adapte edilmiştir. Hippolytus bu konuda bugün hala geçerli olan birincil kaynakları kullanmaktadır; bununla birlikte Gnostik mezheplerle ilgili verilen coğrafya (Irenaeus'taki gibi) yapay görünmektedir.

Hippolytus'la birlikte heresioloji doktrinel seviyede olduğu kadar literal seviyede de bir tür (*genre*) olarak temellenmiştir. Eser net bir şekilde 'heresi'nin var olduğunu varsayar.[11] Bu nedenle açıkça heresinin legal tanımına en fazla katkıda bulunan Hıristiyan yazar Afrikalı polemikçi Tertullian'ın (M. 150-225) Gnostiklere ve özellikle Valentinyenlere karşı yapmış olduğu kapsamlı ve doğrudan saldırı tesadüfî değildir.[12]

Kendisinden önce Irenaeus'un yapmış olduğu gibi, Tertullian eserinde büyük önem taşıyan tarihi bir probleme tanıklık eder: Erken kilise tarihi ikinci ve üçüncü yüzyıllar arasında Gnostiklere karşı yapılan mücadelelerden derin bir şekilde etkilenmiştir. Örneğin Irenaeus söz konusu Gnostik meydan okuma tarafından zorlanarak temel dinî ve doktrinel ilkeleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bunların temelinde şu anlayışlar bulunmaktadır: 1) Gözle görülür, herkese açık apostolik gelenek doktrini ki bunu Gnostiklerin ezoterik ve tahkik edilemez sözlü geleneklerini reddetmek için kullanmıştır; 2) vücudun yeniden dirilmesinin maddî gerçekliğini reddeden tipik Gnostik düşünceyle motive edildiği kesin olan ve antropolojik bir bakış açısıyla karşıtlarının düalistik teorilerine[13] karşı kozmosun iyi oluşu ve yaratıcının eşsiz oluşunu şiddetle savunduğu yoktan var etme *creatio ex nihilo* doktrini.[14] Hatta Gnostiklerin temel özelliklerini çok iyi kavramış olan Tertullian bile akıldan *-ratio-* ayrı ve ona zıt olan imanın -

pistis- önceliği konusundaki aşırılık içeren savunmasını yaparken onlar tarafından tahrik edilmiştir.

İskenderiye okuluyla birlikte yeni bir tema ortaya çıkar: İki farklı manevi dünyayı bir araya getiren, birbirinden ayrı ancak belirli seçici benzerliklerle bütünleşmiş nefret ve sevgi *-odi et amo-*. Tertullian 'Atina'nın Kudüs'le ya da Akademi'nin Kiliseyle ne ilişkisi olabilir?' şeklindeki sorusuyla pagan kültürünün etkilerini reddetmiş ve eleştirmişse, İskenderiye'li Clement (140/50-211/15), buna tamamen zıt bir tavırla *Protrepticus* ve *Paedagogus* adlı eserlerinde pagan dünyasına saçılan pozitif yönleri ortaya çıkarmaya çalışır. Böylesine farklı bir perspektif, Tertullian'ın inanç ve akıl arasındaki ilişki problemine yeni bir çözüm içerir ki bu kendisinin elimizdeki temel eseri *Stromateis*'de (derlemeler) ifadesini bulacaktır. Clement, sahte Gnosise Hıristiyanlığın gerçek gnosisi ile karşı çıkar.[15] Buna göre, bir Hıristiyan iyilik, sağlıklı yaşam ve inanç ilkelerini bilmek ve ruhi olgunlaşma yoluyla Oğul vasıtasıyla Tanrıyı tanımayı arzu eden gerçek bir Gnostik durumuna gelebilir. Böylece Clement ahlâk ve teoloji gibi konularda olduğu gibi birçok hassas konuda da rakiplerinin yazdıklarından haberdar olduğunu gösterir. Aslında *Strom.*3.'de evlilik etrafındaki problemleri tartışmasında görüldüğü gibi, Clement'in dengeli ve aşırılıklardan uzak duruşunun radikal züht ve başıboş özgürlükçülük (*libertinizm*) aşırı uçlarına sahip Gnostik ahlâkını kritiğine borçlu olduğu iddia edilebilir.[16]

M.S. 253-4'de ölen büyük düşünür ve kilisesinin en önemli Grekçe yazarı Origen de Gnosis dünyasıyla bazı riskleri ve yanlış anlamaları da içeren diyalektik ve karmaşık bir ilişki kurmuştur.[17] Origen şu önemli tarihi gerçeği kavramıştı ki Valentinyenler gibi düşünürler, teolojik eserlerinde Hıristiyan Tanrısı hakkında rasyonel düşüncenin temellerini inşa etmişlerdi. Diğer yandan, aynı Origen *Yuhanna İncili Tefsiri* adlı eserinde bize Valentinyen Heracleon (ikinci yüzyılın ikinci yarısı) tarafından yazılan aynı İncil üzerine kırksekiz pasajlık bir tefsirini bırakmıştır ki bu bir İncil üzerine bu tarzda bildiği-

miz ilk tefsirdir. Gnostik öğretmene karşı yazdığı polemiğini rakibiyle aynı alegorik ilkeleri adapte ederek ve onunla mükemmel yorum tekniği ve ustalığı yanında kutsal kitapların gizemlerinin en dip noktasına ulaşma konusundaki zevki paylaşarak bitirir. Bu yolla ruhun ezeliliği ve düşüşüne dair olaylar ile kendi saldırısına maruz kalanların düşünceleri ile aynı atmosferde bulunan ilahi dünyanın ilkelerini anlatır.[18]

İskenderiye okulundan sonra bizim portre galerimizin tamamlanması için bir ya da iki eksiğimiz kalıyor. Bu durum tesadüfî değildir. Bölüm 10'da da göreceğimiz gibi, üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren gerek 'Hak Kilise'nin saldırıları ve gerekse kendi içinden kaynaklanan problemler nedeniyle Gnostik sistem bütünüyle bir erozyon sürecine girmiştir. Bunun da ötesinde Hıristiyan düşünürler dikkatlerini teslisle ilgili tartışmaların gündeme getirdiği sorunlar gibi daha baskın doktrinel problemlere çevirdiler; bu arada zulüm mekanizmasını harekete geçiren imparatorluğun kurumsal krizleri daima artan bir şekilde tehdid oluşturmaya başlamıştı bile. Kayzerya'lı Eusebius'un (öl. 339) *Kilise Tarihi*'ndeki birkaç ipucu hariç heretik avına özellikle Gnostik heretiklere odaklanmış başka önemli bir yazar bulmak için dördüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar beklemek zorunda kalmaktayız. Bu kişi 315 yılında Filistin'deki Gazze şehri yakınındaki *Eleutheropolis*'te doğmuş olan Epiphanius'tur.[19] Daha gençliğinde Mısır'ın en meşhur rahiplerini ziyaret etmiş; sonra Gazze'ye dönerek otuz yıl süreyle idaresinde kaldığı bir manastır kurmuştur. Bu kendisine piskoposların onu 367'de Metropolitan seçmelerinde bir avantaj sağlayan manevi bir karizma sağlayacaktır. Böylece Epiphanius Konstantia'nın piskoposu (antik Salamis) oldu. Bundan sonra ise teolojik (Origen'in ve takipçilerinin amansız rakibi idi) ve heresiolojik mücadelesine başladı.

Kitabı *Panarion*'la (Ecza dolabı) (374-7) doğru inanca sadık kalmış olanları korumaya ve yüreklendirmeye ve heretikliğin zehriyle zehirlenmiş olanlara da güvenilir bir pan-

zehir sunmaya çalıştı. Sapkın mezheplerin o dönemde palazlandığına dair hiçbir şüphe yoktur: Buna delil olarak yalnızca Arius'le başlayan sonu gelmez teolojik tartışmaları düşünmek yeterli olacaktır. Gnostik grupların da yaygınlaştığı ise daha az kesinlik taşımaktadır. Bununla birlikte Epiphanius'un bazı durumlarda rakipleri hakkında birinci elden tecrübe sahibi olması (bkz. bölüm 11) önemlidir. Sapkın mezheplerin Simon Magus'tan yazarın çağdaşı olan 'Messalian'lara kadar yeniden ortaya çıkması ve sayılarının Epiphanius tarafından vahiyle bildirilmiş 80 rakamına yuvarlanması antik dönemin aritmetiksel spekülasyonlar (karş. Neşideler Neşidesi'ndeki 6:8 80 metresin paraleli) konusunda düşkünlüklerine dair başka bir örnektir ve de kesinlikle tarihsel bir gerçekliğe işaret etmemektedir. Heretiklerle ilgili materyal, bu aritmetik plana göre, modern araştırmacılara sunacağı tahmin edilmesi zor olmayan problemlerle birlikte, tasnif edilmiş ve çoğaltılmıştır. Dahası, aşırı küstah felsefî ya da teolojik spekülasyonları ile ki buna Afrikalı yazarın tersine, bu onları anlama konusundaki başarısızlığına ilave edilebilir, Epiphanius modern bilimsel metodun tam bir antitezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Heretikler sonunda en hüzünlü renklerle boyanmış, en kötü günahlardan sorumlu tutulmuş ve en acımasız cezaya mahkûm edilmiş fantezi bir tür olarak bir kenara konulmuşlardır.[20]

Salamis (Kıbrıs) piskoposu heresiolojik maskeler galerisindeki son kişi olarak kabul edilebilir. Söz konusu kaynakla karşılaştırılabilir daha sonraki eserler, Augustine'e ait *De haeresibus* (428), Cyrus'lu Theodoret (395-466) ve son olarak Theodore bar Konai (791/2) tarafından yazılan *Book of Scholia* esas olarak daha önce söylenenleri tekrar etmiş ve heresilerin bir kataloğu olmaktan ya da onların bir listesini vermekten ileri gidememişlerdir. Bu eserler yazarlarına daha aşina ve yakın heretik hareketler hakkında ara sıra da olsa kayda değer bilgiler verseler de, bunların antik Gnostisizm hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir şeyleri yoktur.

Gnostiklerin yüzüne başka bir maske de, onları en az nefret ettikleri Hıristiyan rakipleri kadar hararetli bir şekilde eleştiren pagan düşünürler ve polemikçiler tarafından giydirilmiştir. Örneğin Origen'in *Contra Celsum*'unda (M.S. 246) yaptığı eleştiri aracılığıyla, kısmen hakkında bilgi sahibi olduğumuz *True Discourse*'un *(c.178)* yazarı Celsus bunlardan birisidir.[21] Ancak esas eleştirmen Plotinus'du. Büyük filozofun Gnostisizme yakın öğrencileri olmuş, bunların kitaplarını okumuş ve onların klâsik dünya vizyonunun temel ilkelerine sistematik bir saldırı olarak algıladığı düalist doktrinlerini reddetmiştir.[22] Yorumlanmasındaki zorluklara rağmen, Plotinus'un delilleri oldukça önemlidir. Filozof, Gnostikler hakkındaki eleştirilerini az veya çok ima yoluyla yapar ve onları tek başlarına birer ekol olarak görmekten ziyade, bizim bugün Gnostik düşüncenin temeli olarak adlandırabileceğimiz yapıyı hedef alır.[23] Tamamıyla onun şahsi görüşü ve küçümseyici reaksiyonu vasıtasıyladır ki bir üçüncü yüzyıl Yunan aydınına bu yeni entelektüellerin 'barbar' bilgeliğinin nasıl görünmüş olabileceğini takdir edebilmekteyiz.

Bu resim paganizm üzerine bir eleştiri olarak mühtedi bir Hıristiyan olan Afrikalı yazar Arnobius tarafından üçüncü yüzyılın sonlarına doğru yazılan *Adversus nationes*'un 'yeni adamlar'ın tanımıyla kısmen uyuşur.[24] Arnobius'un 'yeni adamları' da tıpkı Plotinus'un Gnostikleri gibi yeni bir dinî mesajın tanıkları olduklarını savunurlar. Bu mesaj tehlikeli bulunmuş ve ikinci yüzyılın dindar dünyasının eski şarabı için yeni bir tulum olarak görülmesinden dolayı reddedilmiştir. Söz konusu dünya modern bilginlere göre Hermetizmle içiçe geçmiş görünmektedir.[25]

KAVRAM ARAYIŞI: GNOSTİSİZM ve YORUMLARI

Nag Hammadi'deki keşiften önce Gnostiklerin kendilerine ait sözleri hakkındaki bilgimiz, heresiolojik metinlere serpil-

miş az sayıda orijinal fragman bir tarafa bırakılırsa, onsekizinci yüzyılın sonlarında keşfedilen Kıptice yazılmış birkaç orijinal belgeye dayanmaktaydı. Gnostisizmle aynı döneme ait dinî literatürün de bize Gnostik inançlarının bazı ipuçlarını verdiği doğrudur. İkinci yüzyıl Gnostik sisteminin belirli tipik temaları (çok sıkı züht hayatına teşvik ve sonuç olarak bedenin ve arzularının reddi, mükemmel bilginin arzulanması ya da ilahi kaynağa doğrudan erişme isteği) gerçekte dönemin daha genel dinî atmosferini oluşturan unsurlardır ve bunları aynı döneme ait başka pek çok kaynakta da bulmak mümkündür. İlk bakışta Gnostisizm etiketini benzer bir atmosferi ve müşterek bir geri planı paylaştıkları için Gnostik olmayan materyale de atfetme tehlikesiyle sıklıkla karşı karşıya kalabilmekteyiz. Örneğin, muhtemelen ikinci yüzyıla ait bir şiir kolleksiyonu olan (orijinalinin Grekçe ya da Süryanice mi yazıldığı tartışmalı olan) ve zengin imgelerinde Gnostisizmi andıran ve sıklıkla da Gnostisizminkilere yakın fakat aynı olmayan temaları seslendiren *Süleymanın Meselleri* buna bir örnek oluşturmaktadır.[26] Apokrif *Acts of the Apostles*'de buna benzer başka örnekler de bulunmaktadır.[27] Özellikle *Acts of Thomas*[28] bu tarza güzel bir örnek içerir: *Hymn of the Pearl* babası tarafından Mısır'a (kötülüğün sembolü) gizli bir hazineyi, 'inciyi' bulmak için gönderilen bir ilkenin hikâyesini anlatır. Prens dünya zevklerine yenik düşer, nerden geldiğini ve görevini unutur ve bir elçi tarafından görevinin ne olduğunun ona hatırlatılması gerekir. İnciyi bulur, kraliyet tacını tekrar giyebilme hakkına ulaşır ve nihai olarak ülkesine döner. Dünyevi zevkler içinde kaybolmuş ve kendi ilahi menşeini unutmuş ruhun başıboşluğunu temsil eden hikâye çoğunlukla Gnostik mitlerin temelini oluşturan Gnosis sürecinin şiirsel bir anlatım modeli olarak yorumlanmıştır. Söz konusu süreç görevi Gnostiğe kendi ilahi menşeini yeniden hatırlatmak ve böylece ona gerçek gnosisi iletmek olan ilahi elçinin sözüne bağlıdır.[29]

Söz konusu kaynaklar, iki tür orijinal kaynaktan özellikle farklıdır: Hermetizm ve Sabiîlik. *Corpus Hermeticum*[30] Hermes Trismegistus'a (üç defa en yüce) atfedilen, orijinali milattan sonra üçüncü ve belki de ikinci yüzyıldan gelmesine rağmen, altıncı ve dokuzuncu yüzyıllar arasında Grekçe olarak derlenen bir metinler külliyatıdır (*Corpus*). Hermes'in kapalı bir grup olan müritlerini yumuşak, bilgece diyaloglarla eğittiği *Corpus*, dağınık ve sistematik olmayan bir şekilde sunulan, dönemin felsefî senkretizminin birçok tipik konusunu içerir: Görünmez ve iyi olan yüce Tanrı'nın mahiyeti, güzel ve görünür olan bir tanrı olan kâinatın mahiyeti, kâinatın yapısı ve unsurları arasındaki ilişki, düzensiz ve irrasyonel maddenin mahiyeti, mikrokozmos olan insan ile makrokozmos arasındaki ilişki. Bunlar hiçbir şekilde orijinal kavramlar değildir ve dahası bunların ifade edilmesi karmaşık ve çelişkilidir. Fakat, - tanrı hakkında o dönemdeki spekülasyonlarda gördüğümüz- bunlar gerçek bir dinî hassasiyet, tipik bir zühd ve Tanrı'yı bilme konusunda zaptolunamaz bir arzuyla doludur. *Corpus*'un ideolojik yapısı *eusebeia meta gnoseos* (bilgiye dayanan Tanrı korkusu) Tanrı'yı ve kendini bilme yolunda hakiki ve derin bir dindarlık anlayışıdır.[31]

Belgelerin çoğu kâinatın (Grekçe *kosmos* kelimesinin ima ettiği gibi) düzenli güzel bir dünya, görünmez olan Tanrı'nın bir aynası ve kişinin hakkında düşünmesi ve sevmesi gereken hayat sahibi bir tanrı şeklindeki geleneksel kâinat kavramını yansıtır.[32] Temelinde iyimser olarak, söz konusu kaynaklar Tanrı'nın herşeyde ve herşeyin de Tanrı'da görülmesi gerektiğini söyleyen bir panteizme eğilim gösterirler. Hermetizm ise bütüncül ve tutarlı bir felsefî sistem değildir. Tanrı'nın ve dünyanın olumlu tanımları yanında, aynı koleksiyon içinde bulunan belgeler hayatı pesimist bir bakış acısıyla algılar ve insanlık ve dünyayı ikici bir anlayışla karakterize ederler.[33] Dünya, 'kötülüğün tipik bir örneği' gibi görünür. Dünya insanın doğal yaratılışına yabancı olduğu için insan onun kötü olduğunu itiraf etmeli ve cennetteki evine dönebilmek için

dünyadan kaçmalıdır. Bu amaca ulaşabilmek için, insanlar Gnosis'e sahip olmalı, gerçek tabiatları içinde yeniden doğmalı ve ilahi aklın döküldüğü bilgi kabında vaftiz olmalıdırlar.[34] Bu konuları içeren belgeler Platonik temaları kullanarak Hıristiyan etkisinden uzak Gnostik türde bir yeniden doğuma götüren yeni ve zor yolları öğütleyen, Gnosis'in tipik bir örneğini temsil eder.[35]

Sosyal kimlikleri hakkında hiçbir şey bilmediğimiz Hermetistlerin aksine, Sabiîler yaşayan, gerçek bir sosyal grup oluşturuyorlardı. Temelde vaftizci bir mezhep olarak Semitik bir lehçede (doğu Aramicesi) çok geniş bir literatür üretmiş ve tarihin iniş çıkışlarında hayatta kalmayı başarabilmişlerdir.[36] Böylece bugün dahi Dicle ve Fırat nehirleri kıyılarında tarih boyunca yaşadıkları gibi, hala 1500 kadar mensupları ile var olmaya devam etmektedirler. Sabiîlerin yazıları tipik Gnostik düşünce yapısını ve mitolojisini yansıtır. Neşredilmeleri büyük ölçüde iki dünya savaşı arasında gerçekleşen ve kısmen hala devam eden[37] söz konusu kaynaklar bazı tartışmalara ve anlaşmazlıklara sebep olmuştur. Hatta milattan sonra birinci yüzyıl olarak varsayılan telif tarihlerinin dahi[38] bugün tarihi kesinlikten uzak olduğu ispatlanmıştır (gerçekte, nihai derlemeler yüzyıllar sonra yapılmıştır). Bu nedenle, Gnostisizmin doğduğu ve yapılanmasını tamamladığı tarihsel çerçeveyi ortaya çıkarmakta onları temel olarak kullanmak, en iyi ihtimalle problemlidir. Çok tedbirsiz bir şekilde bizim çağımızın başlangıçlarına tarihlenmiş bu yazılar, Yuhanna İncili'nin bazı temel kavramlarının tarihsel açıklamalarında da kullanılmıştır.[39]

İkisi de onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru keşfedilen, Kıptice orijinal materyal içeren daha sonraki iki belgeye de değinilmelidir. İngiltere kütüphanesinde bulunan Kodeks Askewianus (İngiliz Doktor Askew'in ismiyle adlandırılmıştır) 1851'de Kıpticeden Latinceye bir çevirisine kadar genel kullanıma sunulmamış olmasına rağmen, 1778'de C.G. Woide tarafından akademik dünyanın ilgisine sunulmuştur.

Dördüncü ve beşinci yüzyıllar arasında derlenen söz konusu belge telifi üçüncü yüzyıla kadar geri giden *'Faith Wisdom'* - *Pistis Sophia*- içerir.[40] Belgenin içeriği, yeniden dirilmiş İsa tarafından havarilerine aktarılan abuk sabuk ve sıkıcı vahiylerden oluşur. Bir yandan teosofistlerin ve ruhanilerin ruhlarına su serpen bu belgeler,[41] diğer taraftan uzmanları soru işaretleri içinde bırakmış, rahatsız etmiş ve açıkça hayal kırıklığına uğratmıştır. Pleromatik varlıkları ve orta dünyaları çoğaltmak eğilimiyle külliyat, gerileme döneminin tipik tezahürlerini göstermekte ve düşünsel orijinalliğini yitiren Gnostisizmin geri dönüşü olmayan çöküşüne işaret etmektedir. Diğer belgeye gelince, bu Kodeks Brucianus (orijinal sahibi olan İskoç J.B. Bruce'iun ismiyle adlandırılmıştır) adlı belge *Two Books of Jeu*'yu içermekte ve şu anda Oxford'daki Bodleian kütüphanesinde bulunmaktadır. Form olarak *Pistis Sophia* ile aynıdır, hatta sihirsel formüller ve mistik kriptogramları ilahi sırlara ulaşmanın yolu olarak kabul etme konusunda daha fazla eğilim göstermektedir. Ayrıca yorumlaması zor olan isimlendirilmemiş teolojik bir risale de içerir.[42]

Bu durumla yüzyüze gelen iki dünya savaşı arası dönemi uzmanları Gnostisizmin otantik yüzünü ortaya çıkarma teşebbüslerinde kendilerini heresiolojistlerin pençeleriyle boğuşmak zorunda bulmuşlardır. Sorulması gereken kritik soru şu iki yoldan biriyle formüle edilmeliydi: Gnostisizm ilk iki yüzyılın doktrinel ihtilafları ve teolojik tartışmaları içinde doğan, içeriği senkretik makyajı verilmiş çok farklı dinî geleneklerden kaynaklanmış olabilen ve fakat ruhu İncillerden kök almış ve kaynaklanmış bir Hıristiyan heresisi midir? Ya da mahiyeti itibariyle Hıristiyanlıkla hiçbir bağlantısı olmayan ve kaynağı ondan bağımsız, belki de tarihi başlangıcı İncillerden daha öncesine giden, hatta İncil mesajının kendisini (Yuhanna İncili bu etkiyi çağrıştırmaktadır) etkilemiş olabilen ve fakat bazı heresiolojistlerin bir din üzerine empoze ettiği bu maske reddedilmeli midir?

Bu nedenle menşe problemi açıkça Gnostisizmin mahiyetinin ne olduğunun belirlenmesi problemi ile içiçe geçmiş durumdadır. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca tipik bir yorum sarkacı oluşturulmaya başlamıştır. 1835'de yayınlanan *Christliche Gnosis* adlı eseri ile Gnostisizm üzerine modern kritik çalışmaları başlatan Tübingen'deki önemli teoloji okulunu kuran Hegelci F. C. Baur (1792-1860) olmuştur.[43] O Gnostikleri Hıristiyalığın ilk filozofları olarak görmüştür. Gnostikler kendisini yüzyıllar sonra Hegelci sistemin Gnosisinde ifşa edecek olan tipik düşünce modelinin öncü kolları idi (onun çalışması Gnostisizmin serüveninin hala değerini koruyan bir anlatımıdır). Bu yorum mitolojik sistemlerle temsil edilen popüler Gnostisizmle, Grek felsefesinden etkilenerek Hıristiyan mesajın gizemleri üzerinde düşünce üretmeye başlamış Basilides ve Valentinus gibi özgün spekülatif düşünürlerin tipik felsefî Gnostisizmi arasında herkesçe kabul edilen bir ayrıma dayandırılmıştı.

Yüzyılın sonunda bu tezin klâsik formülü *History of Dogmas*'da büyük Protestan kilise tarihçisi ve teoloğu Adolf von Harnack (1851-1930) tarafından ortaya konulmuştur. Harnack Gnostikleri ilk Hıristiyan teologlar ve Gnostizmi de Hıristiyanlığın aşırı Helenleştirilmesi[44] olarak kabul etmiştir. Bunlar İsa'nın özgün mesajının kalesine sokulmuş dinî modernizmin, başka bir deyişle özgün mesajı saptırma yazgısını taşıyan düşman olan Grek rasyonalizminin öncüsü idiler.

Söz konusu bakış açısı yirminci yüzyılın başında (ondokuzuncu yüzyıl boyunca münferit değişimler olduğuna dair işaretler olmasına rağmen) Göttingen'deki 'Dinler Tarihi' okulunun bazı çok önemli üyeleri tarafından temelinden yıkılmıştır.[45] Söz konusu uzmanlar popüler kültür ve folklor fenomenlerine ilginin canlanmasının teşvikiyle dikkatlerini mitolojik sistemlere çevirdiler. Buna göre Gnostiklerin tarzlarının batının spekülatif geleneğiyle hiçbir bağlantısı yoktu ve onlar tamamıyla doğunun ürünleriydiler. Gnostisizmin kaynaklarını keşfetmek için doğuya yönelmek gerekliydi. Bousset[46] ya da

Reitzenstein'in[47] anlayışlarına göre Gnostisizm, doğu menşeli Hıristiyan olmayan bir din olarak ortaya konuldu. Fakat aynı zamanda Gnostisizm söz konusu uzak etkinin hayatî kıvılcımını iptal eden bir düşünce sistemidir. Ana çerçevesini ruhun göksel yolculuğundan Babil dininde yaşam ve renk dolu yüce Ana Tanrıça'ya inanca kadar oryantal mitolojik konuların oluşturduğu Gnostisizm, imparatorluk döneminin dinî senkretizminde, başarısızlıkla sonsuza kadar yaşam damarları kesilmiş bir gölgeler dünyasında uçuşan hayaletler haline gelmişti.

Her ne kadar tehlikeli şekilde uçsuz bucaksız bir alan olsa da Gnosis Heresiolojik kalıplardan kurtulmuş bir şekilde ve artık kilise tarihi perspektifinin sınırlamalarından uzak olarak, dinler tarihinin daha az sınırlandırılmış bölgelerinde dolaşabilirdi. Bundan böyle Gnosis oldukça farklı bir perspektif kazanmıştır. Buna göre Gnostisizm, onu öncelemese de, Hıristiyanlıkla bağlantısı olan, oryantal metinler ve fikirlerden temellenmiş, bağımsız bir şekilde gelişmiş hakiki bir dindi. Bu dinde '*logos*'un (kelime/fikir) *mythos*'un (mit) oğlu olduğu ve Hıristiyanlığın zor bir bilmeceyi oluşturmak için bir araya gelen birçok unsurdan biri olduğu kabul edilmekteydi.

Bu noktada tansiyon kaçınılmaz bir şekilde yükseldi. Araştırmacıların uzmanlık alanlarına ve beğenilerine göre Gnostik 'şark' farklı yönlere doğru parçalanma gösterdi. Her bir araştırmacı bu yollardan birini kendi eğilimlerine göre bakıp geriye doğru takip etti ve muhtemel Gnostik mitolojik materyalin izini İran'da, Mısır'da ya da Babil'de sürmeye çalıştı. Fakat mitolojik dünyanın milattan sonra ikinci yüzyılın yıllar öncesini aydınlatan fragmanları nasıl olur da inançların ve pratiklerin konusu olmaya devam ederdi? Bunlar arasında ayakta kalanlara hayat veren neydi? 'Hayatta kalma' teorisi sınırlarını bu durumda da ortaya koymuştur.

Otuzlu yıllarda Spengler'in etkisi ile Weimar hükümeti krizini batının ve batı değerlerinin krizi olarak gören bir kısım Alman gençliği, Nietzsche ve Heidegger'in eleştirilerinin de

etkisiyle yaşadıkları tarihi ve politik trajediye bir cevap bulmak için bütün bir Alman felsefe ve edebiyat geleneği için çok kıymetli olan doğuyu araştırmaya başlar.[48] Gnostik görünümü altında, 'Doğu' hem kendilerine bir geçmiş oluşturan ve hem de kendi zamanlarının varoluşsal dramına muhtemel bir cevap teşkil edebilecek değerli bir sembol haline gelebilmiştir. Doğudan yeni bir yaşam kanı akmaya başladı. Yeni kavramlar ve yeni varlık modelleri gündeme geldi. Soğuk ve kısır Grek akılcılığını oluşturan zihinsel formlarla iletişim geleneği ya bastırıldı ya da marjinalize edildi.[49]

Gnostik çalışmalar alanındaki bu yeni ruh halinin sesi parlak genç bir filozof olan Hans Jonas'di. Heidegger'in sıkı takipçisi olan Jonas, Rudolf Bultmann'in çok sıkı filoloji ve tefsir okulunda yetişmişti. Jonas geleneksel kaynakları kullanarak, Gnostik dünyanın kendine mahsus mahiyetini ve orijinalliğini kavramada belki de herkesten daha fazla başarılı olmuştur.[50] Bu başarının birçok sebebi vardı. Bu bağlamda Jonas'in felsefî eğitimi özellikle önem taşımaktadır. Dieterich ve Reitzenstein gibi Alman filologlar o dönemde sözü geçen Wilamowitz'in rahatsız edici klâsikçiliğini reddederken bile Gnostik doğu hakkında rasyonalist önyargıları empoze etmeye devam etmişlerdir. Belirli teolojik yapıları nasıl değerlendirmek gerekliydi? Bousset, Harnack'in yorumlarını liberal teolojinin *fin de siecle*'li olarak reddetti. Bousset, zıt bir bakış açısını yansıtsalar dahi benzer teolojik önyargılardan kuşku duyuyordu: Gnosis'in Hıristiyan olmayan orijini ve onun Hıristiyanlık üstüne muhtemel etkileri konuları, Ernst Troeltsch tarafından formüle edilmiş kuvvetli bir teori üstüne temellendirilmiş dini-tarihsel bir açıdan Hıristiyanlığın orijinini çalışma konusunda başka bir girişime malzeme teşkil edecektir.[51]

Jonas bu yanıltıcı çerçevelerin yardımı olmadan Gnostik dünyasına yaklaşır. Bütün bir Alman bilim adamı jenerasyonu üzerine tesir eden ve anlatılması zor bir şekilde büyüleyici etkisi olan Heidegger'in felsefe dersleri tarafından baştan çıkarılan genç bir filozof olarak Gnostik sistemin özüne vakıf olma-

yı hedefler.[52] Hayatta kalanlar hakkındaki bütün yanıltıcı teorileri bir kenara bırakarak arkeolojik bir fosil olmaktan ziyade yaşayan bir organizma olarak değerlendirdiği bir fenomenin formlarını ortaya çıkarmak için daha içte bir damar yakalamaya çalışır. Farklı Gnostik dünyaların gizli hayat radikal bir ikici kavramdır. Bu kavram ruh karşısında bedeni, ışığın dünyası karşısında bu gölgeler dünyasını aşağılar ve modern egzistansiyalizmin çözümleri ve problemlerinin işaret edildiği bir varlık modelinde, *Dasein* ya da varlıkta kökleşmiş bir vizyon oluşturur. Gnostik kendisine yabancı olan bir kozmosta var olmaya, hayali görüntülerden ibaret olduğu için kendisine ait olmayan bir hayatı yaşamak zorunda bırakılan *par excellence* bir yabancıdır. Jonas'in çalışması yukarılardan kendisini kurtaracak bir çağrı, var oluş ve ölüm hakkında hiçbir şey bilmeyene gerçek orjinini hatırlatmak ve kurtuluş yolunu göstermek için onu uyku ve gölgelerin varlığından uyandıran bir çığlık olarak kendisine ilham edilecek bir bilgi olan *gnosis*'in sabırsız bir arayışı içindedir.

Jonas'in Gnosis ve geç antik çağın ruhu üzerine çalışmasıyla klâsik dönem Gnostisizm araştırmaları sona erer ve bu durum tesadüfî değildir. Bu genç araştırmacının *Juvenilia*'sında olduğu gibi daha önce asla Gnostisizm konusu, etrafına tarih tarafından yığılmış birçok gölgeden kurtulmuş olarak kendi sesiyle konuşabileceği bir pozisyona gelebileceği konusunda bir emare mevcut değildi.

ÇÖLDEN BİR SES: NAG HAMMADİ KÜTÜPHANESİ

İsimleri Ali olan iki kardeş sarsıcı buluşlarını yaptıklarında Gnostisizm araştırmaları bahsi geçen noktaya ulaşmıştı. Köylerine alıp getirdikleri şey Kıptice metinlerden oluşan bir kütüphaneydi. Bunların çoğu daha önceleri genellikle yalnızca adlarıyla bilinen kendilerinden umut kesilen kayıp oldukları

varsayılan Gnostik kaynaklardı. Ne var ki geçmişin bu kayıtlarının sesi karşısında hala çeşitli zorluklar vardı.

İki kardeşin köyünde kütüphane kendisini bir kan davası içinde bulur. Komşulara ait tarlaların sulama sistemini gözetlemekle görevli olan baba bir kaç ay öncesinde kontrol turlarından birinde bir hırsız tarafından korkutulunca adamı öldürür. Ertesi sabah yaygın bir şekilde uygulanan kan davası geleneğine göre o da öldürülür. Kütüphanenin keşfinden yaklaşık bir ay sonra, oradan geçmekte olan pekmez tüccarı Ahmet, Muhammed Ali'nin evinin yanında öğlen sıcağında uykuya dalar. Bir komşusu Muhammed Ali'yi adamın babasının katili olduğunu söyleyerek uyarması üzerine, Muhammed Ali annesine ve kardeşine iyi haberi vermek için koşar. Bütün aile adamın üzerine çullanır ve onu parçalarlar. Kan davasının en önemli parçası maktulün kalbinin parçalanıp aile bireyleri arasında dağıtılmasıydı.

Bu kanlı olayların gelişimi kütüphanenin geleceği üzerinde hiç beklenmedik bir etki yaptı. Polis, Muhammed'in yakalanması için bir bildiri yayınlar ve sık sık evine baskın yapmaya başlar. Yazmaların Kıptice yazılmış olmasından dolayı onların Hıristiyanlığa ait olduğunu düşünen Muhammed, aynı zamanda başına gelen talihsizliklerin kaynağı gibi görünen bu yazılardan kurtulmak için, problemler çözülünceye kadar Köyün Kıpti rahibinin evinde bu yazıların daha güvende olacağına karar verir. Bu rahibin hanımının Kıpti kilisesinin çevre okullarında gezici İngilizce ve tarih öğretmenliği yaparak geçimini sağlayan bir erkek kardeşi vardır. Kardeşi, el-Kasr'a geri geldiğinde kadın bu el yazmalarından bir tanesini kardeşine göstermeye karar verir. Kardeşi bu el yazmalarını görür görmez bu yazmaların potansiyel değerinin farkına varır. Enişte-sini ikna ederek bu kodekslerden birine -kodeks III- sahip olmayı başarır. Kahire'de Kıptice konusunda uzman bir akademisyen olan ve daha sonrasında yazmayı eski eserler bölümüne alan Georges Subhi'ye gösterir. 4 Ekim 1946'da, yapılan

sıkı pazarlıklar sonucunda kodeks Kahire Kıpti Müzesi tarafından satın alınır.

Bu arada kitapların değersiz olduğunu düşünen Muhammed'in annesi bazılarını yakar (büyük ihtimalle yalnızca fragmanları kalan kodeks XII). Yakın çevreden okuma yazması olmayan bazı Müslümanlar diğerlerini çok cüz'î bir miktara satın alırlar. Onlardan birini elde eden Nashid Bisadah, kodeksi Nec' Hammâdî'den bir altın tüccarına verir, o da kodeksi Kahire'de satarak kârını iş ortağıyla paylaşır. Kodekslerin çoğuna el-Kasr'dan tek gözlü bir suçlu olan ve umut vadeden bir yatırım gibi görünen bu şeylerden maksimum kârı elde etmeyi garantilemek için onları yerel bir antikacı olan Dhaki Başta'nın yardımıyla Kahire'ye götüren Bahy Ali sahip olmuştu. Bir antikacıya başarısız bir satma girişiminden sonra, Mısır eski eserler bölümüne nadide eşyaları teslim eden kişi olan Phocio J. Tano'ya ellerindeki bütün eserleri verirler. Nasır yönetimi ele geçirdikten sonra Kıptice metinler dahi millileştirilir. Böylece Kahire'deki kıpti müzesine konulan eserler yeni bir hayata başlamışlardır. Onları elde etme ve koruma çabaları şimdi yerini onları neşretme çabalarına bırakmıştır.

Sonradan Jung Kodeksi diye adlandırılan kodeks I'in kaderi farklı olur.[53] Söz konusu kodeks Belçikalı bir sanat eseri tüccarı olan Albert Eid'in eline düşer. Mısır hükümetinin el koyacağından korkarak kodeks I'i Mısır dışına çıkarır. Mısır dışına çıkar çıkmaz, Kodeks başarısızca önce New York'taki Bollingen Foundation'a, daha sonra da Paris'teki Bibliotheque National'e teklif edilir. Sahibinin ölümüyle birlikte de mirası konusunda karmaşık problemler ortaya çıkmıştır. Bu kıymetli dökümanları kurtarma hakkına sahip olma onuru Gilles Quispel'e ait olacaktır. Onun ilgilenmesiyledir ki yazma, Zürih'teki Jung Enstitüsü'nce 10 Mayıs 1952'de elde edildi ve enstitünün meşhur kurucusuna bir hediye olarak sunuldu. Söz konusu metin neşredildikten sonra, enstitü ve Kahire'deki Kıpti müzesi arasındaki pazarlıklar sonucu Mısır'a iade edildi. Gü-

nümüzde bütün külliyat bu olağanüstü müzenin en temel ilgi odaklarından biridir.

Ne var ki bütün külliyatın 1977'de fotoğraflı bir edisyon halinde Unesco'nun desteği ile neşredilmesinden önce uzun yıllar geçecektir.[54] Koskoca bir uzmanlar kuşağının bu sıra dışı kaynaklara ulaşması yasaklanmış ve acınası durumun sebebi kısmen üniversiteler ve uzmanlar arasındaki rekabet olmuştu. Bu konuda ne kadar az konuşulursa o kadar iyi olacaktır.

Metinlerin daha genel bir şekilde ulaşılabilirliğini sağlamakla fotoğraflı edisyon, kıskançlığın devam ettirilen pek çok tekelciliklerine son vermiştir. Bu nedenledir ki son yıllarda seri halinde farklı edisyonlara tanık olmaktayız. Bugün tam bir İngilizce çeviri[55] ve münferit metinlerin de pek çok ayrı çevirilerine sahip durumdayız. Kritikli bir edisyon için farklı projeler de ileri bir seviyeye ulaşmış durumdadır.[56]

Muhammed Ali'nin küçük baltasıyla keşfedilene kadar bin yıldan fazla bir süreyle gizli kalan bu koleksiyonun içeriği acaba nedir? Koleksiyon kime aitti? Acaba hangi sebeple bu derece dikkatli bir şekilde gizlenmişlerdi? Bütün bunlar ilgilenilmesi gereken sorulardır ve sabırsız okuyucunun Gnostik mitleri ve gizlerinin dünyasına girmesine izin vermeden önce geçilmesi gereken bir basamağı oluştururlar.

Nag Hammadi Kütüphanesi temel olarak daha önceden birkaç dağılmış belge üzerinde çalışmaya alışkın olan bilginlere hatırı sayılır bir külliyat sunar: Elli üç metin içeren onüç kitap, toplam 1153 sayfa (neredeyse yüzde 90'ı orijinal).[57] Bu metinlerin kırkbir tanesi daha önceden bilinmiyordu, kalanların altısı mevcut metinlerin kopyasıydı ve altısı da daha önceden biliniyordu. Metinlerin birçoğu (otuz kadarı) bize iyi durumda ulaştılar. Yalnızca on tanesi özellikle parçalar halindedir.

Kütüphanenin içeriği özellikle Gnostik değildir.[58] Platon'un *Cumhuriyet*'indeki (588 b-589 b, NHC VI.5'de) bir pasajdan ve uzmanlarca bir süredir bilinen asketik menşeli bir ikinci

yüzyıl Hıristiyan metni *Sentences of Sextus*'un (NHC XII.1) Kıptice bir tercümesinden, çok sayıda muhalif yorum girişimlerine rağmen, büyük ihtimalle manastır menşeli Hıristiyan bilgeliğinin başka bir örneği olan *Teachings of Silvanus*'dan (NHC VII.4) başka hiçbir özel Gnostik içeriğe sahip değildir.[59] Diğer yandan öğretilerin asketik doğası da Gnostik okuyucunun dikkatini çekmiş olabilir. Gerçekte bu metinler kendi dinî mesajını, asketik öğretilere karşı hassas Hıristiyan kalesine sokmak için geliştirilen bir Truva atı olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde, *Acts of Peter and the Twelve Apostles* (NHC VI.1) pagan modelinin erotik unsurları sansürde yüceleştirilmesine rağmen yolculuk, gözden kaybolma ve yeniden ortaya çıkma gibi Grek romansının temaları aracılığıyla denenen, bakireliğin ve zâhitlik ibadetlerinin muhteşem örneklerini sunan Hıristiyan versiyonu diğer apokrif romans türüne dâhildir. Bu *Acts of Peter* metninde özellikle Gnostik olan hiçbir unsur yoktur. Ancak bu eserin yolculuk, yabancı, gizli inci gibi kendine özgü motifleri Gnostik tefsir tarafından alınmış olabilir; çünkü Gnostisizm bunları kolayca kendi mitler dünyasının metafor ve sembolleri olarak tanımlayabilecektir.[60]

Ayrıca üç tane de Hermetik metin bulunmaktadır: Daha önce Latince versiyonundan tanınan *Asclepius'un* kısmî bir versiyonu (NHC VI.8), daha önceden Grekçe versiyonundan (*Papyrus Mimaut)* ve Latince çevirisinden (*Asclepius 41)* tanınan tipik bir Hermetik dua olan (NHC VI. 7), ve manen yeniden doğma hakkındaki *On the Ogdoad and The Ennead* (NHC VI.6).[61]

Özellikle Gnostik içerikli yazılar çok sayıda farklı tarzlarda yazılmıştır. Gizli ve saklı demek olan (*apocpyphon)* apokrif metinler, (örneğin *Apocryphon of John)* ve geçmişte yaşamış meşhur bir kişinin ilhamlarına atfedilen, antik çağda belli bir zihniyetin ilgi gösterdiği yaygın bir tarz olan *pseudepigrapha*'nın yanında, dualar, risaleler ve havari mektupları buluruz. Genel anlamda, bunlar literatür olarak daima aynı mesajı gizleyen modern reklâm sloganları gibi hayal ürünüdürler.[62] Bu o dö-

nemin tipik edebi yapısını oluşturmaktadır. Örneğin el yazmalarında yaygın bir şekilde bulduğumuz Iran menşeli fakat Greko-Roman kültüründe (eskotoloji ile ilgilenmedikleri için) çok başarılı olmayan ancak Yahudi-Hıristiyan geleneğinde çok iyi bilinen bir edebi tür olan apokalipslerdeki[63] yapı budur. Tabiatı gereği soteriolojik bilgi sunduğu için Gnostisizmde bu türün yeniden yaşam bulması sürpriz olmayacaktır. Diğer yandan bazı Gnostik yazarlar daha da ileri giderek sanki mevcut olanlar yeterli değilmiş gibi yeni bir edebi tür icat ettiler: Gnostik vahiy söylevi,[64] örneğin esasen Yeni Ahit pasajları -*topos*- üzerine temellendirilmiş *Pistis Sophia*. İncil yazarları İsa'nın havarilerine söylemesi beklenilen özel vahiyleri hakkında çok az hatta hiçbirşey söylememelerine rağmen[65] İnciller, İsa'nın dirildikten sonra havarileriyle birlikte kırk gün geçirdiğini kaydederler.[66] Gnostiklerin niyeti söz konusu boşluğu doldurmak olmuştur. Neticede bu dönem muhtemel ezoterik geleneklerin ayrıcalıklı kaynağı haline gelmiştir. O günlerde (süresi keyfî bir şekilde artırılmış ve *Pistis Sophia* tarafından on iki yıla kadar çıkartılmıştır) İsa artık gerçeği gizleyen, kitleleri hedefleyen meseller yoluyla konuşmayı bırakmış ve açıkça seçkinlere gerçek Gnosis'i aktarmıştır.

Son olarak daha sonra Gnostik İnciller olarak adlandırılan yazmalar bulunmaktadır. Meşhur *Gospel of Thomas*'in (NHC II.2) durumunda olduğu gibi bunlar İsa'nın aslında Gnostik olmayan sözlerinin bir koleksiyonudurlar ve fakat şu anki formlarını Gnostik bir yazarın ustaca ve fakat açıkça fark edilebilecek şekilde yaptığı edisyona borçludurlar. Diğer taraftan *Gospel of Truth* (NHC I.3)[67] örneğinde olduğu gibi iyi haberlerin -içerik olarak Gnostik- vaaz üslubunda söylenmiş bir formuyla karşı karşıyayız.[68]

Edebi formlardaki bu çeşitlilik doktrinel içeriklerine göre belli ekollere ve düşünce geleneklerine atfedilebilir mi? Bu problem bütün Gnostik çalışmalar alanının en tartışmalı ve en zor yönünü oluşturmaktadır ve araştırmaların bugün geldiği

seviye itibariyle buna tatmin edici bir cevap vermek mümkün görünmemektedir.

Heresiolojik kaynaklar Valentinyen ekolünün oldukça geniş ve iyi bir tasvirini verebilmişlerdir. Bu sağlam referans noktası birçok yazmanın Valentinyenlere atfedilmesine olanak sağlamıştır. Bunlardan en önemli olanları *Gospel of Truth,* yeniden dirilmenin Gnostik içeriği üzerine ve ruhsal bedenin mahiyeti üzerine kısa ancak önemli risaleler içeren *Epistle to Rheginus* (NHC I.4), adı bilinmeyen yazarının Gnostik miti ezoterik tabiatını ileten uzun ve dolaylı şifre dilinde sistematik olarak üç seviyede anlatmasından dolayı (daha yüksek ya da pleromatik dünya: Ruhi ilkelerin ya da pnömatiğin düşüşü ve dünyanın ve insanın formasyonu, insanın üç sınıfının ve bunların kaderlerinin yaratılışı) *Tripartite Tractate* (NHC I.5) olarak adlandırılan[69] uzun risale, yazarının adı bilinmeyen ve daha sonradan *Gospel of Philip* (NHC II.3) olarak adlandırılan İsa'nın düşüncelerinin ve sözlerinin bir kolleksiyonu ki bu sözler arasında ruhi evlilik sakramentinin en önemli ilgi konusunu oluşturmaktadır; son olarak da yazma XI'den vaftiz ve evharistiya üzerine bir risale mevcuttur. Bu şekilde söz konusu okulun etkisi farklı seviyelerde külliyattaki diğer yazılarda da görülebilmektedir. Bu durum Valentinyenlerin başarısının ve teolojik tutarlılığının başka bir delilini oluşturmaktadır.

Yazmalar heresiolojik gelenek vasıtasıyla önceden isimleri bilinen bazı metinleri de içermektedir. Örneğin, *Paraphrase of Shem* (NHC VII.1) Hippolytus tarafından belirtilen *Paraphrase of Seth*'le alakalı olabilir.[70] Söz konusu yazmada anlaşılmaz ve içinden çıkılması zor bir dilde anasırın menşei, ruhun düşüşü ve seçkinlerin kurtuluşunun tarihi özetlenmektedir. Apokaliptik metinler olan *Zostrianus* (NHC VIII.1), *Marsanes* (NHC X.1) ve *Allogenes* (NHC XI.3) Plotinus tarafından belirtilen ve içinde apokaliptik literatürün geleneksel formatında semavi bir yolculuk esnasında yukarı dünyanın gizlerinin kahramana açıklandığı belirli apokaliptik risalelerle ilgili görünmektedir.[71]

Bununla birlikte harici delillerle Nag Hammadi belgeleri arasında bir örtüşme yakalamak her zaman mümkün olamamaktadır. Bunun sonucu olarak uzman zorunlu bir şekilde varsayıma daha açık bir saha olan dâhili karşılaştırmalara yönelmek durumunda kalmaktadır. Bu derin analiz bu yazıları birçoğunun ortak bir arka plana sahip olduğunu ortaya çıkarmıştır.[72] Söz konusu Gnostikler, Kitab-ı Mukaddes'te Âdem'in oğlu olan ilk büyük peygamberlerden Şit'i ortak manevi ataları kabul etme, kutsal dünyanın en karakteristik unsurlarının tanımlanması ve kurtuluş hikâyesinin ortaya konulduğu şeklin ifadesi konularında ortak kanaat sahibi olarak görünmektedirler. Bu nedenle söz konusu yazmaların açıkça teşhis edilebilir mezhep gruplarından ziyade çoğunlukla '*Sethian*' olarak adlandırılan, aşağı yukarı homojen bir tabiata sahip ortak bir ideolojik dünyaya ait olduğu kanısına ulaşılmıştır.

Kütüphanenin heterojen doğası dogmatik yapılanmadan ve kesin ayrımcılıklardan kaçınan bir sosyal yapılanmayı yansıtmaktadır. Aynı metnin birden fazla versiyonunun varlığı - mesela farklı versiyonlara sahip *Apocryphon of John*-[73] yalnızca aynı metnin farklı edisyonlarda kullanılabileceğini değil ve fakat katı standardizasyon kurallarına tabi kutsal kitapların aksine, söz konusu risalelerin kolaylıkla genişletilebilir ve tashih edilebilir olduklarının delili olarak karşımıza çıkmaktadır; aslında bu durum mitlerin değişken yapısının ve birbirinden farklılaşan teolojik eğilimlerin de göstergesidir.

Bize ulaşan metinler Hıristiyan Mısır'ın dili Kıpticenin çeşitli lehçelerinde ikinci veya üçüncü yüzyıl Grekçe orijinaline dayanan dördüncü yüzyıl çevirileridir.[74] Yazmaların (Codex) ciltlenmesinden çıkarılabilecek birçok unsur çevirinin Pachomian manastırcığının yaygınlaştığı bir dönem olan dördüncü yüzyılın sonlarında manastır ortamında yapıldığına işaret etmektedir. Buna dayanarak sözkonusu kodekslerin bu manastırlardan birisinin özel kütüphanesi olduğunu iddia eden bir hipotez ortaya konuldu.[75] Bu hipotez ilk bakışta cazip görünse de henüz ispatlanamamış durumdadır. Bununla

birlikte bunlar ve belki de artık var olmayan diğer bazı metinler dördüncü yüzyılın ortalarında hala etkili olan bir harekete karşı onu reddetmek sebebiyle bir araya getirilmiş olabilir. Ya da belki de bu hazine en güzel günlerinden iki asır sonra, artık geçmişin harabeleri gibi görünen bir dinin hatıralarını koruyan, modern ezoterik uzmanların tutkulu selefleri olan rahiplere ait özel bir koleksiyon olabilir.[76]

Bu kütüphanenin incelenmesinin sebep olduğu çesitli problemlerin serüvenini takip etmekte yeterince sabırlı olan, giriş odasına kaçamak bir bakış atıp ancak birçok dolambaçlı yan girişler yoluyla son kapıya ulaşabilen okuyucu haklı olarak şunu sorabilir: Acaba bu yazılar Gnostisizmin gerçek yüzünü ortaya koyuyor mu? Bu çeşit durumlarda çok dikkatli bir şekilde ilerlemeliyiz. Bugün Gnostik dünyanın ana hatlarını daha kesin ve doğrulukla ortaya koymak artık mümkün hale gelmiştir. Şu an itibarıyle Dinler Tarihi ekolü tarafından kısmen keşfedilen iki ayrı ana kıtayı birbirinden ayırabilecek duruma gelmiş durumdayız. Kendisini Hıristiyanlığın çatısı üzerine kuran ve ondan beslenen bir Gnosise ilaveten bir de Hıristiyan olmayan bir Gnosisin varlığı artık net olarak ortadadır.[77] Ne var ki bu ikisi arasındaki sınır hala tartışmalı bir alandır. Geleceğin araştırmacılarını bekleyen en zor görevlerden biri hiç şüphesiz bu hiç kimseye ait olmayan bölgeyi keşfetmek olacaktır. Yine bu alanla eski kültürler ve dinlerin diğer alanları arasındaki ilişkiyi -örneğin özellikle Plâtoncu yönleri açısından Greko-Helenistik dünya,[78] Yahudi dünyası[79] ve özellikle İran menşeli doğu gelenekleri[80] gibi- daha açık bir şekilde tasvir etmek de mümkündür. Bunlara ilave olarak ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Gnostiklerle ortodoks kilise arasındaki ilişkiler de daha detaylı bir şekilde incelenebilir hale gelmiştir. Bazı akademisyenler daha şimdiden ortodoksluk ile sapkın mezhepler *-heresiler-* arasındaki çatışmalar konusundaki dikenli dosyayı tekrar gözden geçirmeyi[81] ya da daha hassas bir tartışma konusu olan Gnosisle Yeni Ahit arasındaki ilişki tartışmasını tekrar gündeme getirmeyi denemişlerdir.[82]

Bununla birlikte herşeyden öte Gnostisizm konusundaki en iyi bilinir hale gelen taraf bu dünyanın içsel yaşamı konusudur. Nag Hammadi metinlerinin ilk kâşifleri kendilerini gerçek bir mitolojik karmaşa ile karşı karşıya bulmuşlardı. Fakat bu vahşi ormanın içine girmek için yapılan ilk çabalar artık sonuçlarını vermeye başlamaktadır. Buna göre zengin karmaşası içinde mitolojik Gnostik dünya ikinci yüzyıl düşünce tarihinin en önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır. Hatta bizim bugünkü bilgi seviyemiz sosyolojik olarak kabul edilebilir bir Gnostisizm anlayışına ulaşmamızı zorlaştırsa dahi, bugünkü durumda belirli grupların dini yaşamlarının bazı yönleri artık daha iyi bilinmektedir. Özetle, bugün bazı sınırlamalar olsa dahi bu hareketin gerçek tarihi, kesin kaynakları ve gelişiminin temel evreleri hakkında daha bütüncül hipotezler ortaya koymak mümkün hale gelmiştir.

Ancak yine de Gnostisizmin gerçek yüzü şu an bir sır olarak kalmak zorundadır. Bununla birlikte bu sırrın çözümünü bizden sonrakilere bırakmış olmaktan memnunuz. Biz bu kitapla daha sınırlandırılmış bir görevi yerine getirmiş olacağız: Gnostisizmin mitolojik dünyasının karmaşık problemlerini keşfetmek için okuyucuya yol göstermek. Gnostisizmin ve mitlerinin içinde oluştuğu ve yapılandığı dinî ve sosyal evrenin ana çatısını tasavvur etmek konusunda bize yardım edebilecek o döneme ait dinî inançları kısaca hatırladıktan sonra bu konuya gireceğiz.

---

[1] Bu anlatım J.M. Robinson tarafından yazılan şu eserlere dayandırılır, *Nag Hammadi Library in English*, s. 1 vd.; 'The discovery of the Nag Hammadi codices', *Biblical Archaeologist* 42 (1979), 206-24; 'From cliff to Cairo' B. Barc (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Quebec-Louvain, 1981), s. 21-58. Birinci el kaynaklara dayanan araştırmaların bir sonucu olarak Robinson genellikle J. Doresse'ye dayanan daha önceki anlatımları geliştirebildi, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (London, 1960).

[2] R. A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte* (Leipzig, 1875); A. Von Harnack, 'Zur Quellenkritik Geschichte des Gnostizismus', *Zeitschrift für die historische Theologie* (1874), s. 143-226; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig, 1884).

[3] *Liber contra omnes haereses*, Justin'in bizzat kendisi tarafından zikredilmiştir (1 *Apol.* 26). P. Prigent, eseri yeniden yapılandırma girişiminde bulunmuştur, *Justin et l'Ancien Testament* (Paris, 1964).

[4] Eserin tam adı, *A Scrutiny and Refutation of what is Falsely Called Gnosis*'dir. A. Rousseau ve Li Doutreleau tarafından *Irenee de Lyton. Contre les heresies* (Paris, 1979), 1. 31 vd.'de tartışılan bu isim eserin iki parçaya bölündüğüne işaret eder: 1. kitabı ihtiva eden ilki bir dizi Gnostik doktrini, özellikle de Valentinyenlerinkini tartışır; 2. ve 3. kitapları ihtiva eden ikincisi de akıl (2. kitap), Kilise, Tanrı ve İsa doktrini (3. kitap) ve Efendinin sözleri'ne (4. kitap) dayandırılan delillerle sözkonusu doktrinleri reddederek onları geçersiz kılar. 5. kitap neredeyse tamamıyla Gnostikler tarafından yalanlanan bedenin yeniden dirilişi ile alakalıdır ve milenyumcu inancın ikrar edilişiyle biter.

[5] Daha kapsamlı bir tartışma için özellikle bkz. blm. 10.

[6] Irenaeus ve *Syntagma* arasındaki ilişki hakkında bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 21 vd. ve 46 vd.

[7] R. McL. Wilson, 'Twenty years after' Barc (ed.), *Colluque*, s. 61.

[8] P. Perkins, 'Irenaeus and the Gnostics', *VigChr 30* (1976), 193-200; E. P. Meijering, *God Being History* (Amsterdam, 1975), s. 31-8; R. Greer, 'The dog and the mushrooms: Irenaeus' view of the Valentinians assessed' Layton (ed.), *Rediscovery* I. 146 vd.

[9] E. Hamann, 'Hippolyte', *DTC* VI. 2487-511; 'La problematica storico-letteraria su Ippolito', *Ricerche su Ippolito* (Roma, 1977), s. 9-16.

[10] Bu ve diğer eserlerin Hippolytus'tan geldiği iddiası P. Nautin tarafından bir çok vesileyle çürütüldü, *Hippolyte et Josipe* (Paris, 1947); 'La controverse sur l'auteur de l'*Elenchos*', *RHE* 47 (1952), 5-43. Onun metodolojisinin bir değerlendirmesi için bkz. K. Koschorke, *Hippolyts Ketzerbekampfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner 'Refutatio Omnium Haresium'* (Wiesbaden, 1975).

[11] 'Heresi' kavramı hakkında bkz. W. Bauer'in klasik eseri, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*² (Tübingen, 1934, G. Strecker'in ilaveleriyle, 1964). Ayrıca bkz. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Thought* (Londra, 1954) ve H. Schlier, *airesis*, *TWI*, 180-2.

[12] Onun iki eserinde, *Adversus Valentinianos* ve *Adversus Marcionem*.

[13] Onun Tanrı anlayışı, hem düşüncesinin temel motifini ve hem de saldırısının düzenleyici prensibini ögesini temin eder; bkz. Greer, 'Dog and mushrooms'. Ayrıca bkz. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnosticher Mythos bei Irenaus: zur Characteristik der Systeme* (Salzburg-Münih, 1966); ve B. Aland, 'Gnosis und Kirchenvater' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 163 vd.

[14] Genel olarak bkz. A. Orbe, *Antropologia de S. Ireneo* (Madrid, 1969).

[15] W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Leipzig, 1952). Bu ideal Gnosisin radikal evangelik köklerinin bir tasviri hakkında bkz. J. Dupont, *Gnosis, La Connaissance religieuse dans les Epitres de Paul* (Paris, 1949) ve I. L. Bouyer, *La Spiritualite du Nouveau Testament et des Peres* (Paris, 1960), s. 292 vd.

[16] F. Bolgiani, 'La confutazione di Clemente Alessandrino', *Atti dell'Accademia Scientifica di Torino* 96 (1961-2), s. 537-664.

[17] H. Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, II.1 *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen, 1966), 171 vd.; G. Quispel, 'From mythos to logos', *ErJ 39* (1970), 161 vd. ve 'Origen and Valentinian Gnosis', *VigChr 28* (1974), 29-42. Karşıt bir bakış açısı için bkz. J. Danielou, *Message evangelique et culture hellenistique* (Tournai, 1961), s. 427 vd.

[18] Danielou, *Message*, s. 103 vd.

[19] W. Schneemelcher, 'Epiphanius von Salamis', *RAC* 5.909-27.

[20] *Panarion*, heresiler hakkında mevcut en mükemmel antik eserdir. Eser yedi kitap içeren üç cilde ayrılır (1. cilt ilk üç kitabı ihtiva eder, ikinci cilt 4 ve 5. kitapları, üçüncü cilt ise 6 ve 7. kitapları içerir). Seksen heresi rakamı ilk olarak daha erken döneme ait *Ancoratus* 12-13'te görünür. Accasius ve Paul Epiphanius'dan seksen heresinin bir reddiyesi ve daha detaylı bir analizini istediğinde, 377'de Epiphanius'un bitirmiş olabileceği *Panarion*'a (1.2) çoktan başlamıştı: Bkz. P. Fraenkel, 'Histoire sainte et heresie chez Saint Epiphane de Salamine', *RevThPh* (1962), 175-91. eserin yapısı hakkında bkz. J. Dümmer, *Die griechischen christlichen Scriftsteller. Geschichte, Gegenwart und Zukunft* (Berlin, 1977), s. 74 vd. Epiphanius'un kaynakları hakkında bkz. R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius* (Viyana, 1865) ve karşıt bir bakış açısı için, J. Dümmer, 'Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner' P. Nagel (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichaismus* (Halle-Saale, 1979), s. 247 vd.

[21] Ophites'in Gnostiklerin dünyasının sistemli bir temsili olan meşhur şeması için Celsus'a minettarız (Origen, *Contra Celsum* VI. 21-38). Bkz. T. Hopfner, 'Das Diagramm der Ophianer' *Charisteria fiir R. Rzach* (Reichenberg, 1930), s. 86-98; G. Bornkamm, 'Ophiten'. PW XVIIIç 651-8; H. Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig, 1924), s. 111 vd. Polemik hakkında bkz. N. Brox, 'Antignostische Polemik bei Christen und Heiden', *Münchener Theol. Zeitschrift* 18 (1967), 265-91. Celsus hakkında bkz. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Celsus wider das Christentum* (Berlin, 1955) ve K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Frankfurt, 1980).

[22] Plotinus'un Gnostiklere karşı polemiğinin esas metinleri yorumla birlikte V. Cilento tarafından çevrildi, *paideia antignostica* (Florence, 1971). Ayrıca bkz. D. Roloff, *Plotin. Die Gross-Schrift III*, 8-V, 5-II, 9 (Berlin, 1970).

[23] C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin-New york, 1975) ve F. G. Bazan, Plotino y la Gnosis (Buenos Aires, 1981).

[24] A.-J. Festugiere, *Hermetisme et mystique paienne* (Paris, 1967), s. 261-312. ve M. Mazza, 'La dottrina dei viri novi nel secondo libro dell' *Adversus Nationes di arnobio*', *Helikon* 3 (1963), 11-169.

[25] Elsas, *neuplatonische Weltablehnung*, s. 41 vd.

[26] W. Bauer, 'Die Oden Salomos' E. Hennecke ve W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen* II (Tübingen, 1971), 576-625. Bu metnin Gnostik bir yazar tarafından yazıldığına dair hipotez hakkında Bauer (s. 577) der ki: "Burada 'Gnostik' en geniş anlamıyla anlaşılmalıdır." Ayrıca bkz. J. H. Charlesworth

(ed.), *The Odes of Solomon* (Oxford, 1973). Charlesworth, Gnostik bir menşe fikrine karşıdır; bkz. Onun 'The Odes of Solomon, not Gnostic', *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), 357-68. Bu kompozisyonun Yahudi-Hıristiyan mahiyeti hakkında bkz. J. Danielou, *Theologie du Judeo-Christianisme* (Paris, 1961), s. 12 vd.

[27] Gnostik bir kaynak tezi ilk olarak R. A. Lipsius tarafından formüle edildi, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostelsagen* (Braunschweig, 1883-90), s. 4 vd.

[28] Genel olarak bkz. G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den Apokryphen Thomasakten* (Göttingen, 1933). Bornkkamm'a göre (Hennecke-Schneemelcher, ed, *Apokryphen* II.300), 'Resullerin İşleri için temel kurtuluş görüşü Gnosistir'. O bunun özellikle iki ilahi hakkında doğru olduğuna inanır: *Hymn of the Pearl* ve *Marriage Hymn of the First Praxis* (bkm. 6 vd.). Burada, başka yerde olduğu gibi, en büyük zorluk Resullerin İşleri'nde yinelenen ve Gnostik etkiden ziyade Encratite bir etkiyi çağrıştıran zühdi bir arka plan ile çeşitli motiflerin 'Gnostik' mahiyetini tanımlamaya bağlıdır; bkz. F. Bovon ve diğerleri, J. D. Kaestli'nin makul koşulları, *Les Actes Apocryphes des Apotres* (Geneva, 1981), s. 51-5.

[29] Bkz. P. H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (Louvain, 1981).

[30] Kritik edisyonu için bkz. A. D. Nock ve A. -J. Festugiere, *Hermes Trimegiste* I-IV (Paris, 1980). Festugiere'nin çalışmaları bu konuda yapılmış temel çalışmalardır, özellikle, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 4 cilt (Paris, 1944-54) ve H. Dörrie tarafından tanıtımı, *Platonica Minora*, ed. V. Buchheit (Münih, 1976), s. 100-11.

[31] Festugiere, *Hermetisme*, s. 38-9.

[32] J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trimegistros* (Münster, 1914) külliyatın risalelerini doktrine göre ayırmayı teklif etti. Bununla birlikte W. Bousset, Kroll'un kendi *Religionsgeschichtliche Studien*'unda (Leiden, 1979) yeniden yayınlanan önemli bir tanıtımında, dinin kendisini metinleri ayırmada bir kıstas olarak görür ve iki ana dini etkiyi akla getirir: Biri Grekçe kaynaklı optimistik etki ve diğeri doğu kaynaklı pesimistik-düalist etki.

[33] *CH V* ve genel olarak A. -J. Festugiere, *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949).

[34] Özellikle IV, VI ve VII. Risaleler.

[35] Nock-Festugiere, *Hermes Trimegiste*, I. vii.

[36] W. Förster'daki (ed.) kolleksiyona bkz. *Die Gnosis* II (Zürih, 1971), 173-418 (R. McL. Wilson'un İngilizce çevirisi, *Gnosis*, (Oxford, 1972).

[37] Kaynaklar hakkında bkz. R. Macuch, *Zur Sprache und Literatur der Mandaer* (Berlin, 1976), s. 147-70. İyi belgelenmiş araştırmanın çeşitli evreleri hakkında bkz. K. Rudolph, *Die Mandaer, I Prolegomena: Das Mandaerproblem* (Göttingen, 1961); 'Zum gegenwärtigen Stand der mandaischen Religionsgeschicte' K. Tröger (ed.), *Gnosis*, s. 244-77.

[38] K. Rudolph, 'Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandaer' J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (Leiden, 1975), bkm. 4, s. 112 vd., daha erken döneme ait rivayet-

lerin mevcudiyetine rağmen üçüncü yüzyılı, ilk Sabii metinlerinin tarihlenebileceği dönem olarak görür.

[39] R. Bultmann, 'Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium' ve 'Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen für das Verstandnis des Johannesevangeliums', bunların ikisi de Bultmann'ın *Exegetica*'sında yeniden basılmıştır, ed. E. Dinkler (Tübingen, 1967), s. 10-35 ve 55-104.

[40] C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, ed. W. Till (Berlin, 1962). Girişinde Till bu metnin kaderinde ana evreleri kabaca tarif eder. Ayrıca bkz. H. Leisegang, 'Pistis Sophia', PW XX. 1813-21.

[41] İngilizce çevirinin başına gelen şudur: Çevirmenin kendisi teosofik çevrelere mensuptur: Metni gizemlerin ve Hıristiyan ezoteriğinin bir kaynağı olarak inceleyen G. R. S. Mead, *Pistis Sophia: A Coptic Gnostic Gospel*² (Londra, 1921). Ayrıca bkz. C. W. King, *The Gnostics and their Remains* (Londra, 1887). Fransa'da Amelineau'nun çevirisi (1895) benzer bir kadere kurban gider; bkz. J. M. Riviere, *Histoire des doctrines esoteriques* (Paris, 1940), s. 190 vd.

[42] *PS* ve *LJ*'nin iki kitabı V. Macdermot tarafından yeniden basıldı, *Pistis Sophia* (Leiden, 1978) ve *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce codex* (Leiden, 1978); metin, Schmidt'in Macdermot'unun çevirisidir.

[43] Daha erken dönem için bkz. *H. Rossels theologische Schriften*'de basılan H. Rossel'in iyi belgelendirilmiş incelemesi, ed. A. Neander (Berlin, 1874), s. 179-249. Baur hakkında bkz. P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology; A Study of F. C. Baur* (New york, 1966) ve H. Harris, *The Tübingen School* (Oxford, 1975), s. 11 vd.

[44] A. Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*,³ I (Freiburg-Leipzig, 1894), 211 vd. Harnack hakkında bkz. K. Neufeld, *A. Von Harnack. Theologie auf der Suche nach der Kirche* (Paderborn, 1977).

[45] Okul hakkında bkz. J. Hempel, 'Religionsgeschictliche Schule', *RGG* V.991-4 ve A. F. Verheule, *Wilhelm Bousset: Leben und Werk* (Amsterdam, 1975), s. 271 vd.

[46] Onun asıl temel eseri *Hauptprobleme der Gnosis*'dir (Göttingen, 1907), yeniden baskısı 1973); ve makalesi 'Gnosis Gnostiker"dir, PW VII. 1503-47.

[47] R. Reitzenstein tarafından yazılan takip eden eserlere bkz.: *Poimandres* (Leipzig, 1904); *Das iranische Erlösungsmysterium* (Göttingen, 1921); ve *Die hellenistischen Mysterienreligionen*' (Leipzig, 1927). Ayrıca bkz. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961).

[48] H. Von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker* (Stuttgart, 1960).

[49] H. Jonas, H. Jonas, *The Gnostic Religion*² (Boston, 1963), s. 3 vd.: 'Hıristiyanlığın başlangıçlarıyla kabaca benzeyen dönemde tanıklık ettiğimiz şey doğunun bir patlamasıdır. Doğunun güçleri uzun süre zaptedilmiş sular gibi Helenistik kabuğu kırmış ve antik dünyayı kaplamıştır.

[50] Yukarıya girişe bkz. n. 6.

[51] E. Tröltsch, 'Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule' *Gesammelte Schriften*, 2 (Tübingen, 1912-15), 500-24. Tröltsch hakkında bkz. G. Cantillo, *Ernst Troeltsch* (Naples, 1979), s. 135 vd.

[52] H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, III (Tübingen, 1972), 202-11.

[53] J. M. Robinson, 'The Jung Codex', *Religious Studies Review* 3 (1977), 17-30.

[54] Mısır Eski Eserler Bakanlığı ve Unesco'nun himayesi altında yayınlanan *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, 1972 ve 1977 arasında.

[55] Giriş blm., n. 44'e bkz.

[56] M. Krause, 'Die Texte von Nag Hammadi' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 227 vd. ve K. W. Tröger, 'Zum gegenwartigen Stand der Gnosis und Nag Hammadi Forschung' K. W. Tröger (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis* (Berlin-Gütersloh, 1980), s. 11 vd.

[57] XII ve XIII. kodekslerin eksik oldukları gözönüne alındığında, verilen bu figürler kesin olmaktan uzaktır; bkz. Krause, 'Texte', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 223 vd.

[58] Baskıların ve çevirilerin tam bir indeksi D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*'de (Leiden, 1971) *Novum Testamentum*'un yıllık ekleriyle bulunur.

[59] J. Zandee, 'Die Petrusakten in Codex VI' M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Leiden, 1975), s. 239-52.

[60] M. Krause, 'Die Petrusakten in Codex VI' M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Leiden, 1972), s. 36-58 ve A. Guillaumont, 'Des nouveaux actes apocryphes: les Actes de Pierre et des Douze Apotres', *RevHR* 196 (1979), 141-52.

[61] J. P. Mahe, *Hermes en Haute Egypte. Les Textes hermetiques de Nag Hammadi et leurs paralleles grecs et latins* (Quebec, 1978).

[62] M. Krause, 'Das literarische Verhaltnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum' A. Stuiber and A. Hermann (ed.), *Mullus. Festschrift für Th. Klauser* (Münster, 1964), s. 215 vd.

[63] G. Filoramo, 'Gli apocrifi gnostici: il genere letterario delle apocalissi', *Aug* 23 (1983), s. 121 vd.

[64] K. Rudolph, 'Der Gnostische Dialog als literarisches Genus', P. Nagel (ed.), *Probleme der koptischen Literatur* (Halle-Wittenberg, 1968), s. 85-107; ve Perkins, *Gnostic Dialogue*.

[65] H. Nibley, 'Evangelium quadraginta dierum', *VigChr* 20 (1966), 1 vd.

[66] W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1909), s. 258 vd.

[67] J. E. Menard, *L'Evangile selon Thomas* (Leiden, 1975).

[68] G. Filoramo, 'Il problema della rivelazione nel Vangelo di Verita', *Atti dell'Accademia Scientifica di Torino 108* (1973), 607, n. 1.

[69] İsim ve yapı hakkında bkz. H. M. Schenke, 'Der sog. Tripartitus Tractatus und die in den Himmel projizierte gnostische Anthropologie' Nagel (ed.), *Studien*, s. 147 vd.

[70] J. M. Sevrin, 'A propos de la Paraphrase de Shem', *Museon 88* (1875), 66-96; D. A. Bertrand, 'Paraphrase de Shem et Paraphrase de Seth' J. E. Menard (ed.), *Les Textes de Nag Hammadi* (Leiden, 1975), s. 146-57; M. Krause, 'Die Paraphrase des Seem und der Bericht Hippolyts' Widengren (ed.), *Proceedings*, s. 101-10.

[71] Porphyry, *Vita Plotini* 16; J. Sieber, 'An introduction to the tractate Zostrianos', *NT 15* (1973), 237 vd.

[72] H. M. Schenke, 'Das sethianische System nach Nag Hammadi Handschriften' P. Nagel (ed.), *Studia Coptica* (Berlin, 1974), s. 165-72.

[73] M. Krause ve P. Labib, *Die Drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wiesbaden, 1962). N. 62'de yukarıda alıntılanan örneğe ilaveten ayrıca *EvAeg*, *NHC* III.2 ve IV.2 de vardır. Bkz. R. McL. Wilson, 'One text, four translations: some reflections on the Nag Hammadi Gospel of Egyptians' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 441-8.

[74] J. W. B. Barns, 'Greek and Coptic papyri from the covers of the Nag Hammadi codices: a preliminary report' Krause (ed.), *Essays* (1975), s. 9-17 (E. G. Turner tarafından s. 17 hakkında yapılan önemli bir ilave ile). Bu yorum bu ilavenin ve J. C. Shelton'un J. W. B. Barns, G. M. Browne ve J. C. Shelton'un, *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Leiden, 1981)'de ki mütalaalarının ışığı altında değerlendirilmelidir. Kıpticeye çevirinin kompleks problemleri hakkında bkz. R. McL. Wilson, 'The trials of a translator: some translation problems in the Nag Hammadi' Menard (ed.), *Textes*, s. 32 vd. ve M. Krause, 'Die Texte von Nag Hammadi' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 230 vd. Metnin özgün dili hakkında bkz. A. Böhlig, 'Report on the Coptological Work' R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden, 1978), s. 133: 'Ben kendim bütün belgelere Grekçe'den çeviriler olarak bakarım.'

[75] F. Wisse, 'Gnosticism and early monasticism in Egypt' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 431-40.

[76] T. Save-Söderbergh'e göre, 'Holy scriptures or apologetic documentation? The *Sitz im Leben* of the Nag Hammadi texts', Menard (ed.), *Textes*, s. 3-14, Kodeksler 'ortodoks' rahipler tarafından reddiye amacıyla bir araya getirilen heresiolojik bir kütüphane kurar. Problem hakkındaki tartışmalarla ilgili onun araştırması için bkz.: 'The pagan elements in early Christianity' Barc (ed.), *Colloque*, s. 71 vd. ve Krause, 'Texte' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 241-3.

[77] Bu kıritere göre metinlerin bir sınıflandırması için bkz. F. Wisse, 'The opponents in the New Testament in the light of Nag Hammadi writings' Barc (ed.), *Colloque*, s. 101 vd.

[78] A. Böhlig ve F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden, 1975) ve J. Ries (ed.), *Gnosticisme et le monde hellenistique* (Louvain, 1982).

[79] R. McL. Wilson, 'Jewish "Gnosis" and Gnostic origins: A survey', *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), 179-89 ve W. C. Van Unnik, 'Gnosis und Judentum' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 65-86.

[80] K. Rudolph, 'Gnosis und Gnostizismus: ein Forschungsbericht', *ThRu* 36 (1971), 48vd. ve C. Colpe, 'Irans Anteil an Entstehung und Ausgang des antiken Synkretismus', Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 327–43.

[81] K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden, 1978); E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Londra, 1980); M. Krause, 'Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum' M. Krause (ed.), *Gnosis and gnosticism* (Leiden, 1981), s. 47–65.

[82] Tröger (ed.), *Gnosis*; W. Schmithals, 'Gnosis und Neues Testament', *Verkündigung und Forschung* 21 (1976), 22–46; G. MacRae, 'Nag Hammadi and the New Testament', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 144–57.

2

ŞEYTANLAR ve TANRILAR ARASINDA: BİR VAHİY DÖNEMİ

İKİ BAŞLI JANUS: ANTONİLERİN YÜZYILI

Gnostik drama yer olarak değilse de zaman olarak kendi bütünlüğüne sahiptir. Tarih, Antoni devrinin başladığı milattan sonra birinci ve ikinci yüzyıllar arasındaki dram üzerindeki perdeyi kaldırmaya karar verir.

Gibbon'un uyuşukluk dönemi olarak gördüğü, daha sonra gelen birçok tarihçiye kendisini aslında manevi çürümenin belirtileri olan yaygın israf ve ekonomik ilerleme kisvesi altında gizleyen ve klâsik aydınlanma ve rasyonlizmin önüne geçilemez bir kriz ve çöküş olarak sunan geç antik dönem, bugün yeni bakış açısına göre yeni bir form ve farklı bir ışık olarak görünmektedir.[1]

Bu çok önemli yüzyıl imparatorluk tarihinin iki sonuç belirleyen dönemi arasında bir geçiş oluşturmaktaydı: Augustus yenilenmesi ve üçüncü yüzyılın krizleri. Dönemin bu iki başlı özelliği onun dinî yaşamıyla ilgilenildiğinde daha da açık bir hale gelecektir.

Söz konusu yüzlerden biri soğukkanlılıkla geçmişe gözünü dikerek bakmaktadır. Şehir dininin geleneksel formları, her ne kadar güç yapısındaki değişiklikler sonucu zorunlu değişiklikler ve adaptasyonlara ihtiyaç duyulmuş olsa da, imparatorlu-

ğun geniş sosyal yapısı içinde önemli bir görevi yerine getirmeye devam ediyordu. Resmi dinlerin rutin ayin seremonileri artık lokal elitin sosyal birlikteliğini sağlayan emniyet sübabı rolünü üstlenmişti.[2] Genel anlamda ve yaygın olarak kabul edilen görüşün tersine (Plutarch gibi otoriter tanıklar tarafında yazılmış olsa bile)[3] en azından belli sosyal sınıflarda dinsel görüş birliğinin geleneksel kanalları hala yaygın bir şekilde saygı görmeye devam ediyordu. Daha öncesine nispetle daha az olsa da kâhinlere, yerel tanrıların kontrolünden kaçan daha genel politik olaylar hakkında olmasa bile, kesinlikle günlük hayatta karşılaşılan sorulara ve problemlere (bir doğumun sonucu, bir evliliğin kaderi, ticaretten elde edilecek kâr gibi) bir çözüm sunmaları amacıyla başvuruluyordu. İnsanlar acaba söz konusu problemlere günün tanrısı kendileri vasıtasıyla bir cevap gönderebilir umuduyla bu türde medyum ve medyumelerin kapılarına akın etmeye devam etmekteydi ve bu durum onların toplum nazarında hala önemli bir prestiji devam ettirmelerini sağlıyordu.[4] İnsanoğlunun kaderini öğrenme, kontrol edebilme ondan sakınma ya da onu kullanma arzusu insan ruhunun sınırsız gibi görünen bir yönüdür. Belgeler bize, çıkış ve daralma içindeki tehditkâr değişikliklerden korkan geleneksel bir toplumda astrologların, sihirbazların, falcıların, tılsım yapanların kaderleri konusunda deliller sunmaktadır.[5] Bunlara göre sihirbaz iş yerinde hayal kırıklığına uğramış aşığın umudunu canlandırmak ya da onu kandırmak için, aldatılan aşığın intikam susuzluğunu tatmin etmek için, alelade ilaçların sağladığı çarelerin defettiği ağrı ve acıları iyileştirmek için tasarlanmış kullanıma hazır reçeteler sunmaktaydı.[6]

Dönemimizin ilk yüzyıllarında (bazen yalancı bir bilim kisvesi içinde ortaya çıkan astrolojiden öğrendiğimiz gibi) Helenistik şehirleri işgal atmiş görünen gizli ilimler modası kırsal alanlardaki tipik popüler dinlerin şehir versiyonlarından başka bir şey değildir. Diğer yandan en muhteşem genişleme ve azamet dönemlerinde bile şehirlerdeki dinî yaşamın kırsalın denizinde (ya da çölde) adalar olmaya devam ettiği bir fiziksel

ve kültürel dünyada, kırsaldaki dinî yaşamın bir değişim vasıyasıyla şehirdeki dinî yaşamdan belirli hususiyetleri kazanmış olması hiç şaşırtıcı değildir. Bu nedenle söz konusu dinî yaşam yönü geçmişe çevrilen, hayattan el etek çekmeye eğilimli geleneklerde ve düşlerde kayıp ve dinî panoramanın diğer eğilimleriyle karşılaştırıldığında durgun ve tembel bir çehreye sahiptir. Daha sonra bu dingin yüzeyde zamanların umulmadık gerilimleri ve endişelerine ihanet eden bazı dalgalanmalar başlayacaktır. Böylece yeni bir çeşit dinî mizaçla tanımlanan dinî karakterlerin yerleştiği bir dinî coğrafya gün yüzüne çıkmaya başladı. Döneminin zeki ve kuşkucu gözlemcisi Lucian[7] manevi havadaki bahsi geçen değişimi keskin ve ince bir ironi ile tasvir eder. Onun küçük düşürücü suçlamaların ekran arkasından çektiği grup fotoğrafı huzursuzluk içindeki bir dinî dünyanın tipik temsilcilerini tasvir eder. Yazıları seyyar vaizler, kutsal mesajlar taşıyan peygamberler, şehitliğe susamış Hıristiyanlar, kutsal günahkârlar ve teomanyaklarla doludur. Bu insanlar kutsal ile yeni bir ilişkiye sahiptirler: Onlar dinî anlayışta meydana gelen derin bir değişikliğin bir çeşit barometresini temsil ederler.

Yüzyılın diğer yüzü ise, bir endişe-kuruntu dönemini değilse bile,[8] en azından kesinlikle yeni problemlerin, soruların ve geleneksel çözümlerin reddedilmesinden kaynaklanan ortak dinî cevapların, yeniden şekillendirilmiş bir kutsal alanı coğrafyasının, dinî yaşamın biyoritminin farklı bir idrakinin ve insan ile kutsal arasındaki ilişkinin paradoks bir tasavvurunun ve yeniden yapılandırılmasının ortaya çıktığı bir coğrafyayı yansıtmaktadır.

YENİ DİNÎ UFUKLAR

Presokratiklere ait dünyanın uzayda yüzen düz bir disk şeklindeki eski tasavvuru, yerini Helenistik dönemin başlangıcından itibaren Kepler ve Galileo'nun modern devrimlerine ka-

dar astronomik (ve astrolojik) temel düşünce olarak kalmaya devam edecek olan yeni bir yer merkezli anlayışa bırakmıştı. Buna göre, evrenin merkezi dünya, ardarda gelen başka yedi gezegenin etrafında dönmekte olduğu ideal bir yüzey üzerinde ortak merkezli daireler olan yedi gezegensel küre tarafından çevrilmiştir: Güneşin altında üç (Ay, Merkür, Venüs) ve üzerinde üç (Mars, Jüpiter, Satürn) adet gezegen bulunmaktadır.[9] Son olarak da gezegensel kürelerin ilerisinde yerleşmiş olan sekizinci bir küre ise (Aristo tarafından da paylaşılan bir görüşe göre), gezegenlerin çok çeşitli hareketlerinin zıddına sabit ve tek tip bir hareketle karakterize edildiğinden dolayı daha sonradan bu şekilde adlandırılan 'sabitlenmiş yıldızlar'ın göğünü desteklemektedir.

Astronomideki bu devrim 'öteki âlem'in dinî coğrafyasında inanılmaz sonuçlara yol açacaktır. Yeryüzünün altında bir 'cehennem' (*underworld*) anlayışı yanında bir de dünya ile ay arasında yerleşmiş olan bir ayaltı cehennemi (*sublunar underworld*) kavramı ortaya çıkmaya başladı.[10] Diğer yandan cennet (*Elsyium*) de dünyanın uzak bölgelerindeki yerinden alınarak yukarı doğru bir hareketle göksel dünyadaki yüksek bölgelere yerleştirilmişti.[11]

Mitolojik coğrafyadaki bu yeniden yapılandırma asla kendi içinde bir amaç taşımamaktaydı. Öteki dünyanın coğrafyası çok kompleks bir tasavvura gereksinim duyacaktı. Nitekim Hıristiyan ve Yahudi apokalips metinlerinde giderek daha fazla detaylandırılan ve kompleksleşen ahiret tasvirlerinin öncüsü konumunda olan Virgil'in Aeneas adlı eseri[12] bu karmaşık yapıya bir örnek teşkil etmektedir. Diğer yandan, geleneği takip eden Aeneas cehennemin (*underworld*) girişini bir mağara içinde bulurken, milattan sonra ikinci yüzyılın Gnostik kurtarıcısı göklerden aşağı kurtarıcı yolculuğunu yaptığı sırada söz konusu cehennemin bir değişime uğramış olduğuna ve kozmosun kendisiyle bir olduğuna tanıklık eder.

Cehennemi, gezegenlerin ve sabitlenmiş yıldızların semasına doğru uzatan bu kâinatın 'şer' hale getirilmesi[13] aslında di-

nî kavrayışlarda meydana gelen daha genel bir devrimin barometresini oluşturmaktadır.

Geleneksel paganizm asırlarca, kâinatın kendisi gibi, duyguları objeler ve kutsal ayinlere doğru yönlendiren gayri şahsi formlarla ifade edilmişti. Hatta Grek dindarlık *-pietas-* anlayışlarının en mükemmel örneklerine erişmiş göründüğü durumlarda[14] dahi tanrı ile insan arasında insanı sosyal olarak kabul gören katı ahlâki kurallar içine hapseden klâsik din anlayışlarının indirgenemez formatlarının hüküm sürdüğünü görmekteyiz. İlahi gücün bazen klâsik panteonun daha tanıdık, geleneksel formlarında, bazen de astroloji ve sihrin ezoterik kürelerinden, herşeyi canlandıran[15] ve herşeyin içini dolduran kozmik bir enerji boyutuna ulaşma noktasına gelen ve evrenin farklı katmanlarını delip geçen ve genişleyen enerji şeklindeki gayri şahsi tasavvuru imparatorluk döneminde bile birçok dinî anlayışın özünü oluşturmaya devam etmektedir.

Yahudi apoloji yazarları söz konusu klâsik kutsal kavramının sorgulanmasında küçük de olsa katkıda bulunmuşlardır.[16] Birinci ve ikinci yüzyıllar arasında yayılan Hıristiyanlık mesajının ve ortaya çıkan yeni dinlerin getirdiği daha şahsi bir ilişki üzerine bina edilen bir Tanrı-insan münasebeti anlayışı söz konusu gayri şahsi tasavvurla paralel olarak hüküm sürmeye başlamıştı.

Bu farklı dinî formlara doğru gidiş eğilimi enerjisini kişinin kendi kendisinin farkına varmasındaki gerçek değişimden alıyordu. Birçok insan kendilerinde mutlak olarak değerli bir şeye sahip olmanın, kendilerini ismi belli olmayan inananlar kalabalığının üstüne çıkaran ve fakat bazen acı bir şekilde kendilerini çevreleyen dünyaya yabancılaştıran sıra dışı bir nimetin, bir müstesna duygunun varlığını tecrübe ettiler. *'In interiore homine habitat veritas'* (hakikat kişinin iç benliğinde yaşar): Helenizmin geniş denizinden devşirilen felsefî ve dinî unsurlarla zenginleştirilmiş ve Platon'a kadar giden bu antik düşünce geleneği, aynı insan mikrokozmosunda manevi ve görün-

mez olana vurgu yapmak suretiyle aynı zamanda insanın maddi ve somut cihetinin değerini de düşürmüş oluyordu.

Bu hassas ve derinlere nüfuz eden duygusallıkla ilişki kurmak tecrübesi, insanoğlunun maddi ve empirik varlığının boğucu ve aldatıcı bir zarf gibi, yeni gerçekliğin özünü içinde gizleyen bir dış örtü olduğunu ortaya çıkardı. Söz konusu yeni gerçeklik iç benlik, gerçek ve temel kişilik gibi terimlerle ifade edilecekti.[17] Ruhi gerçekliği tatma, göksel harmoniyi işitme, ilahi dünyanın gizil iç dünyasına girme ve anlama yeteneklerine sahip olan bu yeni antropolojik gerçeklik, aynı zamanda kendisini birbiriyle rekabet halindeki vahiylerin vadedilen hedefi ve sıkı iç disiplin ve katı kuralları ile faaliyet gösteren asketik geleneklerin hâsılası olarak da empoze etmiştir.

Kendini tanımayı öğrenmek konusundaki Sokratik-Platonik modellere gelince, burada da iki önemli vurgu farklılığı gündeme gelecektir.[18] Kişinin etik boyutu üzerinde bir konuma yerleştirilen somut bir ruhi gerçeklik *-antropos-* artık farkına varmıştı ki kendisine bahşedilmiş olan bir enerji sayesinde her bir fert manevi doğum sancılarına göğüs gerebildiği ölçüde yeni bir hayata girmeye hak kazanabiliyordu. Bu amaçla Sokratik rehberliğin sözlü vasıtalarının yetersizliği gün geçtikçe daha da net olarak anlaşıldı; çünkü kişinin kendi içinde taşıdığı 'hakikat' sokratik sorgulama vaya başıboş iç tefekkür gibi vasıtalarla ortaya çıkarılabilecek olan soyut bir realite değildi. Can sıkıntısından veya sonsuz dünyaya karşı bıkkınlıktan dolayı kendi içsel mikrokozmoslorına yönelenler bunu yeni bir tasavvur hassasiyeti sayesinde gerçekleştiriyorlardı. Bu keskin hassasiyet onları yeni bir hayat oluşturma işaretlerine cevap vermeye muktedir kılıyordu ki bu yeni hayat pek çoklarına göre hakiki hayattı ve bu gerçekte Tanrının hayatı ile pek çok noktada aynı nitelikleri taşıyor ve belki de onunla özdeşleşiyordu.[19]

Bir zamanlar yarı-tanrıların ve kahramanların kaderleri şimdi herhangi bir Tanrının gezici ozanının söylediği tatlı söz-

lere kapılan ya da iç benliğin ikna edici sesini dikkatle dinleyebilen herkesin ulaşabileceği bir ayrıcalık haline gelmişti. Klâsik Yunanistan insanlarla Tanrılar arasında aşılmaz duvarlar inşa etmişti. Öyle ki düşünce boyutunda dahi söz konusu engelleri tanımazlıktan gelmek büyük kibir günahını işlemek anlamına geliyordu. Fakat oluşan yeni manevi iklim bir kimsenin bu bariyerleri aşmak suretiyle *hyperanthropos* (süper insan) haline gelmesinin mümkün olabileceği konusunda olumlu bir tavır takınıyordu.[20] Bu amaç giderek daha fazla sayıda ve ateşli yarışmacıları cezbeden bir manevi yarışmanın hedefi haline gelmekteydi.

Böylesi bir durum kaçınılmazdı. Sosyal sınırların açıkça belirlendiği hiyerarşik bir toplumun temel kurallarını uygulamaya yönelik *philotimia*-edep, şeref ve saygı kavramları vasıtasıyla muhafaza edilen aristokratik ayrıcalık durumundan sonra; *kata to dynaton* (mümkün olduğu kadar) kutsalda asimile olma amacı en azından teorik olarak sınıf farkı olmadan ruhsal değişim ve yeniden doğuş tecrübeleri edinmeye yetenekli herkes için satışa çıkarılmış dinî pazarın temel ticarî ürününü oluşturmaktaydı.

Fakat bu amaca nasıl ulaşılabilecekti? Dinî realitenin yeni yapısındaki temel zorluk ilahi güce ayrılan yeni yerdi.

Yeryüzündeki seyahatinin sonunda ilahi evine yeniden dönmeye can atmakta olan manevi ilke gezegenlerde uzun ve bıktıran yolculuklar yapmak zorunda kalmaktaydı.[21] Yalnızca kozmik Tanrı'nın geleneksel tahtı *Hebdomad*'ın kapısını geçtikten sonradır ki ilahi krallığın sınırsız alanına girmek mümkün hale geliyordu. Çünkü söz konusu taht artık en tutarlı teoriye göre *atopos* (onu her şekilde hapsedebilecek bir yer olmayan) olarak görülen bir Tanrı tarafından işgal edilmişti.[22]

Gerçekte, dönemin *Theos agnostos*'undaki (bilinmeyen Tanrı) gibi mutlak bir aşkınlık, *analogia entis*'i (varlık karşılaştırması) ihmal ediyor ya da küçümsüyordu.[23] Menfi teoloji Hıristiyanların, Gnostiklerin ve Plâtoncuların Tanrılarını ifade etmekte ortak bir dil oluşturmaya başlamıştı. Tanrıyla ilgili

olumlu bir önerme yapılamazdı; daha başka bir ifadeyle bir kimse Tanrı hakkında ancak onun ne olmadığı ile ilgili bir hüküm verebilirdi. Onun bu ya da şu özelliklere sahip olup olmadığını söyleyebilir ya da varlığının boyutları hakkında konuşabilirdi. Ancak bazıları Tanrıyı selbî isnatlarla tanımlayadursun, anlatılamazlığın mistiği[24] Tanrıyı antropomorfizmin saldırılarından koruyan ve onu muhkem bir yalnızlık hücresine taşıyan kavramlardan oluşan yumuşak ve koruyucu bir dil kalesi inşa etmekteydi.

Buna rağmen Tanrı hâlâ tarihte, dahası karanlık ve şeytânî güçlerle dolu bir dünyada aktif olarak varolmaya devam ediyordu. Olağanüstü zorluklarla boğuşmak durumunda kalan teodise problemi daha da derinleşti. Dönemimizin başlarında Mısır'ın İskenderiye'sinde Grek eğitimi ile yetişen Yahudi filozofu Philo açık bir şekilde bu durumun farkında idi. Eğer Tanrı 'en yüksek iyi' -*summum bonum*- idiyse ve diğer yandan yaratmış olduğu madde doğası gereği bozulma ve değişikliğe maruz kaldığından dolayı asli olarak olumsuz bir şey idiyse, bu Tanrının söz konusu ölümlü dünya ile ve duyulabilir kâinat ile ne tür bir bağlantısı olabilirdi? İnsanoğlunun menşei bakımından, bu problem önemli çağrışımlar taşıyordu. İnsanın bozulabilir bir vücudun içine yerleştirilmiş bir ruhi ilkeden oluşan düal tabiatı ve devamlı surette göksel evine doğru olan rotasından her türlü istek ve arzularla saptırılan bir ruhdan oluşan yapısı, düşünürleri ilk yaratılışın gizlerini yeniden tefekkür etmeye sevketti. Tabiatı gereği iyi bir ilahi fiil olan yaratılıştan nasıl oldu da kötülük ortaya çıkabildi?[25] Eğer öyleyse mutlak ilahi aşkınlık ile insanlığın ve dünyanın bozulan tabiatları arasında bir aracılık imkânı var mıydı?

Zamanın düşüncesini oldukça açık bir şekilde karakterize eden söz konusu aracılık problemine farklı durumlara göre farklı cevaplar verilmiştir. Bu cevapların ortak yönü; anlatılamaz, bilinemez ve üstün tanrı ile geçici, bozulan madde dünyası arasında aracılık eden güçlerin ve ortak ilkelerin sayısındaki genel artıştır. Philo'ya göre Yahudi geleneğinin monoteist

Tanrısı bir olan ilahi gerçekliğin kendi kendilerini idame ettiren formları olan cevherlerin[26] yardımlarına dayanmak durumunda kalacaktır. Onların görevi yaratmak işinde en hasas ve zorlu kısmı üstlenmek suretiyle (meleklerin insan vücudu için maddeye şekil vermesi gibi) işbirliğinde bulunmaktır.[27]

Kozmosla Tanrı arsında aracı konumundaki figürlerin çoğaltılması *internundia*'yı (ara dünyalar) sayısız ilahi varlıklarla kalabalıklaştırma eğilimi dönemin tipik bir özelliğini oluşturuyordu. Problem yalnızca geleneksel (*traditional*) panteondaki öncelikli pozisyonlarından teklifsizce tahliye edilen Tanrıların birliktelikleri ya da kutsallıkları için geçici ve düzensiz tanzimler yapmaktan ibaret değildi. Plutarch'ta ve yeniplâtoncu gelenekte gördüğümüz gibi,[28] antik Tanrılar yeni bir fonksiyon icra etmek üzere yeniden göreve çağrılıyorlardı. Kendilerini insanlık ile paganizmdeki gibi monoteist değilse bile henoteistik bir anlayışla evrenin tek ilkesi olma özelliğini üstlenen bir Tanrı arasına kendilerini konumlandıran söz konusu aracı varlıklar, Tanrı'nın kesin üstünlüğünü ve bağımsızlığını korumak için geçilmemesi gereken bir sınırı ortaya koyarken aynı zamanda bir kimsenin ilahi dünyadaki faaliyetlerin çokluğunu görmesini sağlayan bir ayna rolünü de üstlenmekteydiler.

Antik mitolojinin *deus otious*'u ya da aktif olmayan Tanrısı gibi ilahi piramidin en tepesinde olan, bilinmeyen ve bilinemez olan söz konusu aşkın Tanrı, kozmosun muhteşem sisteminin hareketini kuran ilk hareketi verdikten sonra kabul edilemez bir şekilde kendi yerini insanoğluna bırakmış gibi görünmektedir. Artık, onun tarafından yaratılmış olan varlıklar zamanın başlangıcından itibaren kararlaştırılmış olan planı somut olarak gerçekleştirme görevini yerine getirmektedirler. Bu varlıklar arasından farklı bir *deuteros theos* 'ikinci Tanrı' Babanın mükemmel bir imajı olan oğul ortaya çıkar: O Hıristiyanların *Logos*'u (Kelime) ve Orta Plâtoncuların ve Gnostiklerin *Nous*'udur (Akıl). Onun iki aşamalı görevi vardır: İlahi dünyada Baba tarafından kararlaştırılan planın başla-

tılması ve gösterilmesi ve aynı planın dış dünyada gerçekleştirilmesi.

Dönemin teolojik sistemlerinde *Logos* antanomosia ile aracı haline gelir.[29] Onun kaderi kavramın *-logos-* kendisine ait çok yönlü ideolojik mirasa bağlıdır. *Kelime*'nin dahli olmaksızın yaratılışın gerçekleşmesi mümkün olamayacaktı ve söz-diskur, düzenin ilkesi, ilahi planın programlayıcısı ve rasyonalitesi kavramlarının hepsi birden kendi doğal varlıklarını *Logos*'ta bulacaklardır.

Belli durumlarda *deuteros theos* yaratılışın yarı-tanrıya ait görevlerini doğrudan üstlenebilir[30] olmakla beraber bunlar genellikle itaatkâr hizmetçilere havale edilen görevlerdi. Böylece bu asistanlar grubu minnetsiz bir işle yüzleştirildi: İsyankâr değilse bile boyun eğmeyen ve inatçı bir maddeye şekil vermek.[31]

Dönemin kozmolojilerinde maddenin tabiatı[32] en muğlâk ve tartışmalı konulardan birini oluşturur. Maddenin sonsuzluğu konusu tartışılmamış olmasına rağmen felsefî senkretizm açısından onun varlığı bazı problemlere sebep olmuştur. Pek çok düşünürün maddenin olumsuzluğunun kendi tabiatı gereği *logos*'tan mahrum olmasından kaynaklandığı ve sonuç olarak rasyonel olmayan ve kaotik ve düzensiz gerilim ve hareketlere konu teşkil ettiği konularında fikir birliği içinde olmasına rağmen, bu konuda alınan temel felsefî pozisyonlar oldukça farklılık arz ediyordu.

İlahi *logos* unsuru maddeyle onu bozmaksızın nasıl birleştirilebilirdi? Temel olarak, sınırlara bağlı herşey bu olumsuzluğun varlığını telkin etti. Hermetik *Asclepius*'a[33] göre, *hyle*'nin (madde) irrasyonelitesini kozmosun en alt tabakasına hapsetmek mümkündü. Bu tabaka, harmoninin asıl kaynağına, göğün kubbesine, kozmik Tanrıya yaklaşan çok uyumlu ve birbirine yakın yapılar oluşturuyordu. Kötülük, yalnızca ilahi hiyerarşinin en üst seviyesinde ontolojik saflıklarıyla bulunabilen varoluşta ve mükemmellikte bir noksanlık, bir *-minus habens-* olarak algılandı. Plotinus'un eserlerinde daha sağlam

ve güçlü temelini bulacak olan söz konusu çözüm,[34] gerçek kötülük problemini kötülüğün ontolojik bütünlüğünü inkâr ederek çözme avantajına sahipti.

Hıristiyanlar arasında aracılık problemi hayatî öneme sahip bir pozisyon kazandı. Tanrı'nın yaratığı olarak dünyanın iyi oluşu ve bunun aksinin imkânsızlığı su götürmeyen bir gerçek olarak algılandı. Kötülük artık varoluşsal değil ancak özgür iradenin kötüye kullanımının sonucu oluşan ahlâki bir gerçeklik olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte kötülük dünya tarihinin oldukça derinlerine ve insanın doğasına nüfuz etmişti. O kadar ki yalnızca yukarılardan bir müdahale insanlığı bu günahkâr durumdan kurtarabilirdi. *Par excellence* aracı konumundaki kurtarıcının mutlak fonkiyonunun varlık sebebi de bu olacaktı.

Helenistik kurtarıcılarla karşılaştırıldığında[35] Hıristiyan kurtarıcı en azından kesinlikle yeni iki sıfata sahip olmakla övünebilirdi. Onun kurtarma eylemi insanoğlunun -bütün bir insanlığın- yüksek manevi ilkesini kurtarmayı ve korumayı amaçlıyordu. Bu nedenle o, aracılığın gerekliliğini kendisinin insan ve Tanrı tabiatlarında bedenleştiren kişisel, tarihi bir kurtarıcı olmak zorundaydı.

KURTULUŞA GİDEN YOLLAR

Ne var ki kurtuluşa giden yol türlü zorluklarla doluydu. Bu zorlukların mahiyetini daha iyi anlamak için biraz konu dışına çıkmamız gerekecektir.

Eski zamanlar için din, doğumla elde edilen ve belli bazı törenler için giyilen ancak günlük yaşamda herhangi bir gerginliğe neden olmaksızın çıkarılabilen bir elbise gibiydi.[36] Aynı zamanda din, kişinin hayatta erken yaşta solumayı öğrendiği özel bir hava, bir atmosfer, kişiye bir dizi toplumca kabul gören dinî ve sosyal üyeliğe kabul törenleri vasıtasıyla nasıl

doğru bir şekilde davranacağının ve hareket edeceğinin öğretildiği bir çevreydi.

Helenizmin ilk asırları gerçek dinî devrimlere tanıklık etmemişti. Gerçekte, Diadochoi'nin (Büyük İskender'in halefleri) şehirlerinde hayatta kalma ve ölümle ilgili tipik dinî problemlere karşı kayıtsızlık değilse de kuşkuculuk emareleri görülmeye başlamıştı.[37] Epikürcülük söz konusu kuşkuculuk eğilimine teorik bir yapı ve bir davranış kodu vermek suretiyle bu davranışı yüceltti. İnancın geleneksel dünyası Tyche, Şans, Kader, Alın Yazısı, Gereklilik gibi tipik Helenistik tanrıların ortaya çıkmasıyla tanımlandı. Stoacıların dini bile aklın dini ya da olsa olsa katı irade gücünün diniydi fakat asla kalbin dini değildi.

Dini yaşam geleneksel çizgilerde varlığını devam ettirdi. Hayatta kalan vecdî hareketler ve milattan önce beşinci yüzyılda Grek dinî hayatın rutinlerini sarsan, Dionysus kültü gibi vecd dinleri, üye olmayı gerektiren (insiyasyon) ve manevi toplantı kurallarına uygun olarak görev yapan sosyal olarak kabul edilebilir ve legal olarak tanınan dinî kulüpler olarak kolayca 'gizliliğin' kontrol edilebilir formlarını yüklenmişti.[38]

Oryantal kültler geniş bir şekilde tanınmaya başlayıp (milattan önce ikinci veya birinci yüzyıldan itibaren) giderek artan sayıda takipçilerin dikkatini ve ilgisini çekmeye başladığında[39] bile dinî bireysellik mekanizması köklü bir değişikliğe uğramamıştı. Kişinin günlük yaşamında- ailevi ve sosyal ilişkilerinde herhangi bir önyargı olmaksızın bu kültlerden birine dâhil olması mümkün olan bir durumdu.[40] Bazı durumlarda kişinin kaderini iyileştirmesi veya kariyerinde ilerlemesini çabuklaştırmak hususunda bu yeni tanrılara açıkça ricada bulunulurdu. Diğer konularda bu tanrılarla diğerleri arasında önemli bir fark yoktu.[41] Bugünün futbol fanatiklerinin yeni bir idol edinmeleri ne kadar kolay ise kişinin din değiştirmesi de o kadar kolaydı.

Ancak Mazdeizm ve Yahudilik gibi peygamberî dinler farklı dinî kimlik modelleri empoze ediyorlardı. Ahura Mazda ya da

Yahve'nin kendi tabiatları başka tanrılara hoşgörü göstermiyordu. Bu nedenle bu inançlara ait olma kararı kişinin hayatında farklı bir öneme sahipti. Böyle kararlar aynı zamanda söz konusu dinlere bağlılıkla tanımlanan aile -klan-, grup ya da ırkla da bağlantılıydı. İranlılara etnik ve sosyal kimliğin bir yolu olarak sunulan Mazdeizm'de daha belirgin olan bu karakter Yahudilik için de geçerlidir. Diğer yandan özellikle Helenistik dönemde diaspora Yahudilerinde misyonerlik faaliyeti hakkında tarihi kanıtlar olsa dahi,[42] bu durum yine de istisnai bir olgudur. Bir mühtedinin hayatı da kolay bir hayat değildi. Yahudi dinine girme iradesini gösteren bir kimse dış dünyanın Yahudi ırkına karşı küçük düşürücü eleştirisine ve kötü bakışlarına maruz kalmakla beraber, tam olarak düşmanlık değilse de toplumun marjinlerinde yaşayanlara ya da yabancı olan her üyeye karşı dindar Yahudiler tarafından hissettirilen tabii bir şüpheye de katlanmak zorunda idi.

Buna ilaveten, milattan önce birinci ve ikinci yüzyıllar arasında Yahudiliğin tam kalbinde dinî bilinçlenmede köklü bir değişikliğe dair kanıtlar da mevcuttur. Kumran'daki toplumun inançları ve yaşamları hakkında şu anki bilgilerimiz bu sınırlandırılmış grupta dinî kimlik modelinin önemli sonuçları beraberinde getiren bir değişim sürecine girdiğini ispatlamaktadır.

Zorluklarla çevrilmiş olmasına rağmen Yahudiliğe girmek isteyen bir paganın yolu hala açık sembollerle karakterize ediliyordu: Sünnet, inancı ikrar ve belli bir yaşam şekli. Ne var ki sosyal kabulün bu işaretleri dahi Yahve'nin vahyini tam olarak yaşama iradesini belirten kişi için geçici ve çok kısa süren yüzeysel bir geçiş dönemi olarak kabul ediliyordu. Sonradan 'Ahitler arası *-inter-testamental-* Yahudilik' olarak adlandırılan bu dönem günümüz tarihçileri tarafından köklü dinî değişimler dönemi olarak kabul edilmektedir. Hizipler, gruplar, mezhepler ya da partiler arası geleneksel farklılıkların yeniden gözden geçirildiği hareketlilik içindeki bir dünya ki seçilmiş kavmin yaşamının milattan önce ikinci yüzyıldan itibaren olan

dönemini belirleyecektir. Diğer yandan dinî düşüncenin çoğulculuğu inancın otantik özü probleminin yeni bir temel üzerine yeniden inşa edilmesi sürecini hızlandırmıştır. Dinî mesajların söz konusu çeşitliliğinde ilahi mesajın hakiki yorumcusu kim olacaktı? İlhamın doğruluğu konusunda delil olarak kişi hangi işaretlere başvurabilirdi? Bu problem uzun sürmesine rağmen Kumran'da yeni bir cevaba kavuştu. Bu toplumun bu konudaki önerisi seçilmişliğin mührü, ezeli kaderin garantisiydi. Kurtuluşun söz konusu mührünü elde etmenin ve 'Işığın Çocukları'nın toplumuna girmenin yolu bir kimsenin kendi yaşamında harici değişimden ziyade içte radikal bir değişimi gerçekleştirmesiydi.[43]

Kendi içinde herhangi bir uzlaşma fikrinden uzak olan seçilmişlik fikri (Pavlus'tan Augustin'e, Luther'den Calvin'e), uzun ve problemli tarihinden de bildiğimiz gibi, er ya da geç gerçeklikle makul uzlaşmalara varmak durumunda kalacaktır. Her çeşit vahiy kalabalığı içindeki bir devirde, seçilmişlerin kendilerine yönelen ilahi çağrının mahiyetinden tam olarak emin olmalarını sağlayabilen işaretler nelerdi? Daha sonraki dönemde bu konuda Gnostik'lerin cevabını göreceğiz. Kumran topluluğuna göre, ilk gerçek işaret kuralları ve adetlerini benimsemek suretiyle söz konusu toplumun hayatına girmek için verilen kararın kendisiydi. Bu nedenle buradaki müşterek hayat dış düşmanlara, karanlığın oğulları'na karşı ilk temel garantiydi.[44] Dahası, ilahi ilhamlar kendi seslerini kişiye belli kutsal kitap tefsiri teknikleri (*peser*) vasıtasıyla kutsal tarihi toplumun ihtiyaçlarının gerektirdiği gibi yeniden yorumlamaya izin veren, kutsal kitabın yorumcuları ayrıcalıklı medyumlar aracılığıyla duyurmaya devam etti.[45] Ancak bütün bunların da üstünde kişinin kendi iç dünyasını dikkatle gözden geçirmesi zorunluydu: Bulduğumuz adaletin prototipinde işleyen bir modele göre, Tanrı en gizli sırlara ulaşabilmelerine izin vermek suretiyle kendi seçilmişlerinin kalbini doğrudan aydınlatabilirdi.[46]

Böylece *Charis* -ilahi lütuf- kişinin manevi kaynağındaki kimyasal değişim olarak algılanan hidayette esas faktör oldu. Yalnızca onun yardım ve dahliyle yeniden doğuş yolunu engelleyen zorlukların üstesinden gelinebilirdi.[47]

Bu zorluklar çeşitli şekillerde olabiliyordu. Kutsala olan özlem dolu yönelişinde dindarın karşılaştığı alışılagelen zorluklara ilaveten manevi iklim değişiminin göstergeleri olan diğer zorluklar da vardı. Tanrı'yı araştırmada insanlığın çabaları ve düşüncelerinde, sonunda şeytanlar kendilerini en tehlikeli düşmanlar olarak kabul ettirmişlerdi.[48] Homer'e ait şiirlerin dininde *daimones* (şeytanlar) önemli bir rol üstlenmemektedir.[49] Pisagorculuğun *daimon*'u (şeytan), Sokratik şeytanda olduğu gibi, daha sonraki nesillerin kötü niyetli ruhlarından ziyade kişiyi koruyan bir çeşit cin olarak tanımlanmaktadır.[50] Ancak Helenizmle birliktedir ki *daimon* batı dinleri tarihinde karakterize edilecek olan olumsuz çağrışımlarlar üstlenmeye başlamıştır.[51] Bu durumun muhtemel iki sebebi olabilir: Mazdeizm gibi dinî hareketlerin kötülük dolu şeytanların ordularının dünyada kötülükler efendisinin emrinde kullanıldığı inancını yaymış olmaları veya Yahudilikte olduğu gibi şeytanlarla alakalı bir geleneğin gelişmesi yönünde içsel bir dönüşüm.

Ne pagan ne de Hıristiyan şeytanlar söz konusu inançların bulaşıcı etkisinden arınmış değillerdi. Pagan şeytanlar arasında, gerçek bir görünmezler bürokrasisi ortaya çıkacaktır.[52] Alt seviyelerde insan tabiatının en zalim, en şiddetli yönleriyle ilişkilendirilen habis şeytanlar bulunmaktadır. Piramidin basamakları çıkıldıkça kişi daha temiz bir hava teneffüs etmeye başlar. Daha yüksek seviyeli şeytanlar insani olayların akışını göksel evlerinden aktif ve pasif bir şekilde takip eden geleneksel tanrılara tekabul etmektedirler. Kâhinler işte bu şeytanlara bunların güçlerine yönelmektedirler. Kendi kapasiteleri ölçüsünde yüce şeytanlardan gelen ilahi pozitif gücün iyiliksever ileticileri olarak iyilik yapmayı dileyen söz konusu kâhinler, kendi doğal sihrini insanlığın hizmetine sunmak isteyen Rö-

nesans döneminin büyücülerinin selefleridir.[53] Diğer yandan *goetes* (cadılar) şeytânî büyünün öncüleri konumundadırlar. Kendilerini irrasyonel maddeyle ilişki içinde bulan kötü yürekli, yeryüzü şeytanları bu cadıların güçlerinin temel kaynağıdır. Kötülük ve büyü yapmak için gerekli olan habis gücü temin edeceklerinden emin olan cadılar söz konusu aşağı derecedeki şeytanlara ve onların korkunç *dynamis*'lerine (güçlerine) müracaat ederler.

Yahudi ve daha sonra da nüfus oranında etkileyici bir artışa sahip Hıristiyanlığın geçiş dönemi asırlarında, Hıristiyan gelenekleri de kendi açılarından bu hareketli dünyanın düzeni konseptine katkıda bulunmuşlardır. Buna göre, kötü niyetli şeytanların saflarının karşısında aynı şekilde çok kalabalık olan melekler ordusu oluşturulmuştu.[54] Dünya gözle görünmeyen fakat korkutucu orduların savaş alanı haline getirildi. Yalnızca kişiler değil artık gruplar, halklar ve uluslar artık kendi koruyucu meleklerine sahiptiler.[55] Zamanın sonu hakkındaki ilahi vahyi açıklamak için apokaliptik metinlerdeki semavi elçiler[56] konumundaki yorumcu melekler insanlık tarihine müdahale ediyor,[57] kişilerin kaderlerine eşlik ediyordu.[58] Onlar şeytanların artan güçlerinin gölgesinde yetişen karşı bir güçtü. Belli bazı büyük meleklerin kariyerleri semavi bürokrasinin iç işlerinde hızlı, pozitif bir terfiye muvaffak olduklarını ifşa etmekteydi.[59]

Hıristiyan inancı da dünyanın dereceli olarak şeytânîleştirilmesinde kendi rolünü yerine getirmiştir. İkinci yüzyılın apolojistleri, hatta Yeni Ahit'in belli ifadeleri temelinde, sıklıkla bize yalnızca fiziksel dünyanın değil ayrıca insanoğlunun kalbine kadar kontrolü ele geçirme noktasına kadar uzanan ve fonksiyonları giderek artan kötü ruhların güçlerindeki yayılma konusunda tanıklık etmektedirler.[60]

Gerçekte manevi gayretin söz konusu dereceli içselleştirilmesi belki de ana hatlarını çıkardığımız bu fikir ve inanç dönüşümünün en kayda değer özelliğini teşkil etmektedir. Asıl mücadele kişisel ruhun seyahatleri sırasında ortaya çıkmaya

başlayacaktır. Bu dünyanın efendileri Arkon'lar ve melek tabiatlı Hıristiyan güçler ya da ilahi Gnostik varlıklar arasındaki kozmik çatışma gerçekte dramatik ve kuvvetli olmakla birlikte daha fazla dehşet verici olan içsel çatışmanın yalnızca bir yansıması ya da ekosudur. Artık çaresiz bir şekilde tanık oldukları bir çatışmanın pasif konusu haline gelmiş olan insanlar, dinî bilgi tarafından zorla kabul ettirilen yeni sınırlamaların üstesinden gelme hususunda yetersiz görülmeye başlamıştı. İnsanlar kendilerini kurtarabilmek için artık yücelerden ilahi bir müdahaleye, bir ilahi vahye gereksinim duyar hale gelmişlerdi.

VECD ve VAHİY

Tanrılar insanla ilişki kurmaya, planlarını onlara iletmeye ve kendi niyetleri konusunda onları bilgilendirmeye alışkındı. Bütün antik dinler benzer ya da farklı formlarda ilahi dünya ile insan dünyası arasındaki (her zaman için uygun bir terim olmasa da) vahiy olarak adlandıracağımız özel iletişime aşinaydılar.[61] İptidai olmakla birlikte bu iletişimlerin tekniği etkiliydi. Falın, rüyaların, kehânetlerin ve görüntülerin çok çeşitli şekillerinde iki dünya arasında devamlı bir bağlantı olarak kalan iletişimin çok şekilli ve hızlı bir yapısı vardı.

Bununla birlikte bu iletişim hattına giriş sıradan ölümlülere layık görülmüyordu. Aksine kişi uygun uzmanların -resmi kültlerin aracılarından din adamlarına, müneccimlerden astrologlara, sihirbazlara ve rüya yorumcularına- yardımına müracaat etmek durumunda bırakılıyordu. Tanrı sıradan insanlara rüyalarında konuşmaya tenezzül etse bile, bu profesyonel bir rüya tabircisinin yardımını gerektiren muammalı ve imalı bir yolla gerçekleşiyordu.[62] Bir meslekteki çabalarının engellenişini görmekten sıkılan veya terfi etmek için gayret içinde olup zamana uygun bir çeşit tavsiyede (özel bir reçete ya da formül) bulunabilecek güçlü bir tanrı arayışı içine girenler sadece tanrı ile doğrudan görüşebilmek ayrıcalığına erişmek için ge-

nellikle eski meşhur tapınakların gölgesinde yaşayıp kutsalla ilgili konularla alâkadar olanların kapılarını çalmak zorundaydılar.[63]

Hiyerarşik bakımdan en yüksek nokta ile doğrudan kontak kurmayı sağlayacak bir vizyon için, kişinin iş hayatındaki problemler ya da ticarî muameleler konusunda ilahi olanla birebir (*monos pros monon)* bir görüşmeyi garanti eden bir tecrübe için gösterilen söz konusu gayret aynı zamanda önemli bir değişikliğin değerli bir delilini teşkil etmektedir: Artık ilahi olanla iletişim tabirciler ya da vasıtalar olmadan birincil şahısta gerçekleştirilen derin bir tecrübe araştırılıyordu. Helenistik mistisizm en mükemmel modellerini işte bu tema üzerine yapılandıracaktır.[64]

Platon meşhur bir diyaloğunda manya ya da cinlenmişliğin iki temel şeklini teorize etmişti.[65] Kelime anlamı olarak 'vecd' (*ecstasy*) kişinin kendi dışına konulması anlamına gelir. Bu iki şekilde meydana gelebilir: Ya tanrı ile bir olabilmeye imkân sağlamak için gerçek manevi ilkenin beden hapishanesine yabancılaştırılmasıyla, ya da kehânet geleneğinde olduğu gibi, tanrıya geçici bir süreyle ermişin bedenine girerek onu etkisiz hale getirmek suretiyle onun vasıtasıyla konuşmak için izin vermekle. Bununla birlikte, her iki durumda da insan ve tanrı arasındaki mesafe ve farklılıklar muhafaza ediliyordu.

Ne var ki milattan sonra birinci ve ikinci yüzyıllar arasında yeni bir vecd şekline tanık oluyoruz. Çok sayıda gezgin peygamberler ve imparatorluk topraklarında dolaşan kutsal adamlar[66] Philo'nun önceden kat'i surette ayrı tutmuş olduğu ekstazinin bu iki yönünü birden taşıdıklarını iddia ediyorlardı. Onlar basit şekilde tanrısal olanın basit bir vasıtası değillerdi, çünkü onlar bir anlamda ilahi gücün enkarnasyonu idiler. Beden artık tanrının kalıcı bir ikametgâhı haline gelmiş olduğundan dolayıdır ki, ilahi güç artık bedenlerine girip bir vasıta olarak kullanmak için artık kendisini sınırlamıyordu. Böylece bu yeni profesyonel adaylar için aranan ilk şart artık çok fazla ilahi güce sahip olmak değil fakat ilahi gücün enkarnasyonu

olmaktı. Bu değişimin delili özel *thaumaturgical* niteliklerin kazanılmasında gizliydi. Bu nedenledir ki artık mucizeler yalnızca tedaviye yönelik etkilerinden (bunlar kesinlikle önemliydi) dolayı değil, fakat daha çok kişinin ilahi bir gerçeklikle ilişkisi olduğunu göstermesi bakımından önem kazanıyordu.

Aynı zamanda bu şahıslar daha önceden bilinmeyen bir çeşit vahiy olan yeni bir aracılık formu ortaya koydular. Gerçek vahiy mutlak ve benzersiz olmak zorundaydı. Binlerce ayrıcalıklı iletişim yerine bu insanların çoğu yaşamlarını kökten değiştiren benzersiz ve mutlak tek bir tecrübeye sahipti. Diğer yandan bu vahiy dinî coğrafyadaki bir değişime tekabül etmek zorundaydı.

Tanrı genellikle hiçbir ilgisi olmadığı yeryüzünden elini eteğini çekmişti. Bu nedenle dünya, insanların Gnostiklerde olduğu gibi kendilerinin şeytânî yaratıklar olduklarını düşünmelerine mecbur edildiği bir noktaya kadar insanoğluna sıkıntı veren düşman güçlere maruz hale gelmişti. Bu durumla artık ilahi olana susuzluk günlük yaşamın sayısız olaylarıyla ilintili tesadüfî vahiylerin geleneksel şadırvanından içmekle giderilemez hale gelmişti. İnsanlar kurtuluşları için başka bir şeye ihtiyaç duymaktaydılar ve bu kurtarıcının insanları mevcut yaşamın felaketlerinden ebediyyen kurtarması hedeflenmişti.

Bu nedenle vahiylerin form ve içeriği değişti. Yahudi apokaliptiği gidilecek yolu şimdiden gösteriyordu. Neredeyse tamamı milattan önce ikinci yüzyıl ve milattan sonra ikinci yüzyıl arasında derlenen söz konusu apokalipslerin yazarları için artık dünyanın sonunun korkunç manzaralarını uzun uzadıya düşünmek ve kötüleri ve iyileri bekleyen kaderi görmek mümkündü.[67] Söz konusu ilahi müellifler göksel yolculukları esnasında ceza ve mükâfatın topografisinin dikkatli bir incelemesini yapma imkânına sahiptiler.[68] Hatta Enok gibi bazı vizyoncular yalnızca dünyanın sonu ile ilgili değil insanlık tarihinin başlangıcına dair sırlara da ulaşabilmek için ayrıcalıklı bir vizyona sahip olabiliyordu.[69] İyileri bekleyen kader, içinde

dünya tarihinin belirlendiği bir kitapta yazılmış olduğundan dolayı bu durum şaşırtıcı değildir.[70]

Bu şekilde kıyamet hakkındaki vahiyler ara sıra Gnostik apokalipslerde açıklanacak olan bir ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Vahiylerin içeriği kozmik ve ferdî tarihin sonu ve başlangıcını kapsayan bir noktaya uzanır. Gerçekte ikisi de yakın bir şekilde birbiriyle irtibatlı ve de birbirine bağlıdır. Apokaliptik metinlerin okuyucusu 'mea res agitur"un (bu benim problemimdir) bilincindedir: Eğer kişi doğru kararı verirse sonsuz zaferden az olmayan bir ödül söz konusudur. İnsanın kaderi kendi yıkımına koşan bir dünyanın kaderiyle paraleldir: Bundan böyle fırsatı yakalamak, manevi hayatın ya da ölümün konu olduğu varoluşsal bir problem halini almıştı.[71]

Ancak dönemin bütün imgelem ve vahiyleri birbirinin aynı değildir. Günümüzde bazı insanların -maddi imkânları elverdiği ölçüde- psikanalize başvurması gibi Asclepius'a başvuran Aelius Aristides'in müşahede tecrübelerinin zıddına,[72] Lucius'un Apuleius'un *Metamorphoses*'undaki tecellileri ile Montanist müneccimeleri ve Gnostik Valentinus ve Marcus'u birleştiren unsur bunların yapıcı karakteridir.[73] Bu yeni manevi bir sınırla ayrılmış yaşam öncesi ve sonrası arasına gözle görünmeyen ancak bu nedenle de daha da aşılamaz bir engel yerleştiriliyordu. Lucius'a hala kül halindeyken bir rüyada görünen İsis bir uyarıyla birlikte onu hemen serbest bırakacağına söz verir: 'Sonsuza dek zihninde hatırla ve şehadet et ki son nefesine kadar hayatının kalan kısmını bana adamalısın.'[74] Buna karşılık olarak da varlığına yeni bir temel teşkil etmesini sağlayacak ulaşılamaz gizemlere ulaşabilmeye hak kazanacaktı. İşte tam olarak esas mesele de buydu: Yeni bir dinî ve sosyal kimliğin temelinin atılması.

Böylece müşahede tecrübeleri ilk bakışta çelişik değillerse bile birbirinden uzak gibi görünen çok çeşitli tecrübeler için ideal bir buluşma yeri haline geldi. İkinci yüzyıl Montanist heresisinin kurucusu Montanus, Lucius gibi, yüce bir tanrının koruyucu elini kendine atfeder ki bu el, duyularla ulaşılama-

yan ve paha biçilmez değerdeki kutsal bir gerçekliğin mülkiyetini kendisine garanti etmektedir.[75] İlahi olanla söz konusu birleşme ne doğumla, ne zenginlikle ne de eğitimle elde edilen bir ayrıcalık değildi; fakat iyi niyet sahibi olanlara ait bir mirastı. Gizemli çağrının ya da ilahi seçimin hissedilmesi, kutsalın söz konusu tecrübesinde etkin bir onay ve kabul bulacaktır. Bu tecrübe yeniden doğma mekanizmasını harekete geçirecektir.[76] Ruhla aydınlatılmış ve özel bir vizyonla ilişki kurmuş olan bu ilahi insanlık, bazı Hermetik risalelere göre artık olumsuz güçleri dışarı atabilir ve böylece kendi içlerine yeni insanın girmesine izin verebilir hale gelmişti.

YENİ BİR KİMLİK ARAYIŞI

Yeni manevi kimlik yeni sosyal kimliğe dayandırıldı ve onu besledi. Canlılığıyla tanınan bir samimiyet ortamında sezsizce gerçekleştirilen bu hayatî içsel devrimin kahramanları, gerçekte köksüz, akıntıda sürüklenmekten bitkin ve yeni bir hayat arayışı içinde olan,[77] genişleyen ve devamlı değişen bir toplumun, kozmopolit ve çok farklı tecrübelere açık olan bir dünyanın çocuklarıydılar. Bu dünya seyahati ve ticareti teşvik eden ancak aile, arkadaşlık bağlarının ve sosyal ilişkilerin temellerinin altını da oyan bir ortamdı.

Daha derin manevi bağlantılar için araştırmalarında tapınakları ziyaretleriyle ve eski etnik dinlerin sınırlamalarının ötesine giden kültleri uygulamalarıyla devamlı hareket halinde olan tüccarlar ve iş adamları dilsel farklılıkların, etnik ve kültürel bariyerlerin üstesinden gelebileceklerinden emin olarak kalabalık limanlarda karaya çıktılar ve büyük ticaret merkezlerine doğru ilerlediler.[78] Çeşitli oryantal kültlerin mensupları, Mithraizm'in törenleri ve mitleriyle kuşatılmış ordu atmosferinde kendilerini evlerinde gibi hisseden askerler veya göçmenler, daha önceden köle olanlar ve birbirleriyle Cybele ve Attis'in takipçilerinin orgiastik kutlamalarında ya da (Lucian

tarafından tasvir edilen) *Dea Syria*'nın ayinlerinde karşılaşan ve birbirini tanıyan doğu kökenlilerin, bilincini kaybetmemiş azad edilmiş kölelerin hepsi aynı dinî atmosfere yönelmiş durumdaydı. Şimdi sahip oldukları şey birbirlerini tanımalarını ve toplanmalarını sağlayan yeni bir kimlik kartı, etnik bariyerlerin ve sosyal farklılıkların üstesinden gelmelerine izin veren bir pasaporttu. İlahi nesebin dikey ekseni, sosyal seviyede bile etkili manevi düzenleme olan inanç kardeşliği yatay ekseniyle kesişiyordu.

Dönemin feminizmi bu yapının doğruluğunu teyid eden önemli bir gerçekliktir. İmparatorluğun erken yüzyıllarının hiciv yazarları sık sık her şeyi tartışmak isteyen ve şiir, dans ve müzikle meşgul olan kadınları hicvederler. Bu durum kadının genel pozisyonunun en azından zenginler sınıfında iyi yönde değişiminin iyi bir işaretidir ki bu da Helenistik şehirlerde sayıları giderek artan kadınların hayatını etkileyecektir.[79] Kadınlar artık kocaları olsun ya da olmasın, iş hayatında, tiyatro, spor, konser, parti ve seyahat gibi sosyal hayatın birçok alanında yer almaya başlamışlardı. Atletizmin her alanında yer aldılar ve silahlanıp savaşa bile gittiler.[80] Şunu da ilave edebiliriz ki kadınlar ailevi bağlardan ve evliliğe ait görevlerden uzak bir şekilde yoğun bir dinî hayat da yaşamışlardır.

Kurtuluşun yeni yöntemleri toplumun oluşturduğu olguları meşru kılmanın ayrıcalıklı bir yolu olarak sunuldu. Doğu kaynaklı dinlerin gizli toplantılarında birçok kadın kendilerini İsis veya Cybel'e adadılar.[81] Hıristiyan gruplar kadınlara ilham gelmesi problemiyle uğraşmak ve Pavlus'a göre açıkça bir erkek ayrıcalığı olarak kalması gereken peygamberlik karizmasını bir rotaya oturtmak durumunda kaldılar.[82] Montanizm'de peygamberlerin ilham almasının kutsal sınırı *'terra sacra*'nın, Montanus tarafından peygamberlerin kadınlardan seçilmesi bir raslantı değildir.[83] Ruh eseceği yere eser: Ve ruhun seçilmiş kadınları Gnostik grupların çeşitli Mecdel'li Meryemleriydiler.

İkinci yüzyılın sosyal kartlarının genişçe yeniden karılmasının dinî yaşamı etkileyeceği muhakkaktı. Din o dönemde gü-

nümüzde olduğundan daha fazla şekilde birbiriyle etkileşim içinde olan ideolojik yapıların yeniden şekillendirildiği, ölçüldüğü ve test edildiği bir alandı. Dönemin belli başlı entelektüellerinin kaderleri bu durumu daha da açıklığa kavuşturacaktır.

Dio Chrysostom'un takipçilerinden bazıları kendi retorik yeteneklerini ve diyalektik miraslarını en kuvvetli destekçileri kendileri olan eğitim sistemiyle kullanmaya devam ettiler. Diğerleri daha huzursuz, meraklı ve hareket halinde bir halde kendilerini çevreleyen gerçekliğin değişimine bakıp kaldılar. Hareket halinde olan aydın sınıfının tipik bir temsilcisi konumundaki Apuleius'un merakı buna bir örnektir.[84]

Apuleius dinî hayattaki eşitini yukarıda tartıştığımız kültürel uzlaştırıcılığın fonksiyonunu yerine getirmesi için davet edilmiş bir kişi gibi görünür. Doğumu ve eğitimi onu köprü vazifesi göreceği ve fakat aynı zamanda da birbirinden farklılaştıracağı iki dünyanın sınırına yerleştirir. Bu dünyalar, Numidia ve Gaetulia arasında doğduğu yer olan, eyaletlerden oluşan Afrika'nın eteklerinin dünyası ve Orta Plâtoncu felsefenin[85] ve kendisinin takipçisi olduğu gizemlerin ve kültlerin dünyası,[86] orda burda yüzünde izler bırakan siyah sihrin sinsi ışıklarının ve pratik theurgy'nin (büyücülük) huzurlu ışığının dünyası Atina, İskenderiye ve Roma gibi eğitim aldığı muhteşem şehir merkezlerin dünyasıydı.[87] Kültürel evrenler ve uzak sosyal statüler arasında dalgalanan bu sistematik çelişkiler (*ambivalence*) aslında çok da şaşırtıcı değildir. Apuleius kendi zamanının çocuğudur: Devamlı seyahat, onun farklı dünyalarla kontak kurmasını sağlamıştı; farklı tecrübelere karşı olan susuzluğu ona farklı sosyal dünyaları kucaklayabilme imkânı verdi ve öğrenme arzusu da onu imkânsızın sınırlarına doğru sürükledi.

Metamorphoses adlı risaleler aracılık ihtiyacını açığa vurdular. Normalde çok kalabalık seyirci topluluğunu eğlendirmek için sahneye konan Grek romanı formu Afrikalı yazarın yetenekli ellerinde dönemin şehirlerinde dördüncü bir sınıf oluş-

turan saygıdeğer zanaatkârlar, sonradan özgürleşmiş varlıklı adamlar, yüksek aristokratlar sınıfının gölgesinde yaşayanlar ve kültürel seviyede dahi bunları geçmek isteyenler, sosyal yükselişlerini kültürel seviyede de kültürel oluşumu bildiklerini gösteren delillerle süslemek isteyen iş adamları, az bir eğitimle iyi davranış konusunda eğitilmiş halk kitlelerinden oluşturulmuş yeni halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir forma çevrilir. Apuleius elitin doktrinel sisteminin (ve ideolojik potansiyelinin) yorumlayıcı kategorilerini bu kitleye kazandırmak için popüler bir anlatım formu kullanarak böyle bir dinleyiciye ulaşmayı hedefler. Çünkü onlar insanlık tarihinin karışıklıklarının sabitlenmiş bir noktasıymış ve kavranabilir dünyanın kaosuymuş gibi hareket ederler.[88] Apuleian'ın hikâyelerinin mesajı şudur: Dönemin sosyal ve kültürel değişiminin arka planına karşı onun teklifi fert kavramının dış sınırlarının yeniden tasvir edilmesi ve iç yapısının yeniden yapılandırılmasıydı. Eski kültürel modeller, kozmos ve erdem gibi kavramlar geri dönüşü olmayan bir kriz yaşıyordular. Bazı noktalarda Apuleius'unkileri andıran Lucius'un sembolik tecrübeleri yeni kesinlikler sunmakta yeterli olan (değişmiş bir bakış açısından) yeni bir tanrı ile münasebet yoluyla temin edilebilen yeni bir kimlik arayışına cevap olarak muhtemel bir çözüm sunar.

Hatta kendisinin aşikâr özgünlüğü ve kişiliğinde Apuleius önemli bir sosyal grubun tipik bir temsilcisi gibi görünür 'yeni adamlar' *(viri novi);* bunlar bir çeşit gürültücü ve canlı entelektüel işçi sınıfı oluşturan hatipler ve öğretmenlerden oluşmaktadırlar. O, farklı ülkelerde farklı kültürlere doğru felsefî ve dinî tecrübeler arasında gelişen entelektüel yolculuklar için tatmin edilemez bir arzuyla *-cupiditas viarum-* karakterize edilir. Aynı şekilde, daha sonra bir Hıristiyan şehit ve apolojist olan filozof Justin, Hıristiyan vahyinde karar kılmadan önce revaçta olan felsefelerle uzun süre uğraşmıştı.[89] Tecrübeye karşı olan bu susuzluk, İskenderiye ve Roma'nın kozmopolit dünyalarında eğitim gören, mitolojinin etkilerine açık, aynı zamanda da Apuleius gibi bu popüler vasıtayı doktrininin en

detaylı yönlerini aktarmakta kullanmaya hazır Gnostik üstad Valentinus'u da karakterize etmektedir.

Ön safların adamları, değişim içindeki bir yüzyılın zeki ve aktif temsilcileri konumundaki bu yeni entelektüeller, dönemlerinin tutarsızlıklarını ve belirsizliklerini yansıtırken bazı muhtemel çözümlere de işaret ederler. Şimdi bu çözümlerden biriyle ilgilenmenin zamanıdır: Gnostisizm. Ana hatlarını çizdiğimiz, pagan ve Hıristiyan düşünürlerce ortak olarak paylaşılan ve bu tarz araştırmalarda bütünleyici unsur konumundaki sosyal ve ideolojik arka plan dikkate alındığında Gnostisizmin radikal özgünlüğü daha iyi anlaşılacaktır. Onu üretmiş olan entelektüeller gibi Gnostisizm de döneminin bir çocuğudur: Onun arka planı huzursuzluk içinde olan dinî bir dünya, batının kansızlık çeken damarlarında bir şekilde asırlarca akmış oryantal kanın ve senkretizmin ideolojik bir giysi haline gelmiş olduğu kültürel bir evrendir.

Gnostik mesajın yeniliği ne çeşitli kaynaklardan ödünç alınan ve kullanılan mitolojik malzemenin kaynağında, ne de doğunun hayat enerjisi kaynağında değil fakat kendi zamanının problemlerine getirmeye çalıştığı çözümde aranmalıdır. Bu noktada kendimizi Theseus gibi Ariadne'in düşünce akışına bırakıp Gnostik labirentin mistik şaşırtıcılığına girmeye hazırlanma zamanıdır.

---

[1] P. R. L. Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971).

[2] Aynı şahıs, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978), s. 27 vd.

[3] *De def. Or.* 4-11 vd.

[4] M. Caster, *Lucien et la pensee religieuse de son temps* (Paris, 1937), s. 26, şöyle yazıyor: 'Kehanet sevgisi ikinci yüzyıl toplumunun baskın bir görünümüdür. Bu filozoflar arasında görülür (tabii ki Epiküryenler ve Şüpheciler hariç) ve üst tabaka ve alt tabaka arasında yaygındı.' Bkz. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*[2] (Münih, 1961), II. 467 vd. Poxy 1477 (miladi üçüncü yüzyılın sonu) kâhinlere sorulan bir seri tipik soruyu bize sunar: '(72) Maaşımı alacak mıyım? (73) Gideceğim yerde kalacak mıyım? (74) Satılacak mıyım? (75) Arkadaşım bana iyilik yapacak mı? (76) Falanla bir anlaşma yapmama izin verilecek mi? (79)

Para temin edecek miyim? (80) Arkadaşım hala hayatta mı? (87) Elçi olacak mıyım? (88) Senatör olacak mıyım? (89) Seyahatim için herhangi bir engel olacak mı? (90) Karımdan boşanmalı mıyım? (91) Zehirlendim mi?' soruların oldukça farklı tabakalardan geldiği açıktır. Siyasi güvensizlik zamanında, elçi ya da senatör gibi onurlu vazifelerin perfonmansı kayda değer maddi gider gerektirdiğinde, kâhinlere kişinin şahsi *cursus honorum* ya da kariyeri hakkında sorular sorması şaşılacak bir şey değildir.

[5] J. Ferguson, *Religions of the Roman Empire* (Londra, 1970), s. 107.

[6] Helenistik sihrin temel kaynak kitabı K. Preisendanz (ed.), *Papyri Graecae Magicae*'dir (Leipzig, 1928). Bunların İngilizce bir versiyonu ve temel *Egyptian Demotic* metinler yakın zamanda yayınlandı: H. D. Betz (ed.), *Greek Magical Papyri in Translation, Including Demotic Spells* (Şikago, 1986). Ayrıca bkz. A. –J. Festugiere, *L'Ideal religieux des grecs et l'Evangile* (Paris, 1932), s. 280 vd.; M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechichen Zauberpapyri* (Lund, 1948), A. D. Nock, 'Greek magical papyri' *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart (Oxford, 1972), 1. 176-94.

[7] Caster, *Lucien.*

[8] Bkz. E. R. Dodds'un yorumu, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965).

[9] F. Boll, C. Bezold ve W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*[4] (Leipzig, 1931), s. 44 vd.

[10] Cehenneme ait dünyanın ay altı bölgeyle benzeşmesi çeşitli felsefi eğilimlere ve az ya da çok Heracleides Ponticus veya Poseidonius gibi tartışmalı isimlere atfedilir. Bkz. I. P. Culianu, '"Demonisation du cosmos" et dualisme gnostique', *RevHR* 120 (1979), 16 vd.

[11] Iamblichus'da kayıtlı olan meşhur bir Pisagorcu *akousma* ya da sözlü talimat 'Kutsanmışların Adası'nın güneş ve ayla bağlantılı olduğunu söyler. Bkz. Culianu, 'Demonisation', s. 12, n.50.

[12] E. Norden, P. *Vergilius Maro Aeneis Buch VI*[4] (Stuttgart, 1957), s. 270 vd.

[13] J.Kroll, *Gott und Hölle* (1932, Darmstad, 1963'den yeni basım), s. 58 vd.

[14] A. -J. Festugiere, *Personel Religion Among the Greeks* (Berkeley, 1954).

[15] Nilsson, *Geschichte*, s. 534 vd.

[16] H. Wolfson, *Philo*[3], I (Cambridge, Mass., 1962), 26 vd.

[17] Yorumlarla birlikte metinlerin tam bir kolleksiyonu A. –J. Festugiere, *Le Dieu inconnu* (Paris, 1954), s. 225-41'de vardır.

[18] H. D. Betz, 'The Delphic maxim gnothi seauton in Hermetic interpretations', *HThR* 63 (1970), 465-84 ve J. Haussleiter, 'Deus internus', *RAC* III.799 vd.

[19] R. Bultmann, ζαω[1], *TW* II. 833 vd.; H. Conzelmann, φως, *TW* IX. 343, n.328.

[20] Brown, *Making of Late Antiquity*, s. 25.

[21] Sözde Ruhun 'semavi yolculuğu', Bkz. W. Bousset, 'Die Himmelsreise der Seele', *ARW* 4 (1901), 136 vd. 229 vd. ve C. Colpe, 'Die Himmelsreise der Seele ausserhalb und innerhalb der Gnosis', U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo* (Leiden, 1967), s. 421 vd.; I. P. Culianu, *Psychanodia* I (Leiden, 1983) ve *Experiencees de l'extase* (Paris, 1984).

[22] W. R. S. Schödel, '"Topological" theology and some monistic tendencies in Gnosticism', Krause (ed.), *Essays* (1972), s. 88 vd.

[23] H. Dörrie, 'Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus' *Entretiens sur l'antiquite classique*, V (Geneva, 1960), 191-223.

[24] M. Harl, 'Le langage de l'experience religieuse chez les Peres grecs', *RSLR* 13 (1977), 5-34.

[25] R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*[2] (Londra, 1964) ve W. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch* (Münih, 1972), s. 259 vd.

[26] H. Dörrie, 'Hypostasis, Wort-und Bedeutungsgeschichte' Platonica Minora', s. 13-69; H. Köster, 'hüpostasis', *TW*, VIII.571 vd.

[27] Wilson, *Gnostic Problem*, s. 42 vd.; M. Simon, 'Elements gnostiques chez Philon', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 366 vd.; R. Arnaldez, *Philon d'Alexandrie: De opificio mundi* (Paris, 1961), s. 122 vd.

[28] Lamblichus'dan ayrı olarak bir de Porphyry vardır; bkz. F. Romano, *Porfirio di Tiro* (Catania, 1979), s. 131 vd.

[29] H. M. Kleinknecht, λογος, *TW* VI.1220 vd.; Danielou, *Message*, s. 335 vd.; R. A. Norris, *God and World in Early Christian Theology* (Londra, 1966).

[30] Philo tipik bir örnektir. İki unsur onun Logos anlayışında birleştirilir: İkisi de açıklanmış ilahi dünya ve Stoacıların düşündüğü gibi dünyayı yöneten kuvvet. Bkz. E. Brehier, *Les Idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1925), s. 101.

[31] *De opificio mundi* 72 vd.'nde Philo'nun melekleriyle Septuagint çevirisinde Tek. 1:26'nın çoğul poiesomen ('yaratalım')'sına uygulanan durum budur. Bkz. Wolfson, *Philo* 1.272 vd.

[32] H. Happ, *Hyle* (Berlin-New York, 1971).

[33] *Asclepius* 16 ve Festugiere tarafından pasaj hakkında yapılan incelemeler, *Hermes* II. 371, n.135.

[34] P. Merlan, 'Greek philosophy', A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later and Early Mediaval Philosophy* (Cambridge, 1970), s. 26-7, Plotinus'da yeniden kopyalanmış madde teorisi hakkında. Bu teorinin kalıtımsal yönüyle ilgili bir açıklama için bkz. H. C. Puech, *Plotin et les gnostiques* (Paris, 1958), s. 184.

[35] C. Andresen, 'Erlösung', *RAC* VI. 54 vd.

[36] A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1961), s. 122-3.

[37] Festugiere, *L'Ideal*, s. 142 vd.

[38] F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (Londra, 1911), s. 27-8.

[39] Cumont, *Oriental Religions*, s. 21 vd.

[40] Nock, *Conversion*, s. 7.

[41] *Age.*, s. 18 vd.

[42] M. Simon ve A. Benoit, *Le Judaisme et le christianisme antique* (Paris, 1968), s. 75 vd.

[43] G. Maier, *Mensch und freier Wille* (Tübingen, 1971), s. 165 vd.

[44] Essenilerin arasında olsun Kumran'da olsun tarikatçı guruplarda sık sık olduğu gibi yıllarca sürebilecek farklı derecelerde üyeliğe kabul töreni vardı. Yalnızca en sonunda kişi 'azizler' topluluğunun tam anlamıyla bir üyesi haline gelirdi. Bkz. M. Simon, *Les Secret juives au temps de Jesus* (Paris, 1960), s. 42-73 ve 105-13; M. Hegel, *Judentum und Hellenismus*[2] (Tübingen, 1973), s. 394 vd.; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, ed. G. Vermes, F. Millar ve M. Black (Edinburg, 1979), II.555 vd. Esseniler hakkındaki kaynaklar A. Adam tarafından toplanılmıştır, *Antike Berichte über die Essener* (Berlin, 1961). Kumran hakkında geniş literatüre bir rehber için bkz. B. Jongelin, *A Classified Bibliography of the Finds of the Desert of Judah* (Leiden, 1971).

[45] O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Tübingen, 1960), s. 96 vd.

[46] Blm.3'e bkz.

[47] G. Wetter, *Charis* (Leipzig, 1913) ve H. Conzelmann, κηαρισ, *TW* IX.363 vd.

[48] Antik demonoloji hakkında bkz. J. Tambornino, *De antiquorum demonismo* (Giessen, 1909); W. Bousset, 'Zur Demonologie der spateren Antike', *ARW* 8 (1915), 134 vd.; P. Boyance, 'Les dieux demons personnels dans L'antiquite', *Revue Philologique* 61 (1935), 189 vd.; S. S. Jensen, *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought* (Copenhagen, 1966); Danielou, *Theologie*, s. 146 vd.

[49] T. Hopfner, *Griechisch-agyptischen Offenbarungszauber* (Leipzig, 1921), s. 4.

[50] M. Detienne, *De la pensee religieuse a la pensee philosophique: La notion de 'Demon' dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963).

[51] 'Şeytanlarla son antik dönemin adamları kendilerinin görünen dünyalarının bütün gerginliklerini ve uygunsuzluklarını onlarla paylaşan görünmeyen bir toplulukla kendilerini kuşatılmış buldular' der Peter Brown, *The Making of Late Antiquty*, s. 20'de. Plutarch'ın özellikle önemli demonoloji düşüncesi hakkında bkz. G. Soury, *La Demonologie de Plutarque* (Paris, 1942) ve Nilsson, *Geschichte*, s. 401 vd., 407 vd. ve 446 vd.

[52] T. Hopfner, 'Mageia', *PW* XIV. 301 vd.

[53] Büyücülük hakkında bkz. T. Hopfner, 'Theurgie', *PW* VI.258 vd.; S. Eitrem, 'La theurgie chez les Neoplatoniciens', *Symbolae Osloenses*, 22 (1942), 49 vd.; E. R. Dodds, 'Theurgy and its relationship to Neoplatonism', *JRS*.37 (1947), 55 vd.

[54] J. Michl, 'Engel', *RAC* VI. 60 vd. Ve 109 vd. ve A. Szabo, 'Die Engelvorstellungen vom Alten Testament zur Gnosis', Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 143-52.

[55] Danielou, *Theologie*, s. 143 ve I. P. Culianu, 'Les anges des peuples et la question du dualism gnostique', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 133-7.

[56] D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC-Ad 100* (Philadelphia, 1974), s. 244 vd.

[57] Ölü Deniz yazmalarının angelolojisi bu anlamda önemlidir. Bkz. I QS XII. 1 vd.'nin konusu hakkında L. Moraldi (ed.), *I manoscritti di Qumran* (Turin, 1971), s. 313-14.

[58] G. Quispel, 'Das ewige Ebenbild des Menschen', *Gnostic Studies* (İstanbul, 1974) I. 140 vd.

[59] Yani G. Scholem'e göre Enoch bir meleğe çevrilir ve 'hükümdar mistisizmin en erken dönem belgelerinde ve apokalipslerde önemli bazen de baskın bir pozisyona sahip olan Yahoel ya da Yoel adındaki melekle özdeşleştirilir. Şimdi bu meleğin en karakteristik özelliği Metatron'a aktarılır'. *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), s. 67. Diğer örnekler için bkz. Michl, 'Engel', s. 243 vd. Belki de hiyerarşik promosyonun en karakteristik örneği İsa'nın bir melek olarak tanımlanmasıdır; bkz. J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn, 1941) ve Danielou, *Theologie*, s. 167.

[60] H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus* (Winterthur, 1957).

[61] Terimin kapalı-teleolojik kullanımı haklı olarak W. Batke tarafından eleştirilir, 'Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft', G. Lanczowski (ed.), *Selbtverstandnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Darstadt, 1974), s. 134-5.

[62] T. Hopfner, 'Traumdetung', *PW* VI.2233-45; D. Del Corno, 'I sogni e la loro interpretazione nell'eta dell'Impero', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16.2.1605-18 ve Artemidoro. *I Libri dei Sogni* (Milan, 1975). Artemidorus'un kitabı rüya yorumu hakkında en eski antik eserdir. Ayrıca bkz. Dodds, *Pagan and Christian*, s. 38 vd.

[63] A.D. Nock, 'A vision of Mandulis Aion', *Essays* 1.371 vd. İyi bir örnek Thessalus'dur: dialektik doktorların geleneksel okullarını takip yoluyla tıbbî bilgi kazanmayı denedikten ya da sihir tıbbı ve astrolojik tıp kitaplarının yapraklarını çevirdikten sonra Thessalus, Mısır tapınağına ait bir rahip ve Asclepius'dan eriştiği özel bir ilham sayesinde kendisini insanlar arasında önde gelen biri yapacak olan tıbbî uzmanlığa erişir.

Bkz. Festugiere, 'L'experience religieuse du medecin Thessalos', *Hermetisme*, s. 141 vd.

[64] Festugiere, *Hermetisme*, s. 13 vd.

[65] Ion 533 vd. ve *Phaedrus* 254 a ve 265 b; H. Lewy, *Sobria Ebrietas* (Giessen, 1929), s. 45 vd.

[66] Nilsson, *Geschichte*, s. 527-8.

[67] P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen, 1934), s. 147 vd.

[68] W. Bousset ve H. Gressman, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*[3] (Tübingen, 1926), s. 147 vd.

[69] XLI 1 vd. P. Scacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Turin, 1981), s. 449, der ki: 'Enoch aslında üstün bir Tanrı ile zamanın içinde ya da dışında yaşasın ... diğer varlıklar arasında aracıdır. Aslında Enoch bir adamdır (XII.1-2), fakat ruhların dünyasında yaşar. Bu nedenle o görünmez gerçekliği görebilir ve adama bu realiteyi "bedenin diliyle" açıklayabilir (XIV.2)'

[70] Russel, *Method and Message*, s. 107 vd., L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Bonn, 1952); Danielou, *Theologie*, s. 150.

[71] W. Schithals, *Die Apokalyptik*, (Göttingen, 1973).

[72] Dodds, *Pagan and Christian*, s. 39 vd.

[73] A. D. Nock, 'bir müşahede tarafından bir şey hakkında bilgilendirilme arzusu için birçok örneğimiz var', der, 'Mandulis Aion', s. 372. Festugiere, *Hermetisme*, s. 23-4, nefse başvuru müşahedesi ile bir amacı başarı vasıtası olarak müşahede arasında faydalı bir ayırım yapar. Antik dünyada birinci türden müşahedelerin bir listesi için bkz. F. Pfister, 'Ekstasis', RAC I. 971 vd. Genel olarak bkz. J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und Übernatürlichen Erscheinungen im altesten Christentum* (Lund, 1968) ve E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart, 1969).

[74] Met. XI.6.

[75] Oracles 1-4 K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh, 1960) ve s. 111-12 hakkında yorum. Priscilla'nın asıl muhayyilesi hakkında bkz. K. Froelich, 'Montanism and Gnosis' Essays in Honour of Florowski (Roma, 1973), s. 104-5.

[76] J. Dey, *Palingenesia* (Münster, 1937),

[77] Brown, *Making of Late Antiquity*, blm. 1.

[78] M. J. Vermaseren, 'Hellenistic religions', C. J. Bleeker ve G. Widengren (ed.), *Historia Religionum* (Leiden, 1969), I.495.

[79] J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1953); K. Thrade, 'Frau', *RAC* VIII.197-269; S. A. Pomeroy, *Goddesess, Whores, Wives and Slaves* (New York, 1975).

[80] L. J. Swidler, 'Greco-Roman feminism and reception of the Gospel', B. Jaspert (ed.), *Traditio-Kriis-Renovatio* (Malburg, 1976), s. 41 vd. Kadın-

ların özgürlüklerine kavuşma süreci büyük şehir merkezlerinde ilk Helenizmle başlamıştı (bkz. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Münih, 1967, 1.7 vd.) ve imparatorluk boyunca devam etti; bkz. J. Carcoponio, *Daily Life in Ancient Rome* (London, 1947), s. 106.

[81] Cumont, *Oriental Religions*, s. 41.

[82] E. S. Fiorenza, 'Word, spirit and power: women in the early Christian communities', R. Ruether and E. McLaughlin (ed.), *Women of Spirit* (New York, 1979), s. 39 vd.

[83] L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche* (Göttingen, 1902); P. Labriolle, *La Crise montaniste* (Paris, 1913), s. 23 vd

[84] Apuleius hakkında bkz. A. Pennacini, P. L. Donini, T. Alimonti ve A. Monteduro Roccavini, *Apuleio letterato, filosofo, mago* (Bologna, 1979).

[85] Apuleius ve Orta Platonculuk hakkında bkz. Donini in Pennacini ve diğerleri, *Apuleio*, s. 103-11.

[86] J. -P. Mahe, 'Quelques remarques sur la religion des Metamorphoses et les doctrines gnostiques contemporaines', *RevSR* 46 (1972), 1 vd.

[87] Alimonti in Pennacini ve diğerleri, *Apuleio*, özellikle s. 125.

[88] G. F. Gianotto, 'Reductio ad fabulam. Sintesi e mediazione culturale nelle Metamorfosi di Apuleio', *I canoni letterari* (Trieste, 1981), s. 61.

[89] Dial c. Tr. 1-2; N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum* (Copenhagen, 1966), s. 88 vd.

3

GNOSTİK MUHAYYİLE

GNOSTİK BİLGİNİN TABİATI

Gnostik *fabula* ya da hikâyenin bir tanımını yapmaya girişen herkes kaçınılmaz bir şekilde bunun kolay bir iş olmayacağının farkına varır. Bu anlaşılabilir bir şeydir. Klâsik mitolojinin plastik figürlerine alışkın olan birisi için, ya da yazı öncesinin insanlarının mitik hikâyelerinin meraklı bir okuyucusu için, mitolojik Gnostik yapı farklı bir atmosfer tarafından kuşatılıverir. Burada rengi soluk, metafizik yüzlerle dolu ve odaları ebediyetin, varlıkların ve hayallerin cansız, tek düze şekilleriyle ağzına kadar dolmuş olan kutsal ataların galerileri ile canavarsı şeytanlar ve arkon'larla kalabalıklaşan bir yeraltı dünyası bulunmaktadır.

Ancak her labirent gibi Gnostik labirentte mistik anlatımların geniş nehrinin aktığı, birbirine karıştığı ve iç içe geçtiği bir kaynağa sahiptir. Mitolojik vücudun bu kalbi ilk bakışta göründüğünden daha az yabancı ve uzak bir gerçekliktir. Mitlerin kaydettiklerinin tüm özü: İnsanlıkta var olan ilahi kıvılcım ve bu kıvılcımın bilinçsizce dönmeyi arzularken gerçek evini unuttuğu gölgelerin düşman dünyasına düşüşü, başıboş dolaşması ve umutları, nihai olarak gerçek menşeini kendisine açıklayacak ve böylece ona bu gölgelerin dünyasından kaynaklanan yabancılaşmasının bilincini yeniden kazandıracak olan

bir kurtarıcının gelişi. Başka bir deyişle, acaba onlar kişinin kendisi ile ilgili bilgiyi Lethe'nin kabulünün öldürücü durumuna düşmüş olan ferdileşme ilkesinin bilincini elde etmenin sırrını saklayabilecekler mi?

Ancak bütün ezeli bilgiler gerekli olmalarına rağmen kaçınılmaz bir şekilde bazı risklere yol açarlar. Başlangıçtan itibaren, Gnostikleri modern derinlik psikolojisinin basit öncüleri olarak görmek kolaycılığının etkisinden sakınmak, herhangi bir müphem durumu gidermek ve ikisi arasındaki tarihi farkı tam olarak ortaya koyabilmek için birçok noktayı şimdiden açıklığa kavuşturmak gerekecektir. Bu anlamda 'Gnosis' teriminin kullanımı bize ayrıcalıklı bir yol sunmaktadır.[1]

Klâsik Grekçe'de *gnosis ve gignosko* terimleri yalnızca duyusal algılamanın *(aisthesis)* veye gerçekliği kesin olmayan düşünce'nin *(doxa)* tersine 'eşyanın mahiyetinin' *(ta onta)* gerçek bilgisine işaret eder. *Episteme*'den (anlama) farklı olarak, bu terim mutlak anlamda hemen hemen hiç kullanılmamış ancak iyelik halinde bir nesneye ihtiyacı olacak şekilde bilginin kendisinden çok bilme eylemine vurgu yapar.

Ancak nasıl bir bilişsel süreç kastedilmiştir? Müşahedenin vasıtası konusunda ki Yunan eğilimine uygun olarak[2] *gnosis* doğrudan gözlemlemeyle başlayan konuşma ve diyalektik vasıtasıyla elde edilen bir bilgi olarak sunulur. Tabii ki görünmeyen gerçeklikler durumunda bilgi idealar dünyasının gerçeklerini kavrayabilen akıl gözü vasıtasıyla gelecektir (Platon'un matematik üzerine düşüncelerinde olduğu gibi).[3] Bu bilgiye ulaşabilmek için hiçbir özel metoda ya da vasıtaya ihtiyaç yoktur. Ancak yol boyunca kendisine ulaşan bilgileri kontrol etmek, görmek ve onaylamak için sadece tutarlı ve sistematik bir doğal yeteneğe başvurmak gereklidir.

Gnostik sözlüğünde söz konusu terim derin bir değişime uğrar. Artık *gnosis* tanrının bir hediyesi olan ve içinde onu elde edeni kurtarabilecek gücü taşıyan meta-rasyonel bir bilginin formuna işaret etmenin aracı olarak da kullanılmaktadır. Bu bilgi kişiyi kozmik gizemlerin anahtarına sahip kılar ve onun

en temel varlığına kadar evrenin yaratılışını inceleyen çok eski bilimlerin muammalarını, *axis mundi* ya da diğer bir deyişle dünyanın eksenlerini içine alarak çözmeye muktedir kılar. *Gnosis*'in kutsal gücü 'kim olduğumuz'u, 'ne olduğumuz'u, 'kendisinden sürüldüğümüz yeri', 'gittiğimiz yeri', 'nelerden arındırıldığımızı' ve 'yaratılmanın ve yeniden yaratılmanın ne olduğunu' açıklar.[4]

Eğer Gnostisizmin doktrinel içeriğinin aynı zamanda kozmolojik olduğu ve 'yeryüzünde, gökyüzünde ve belki de cennette olduğunu'[5] açıklamayı amaçladığı doğru ise bu öğretinin elde edilmesinin kendinde bir amaç olmaması bilakis insanın varlık sırrı bilgisinin ve bu nedenle de onların kurtuluşunun bir fonksiyonu olduğu da doğrudur. Gnosis 'içteki adamın kurtuluşu'[6] manevi varlığın saflaştırılması ve aynı zamanda bütünün bilgisidir. *Gospel of Truth* bunu şöyle ifade eder:

> Bu nedenle eğer kişi bilgi sahibi ise, o yukarılardandır. O çağrıldığında duyar, çağrıya cevap verir ve kendisini çağırana döner ve ona yükselir. Ve hangi şekilde çağrıldığını bilir ... Bilgi sahibi olan, böylelikle nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilir. Kişi sarhoşken sarhoşluğundan uzaklaştırıldığını ve kendisinin olanın düzeltilip kendisine döndürüldüğünü bilir.[7]

Gnostik metinlerde terim kişinin kendi doğru gerçekliğinin farkına varması demek olan *epignosis* ile aynı anlama gelir: Bu, meydana getiren ve onun kaynağı olan ontolojik özdür (*self*). Delphic'in 'kendini tanı'sını açıklamasından ve Platon'un onu yorumlamasından, Sokrates'in ağzına koymasından başka bir şeymiş gibi görünmemektedir.[8] Ancak tam tersine değişiklik daha fazla radikal olamazdı. Gnostiklerin konuştuğu 'nefis' ferdî bilinçte etik ve pratik alan kastedilmemekle birlikte daha çok bilince ters düşen somut bir realitedir.

Gnostik nefis,[9] ontolojik benlik, kişiyi ilahileştiren gerçeklik, ne eski Dionys'çi vecd ve Apollin müneccimliğindeki gibi

ferdi delip geçen ve ferdî benliği uzaklaştıran gayri şahsi bir güç olarak telakki edilmeli, ne de derin modern psikoloji ve son dönemde baskın olan subjektivizmin yaltaklanmasındaki gibi Gnostiğe göre kişinin kendi bilincinde olan, böylece içsel düşüncenin basit bir hareketiyle kendisine bir geri çağrılma ile ulaşılabilir bir gerçeklik olarak yorumlanmalıdır. Gnostik bilginin ana motifi, 'kendine dönüş' yalnızca tecrübî benliğin, günlük bilincin 'beni'nin, varlığın dünyasına dalan öznenin, sezebilen ve bu nedenle de kendi ontolojik temelini kavrayabilen aklın çıplak bir hareketi değil, aynı zamanda da (ilke olarak da) 'benin' dışında gelişen, (Gnostik metinlerde çok çeşitli şekillerde adlandırılan)[10] vahyin aracısı, aynı zamanda da onun asıl objesi ve amacı olan Gnostiğin göksel ve ilahi karşılığı nefisle karşılaşmayla kendi emellerini gerçekleştiren objektif bir süreçtir. Subjektifliğin yapısı, bu esaslı tecrübeye hamletme eğiliminde olan Gnostiğin metafiziksel mutlak objektivizm iddiasına zarar vermez. Vecdin müşahede anları daima Gnostiğin kendi bilincini tanımaya bu vasıtayla yönlendirildiği 'benden başkası', tecrübî 'ben', fânî 'ben' hakikatiyle karşılaşmaktır.

Bu ilahi realite aklın sıradan yetileri vasıtasıyla bilinemez. Aydınlatma, vahiy, göksel bir vasıtanın müdahalesi gereklidir. O, yukarıdan Gnostiği çağırmaya, dünyevi uykusundan ve sarhoşluğundan onu kaldırmaya, onu kendi ilahi yuvasına geri götürmeye iner. Bu kendisinin en karakteristik özelliği olan bilgiyi Gnostiğe veren Bildirici'nin özel tabiatıdır. Gnosis'in iletişimi için kanal, Bildiricinin kişisi ona ulaşmaya yetenekli olan Gnostikteki ögede vardır. Diğer bir ifadeyle kişi Gnostik bakış açısından, her nasılsa Gnostiğin içinde önceden var olan test etmek ve bu özel realiteyi anlamak için uygun bir kabiliyet, bir meyil, bir potansiyel bulunması sebebiyle vahyin mümkün olduğunu söyleyebilir. Gerçekte yalnızca sevmek sevmeyi anlar. Yalnızca manevi varlık manevi olanı takip eder, ona erişir ve onu anlar. Platonik orijinin,[11] antik ve modern hermenötiğin benzer temeli[12] bu doğrulama, Gnostik yeniden

yorumlayıcılar tarafından belirgin bir biçimde mitolojik saha üzerine aşılanmıştır. Gerçekte, ontolojik temellerin önceden var olduğu, değerli ancak unutulmuş realitenin kendisinde teşkil edildiği sonlu fertte bu sonsuz ilkenin 'sonlulukla' sonuçlanmasıyla ayrılık ve nefsin bir parçasının karanlıklar dünyasına düştüğü var sayılır.

Bazen hafızanın antik sanatı'yla (Platonik *anamnesis)* karıştırılmış gibi görünen tanımanın bu süreci özne-nesne ilişkisi ve amacı bakımından oldukça farklıdır. Gnosis de 'bilmek' kişinin gerçek tabiatını ve ilahi menşeini 'tanımak' anlamına geliyorsa, bu ancak kişinin gerçek yaşama yeniden doğurulmasından dolayıdır. Zekânın tek başına bilişsel bir prosedüründen ziyade Gnostik bilgi tecrübedir, manevi yenilenmenin yaşanmış bir tecrübesidir. O kısa vadeli etkisi kurtuluş olan, değiştiren bir bilgidir. Bilmek, gerçekte kişinin başlangıçta hakikaten menşei olan kendi menşeini bilmesidir. Ve kişinin kendi *arche* (başlangıcını) bilmesi de kişinin kendi *telos*'unu ya da sonunu bilmesi demektir. Bekleyen kader kişinin benliğinin semavî karşılığıyla yeniden birleşmesi, kişinin gerçek vatanı ilahi dünyaya kesin dönüşü olacaktır.

Terimlerin bu analizi klâsik gnoseoloji'nin çizdiği resimle kökten çatışan özneyi tanıma ve bilinen nesne arasındaki ilişkiye nazaran kanaatin derin değişimine göz atmak için bize imkân sağlar. Şimdi 'bilmek' bilginin hakiki objesine doğru bir aydınlanmayla değiştirilmek, üstesinden gelen ve özne ile nesne arasındaki farklılığı ortadan kaldıran, 'bilinenle aynı gerçeklik olmak' anlamına gelir.

Bu özel gnoseoloji'yi klâsik rasyonalizme karşı ölçecek olursak yardım edememekle birlikte onları ayıran boşluğun doldurulamaz olduğunu anlayabiliriz. Ancak bu çok da doğru değildir. Yalnızca bilmenin Gnostik yolunun başta aynı grek düşüncesinin eğilimleri olmak üzere bazı köklerinin olmasından dolayı değil, özellikle (kesinlikle daha tamam ve belki de daha radikal) İmparatorluğun birinci yüzyılının düşünürlerinde bulunan bilgi çeşidinin bir türü olmasından dolayıdır.

'İlahi' Platon, sezgiye bilginin akılla sınırlanmayan (*suprarational*) vasıtası olarak evvelce özel bir yer tahsis etmişti. *Logos*'un veya sebebin de ötesinde ilahiyi takipte yetenekli güç, derin düşüncenin en iyi aleti olan *nous* ya da zekâ vardı.[13] Mistik bilgiyi elde etmek için insan varlığının bilişsel kapasitesinin daha kompleks bir müşahedesine geleneksel metotlar sunma çabası (müneccimlik çılgınlığından ve vecdi sahibiyetten ta bunların güvenilir hale getirilmiş olan versiyonu olan şiirsel vecd haline kadar) rasyonel bilgiyle sezgiyi karıştırarak veya ona daha fazla değer vererek onun daha ilerilere gitmesini engelledi. Sezginin tersine, rasyonel bilgi kendi temellerini test etmeye müktedirdi.[14] Bununla birlikte bu durumda sezgisel bir kapasite olarak *nous*'un tam memnuniyeti için, tümevarımın ve tutarsız en iyi güç *logos*'un zararına yol açıldı. Diğer yandan Aristo, insan varlığını ilahiyat tarafından dikilen bariyerlerin içine hapseden yaşamın eski normunu terketmeye bizi davet eder.[15] Gerçekte, insan Tanrıya yaklaşmaya yetenekli ve Tanrıyı bilmeye imkân veren ilahi bir realite olan zekâya sahip olma özelliğiyle 'quasi mortalis deus'dur (neredeyse ölümlü bir tanrı).[16] Katı bir şekilde panteist çatıya sahip Stoacı okulun kurucusu Zeno bu anlayışı uç noktasına kadar götürür: İnsan zekâsı sadece Tanrı'yla bir yakınlığa sahip değil, aynı zamanda saf, aktif durumda aynı ilahi özün parçasıdır.[17]

Esas itibariyle farlılıklarına rağmen türdeşlik ilahinin bilgisinin problemini çözmek konusunda ileri sürülen çeşitli çözümler klâsik anlamda ilahiyat bilinemeyen ve en azından sebepliliğin normal metotlarınca aşılamayan bir Tanrı tarafından yeniden yerleştirildiğinde istikrarını ve geçerliliğini kaybetti. İlişkinin iki teriminin birindeki bu değişiklikle (bilginin asıl konusu) yeni formlar arama ve bilişsel teknikler öneme bindi. Özellikle Grek düşüncesinin geleneğindeki bu yeni problematik varlık açısından ilahiyatı sadece aşılamaz değil aynı zamanda kişisel düşünen Yahudilik örneğinde olduğu gibi teolojik

bir içerik aşılandı. Şu halde Philo'nun zekâ hakkındaki spekülasyonları hususi bir önemi haizdir.

Değişmez ve bozulmaz manevi dünya ve değişken ve bozulabilir yeryüzü dünyası arasındaki düalizm aslında Philo'yu iki zekânın varlığını postulat olarak kabul etmeye sevk eder. Yersel varlıklarla beraber yaratılan, bedene bağlı ve oluş sürecine bağlı olan birinci takip, hafıza ve itici güçlere cevap verme fonksiyonunu yerine getiren ruhun parçasıdır.[18] Hatta zekâyı ilahi varlıktan kopmuş bir partikül,[19] sıcak, ateşli bir nefes[20] sayan Stoik teoriyle bağlandığı yerde, Ruh Dünyasından[21] menşeini uzaklaştırdığı için olsa olsa bir güç intibaına sahip kişi doğal bir ilişki ile daha sonrakini sezebilir. Bununla birlikte bazı pasajlarda Philo bu sınırların ilerisine gitmiş gibi görünür.[22] Eğer bizim ışığı ışık vasıtasıyla seyredebileceğimiz, Tanrı vasıtasıyla Tanrı'yı[23] takip edebileceğimiz doğruysa insan zekâsının *apospasma theinon* ya da ilahi bir parça olarak En Yüksek Tanrı gibi aynı pnömatik cevherden olduğunu doğrular.[24] Bu Tanrı'yla yakınlık kurmak ve akıl ötesi sezgiyi imkân dâhiline sokmak için, asli olan ilahi *pneuma*-zekâ *ve* insan *pneuma*-zekâsı arasındaki özsel özdeşliktir. Bu yolla, sezgide anlaşılması için 'nesneye "dönüştürülen" ruh "ışınlarını dışarı gönderir" ve böylelikle bilişsel özne ve bilişin nesnesi arasındaki gerginliği yok eder.'[25]

Bu ayrıcalıklı gözlemleme noktasından ilahinin bilgisinin problemine Gnostik çözüm artık çok uzak gibi görünmez. Philo'nun manevi bilgi teorisini Gnostik olana belli farklılıkların ötesinde bağlayan özne, nesne ve bilginin yolları arasında özdeşliği mümkünleştiren *pneuma*'nın özel bir doktrini vasıtasıyla özne-nesne farklılığının üstesinden gelmeye yönelik baskıdır. (Philo'nun teorisi kesin bir düalism temeline de oturtulmuş ve İncil'in kişisel Tanrı'sının etrafında dönen ilahi dünyaya da uygulanmıştır.)

Philo'nun gnoseolojisi Grek düşüncesinde tipik olan entelektüel geleneğine aittir. Ve Kumran metinlerinde açıklanan

amacımız için oldukça önemli diğer bilgi teorisinin köklerinden de farklıdır.

Yahudi dünyasındaki iki tarafı birden idare eden ilk dönem Hıristiyanlık yüzyılları kanonik ve apokrif metinlerin ispatladığı gibi bilgiye olan çok derin bir ihtiyaçla karakterize edilir. 'Bilgelik Kitabı' (7:18-20) konuların bir resmiyle birlikte hikmetli kişinin bilmesi gerekenleri bize sunar: Zooloji, astronomi, melekler hakkında çalışma, psikoloji, botanik ve eczacılık. Enoch Kitabı (2-5 ve 72-82) botanik ve astronomi hakkında konuşur: Bilginin en temel amacı yalnızca şeylerin bilgisi değil, aynı zamanda onların anlamları ve tarihini de bilmek anlamına gelen 'herşeyin' bilgisine sahip olmaktır.[26] Kumran elyazmaları bu bilginin amacını ve mekanizmasını anlama konusunda bize yardımcı olur. Bütün bunların da üstünde artık kanunla sınırlanmayan konunun değişmesi ya da müneccimvâri uyarı ve sözlerle dolu içerik, kişisel aydınlanma ihtimalinin yerine konulduğu Musa'nın vahyinin önceliği sorusunu akla getirir. Bunun da yardımıyla ilahi aklın projesinde başlangıçtan beri belli olan kurtuluş tarihinin gizemlerine girme olasılığı vardır. Bilginin bu özel formu 'Tanrı'nın arkadaşları' olan kaderi önceden belirlenmiş az sayıda seçilmiş özel bir gruba ait olan ayrıcalıktır. Bu yolla bilgi, yalnızca ilahi bir hediye olarak değil, daha ziyade Bütünü sezmeye imkân sağlayan bir insan yeteneği olarak görülmeye başlayarak, bilgi vasıtası olan ruh inancıyla ters düşme eğilimine girer.[27] *Rule of the community*'nin söylediği gibi dürüstlüğünün kaynağından adalet ışığı kalbime gelir, sonsuz varlıktaki olağanüstü sırlardan gözlerim insanlardan gizlenmiş bir bilgeliğin üstünde dolaşır.'[28] İlahi sırların bu bilgisi mümkündür. Çünkü Tanrının kendisi 'beni aydınlatan bilgisinin pınarından fışkıran ışığı yaptı, böylece gözlerim onun muhteşem işlerine bakabilir ve kalbimin ışığı sır gelebilir hale geldi.'[29]

Teorik terimlerde tasvir edilmemesine rağmen Philo'nun savunduğu yorumsal bir ilkeyi kavramak mümkün görünüyor: Yalnızca ışık ışığı bilebilir, ilahi ışık tarafından aydınlatıl-

dığından dolayı aklın gözü birden, tamamıyla içindeki nesneyi kavrayabilir.

Ancak Kumran'da sezgisel bilgi ahlâki fiillere bağlı kalır: Ve Philo'da yaratıcı ve Tanrı arasındaki boşluk asla ortadan kaldırılamaz. İkinci yüzyılın bazı Orta Plâtoncu filozofları bu boşluğun üstesinden gelmiş gibi görünürler.[30] Numenius için *Chaldean Oracles*'in yazarına gelince, Tanrı yalnızca özel bir metoda başvurmak suretiyle bilinebilir.[31] Tanrı, denizde kaybolmuş küçük bir kayık gibi, ara sıra görünmek için hazır muhteşem bir yalnızlıkta gizlenir.[32] Kişi nasıl olur da ona sezgi yolu dışında erişebilir? Bu amacı başarmanın metodu belli bazı Budist öğretilerinin yeniden yankılanması gibi görünür. Kişi bütün müsbet muhtevayı akıldan çıkarmalı ve zekâyı yarasız hale getirmelidir.[33] Yalnızca bu yolla kişi aynı ilahiyatla özdeşleşebilme ve 'İyiyle birebir yüz yüze gelebilme' noktasında Tanrı'nın içine çekilebilir.[34]

Numenius'un düşüncesi (kronik olarak bile) Gnostiklerin kişi onları eşit saymak için teşvik edilebilir düşüncesine çok yakındır.[35] Ancak bu yanlış olurdu. Gnostik bilgi yeniliğini, yalnızca özne ve nesne değil, aynı zamanda bilginin yollarını da bunlarla eriterek birleştirme ihtiyacında içerir. Bu, bilişsel sürecin özel bir tecrübe üzerine aşılanmasından dolayıdır. Kişinin gerçek tabiatının ve ilahi dünyanın gerekliliğinin sezgisi saf, tarafsız beklenti değildir. Ancak temelde daldırma, menşelerin çarpan realitesi, ilahi enerjiye uydurmak için yetenek, onun tarafından sahiplenilmek ve değiştirilmek amacıyla içine girilmesine kişinin kendisinin izin vermesidir. Oldukça yaygın ve dönemin tipik özelliği olan manen yeniden doğuş için dışa elini uzatma Gnostisizmde, spesifik bir gnoseolojik takım yıldızı olan 'aydınlanma'ya yükseliş sağlayarak eksiksiz bilgi arzusuna onu bağlayan göbek bağı vasıtasıyla kendi spesifik karakteristiklerine ulaşır.[36]

Aydınlanmanın Gnostik teorisinin önceden varsayımı ışığın bir metafiziğidir ve Hıristiyan çağı boyunca kurulmuştur.[37] Sadece bilginin vasıtası olmanın, klâsik gelenekte tipik olduğu

gibi varoluşun 'nasıl' olduğunun yerine ışık onun ayrıcalıklı nesnesi olur. Gerçekte yaşam olan bir güce çevrildi, bozulmayan, ilahi yaşam.[38] Işıldayan ve görkemli ilahi dünya ve karanlık ve gölgeli bu dünya arasında daha derin bir farklılık açılıyordu. Bir istek doğdu, kendini bu ışığa açmak için, birkez daha ilahi hayatın dünyasına dönmek için, sükûnet içinde, en eski ışığın huzurlu koynunda dinlenmek şiddetli bir arzu. Daha radikal formülasyonlarında, menşeleri için bu nostalji yalnızca, ilahi realitenin doluluğu olan pleromanın dünyasının cevherini inşa eden ilahi ışıkla özdeşleşmek noktasına kadar ışığa dönüşmek ve ışık olmak için, o özel yaşama katılmak için, şevk anlamına gelir.

Bu sürecin bir fikrini biçimlendirmek için *Corpus Hermeticum, Poimandres*'deki açılış risaleleriyle ilgilenelim. Başlangıçta Hermes'in bir tasavvuru vardır: İnsanların çobanı, Arketip Nous, Poimandres ona görünür. Ona hitap ederken bu idrak aniden görünüşünü değiştirir. İşte bu noktada Hermes 'herşey aniden önümde açıldı ve bak işte, tasvir edilemez bir hayal gördüm. Herşey sakin, neşeli bir ışığa dönüştü. Ve onu gördüğüm an, ona âşık oldum' der.[39]

Hermes'in bilişsel süreci kök salar ve sonunda konunun engin derinliğinde yerleşen yaşanmış bir tecrübeye dönüşür. Hermes kahramanvâri gizli akrabalıkla birbirine bağlı bilişsel bir fiile daldı. Hermes ya da daha doğrusu onun *nuos*'u varlığının en ilahi ve yüce parçası genel, evrensel zekâ Poimandres'in Nous'unun şahsi karşılığıdır.[40] Bu yolla özne, nesne ve bilginin yollarının özdeşliği temeline dayalı hermenötik bir daire kuruldu. Hermes, ona bilgiye olan susuzluğunun kendisine yönlendirildiği nesne ile özsel özdeşliği garantileyen genel Nous'un özel bir anı, kendi *nous*'u olan yola sahip olduğu için kendi gerçek tabiatını tanımaya muktedirdi: İlahi akıl güçlerinin dünyası. Seyrettiği ışık, artık yalnızca bilişin bir yolu değil ilahi dünya gibi başlangıçta var olan, arketip ışıkla aynı cevherdi. Şimdi onu ve onun içeriğini bilebiliyordu. Aslında, Hermes zihninde 'hesaplanamayan dere-

cedeki güçlere ve sınırları olmayan bir dünyaya dönüşen ışığı'[41] görür. Onun şimdi seyrettiği dinamik yönleriyle Tanrı'nın kendi gerçek mahiyetidir. Ancak aslında onun zekâsı sezinlediği ilahi Nous'un parçası olduğu için bütün bunlar onun şimdi kendi mahiyetini görüyor olmasından başka ne anlama gelebilir?

Poimandres'le ilgili olan diğer iki Hermetik risale manevi yeniden doğuş sürecinin hayatî, duygusal basamaklarını açıklar: XIII. Risale yenilenme hakkında ve Koptik metin *De Ogdoade et Enneade*. Bunlar Gnostik bilgi hareketinin derin yönü gerekli tecrübeyi ayrıntılı (buraya dâhil edilemeyecek)[42] bir zenginlikle tasvir eder. Arka plan bu çeşit süreç için tipiktir: Bir dağ üzerine kurulma[43] ve *dynameis*'in, olumsuz güçlerin bir toplanışı olarak sunulan 'yaşlı adam'ın kovulması temasını ve yeni manevi hakikatin bunların yerine yerleştirilmesini ihtiva eder.[44] Hermes kişinin düşünce yoluyla Gnosise ulaşması gerçeği üzerine müridi Tat'a olan uyarılarında ısrar eder. Ancak bu zorunlu olmakla birlikte yalnızca hazırlayıcı bir seviyedir. Kişinin eğitmeniyle tartışması, meditasyon ve düşünce isteği eğitir ve zekâya talim yaptırır.[45] Fakat yalnızca bu amaca ulaştıramaz. Bu nedenle nurlu bir gücün harici müdahalesi derin duygusal tecrübeyi başlatmak için şart koşulmuştur. Mistik sessizlikle belirginleştirilmiş[46] bu seviyede yenilenme vardır. Tat kendi içinde dolaşan yeni bir yaşam kanını hisseder.[47] 'Incipit vita nova' (yeni yaşam başlıyor) yaşam modellendi ve onu yaratan ilahi dünya ile aynılık bahşedilen esas adam imajına yoğunlaştı. Bu yeni yaşam üzerine eklemlenen bilgi şimdi kişinin gerçek mahiyetini ve dolayısıyla da ilahinin mutlak mahiyet oluşunun kabulü olarak Gnostik şeklini alabilir.[48]

Bu metinlerin okuyucusu için gerçek yalnızca belli bir unsur tarafından onaylanan psikolojik bir süreç meselesi değildir: *Poimandres*'in işaret ettiği gibi olayların içine yerleştirildiği mitolojik çerçevedir. Bu yeni bir problemi ortaya çıkarır: Gnostik düşünce yapısı içinde mit ve bilgi arasındaki ilişki.

MİT, DÜŞÜNCE ve TOPLUM

Yukarıda söylendiği gibi Gnostik mitolojinin ayrıcalıklı nesnesi, Gnostiklerin en derin ontolojik realitesi zatın vakıaları tarafından oluşturulandır. En basit ayrıntılarında tekrar edilebilen *nauseam* bir temadır. Ancak aynı zamanda birçok Gnostik okulun sonuç olarak ilk fikrin unsur olarak mahiyetini karmaşık hale getiren girift varyasyonlar empozesini yapılandırmak için bir başlangıç noktası idi. Aslında onlar daima yeni motiflerin, zıtlıkların, tutarsızlıkların, bağlantılı olaylar ve kafa karıştıran karakterlerin buluşuna açık olan mitsel anlatımların tipik varyasyonlarıdır. Ancak kişi sorabilir: Kendi sistemlerinin yapılandırılmasında Gnostikler niçin mite başvurdular? Ve ilk olarak şunu sormak daha uygundur: Bu bağlamda 'mit' ne anlama gelir?

Bu garip bir soru değildir. Aslında bu Gnostik sistemin temel yönlerinden birine dokunur. İlk bakışta Gnostik mitoloji ikinci yüzyılın dinî panoramasında tek bir olgu imiş gibi görünür. Hıristiyan apolojistlerin suçlamalarına göre pagan dünyası mitler üzerine yaşamaya devam edebilirdi. Ancak çok eski zamandan beri bunlar faydasızca tekrar edilmişti. Beşinci yüzyılın aydınlanmış Atena'sında *mythos* ve *logos* arasındaki çatışma oluşturulmuş olarak ortaya çıkar.[49] Platon kendisi *Republik*'inden mitleri uzaklaştırmış mıydı?[50] Aristo, *mythos*'u tamamıyla hikâyeci bir yapı olarak yorumlayan içsel temizliğin aşındırıcı süreci *Poetics*'ini belki de daha radikal tamamlamamış mıydı?[51] Bu ışıkta görülen mitolojinin başarılı canlanışı yalnızca uzun süre ölü olan bir geçmişin hayatta kalanları olarak ortaya çıkabilir. Ancak esasen Grek rasyonalizminin sağlıklı vücuduna saldırmak için hazır dış atıklar, mikroplar ve bulaşıcı mikroplardır. Aslında bu manzara radikal kritisizmi provoke etmemek için oldukça cüz'î ve tek yanlıdır. Birçok âlim bugün zıt bir bakış açısına yaklaşır. Mitolojinin yapısı Dini geleneklerin aydınlanmış kritisizmiyle Yunan'da ortadan kaybolmadı. Tam tersine mantık ve tartışmadan ziyade insan

aklı için uygun örneksel bir tarzla ilgili olması nedeniyle antik dünyanın tamamını istila eder.[52] Kabul edilirse bu argüman bir önceki kadar (belki de daha fazla)[53] tehlikelidir. Ancak özellikle onun erken ve en dengeli formülasyonlarında antik mitolojinin problemlerini yeni terimlerde ifade etmenin şüphe götürmez yeteneğine sahiptir.

Bir an için bir çağdaşın gözüyle Akdenizlilerin dinî dünyasına bakmayı denersek Plutarch'ın deyimiyle 'mitlerle fokurdayıp taşan bir kadeh'[54] olarak bize görünür. Isis'e ya da Osiris'e, Mithras ya da Dea Syria'ya hasredilsin doğu dinleri mitsel hikâyelerinin egzotik karakteriyle, kanlı ve dramatik olaylarla (örneğin Attis ve Cybele'i ilgilendirenler) provoke edilen ilgiyle bir büyülenme kaynağı idiler. Klâsik geleneksel mitoloji ile karşılaşmak kaçınılmaz bir sonuçtu: Homerik tanrıların cansız dünyası ve Roma panteonu canlı bir evrenle yüzleştirildi, güçlerle ve inananın gözünde fiilleri örnek bir değer kazanan tanrısallıklarla canlandırıldı. Diğer yandan Yahudilik'te olduğu gibi katı bir şekilde tek tanrıcı olan dinlerde bile mitolojik betimleme uygun, baştan çıkarıcı vasıtalarla kendilerini bilinir hale getirdiler: Apokaliptik manzara geleneksel mitolojik mirası yansıtan içerik ve materyallerle doldurulur.[55]

Klâsik kültürün kendi tarihi içindeki olaylar erken İmparatorlukta mitolojik başarıların ısrarına eşlik etmiştir. *Logos* ve *mythos* arasındaki çatışma önemli bir arka plana sahiptir: Şehir hayatı, kültürlü toplum, sözlü geleneğin *mythos*'uyla amansız bir saldırı içinde olan kontrol ve iletişim sistemleri.[56] Bu anlamda süreç tersine çevrilemez: *Polis*'in, şehrin damarlarında zayıf olmakla beraber ilerlemenin ayak sesleriyle tanımlanan bir kan akar.[57] Mitolojik inançları ve antik toplumların dinî törenlerini ayırd eden varlığın teminatı ve yenileme formlarının tersine şimdi kendi büyümesini ölçmek için yeni parametreler bulmak zorunda olan sürekli değişimin bir dünyası takdim ediliyordu. *Logos*'un şehir kökeni güç değişikliği acısız olmamasına ve yeni istek eskiyle anlaşılması zor ve dolambaçlı olsa da beklenmedik ve şaşırtıcı yollarla birleşmeye devam

etmesine rağmen karşılaşma terimlerini kaçışı olmayan farklı bir bölgeye taşır.

Sadece birkaç örnek vermek için, kişi yalnızca milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllar arasında Platon, İsokrates ve Demosthenes gibi geçmiş için nostalji besleyen düşünürlerde bir kez daha performansa başlayan, en arıtılmış, açıkça kutsal değerlerini soymuş mitin ideolojik meşrulaştırma fonksiyonunu düşünmeye ihtiyaç duyar. Bu, esasın doğum yerine ve krizlerdeki politik bir idealin ebedileştirilmesine ve olayların kendisi tarafından boğulduğuna işaret eder.[58] Sebebin bir çeşit numarası vasıtasıyla neredeyse tarihin gerçek *logos*'u farkına varılamayan bir ütopik nostalji, geçmişin üstü örtülemez hayaletleri vasıtasıyla 'açıkça tarihsel olarak sunulan hikâyelerin tam merkezinde çalışan ve kalan mit realitesi'[59] yeniden uyanacakmış gibi görünür. İlk bakışta yalnızca mantığa aykırı gelen, kişinin modern toplumun problemlerini ve ön yargılarını onlar üzerine yansıtan beşinci yüzyıl trajedicilerinde gördüğü gibi kaynağı sürekli bir şekilde gündeme getirilen, tekrar tekrar okunan ve yeniden yapılandırılan bir mitsel kabuk *logos* vasıtasıyla boşaltımın bir sürecidir.[60] Bu başkalaşım süreci mitolojinin kişiyi tanrılaştırma ve hanedanlık gücünün meşrulaştırılması amacıyla kullanıldığı bir periyod olan Diadochoi döneminde yeniden canlanmayı tecrübe etti.[61] Diğer yandan bir kaç mit üretmesine rağmen Roma dünyasında bile *hieroi logoi*'sine (kutsal kitaplar) ve kutsal olaylarına sahipti. Bu özel bakış açısından, eğer (az çok bilinçli) bir çaba değilse, Titus Livius'un neseb şeceresi bakımından yeniden yapılandırması, imparatorluk yönetimini dünyaya doğru genişletmeye başlayan bir hükümete kiralamak için mitsel ve dinî bir kuruluş temin etmesinden başka nedir?[62]

Şehir toprağında köklenen *mythos*'un bu gizli kapasitesi *logos*'un uzantılarında parazit gibi varlığını sürdürmeye direnmesinde kendisini gösterir. Bu antik alegori [kinâye] içinde doğrudur.[63] Gerçekte rasyonalistler tarafından başlatılan eleştirilere karşı geleneksel dinî mirası korumanın bir metodu

olan kinâye müphem bir pozisyona sahip olmaya devam etti. Yorumcunun ilgi odağı olan içerik ve problemleri yeniden keşfetmek için öykü görünümündeki antik *fabulae,* ya da hikâyalerin öykümsü arka perdesinden oluştu. Euhemerist'lerin (mitin yorumlarını rasyonelleştirenler) durumunda olduğu gibi bu tarihsel olabilir: Tabiatın elementleri arasında zıtlıktan başka bir şey olmayan tanrılar arasındaki fiziksel çabalar, ya da alegorinin bütün Neoplatonik geleneğinde olduğu gibi sonunda sembolik ve ahlâkidir.[64] Bununla birlikte aynı zamanda eski mitolojik figürler ihtiva eden boş durumlarda kinayeciler, bilinçli bir şekilde yeni mitsel değerler bahşedilen sembolik ilişkilerin tam bir ağını sıklıkla tersine çevirdiler.

Bu bağlamda eğer Philo'nun bütün putperestliğin düşmanı ve babalarının tek tanrıcı dininin ateşli bir savunucusu, her türlü kültürel değişime açık Mısır İskenderiye'si gibi entelektüel olarak aktif bir muhit olan Diaspora'da büyümüş dindar bir Yahudi entelektüel olduğunu hatırlarsak Philo önemli bir örnektir. Kaçınılmaz bir şekilde Philo pagan mitolojik inançlarına karşı ateşli bir şekilde savaştı. Ancak 'onun çalışmalarında pagan mitlerinden sözlük olarak telmihten daha derin bir derecede etkilendiğine dair açık delil vardır'[65]

Platonik etki altındaki Philo'nun pagan mitolojisine karşı polemiği onun ahlâksızlığının patenti olarak aleyhine döner: İkinci emir yalnızca idoller, imajlar ve putlar edinmeyi değil aynı zamanda tanrıların doğumları, evlilikleri, onların seks düşkünlükleri ve buna bağlı olarak da sayısız skandalları hakkında mitolojik bulguların kabulünü de yasaklar.[66] Eleştiriler sonuç olarak aslında mitolojik sürece değil içeriğin bazı yönlerine yöneltilir. Aslında bu, önceden gördüğümüz gibi, Philo'nun Tanrı ile dünya arasındaki karışık ilişki tartışmasında bayrak sallamaya başladığında oldukça açık bir hale gelir. Logos ya da Sophia'daki gibi Philo'nun hipotezleri yalnızca soyutlamalar ya da en azından yorumlayıcı hipotezler olarak görünmezler, ne de bunlar ortaçağ alegori kategorisine indir-

genebilir. Ancak bunlar daha çok yeni bir dramda rol almak için çağrılan özel mitolojik karakterler olarak şekil alırlar.

Düşünürün yansıtıcı *logos*'unun belli varlıklar arasındaki ilşkilerin organizasyonu ve buluşu hareketine yol göstermek zorunda olduğu bu özel *mythopoeic* süreçte Philo'nun Platonik etkilenimine ihanet etmesi kaza eseri değildir. Klâsik ve Helenistik düşünce geleneğinde mitolojik bir potansiyeli ayakta tutmak için yardımcı olan çeşitli faktörlerden Platonik *mythopoeic* örneği aralarında en önemli olanıdır.

Bununla birlikte kişi Platonik düşüncede mitin pozisyonunu,[67] antik geleneğinde eşliğiyle *mythopoeic* ivmenin kesin öneme örnek sunmaya devam ettiği kesinliği sonucuna varır. Mitsel hikâyeler varlığa girişin muhtemel bir yoluydu. Pedagojik, aletsel fonksiyonlarından ayrı chriot'dan (atlı savaş arabası) Er'in eskatolojik mitine, Eros temasına, androgyne (çift cinsiyetlilik) bazı hikâyeler *propaedeutic* metefiziğin fonksiyonunu üstlenir. Bir şekilde bunlara *logos* 'realite'nin belli bir değerini gizlemeye bağlı gibi görünür. Ferdi hayal gücünün arka planının karşısında hikâyeler idealar dünyasına köprü olan *anamnésis*, hatırlamayı harekete geçirmeyi amaçlayan senaryo uydurmaktır. Basitçe bir alet ya da süs olmaktan uzak, Platon'un düşüncesinde mit 'mitsel düşünce çevrildiği gibi aynı ölçüde genişlediği'[68] ayrıcalıklı bir gnoseolojik pozisyon kazanır.

Mitin Platonik kavrayışı müritler bulmaya bağlıydı. Plutarch bunun otoriter bir tanığıydı.[69] Kendisini onun sevgili Pitagorik dairelerinde yapılandırmış ve aynı zamanda yeniplâtoncu okulun daha sonraki pozisyonlarının belirtisi olan mitolojik mirasın yorumunun sembolik ve mistik geleneğini yeniden gözden geçiren Plutarch içlerine taze kan aşılamak için antik imajların repertuarına yaklaşır. Bu dindar inananın ve ateşli Platonistin *mythopoeic* düşüncesini bir fikir etki altına alır: Mitler 'kurtuluş için yolculuğunda ruhun destanının'[70] bir yansımasından başka bir şey değildir. Ancak Plutarch kendisini efendisinin yaptığı gibi eski mitolojileri ye-

niden okuma ve yorumlamayla sınırlamaz. Kendisi ölümden sonra ruhun kaderiyle alakalı olarak üç tane tipik eskatolojik hikâye kaleme alacaktır.[71]

Plutarch'ın mitsel yaratılışı kullanması yalnızca Platon'un ayak izlerini takip etmesinin kategorik zarureti değildir. Çoğunlukla çağdaş problemlerle alakalı başka problemler de vardır. Kendisi, dinî geleneğin mirasını temizlemek ve muhafaza etmek için kendi kendine üstlendiği görevde mitsel ve dinî geleneğe bağlı kalan ancak yeni mitler için de istekli olan daha kalabalık *apaideutoi,* kültürlü, sosyal tabakaya (strata) ulaşmak için mitolojik hikâyenin gizli iknanın ayrıcalıklı bir aleti haline gelebileceği konusunda oldukça bilinçliydi.[72]

Ayrıca asırların felsefî geleneğine uygun Platonik mirasın özel bir yeniden okuması da vardı. Platon'un kendisi belki de olmak ve dönüşmek arasındaki birleşme noktasında olduğunu ve müdahale ettiğini öğretmemiş miydi?[73] O gnoseolojik bir fonksiyon üstlenirken aynı zamanda doğru için de bir temeldir. Bu noktada Plutarch felsefenin mitolojiye açıldığı ve *logos'u* sorguladığı bir dönemin inançlı bir tanığıdır.[74] Özetle, 'bir doğru için aklî sürecin uygun bir çevrimi sebep, bir dereceye kadar kendini mite yerleştirir.'[75] Hatta varlık öncesi materyali kullanma ve yorumlama konusunda kendini sınırladığı yerde bile, onun yorumu kendinde bir son değil, ancak sanki geleneksel materyalin, evrenin varlığının onlara bağlı olduğunun sanıldığı geniş, uyumlu ilkelerinin kalabalığında aydınlanmayı amaçlayan serbest sembolik birlikteliğin bir ilkesi tarafından yönlendirilmeye izin verirmişçesine *logos'*una talim ettirir. Bu nedenle modern yorumcular için, birleşecekleri noktada üst üste konulan ve sürekli kesişen iki alan olduklarından, düşüncenin bu formunu yazarın neden mitsel ve sembolik olduğunu, kozmosun rasyonel, düzenli bir müşahedesi formunda sunulanda neyin zıt olduğunu ayırt etmek, illegal değilse de zordur. Böylece bir örnek olarak güneşle ay arasındaki ilişkiyi seçersek, bazı denemelerinde Plutarch dönemin bilimsel kanunlarına göre,[76] diğer yazılarda ise en hakiki mito-

lojik hayallerle işaretlenmiş görünür. Dönemin yaygın astrolojik inançları için de durum aynıdır. Ay bir tanrısaldır ve tanrıların bir oturağıdır. O dişi bir realitedir, bu sıfatla güneşin, akılları meydana getirenin yarı gücüne ulaşır.[77] Bu suretler mitolojik kökleri eski olan tipik bir sembolizmin içine sokulmuştur. Göklerdeki herşey bir insan vücudu gibi ayarlanmıştır. Aslında gök bir *macroanthropos* (küllî ölçüde insan varlığı), bir imaj aynı zamanda da insan mikrokozmunun canlı bir modelidir.[78] Güneş bu dünyanın kalbidir. Göbek ile kalp arasındaki gibi dünya ile güneş arasına yerleştirilen ay onların aracısıdır. Bu nedenle onun aracılık rolü onun çift cinsiyetli mahiyetince de tasdiklenmiştir: 'Ay aşağıdan gelen koku ve gazları, etrafında yükselttirip bir cins aşçı tarafından onları arındırarak süzerken, ışığı yukarıdan buraya, aşağıya iletir.'[79] Canlı ve cansız dünyanın bütün elementlerini birbirine bağlayan evrensel çekimin muhteşem kuralı onların arasında gizli kurallarca yönetilen kendilerinin kesin olarak tanınmaları için şeytanların ordularına ihtiyaç duyan sahte-bilim ilişkileri inşa eder.[80]

Plutarch'ın düşüncesinde mitin yerinin müphemliği aracı olarak, değişen bir sınır hattına yerleştirilmiş entelektüelin gerçek fonksiyonuna bağlıdır. Mitsel ve dinî geleneğe nostaljik, ihtiyatlı ve bilinçli bir gözle bakar. Kendisini barbar mitlerin ve inançların etkisine maruz bırakarak, zamanının dindar toplumunun yeni heyecanlarını kavrar.[81] Geleneğin savunucuları için mit köprü kurar. Ancak yeniliklere açık ve onlara susamış, egzotizme aç ve istekli bir halk için de mit bir köprüdür. Popüler dinin bu formlarının bir aracısı[82] en son değişikliği kaydetmekle yetinmez. Ancak onun yeraltı bir dönüşümünü gerçekleştirir. Düşünce ve *logos*'la derinden aşılanan bir mit şimdi tanrı-insan eylemlerini ve sürülmüş ve göksel yuvasına dönmek için istekli ilahi ilkeyi hikâye eder.

GNOSTİK MİTİN MAHİYETİ

Gnostiklerin mitolojik ilişkileri izole edilmiş bir olgu değildir ve doğu kaynaklı etkiler vasıtasıyla da açıklanamaz. Gnostik düşünürlerin üzerinde çalıştıkları mitolojik materyalin farklı kaynakların müsait dinî geleneklerinden alındığı doğruysa, onların genelde bunları, yeni anlamlar vererek değiştirdiği de aynı ölçüde doğrudur. Bu dünyanın realitelerinin temelleri olduğu, onların belli hikâye formları, altı çizilen düşüncelerindeki yapı ve çeşitlendirilmiş değerlerinden dolayı Gnostik mitlerin re'sen hak sahibi oldukları doğruysa, onların içeriğinin tarihle alakasız olmadığı da aynı ölçüde doğrudur. Diğer bir ifadeyle, yapısal analizin gösterdiği gibi ilkel düşüncenin açığa vurumu olarak mit kendisini yalnızca realitenin bir aynası olma ve sebep bilgisi ile (*aetiological*) açıklama seviyesine indirgenmekten koruyan ifadenin bağımsız bir formuna sahiptir. Aynı zamanda, herşeyin de üstünde kültürlü toplumlarda yalnızca tarihsel değişimlerin etkisinden çıkarılmış özel bir mantık bahşedilen birleştirici bir mekanizmaya atfedilemez. Bu nedenle Gnostik mit artık tanrıların insanlıktan ayrı aktivitelerini değil, dağılma ve parçalanma yoluyla insanların, ferdi *anthropoi*'nin soyundan gelen orijinal *Anthropos*'tan (insan varlığı) bahseder. Vurgudaki değişiklik kesindir ve gerekli görülen insanlık üzerindeki düşüncenin merkeziyetine de ihanet eder.

Bu bakımdan Gnostik mit yalnızca bir ataya sahipir: Antik Orfizm.[83] Doktirinlerini ve arındırıcı pratiklerini aldığı kutsal kitaplar tarafından esinlenen bir kitabın diniydi. Bu kutsal kitaplar, Hesiod tarafından kaydedilen geleneksel mitoloji türü görüntüsünü tersine çeviren bir formda Titanlar tarafından Dionysus'un öldürülmesininin mitolojik bir hikâyesini içerir ve nakleder.[84] *Theogonyde* ki mitsel konu farksızdan farklıya, faydasızdan faydalıya, kaosdan kozmosa, zamansızlıktan *chronos*'a ya da zamanın tasdikine olduğu gibi gelişirse, Orfik mit, kendisini açıklamak, haklı çıkarmak, aynı zamanda ilk on-

tolojik bütünlükten varlığın varoluşsal beyhudeliğine pasaj oluşturmak için çelişen amaç tarafından esinlenir.[85] Bu şekilde Orfik'ler, varlığın önceliğini tasdiklemek, ve insanlık ve tanrılar arasındaki hiyerarşileri ve muvazeneyi dolayısıyla da insanlık içindekini garantilemek için kullanılan geleneksel mistik yapıları ayıplar gibi görünür.[86]

Bu değişim kendi tarihsel arka planıyla karşılaştırıldığında büyük önem kazanır: Milattan sonra altıncı ve beşinci yüzyıllarda Athena'lı polis'liler (şehir) tarafından tecrübe edilen değişiklikler ve çelişkiler. Çünkü Orphic'ler kurban etmeyi kabul etmedi (ve bu 'aziz'lerden bir topluluk oluşturan zâhitlerin özelliğidir) bu derin sosyal kargaşanın önemli bir alameti, marjinalize edilmeye ve unutulmaya mahkûm olmakla birlikte tarihsel değişimin yüzünde orijinal ve yaratıcı bir cevap değil de nedir?

Gnostik mitoloji bu ters bakış açısını kendi radikal düalizminin de bir sonucu olarak adapte eder. Şimdi Gnostik mit, ontolojik bir katılık ve öz kazanan kötünün zaferini, kuruluşunu ve yükselişini provoke eden ilk durum, orijinal dramanın rahatlatan ve sezgileyen anlayışının bir problemidir. Bu kozmos iyileştirilemez ve reddedilmek zorundadır. Bu nedenle mit kurtuluşun fonksiyonlarını üstlenir. Gnostiğe gerçek orijinini hatırlatarak ve kozmosdan nasıl kaçacağını ona göstererek kurtuluş yolunu tasvir eder. Ancak herşeyin de üstünde, bütün mitler gibi Gnostiklerinki de temel olarak orijinin bir hikâyesidir: Kişinin sahip olduğunu düşündüğü herşeyin anahtarı burada yatar. Ancak kozmosun 'orijini', insan için ilahinin beyanına dönüşen *Anthropos* olan bir varlığın dışarıya doğru dökülenişiyle uygundur. Tanrı'nın kanıtı kendisine: Bu bütün teosofi gibi varlığın ilk nabız atışı, ilk an, pleromatik evrenden ortaya çıkacak orijinal yangının gizlerine giriş araştıran Gnostik mitin kalbidir.

Ve bu tezâhür yalnızca, mit dönemiyle ilgili kusurlu hikâye vasıtasıyla gerçekleşebilir. *Geschichte* veya tarih, açıklamak ve inşa etmek için tamlıktan başlayıp eksikliğe doğru ilerleyen bir

arketip olaylar dizisi gibi bu ilahi kendi kendini tezâhür ettirme mantıksal ve tutarsız terimlerle tanımlanamaz. Bu, daha genel bir süreçte ve bu nedenle kendisine Tanrı'nın belli olmasında bir an olmakla beraber, ferdi Gnostiğin kalbinde şahsi bir süreç olarak yer alır. Bu nedenle mitolojik öykü formu olmak ve dönüşmek arasında tek kanal, gerekli köprüdür.

Hayali mit perdesinde Gnostik, modern yorumculara yalnızca yeni bir kimlik arayışında basamaklar, Gnostik *mythos*'un belli başlı *logos*'unun kendi orijinal ve arketip birliğini restore etmeye çalışan krizler içindeki fert anlayışı için farklı bir temele yeni bir biçim vermek çabası olarak görünebilecek ilahi olayları ve sürgünleri yansıtır.

Gnostik mitolojik konular derin bir kültürel değişimi ifşa eder. Gnostiklerinki bilinçli ve düşünülmüş bir mitolojidir. Varoluş öncesi malzemeyi kullanan Gnostik onları karıştırır ve onlara yeni bir görev ve derin ve orijinal bir amaç verir: İnsanlığın aynı gizini açıklamak ve sınırlamak için ilahi sırrı anlamak.

---

[1] R. Bultmann, 'γινώσκω', *TW*, 1.688 vd.

[2] Herad. Fr. 101a; Herod. 1.8; Plato, *Phaedr.* 250d ve *Resp.* VI.507c.

[3] *Gorgias* 508a.

[4] *Excerpta ex Theodoto* 78.2

[5] Kroll, *Lehren*, s. 350 vd.

[6] Irenaeus, *AH* 1.21.4.

[7] NHC I.3.22.3. Nag Hammadi metinlerinin tamamı kodekse, risaleye, sayfaya ve satıra referansla alıntılandı; çevirisi J. M. Robinson'undur, *Nag Hammadi Library*.

[8] *Apol.* 38a.

[9] Devamı için bkz. H. C. Puech, 'Doctrines ésoteriques et themes gnostiques dans l'Evangile selon Thomas', *Annuaire. College de France*, 63 (1963), 199 vd.; 66 (1966), 259 vd.; 68 (1968), 292.

[10] *Syzygos* ya da eş, imaj ve melek olarak. *Hymn of the Pearl*'de bu Mısır'a gitmeden önce prensin babasının krallığına giydirdiği sarnavi giysidir. Giysi teması *Pistis Sophia*'da da tekrar eder. Bkz. Bousset, *Hauptprobleme*, s. 303 ve G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967), s. 57-8.

[11] Plato, *Laws* 716c. Bkz. A. Schneider, 'Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit', *Festgabe für Cl. Baeumker* (Münster i.W, 1923), s. 65-76.

[12] J. Wach, *Das Verstehen* (Tübingen, 1926) 1.38, n.2.

[13] Festugiere, *Dieu inconnu*, s. 131-2.

[14] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), s. 236 vd.

[15] *Ethica Nichomachea* 1177[b]-1178[a].

[16] Fr. 61.

[17] H. Von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903), 1.146.

[18] Leg. All. 3.31 vd.

[19] *Leg. All.* 3 161.

[20] Fug. 133.

[21] *Mut.* 223.

[22] *Topos* hakkında Hellenistic literatürde bkz. J. Pepin, *Idées grecques sur Dieu et sur l'homme* (paris, 1981), s. 86, n. 3.

[23] *Praem.* 45.

[24] *Rer. Div.* 55; *Spec. Leg.* 4. 123 *Op. Mundi* 135-44.

[25] F. N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden, 1962), s. 42.

[26] P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico* (Turin, 1976), s. 156-7.

[27] E. Schweitzer; . . ., *TW* VI. 387 vd.; R. J. Mortley, 'Gnosis', *RAC* X. 485-6.

[28] 1 QS XI. 5-6.

[29] 1 QS XI. 3-4.

[30] J. Dillon, *The Middle Platonists* (Londra, 1977), s. 231 vd.; P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia da Antioco a Plotino* (Turin, 1982), s. 100 vd.

[31] Festugiere, *Dieu inconnu*, s. 128 vd., 134 vd.

[32] E. Des Places, *Oracles chaldaïques* (Paris, 1971), s. 43.

[33] Festugiere, *Dieu inconnu*, s. 133.

[34] Des Places, *Oracles*, s. 43, fr. 2.

[35] Muhtemel Gnostik etkiler için bkz. A. H. Armstrong, 'Gnosis and Greek philosophy', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 109.

[36] G. Filoramo, *Luce e Gnosi* (Roma, 1980).

[37] R. Bultmann, 'Zur Geschichte der Lichtmetaphysik im Altertum', *exegetica*, s. 323 vd.

[38] G. P. Wetter, *Phos* (Uppsala, 1915), s. 7-8, 12 vd.

[39] *CH* I. 4.

[40] *CH* I. 6.

[41] *CH* I. 7.

[42] Koptik risale için bkz. Mahe, *Hermes*; *CH* XIII için W. C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Leiden, 1979).

[43] *CH* XIII. 1.

[44] *CH* XIII. 8-9. Bkz. Festugiere, *Dieu inconnu*, s. 221 vd.

[45] Filoramo, *Luce*, 25-6.

[46] *CH* XIII. 8.

[47] *CH* XIII. 9.

[48] *CH* XIII.10: '(Hermes Tat'a der ki) "Sen oğlum, bizdeki yeniden yaratılmanın halini öğrendin. Manevi yeniden yaratılışla bizde şekillendi – ve biz, şükürler olsun bu doğumla, tanrıya dönüştük."'

[49] Daha önceki mitolojik gelenekle aynılan ve daha sonraki bilimsel, rasyonel düşünceye yol açan İyonya filozoflarının *logos*'una göre geleneksel tez, destekleyici diğerleri arasında, W. Nestle tarafından desteklenilir, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart, 1940) ve B. Snell, *Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen, 1975). *Mitos* ile *logos* arasındaki daha kompleksi ilişkiyi aydınlaan temel bir kritik F. M. Cornford tarafından yapılır, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (New York, 1965); cf. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947). *Mitos*'un değişiminin anlaşılması için temel J.–P. Vernant'in eserleridir, *Les Origines de la pensée grecque* (Paris, 1962) ve *Mythe et pensée chez les grecs* (Paris, 1965). Genel olarak bkz. G. S. Kirk, *Myth. It's Meaning and Function in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, 1970) ve M. Detienne tarafından edite edilen yorumların antolojisi, *Il mito greco. Guida storica e critica* (Roma, Bari, 1975).

[50] *Republic* II. 377 b-378 c.

[51] *Poetics* VI.6-IX.5.

[52] J.–P. Vernant ve M. Detienne *Les Ruses de L'intelligence. La metis des grecs* (Paris, 1975).

[53] Bu yapısal planın radikal bir kritiği için bkz. V. Di Benedetto ve A. Lami, *Filologia e marxismo. Contro le mistificazioni* (Naples, 1980).

[54] *Def. or.* 421 A.

[55] K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh, 1970), s. 23.

[56] J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grece ancienne* (Paris, 1974), s. 196 vd.

[57] E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford, 1973), s. 1-26.

[58] Bkz. G. F. Gianotti tarafından edite edilen antolojiye, *Mito e storia nel pensiero greco* (Turin, 1976), s. 183 vd.

[59] *Age*, s. 185.

[60] Vernant, *Mythe*, s. 213; Kirk, *Myth*, s. 187.

[61] Nilsson, *Geschichte*, s. 56 vd.

[62] D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale* (Roma, 1975).

[63] J. Pepin, *Mythe et allegorie* (Paris, 1958).

[64] F. Buffiere, *Les Mythes d'Homere et la pensee grecque* (Paris, 1956).

[65] R. A. Baer, *Philo's Use of the Categories 'Male' and 'Female'* (Leiden, 1970), s. 10.

[66] *Dec.* 156.

[67] P. Frutiger, *Les Mythes de Platon* (Paris, 1930); W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos* (Berlin-New York, 1971).

[68] Vernant, *Mythe et pensee*, s. 51–78.

[69] Devamı için bkz. Y. Verniere, *Symboles et mythes dans la pensee de Plutarque* (Paris, 1977), blm. 2.

[70] *Age*, s. 118.

[71] Üç mit, Plutarch'ın olgun eserlerindedir *De fac*, *De sera num*, *De gen*. Verniere'nin karşıt analizi için bkz., *Symboles*, blm. 2.

[72] Verniere, *Symboles*, s. 75.

[73] Pepin, *Mythe*, s. 73; Frutiger, *Mythes de Platon*, s. 223.

[74] Nock, *Conversion*, s. 120 vd.

[75] Vermiere, *Symbolas*, s. 75.

[76] *Age*, s. 173.

[77] *De fac.* 944 E ve *De Is.* 367 CD.

[78] Genel olarak bkz. Festugiere, *Dieu cosmique*.

[79] *De fac.* 943 EF.

[80] A.-J. Festugiere, *L'Astrologie et les sciences occultes* (Paris, 1944), s. 90 vd.

[81] *De Iside*'de ilgili dualistik mitin durumu böyledir.

[82] Bu kategorini orijinleri, kaderi ve limitleri hakkında bkz. F. Bolgiani, 'Il concetto di "religione popolare" F. Bolgiani (ed.), *Strumenti per richerche dalle classi popolari* (Turin, 1981), s. 11-90 ve 'Religione popolare', *Aug* 21 (1981), 7 vd.

[83] W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*² (Londra, 1952) ve Nilsson, *Geschichte* 1.678 vd.

[84] M. Detienne, *Dionysos mis a mort* (Paris, 1977), s. 161 vd.

[85] G. Carchia, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato* (Milan, 1979), s. 15 vd.

[86] Detienne, *Dionysos*, s. 166 vd.

4

PLEROMA'NIN DÜNYASINDA

GNOSTİK DÜALİZM

'Dünyanın varoluşu bir hata eseri başladı. Çünkü dünyayı yaratan onu daimi ve ölümsüz yaratmak istedi. Kendi isteğini yerine getirmekte başarısız oldu.'[1] 'Kişinin içinde yaşadığı dünyanın muhtemel bütün dünyaların en iyisi olmayabileceği' fikri dönemimizin ilk yüzyıllarında, çok yaygın değilse de belli düşünce okullarına yabancı olmayan bir anlayıştı.[2] Platon *Timaeus*'ta uyumlu, güzel yaratıcı yarı-tanrı'nın muhteşemliğini[3] sunmuşken, diğer diyaloglarda ideaların temel dünyası ile görünümün bozulabilir ve geçici dünyası arasındaki radikal zıtlık doktriniyle, kozmosun kurallarıyla aynı fikirde olan insan varlığının ihtimali konusunda şüpheler ortaya çıkarmıştı. Söz konusu şüpheler, insan vücudunun hapishane değilse de en azından ruhun hayatının özgür gelişmesinde bir zorluk olarak algılandığı bir anlayışa dönüştürüldü.[4]

Dahası Plutarch gibi bazı kaynaklardan bildiğimiz kadarıyla,[5] bu dönemde Mazdeizm düalizminin içeriği de oldukça yaygındı. Zarahustra oldukça kabul gören 'Orient'in peygamberleri'nden[6] biri haline gelmişti. Onun öğretilerine göre dünyadaki kötülük iki zıt ilkenin *ab aeterno* varlığına atfedilebilir: İyi ve kötü. Dünya iyiliğin efendisi Ahura Mazda ve kötülüğün efendisi Angra Manyu arasındaki kompleks ve çeşitli

çatışmaların yalnızca bir sahnesinden ibarettir.[7] Fakat yine de dünyanın kendisi kötü değildir ve o kendinde iyidir. Aynı şekilde düalist unsur etik olarak yönlendirilir ve görevi de kötülüğün kesin yenilgisiyle yenilenen kozmosun pozitif mahiyetini yenilemektir.[8]

Helenizm bir kez daha kozmik olayları yöneten[9] ve kendisine yeryüzünü saran kötülüklerin kaynağı olarak bakılan antik 'dünya ruhu' kavramını gündeme getirdi.[10] Astrolojik inançların artmasıyla bu kavram güçlendirildi ve pozitif tabiatı sorgulanılmayan bir dünyanın kötü ve iyi olaylarını iklimleriyle etkileyen bölgelere ayrılmış bir yeryüzü idrakine dönüştürüldü.[11]

Son dönem Yahudi düşüncesinde bu temaya önemli bir paralele daha önce kısaca değinmiştik.[12] Tesniye 32:8'e göre, yüce Tanrı meleklerinin sayılarıyla uygun olarak milletler için sınırlar inşa etmişti. Philo'nun önemli ölçüde yıldızlarla özdeşleştirdiği[13] bu meleklerin gürültücü tabiatı ve ağız kavgaları kendilerine eşlik eden bütün kötülüklerle birlikte savaşların, ayaklanmaların, tehlikeli ve kötü öğretilerin sorumlusu haline getirildi.

Ancak melekler yalnızca destekleyici unsurlardır. Onlar Yahudi monoteizminin tek tanrısının zıddı değillerdir ve dünya apokaliptik pesimizmin en radikal formlarında bile yanlış bir hesaplamanın veya bilgisiz bir yarı-tanrının (*demiurge*) başarısızlığa uğramış umudunun bir ürünü değildir.

Anti-kozmik duruşu ve kozmosun pozitif yönlerini ve güzelliğini uzlaşmaz bir şekilde reddeden anlayışıyla Gnostik düalizm Plotinus'un anti-Gnostik polemiğiyle oldukça açık olarak onaylanan antik düşünce tayfının diğer ucuna yerleştirilir: 'Hiç kimse bu dünyaya sanki güzel değilmiş ya da maddi varlıkların en mükemmeli değilmiş gibi yaklaşmamalıdır.'[14] Maddenin varlığıyla rahatsız edilen kozmosun yalnızca güzelliği ve Yüce Varlığın hayatını paylaşabilir olduğu doğrudur; gerçekte Plotinus'a göre ilahi inayetin ürünü olarak çok güzeldir ve ondan daha güzeli de yoktur.[15] Büyük filozofun kozmosun

mükemmeliğini kabul etmeyen Gnostiklere karşı saldırısının temeli budur.[16] Gnostikler kozmosun otoritelerini tenkit eder ve hafife alırlar, kendi cahil yarı-tanrılarını Platon'un Dünya Ruhu'yla bir tutarak onlara ferdi ruhlara atfedilen tutkuları layık görürler.[17] Gerçekte bu kozmos bile tanrıdan gelir ve ona döner. Bu nedenle dünyanın mahiyetini ayıplayanlar ne söylediklerini ve küstahlıklarının kendilerini nerelere götürdüğünü bilmezler. Hangi dindar insan tanrının bu dünya ve içindeki yaratıklara nüfuz ettiğini nasıl olurda yalanlayabilir? Böyle mantıksız ve gururlu insanlar arasında hangisi bu dünya kadar itinalı ve mükemmel düzenlenmiştir?[18]

Plotinus tutkulu bir şekilde reddettiği bu küstahlığın ve kendini beğenmişliğin kaynağını da iyi bilmektedir: 'Bu yaratılışa ve yeryüzüne onur vermeyi reddeden Gnostikler bu dünyadan ayrıldıklarında dönecekleri yeni bir dünyanın kendileri için hazırlandığını iddia ederler.'[19] Bir zamanlar kendilerinin özel yuvası olan bu yeni mekân onlara göre tek doğru gerçekliği ifade eden ışığın pleromatik dünyasıdır.

Bu dünyayla karşılaştırılan kozmos olsa olsa çoğunlukla günahkâr renklerde boyanan solgun, bu âlemin hüzünlü bir yansıması olarak görünür; cahil, kibirli bir yaratıcının ürünü kozmos Gnostikler için kötünün bir enkarnasyonudur. Plotinus'a göre, Gnostikler bu yolla apaçık bir tenakuzun kurbanı olmaktadırlar. Eğer Gnostikler kozmosun tamamen ve birdenbire tek olandan kaynaklanan ve dünya ruhu ve *Nous* vasıtasıyla iletilen ve amacı dünyayı kalıcı, değişmez güzelliğinde ve pozitif yönüyle[20] muhafaza etmek olan sonsuz aydınlanma sürecinin bir sonucu olduğunu kabul etmiyorlarsa, Gnostiklerin dünyayı istila ettiğine inandıkları kötülüğün kaynağı nedir?

> Gerçekte bu aydınlanmanın tabiata göre ya da ona zıt olması gereklidir (diye söyler Plotinus). Ancak eğer bu tabiata göre ise bu sonsuza kadar aynı kalacaktır. Ancak bununla birlikte eğer tabiata zıt ise tabii olmayan unsur anlaşılabilirliklerin kendilerinden biri haline gelecektir ve kötülük bu

> dünyayı yağmalayacaktır. Bu nedenle kozmos değil, 'akledilirler' kötülüğün sebebi olacaklardır; kozmos değil, ancak onlar (akledilirler) kötülüğün sebebi olacaktır. Ruh kötülüğü bu dünyadan edinmeyecek ancak kendisi kötülüğü getiren araç olacaktır. Argüman dünyanın noksanlığını ilk ilkelerden alacaktır.[21]

'Unde malum?' kötülük nereden gelir? Gnostik rakiplerince verilen ve Plotinus'un çok iyi anladığı cevap son derece radikaldi. Kötülük kutsalın kendi bağrından, evrenden, Gnostik mitlerin süpekülatif olarak en cüretkâr konusu olan çokluğun ve ilahi mükemmelliğin[22] dünyası Pleromadan kaynaklanmaktadır. Onların göze çarpıcı düalizmi[23] ve kötülüğün kaynağını açıklayan öykülerindeki yol, bizim şimdi ilgi odağımız olacak konuları oluşturmaktadır.

CENNETTEKİ BAŞLANGIÇ

Gnostik evren üç yönlüdür. Hippolytus bize bir grubun, Pretae öğretilerinin aşağıdaki tasvirini verir:

> Evren üç bölümü olan birdir. Onların üç bölümünün bir parçası kelime tarafından sonsuz sayıda parçaya bölünebilen büyük kaynak gibi tek bir ilkeye benzer. Onlara göre ilk ve en önemli bölünme teslistir ve 'mükemmel iyilik' ve babalığa ait güç olarak adlandırılır. Ancak onların teslisinin ikinci unsuru kendilerinden kaynaklanan sonsuz sayıda güçler mesabesindedir. Üçüncü unsur ise tikeldir. Birinci doğmamıştır ve iyidir. İkinci iyidir ve varlığı kendindendir. Üçüncü doğurulmuştur. Böylece onlar açıkça üç tanrı, üç kelime, üç akıl, üç insan hakkında konuşurlar.[24]

Bu üç parçaya bölünmüşlüğün ilk sonucu uzaysaldır. O dönemde görünen ve görünmeyen kozmos arasındaki zıtlık konusu yeniden yorumlandı ve düzeltildi; artık iki çatışma arasında ve realitenin açıkça uzlaştırılamaz seviyeleri arasında

aracı ve tampon görevi yapmaya elverişli bir orta alan vardı. Bu alan ilahi çokluklar dünyası ile eksiklik ve yokluk dünyaları arasında 'ortada bir yer'dir. Varoluşu kendisinden olduğu için bir bakıma yaratılmamış olan Pleromatik dünyayla yaratılmışlar dünyası zıtlar olarak konumlandırılır: Bu iki dünya arasında bilinçli bir şekilde kendisini yaratmaya teşebbüs etme günahına sahip, *aeonlar*ın sonuncusu Sofia'ya bağlı bir orta dünya vardır. Aşağıda göreceğimiz gibi üç parçaya bölünmüş benzer bir yapı kendisinin ilk, en mükemmel tezahüründe ilahi hiyerarşide, tesliste yeniden ortaya çıkacaktır.

Üçlü bölünmüşlük zaman kavramını da etkileyecektir. Başlangıcın mitolojik temel zamanını Gnostiğin hayatını etkileyen bir orta zaman takip eder; bunu da zamanın kesin ayrışmasından önce gelen son zamana bir giriş (bitmez tükenmez görünmekle birlikte) takip edecektir. İnsanlıkta da üçlü bir bölünme vardır: *-Hylic-* ya da maddi unsur ile hava ya da manevi unsur arasında bir de fiziksel bir unsur bulunmaktadır. Bu ayrım üç sınıflı bir sosyolojik yapılanmayı yansıtan antropolojik bir bölümlenmedir: Kurtuluşa mahkûm mükemmel Gnostikler, Yahudiler ve Gentilelerle tanımlanan ve sonsuz cezaya çarptırılmış maddi varlıklar ve son olarak da birçok Gnostik grupla (tarışmalı olmakla birlikte, hak Kiliseden etkilenen) ve Hıristiyanların kendisiyle tanımlanan fiziksel topluluklar.

Bununla birlikte bu evreni ilk bakışta birbirleriyle çelişen katmanlar halinde parçalanmış gibi görünebilen tek bir kanun yönetmektedir. Bu dünyayı (haricî ve dikey boyutta) ilahi Pleroma'dan ayıran ve (dâhili ve yatay boyutlarda) manevi realiteyle maddi realiteyi (insanlıkta var olan iki özellik) zıtlaştıran düalizmin altında, özelde bize tanıdık kavramsal bir figür (ve mitolojik benzerliklerini) kullanan ve yücelten tek tanrıcı yaklaşımını anlaşılmaz hale getiren temel bir düşünce eğilimi vardır: Aracı ya da Gnostik terimlerle suret. 'Hakikat dünyaya çıplak olarak değil fakat şekillerle gelir.'[25]

Bizim bu kozmosumuz doğru dünyanın deforme (ve ters yüz edilmiş) değilse de soluk ve aşındırılmış bir surettir. Üst dünya bir grup aracı vasıtasıyla pasif ve atıl madde üzerine kendi damgasını 'görünen varlık görünmezden elde edilmiştir'[26] şeklinde empoze etmektedir.

Bu anlayış, Valentinyen ve Sethian gibi belli Gnostik düşünce sistemlerinin göksel dünya konusundaki özel ilgilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Söz konusu düşüncelerin derinliklerinde yarı-tanrının kendilerine göre insan varlığını yarattığı ve dünyayı şekillendirdiği arketip modeller gizlidir. Bu nedenle kişi hakikati bütünlüğü içinde bulmak için bu modellere dönmek, ve bu ideal formlar hakkında etraflıca düşünmek ve bu ilahi dünyaya nüfuz etmek zorundadır.

Son analizde Gnosis süreci, kişinin özüne dönüşüyle -*anachoresis*- eş zamanlı olan Pleroma'nın gizli bölümlerine nüfuz etme ve kişinin kendi soy ağacını yeniden keşfetmeye yönelten göksel yuvasını hatırlaması -*epignosis*- hareketidir. Aynı müellifin risalelerinde *Allogenes* (bu dünyaya yabancı, başka bir ırka ait olan) oğlu Mesus'a göksel bir karakter olan Youel'den ulaşan vahiyleri anlatılır. Bu karakter (45.1-57.23) ilk önce özellikle Barbelo'da yerleşmiş olan Sethian panteonunun yüce varlıklarını tanımlar.[27] Bu nedenle aynı Gnostik apokalipslerin tipik modeline göre[28] Allogenes (57.24-64.19) çeşitli basamaklarla yukarı yüce teslise doğru giden göksel dünyayı ziyaret eder. Allogenes'lerin mahiyetini yenilenmeyle değiştirmeye muktedir bu mitik macera vecdî bir sessizlikte sonlanır: 'İçimde sessizliğin bir dinginliği vardı. Ve kendimi (kendim) olarak kavradığım yerde kutsanmışlığı duydum.'[29] Böylece Gnostik panteonun vizyonu kesin bir etkiye sahiptir: Hermes'in, Allogenes'in kendi gerçek egosunu bilmek suretiyle gördüğü realiteye dönüşür, çünkü gerçekte o söz konusu realitenin kendisidir.

Pleromatik dünyaların kompleksliği ve zenginliği bunların içlerindeki kişilerin özel hipostatik tabiatları ve isimleri, sıfatları ve fonksiyonlarındaki çeşitliliğin sonucu olarak şaşkınlığa

ve karışıklığa sebep olabilir. Eğer sonuncu yön, kökleri dogmatik ilkelere bağlı olmayıp, fakat bazen birbirleriyle açıkça ihtilaf içinde olan küçük grupların ve toplantıların sosyolojik konumuna uzanan Gnostiklerin teolojik düşüncelerinin akıcı içeriği göz önünde bulundurularak açıklanmaya çalışılırsa,[30] Gnostik teogonilerdeki kahramanların özel tabiatlarını meşrulaştırmak daha da zorlaşacaktır.

Bir anlamda Gnostik teolojinin dönemin teolojik düşüncesinde var olan eğilimleri tanınmaz bir hale dönüştürme derecesinde keskinleştirdiği söylenebilir. Tanrının birliği, Onun kadir-i mutlak ve kompleks tabiatının ispat edilmesi suretiyle doğrulanır. Şahsi olmayan bir ilahiyatın dünyasında eylemin farklı seviyelerini temsil eden klâsik dinlerin çoktanrılı panteonlarındaki tanrılar, Gnostik teolojide eşi benzeri olmayan, özü itibariyle tek ve şahsî bir Tanrı'nın kompleks tezahürünün aşağısında derecelenen formlara dönüştürülür.

Aslında Tanrı Antropos,[31] Âdem/insan ya da Gnostiğe mahsus düşünce kalıpları ve eylem formlarının bir modeli ve yansıması olan bilişsel, iradî süreçlerin kendi göğsünde gerçekleştiği arketip Androjin'dir. Bu süreçler Gnostiklerin 'aeons'[32] olarak adlandırdıkları ve ilahi realitenin dinamik genişlemesinde kendi kendine var olan anları temsil eden varlıklar ve bir dizi cevherde mitolojik olarak gerçekleştirilirler. Bir şekilde çözümlenmemiş bir çokluğu temsil eden ilk durağanlık ve hareketsizlik durumunda bir patlama gerçekleşmiş ve bunun sonucunda Gnostik teogoninin muhteşem makinesi eyleme geçmiştir.

Gnostik teogoninin diğer antik teogonilerin tersine, Pleroma'nın çevresine saldıracak 'kriz"le (Sofia'nın günahı) sonlanan ilk çoklukla başladığına daha önce değinilmişti. Pleromada gerçekleşen bu aşağıya doğru harekette, Gnostik dramda takınılan maskeler *personae*'in çoğulculuğu arkasına aslında tek bir kahraman gizlenir:[33] Formel, dinamik ve aktif bir unsur ve aynı zamanda nurlu, saf, bulaşmamış bir cevher olan ilahi ruh -*Pneuma*-.[34] Pleroma'nın bölündüğü ve aynı

zamanda da tamamlandığı varlıkların mükemmel sayısını meydana getirmek için ilahi plana göre ilahi bağırdan yayılan çok çeşitli aeon çiftleri bu başlangıç noktasından çıkar. Tanrı'nın kendisine kendi sonsuz potansiyellerininin tamamını tezahür etmesi vasıtasıyla yayılım-sudur, ilahi özün ilerleyen akışı işlemi[35] hem bir zenginleştirme, hem de bir fakirleştirme sürecidir. Gerçekte, Tanrı kendisini yalnızca kendi mahiyetinin potansiyelinin kompleks ifadesinin tam tezahürü vasıtasıyla doğru bir şekilde bilebilir. Ancak eşit ve birbiriyle çelişkili olarak bu hareket ilahi cevherin pleromatik uzayda kendisini dağıtan ve istikrarlı bir şekilde kendi ideal merkezinden uzağa doğru hareket ederek ve kendi sağlamlığını, gücünü ve enerjisini kaybettiren bir şekilde akışını gerektirir. Pleroma'nın hemen kendi dış çevresinde, (genelde Sofia ile özdeşleştirilen) son aeon kendi birliğini ve istikrarını tehdit eden ve ancak bu rahatsızlığın sebebinin ortadan kaldırılmasıyla, yani manevi maddenin gerçek bir bölümünün bir çeşit günah keçisi gibi kovulmasıyla çözülebilecek bir krizi tecrübe etmesi tesadüf değildir. Bu unsur süreçte ardarda gelen bir evreye yol açacak Pleroma'nın dışında bir bölgede yerleştirilecektir ki bu da dünyanın ve insan varlığının yaratılması olacaktır. Doğal olarak bu birbirini takip eden evreler manevi unsurun düşüşünü daha da ileri bir seviyeye götürecek ve neticede söz konusu ruh artık karanlığın dünyasının ve insan bedeninin bir tutsağı haline gelecektir. Onu eski haline döndürmek ve muhafaza etmek için bir açıklayıcı, kozmosta dağılmış ışığın parçalarını toplamak ve onları arındırılmış olarak evlerine iade etmek için bir kurtarıcı göndermek gerekli olacaktır.[36]

ARKETİPAL ANDROJİN'İN SIRRI

İncil'in söylediği gibi Gnostik, ilahi ilham ve inayetin sükûnetinde dinlenmeden önce hakikati araştıran bir varlıktır.[37] Bu nedenle bu kişi dünyanın ve onun yaratıcısının gerçek ma-

hiyetleri konusunda şüphelere sahiptir. *Tripartite Tractate*'nin[38] yazarı insanların eşyanın akışını bilmeye yetenekli olmadıklarını söyler. Bazıları muhakemelerini kozmik hareketin rahatlatıcılığı ve değişmezliği üzerine dayandırarak inayete başvururlar.[39] Diğerleri bununla tatmin olmayarak kozmosun dışında bir ilkenin olduğuna inanırlar, ancak Stoacı inayet anlayışını reddeder ve bir kez daha kötülük probleminin zorluklarıyla yüz yüze gelirler. Başka bir grup basitçe kadercidir, 'olan şeyler yazgıdır' düşüncesine dayanırlar. Yazar diğer mevcut fikirleri de eleştirir. Bununla beraber onlar ortak bir özelliğe sahiptirler: Bu fikirleri taşıyan filozoflar sebepleri bulma yolundaki araştırmalarında çizgilerini görünene, varolana çekerler. Yunanlıların ve barbarların (bunların arasına Yahudiler eklenmiştir) en bilgesi bile asla yarı-tanrı inancının ötesine geçmeyi başaramamıştır. Bunun da iyi bir sebebi vardır: 'Güçlerin kendileri sanki bütünlük kendileriymiş gibi görünmek suretiyle onları engellemektedir.'[40] Bu illüzyon bütün perspektifleri boşa çıkarır: 'Ne felsefe, ne çeşitli tıp bilgisi, ne retorik modelleri, ne müziğin zenginliği ve ne de mantık formları' doğru ilkelerle uyuşur ve fakat 'onlar fikirler ve teorilerdir.'[41] Bu nedenle hakikat yeniden inşa edilmelidir. Bu da ancak realitenin tam temeline ve gizine, bilinmeyen Tanrıya giden bir yol bulmakla mümkündür.

Gnostikler dönemin negatif teolojisinin tipik doksolojilerini kullanarak onun mutlak aşkınlığını vurgulamaktan hoşlanırlar. İsa havarilerine *Apocryphon of John*'da şunları söylemektedir:

> Hiçkimse Ruh'a üstün gelemez çünkü o bir monarşidir (tek başına yönetir). Gerçek Tanrı, hepimizin babası, Kutsal Ruh, görünmeyen, bütün herşeyin üstünde olan ve kendi bozulmazlığında var olan Tanrı, gözün bakamayacağı saf nur içindedir. Ruh'u bir tanrı şeklinde düşünmek ya da onun belli bir formda varolduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü O tanrıların üstündedir. O bir *arche* (ilke)dir ve hiç kimse ona üstün gelemez. O herşeyden önce

var oldu ve O'nun hiçkimseye ihtiyacı da yoktur. O'nun yaşama ihtiyacı yoktur çünkü O sonsuzdur. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çünkü O mükemmelleştirilemez, çünkü mükemmel olmak için O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Her an tam mükemmeldir. O nurdur. O sınırsızdır, çünkü sınırları koymak için daha önceden var olan hiçbir varlık yoktur. O yargılanamaz, çünkü daha önceden var olan hiçbir varlık yoktur ki O'nu yargılasın. O'nun ölçüleri yoktur, çünkü hiçkimse O'nu ölçmedi. O görünmezdir, çünkü hiçkimse O'nu görmedi. O sonsuzdur. O tasvir edilemez çünkü O'nu tanımlamak için hiçkimse O'nu kavrayamadı. O ismi seslendirilemeyendir, çünkü daha önceden var olan hiçbir varlık yok ki O'nu isimlendirsin. O ölçülemez kutsal ve arı saflık olan nur, konuşulamaz, mükemmel, yokedilemezdir. O ne mükemmellik, ne mutluluk, ne de kutsaldır, ancak bunların hepsinin üstündedir. O ne sınırsız ne de sınırlıdır, ancak bunların hepsinin üstündedir. Ne manevi ne de maddidir. Ne büyük ne de küçüktür. O ölçülebilir bir boyuta sahip değildir. Hiçbir yaratık ya da kişi O'nu kavrayamaz. Herşeyin üstünde, var olanlardan farklıdır, bütün hepsinin üstündedir.[42]

Ancak bu arada tarif edilemezliğin retoriğine uygun olduğu gibi bu nefiyler Gnostik Tanrı'nın varlığının özel modunu açıklayan ve onun eylemlerinin özel formuna işaret eden bir seri pozitif sıfatların kabulüne de yol açacaktır.

Tripartite Tractate'nin yazarına göre Tanrı Baba bir birliktir, ilk ve fakat aynı zamanda bir olandır.[43] Diğer yandan o yekpare bir şahsiyet olmayıp, daha çok ağacın dallarının ve meyvelerinin ondan beslenerek büyüdüğü -bu Oğul ve aeonların birlikteliği demektir- bir kökü hatırlatır. Kesin ifadelerle O İlk-Baba'dır, çünkü sıradan babaların tersine O'nun için baba söz konusu olamaz. Bu nedenle O *-agennetos-* yaratılmamıştır. Bu nedenle O başlangıcı ve sonu olmayandır çünkü O durağan ve değişmezdir. Daha geleneksel bir anlayışla, O aynı zamanda *par excellence* iyidir, onda herhangi bir kötülük olamaz, O'nun şerefi ve şanı için bütün isimleri kullanmak mümkün

olsa bile, O'na hiçbir isim verilemez. Söz konusu isimlerin hiçbiri O'nun gerçek aslına ve formuna ulaşamaz.

Androjini'nin (çift cinsiyetlilik) bu Tanrının ayırt edici karakteri olduğu fikri diğer metinlerden açıkça ortaya çıkar: Protennoia, Baba'nın ilk düşüncesi, risalelerde kahraman, *Protennoia* 'Ben hünsa, iki cinsiyetliyim. (Ben Anne'yim ve) Babayım, çünkü (çiftleşirim) kendimle'[44] olduğunu ilan eder.

Dinler tarihinde çok yaygın olan ve özellikle iyi talih erdemine sahip Platon'un androjini[45] vasıtasıyla antik mitolojik düşüncede de aktif olarak gördüğümüz androjini sembolizmi, en genel içeriğini zıtların birleşmesi, *-coniunctio oppositorum-*[46] kavramı olarak açıklamaya, çoğu zaman cinsi bir paradoks üzerine yapılandırılmış bir imajda seksin kendisini yalanlayarak ya da tam bir cinsel hayatın verimliliğini ve zenginliğini doğrulamak suretiyle bütün düalitelerin üstesinden gelme olarak ifade etmeye eğilim gösterir.[47] Bu nedenledir ki, düal tabiatının gizinde Gnostiklerin çift cinsiyetli tanrısı daha fazla yorum yapma ihtimaline açıktır.

Arketip Antropos içinde erkek ve dişi arasındaki ilişkileri tasavvur etmenin bir yolu sayılar üzerinde süpekülasyon şeklinde ortaya konuldu ve Yeni Pisagorcu düşünce bu metodun popüler olmasına yardım etti. Eğer erkek ilke tek sayı olarak kabul edilirse dişi ilke çift olarak ortaya çıkacaktır.[48] Tipik bir Sethian apokalipsi olan[49] *Three Stelae of Seth*'te (NHC VII.5) vahiy vasıtası olarak, yaygın bir forma göre, Yaşayan Irkın Babası Şit tarafından yazılan ve gizlenen üç *stelae* (yıldız) gösterilir; ve daha sonra bu vasıtaların onlarla iletişim kuran Dositheus tarafından yeniden bulunduklarını söyler. Onlar Sethian panteonunun başı olan ilahi teslise tapmaktadırlar. Bu metinlerde artan önem derecesine göre, Oğul'a, anne Barbelo'ya ve yaratılış üstü ve yaratılış öncesi varlık olan tanrıya yöneltilmiş dualar vardır. Metin, Barbelo'nun birliğini muhafaza ederken aynı zamanda sayılabilir hale geldiğini ve bu nedenle bölünmeye tabi olduğunu doğrular.[50] Bu nedenle dişi ilke Dyad, Monad'daki başka suretle açıklanmamış olarak

kalacak olan sayısal potansiyelleri ortaya çıkarmanın imkânı olarak kendisini takdim etmektedir.

Belirli Stoacı spekülasyonların da yardımıyla yukarıdakine benzer bir içerik ortaya çıkmıştır ki buna göre androjinin sırrını ifade edebilmek için sözlü anlatım ve belli bir mantıksal düşünce formuna müracaat etmek gerekecekti.[51] Burada teslis düşünce, ses ve kelime olarak ifade edilmiştir. Düşünce nura ve sessizliğe dalmış bir şekilde kendi içinde yaşamaktadır. Onun dişi yönü sessiz düşüncenin sesi olarak düşünülür. *Protennoia* 'Ben bir sesim ... sessizlik içinde'[52] şeklinde haykırmaktadır. Sesten kendi içinde isme sahip olduğu için yaratılmaya mahkûm tekil varlıklardan oluşan çokluğu adlandırma imkânına sahip olan Oğul, Logos veya Kelime teşekkül eder.

Ancak androjini ifade etmenin en tabii ve açık yolu, daha önce söylenildiği gibi cinsel tasavvurlara müracaat etmektir. Valentin'ci bir düşünür olan Ptolemy'ye göre:

> Görünmeyen ve ulaşılamaz yüksekliklerde bir ezeli, mükemmel aeon vardır ki o aynı zamanda başlangıç öncesi, ilk ata ve ilk sebep (Bythos) olarak da adlandırılır. O kavranamaz ve gözle görülmez, sonsuz ve yaratılmamıştır, O sonsuz aeonlar için olağanüstü sağlamlıkta ve berraklıkta var oldu. Onunla birlikte inayet ve sessizlik (Sige) için de isim olan Ennoia (düşünce) var oldu. Birgün bythos kendisinden herşeyin başlangıcını üretmeye karar verir ve bir tohum gibi, bir rahim içine yerleştirir gibi doğurmaya karar vermiş olduğu bu ürünü kendisiyle birlikte olan Sige'nin içine yerleştirir.[53]

Baba ve onun dişi ortağı arasındaki bu ilişkiden Oğul ve Nous meydana gelir.

Arketipal Androjinin kendi kendini manevi döllemesi antik düşüncede yaygın bir tema olarak erkek ilkenin kendisinin hayatî ve duygusal yönlerini oluşturan dişi 'ayna'da temaşası olarak da tasvir edilmektedir. 'O başlangıcı olmayan ilk Baba'dır. O aynadaki gibi kendisini kendinde görür.'[54] Belli mitolojik

geleneklerde narsizmin ayartmalarını gündeme getirmeye ya da orijinal olanla karşılaştırıldığında kopya olanın cansız tabiatı şeklindeki Plâtoncu motifi yeniden ele almaya hizmet etmiş olan bu tema[55] pleromatik dünyaya uygulandığında Baba'nın mükemmel kimliğini kendisiyle açıklamasını mümküm kılmaya çalışır. Onun yansıttığı, onu saran bakir, parlak ve saf yaşam suları, pleromatik dünyanın yaratıldığı manevi cevherdir. O 'kendisini kendisi saran kendi nurunda anlar ki bu yaşamın sularının kaynağı, tam saflığın ışığıdır.'[56] Farklı imajlar aynı temel içeriği yansıtır. Aynı zamanda hem bakire hem de 'erkek' olan ve saflık niteliklerine ve varlığın bu seviyesinde yaratılmış şekillerin işareti her türlü bozulmanın yokluğuna vurgu yapan Androjinin çiftleştiği dişi eşi onun hayatî yönü, manevi ve parlak bir cevher olan yaratıcı potansiyelidir.[57] Bu dişi yön *Ennoia* ya da *Protennoia* olarak, babanın oğlun (yaratılış itibariyle Nous'u ve Akl'ı) suduru vasıtasıyla, kendi kendinin farkına varmanın bir formu olarak Baba'nın kendisi hakkında düşünmesi yetisine işaret edecektir.[58]

Tanımı gereği mükemmel bir şekilde durağan[59] olan Baba nasıl olur da aynı zamanda kendi durağanlığını bozacak bir hareketin ilkesi olabilir? Bu noktada cevep açık olmalı: Hareket onun dişi yönünün temel niteliğidir. Allogenes ilk ilkeye doğru göksel yolculuğunda dişi yönü olan hayatiyete ulaştığında durur ve dimdik ayakta durur. Sakin olmasına rağmen durağan değildir (durağanlık erkek ilkenin tabiatıdır). İşte bu noktada etrafında entelektüel ve bölünmemiş sonsuz hareketi görür: Bu hareket gerçekte hayatiyetin hareketidir.[60] Aslında bu her yaratığın içinde aktif olan,[61] onlara yaşamlarını ileten, bütün aeonları canlandıran hayatî nefestir.[62]

Bu temel çerçeve Androjinin dişi yönünün yerine getirmesi gereken kompleks tabiatın ve mutlak işlevin ana hatlarını tanımlamaktadır. Bu temel olarak bir aracılık fonksiyonudur: Bir yanda Baba'nın varlığı kendinden olma ve kendi kendine yeten tabiatını reddetmek suretiyle onun *estos* ya da saygınlığı

durumunun durağanlığını sorgularken diğer yanda da Pleromadan sudur sürecinin temellerini oluşturur.[63]

İLAHİ HİYERARŞİLER: PLEROMATİK AİLENİN YAPISI

Baba ve onun Ennoia'sı vasıtasıyla temaşa ettiği sonsuz sayıdaki oluş ihtimalleri ile karşılaştırıldığında Oğul, sonluya ilk temel geçiş, Baba'nın iradesinin ilk gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkacaktır. *Three Stelae of Seth*'de[64] Oğul, Baba vasıtasıyla bir Baba, birlik vasıtasıyla birlikten gelen bir birlik ve bir emirden sudur eden kelimedir. Varlığı kendinden olan,[65] teslisteki üçlü erkek potansiyeline işaret etmek için ve kendisinde tezahür eden teslise göre üç kez erkek olan[66] oğuldur. O ilk insan ya da daha doğrusu orijinal Antropos'un mükemmel tezahürüdür.[67] O isimdir[68] ve Baba'nın Nous'udur, yani onun aklî bilgisinin imkânıdır.

Bu son sıfat özellikle açıklayıcıdır. Tanrı'nın dolaysız zorunluluk vasıtasıyla gelen sezgisel bilgisinin baskın olduğu Gnostisizm gibi bir düşünce geleneği için Oğlun Nous olarak sezgisel bilgisi söz konusu amaca ulaşmak için zorunlu bir yol olarak ortaya çıkacaktır.[69] O aynı zamanda bilişsel bir bakış açısından Baba'nın sonsuzluğunun tükenmesinin imkânsızlığına delalet eden, Baba ve diğer aeonlar arasına konulmuş bir bariyerdir.[70] Son olarak, Oğul bütün aeonların bilgisine sahip olandır. *Tripartite Tractate*'nin ifadeleriyle,

> Yanlışlama olmaksızın, (o) bütün isimlere sahiptir. Ve o kelimenin tam anlamıyla biricik ilktir ve Baba'nın gözbebeği insanıdır. Şekilsizliğin şekli. O benim bedensizliğin bedeni, görünmezliğin yüzü, sözle anlatılamazın kelimesi, tasavvur edilemezin aklı, ondan fışkıran kaynak, ekilenlerin kökü... olarak adlandırdığımdır.[71]

Ancak kendisinden önce olan nurla aynı yaşta olmasına rağmen Oğul güçte ona denk değildir.[72] Bu durum, pleromatik hiyerarşinin kuruluş mekanizmasında hassas bir noktadır. İlahi dünya özel bir cevher olan ışıltılı *pneuma* yapılmış bir dünyadır. Gnostik düşünürler,[73] aslı itibariyle Stoacı *Pneuma* doktrini kullanmışlar, bununla birlikte parlaklık ve saflık gibi niteliklerle değiştirmek suretiyle kavramı başlangıçtaki maddi karakterlerinden arındırmaya çalışmışlardır. Ancak bu manevileştirme operasyonu ancak kısmen başarılı olabildi. Eğer pleromatik ruhun ateşten tabiatının kozmik ateşle karıştırılmaması gerektiği doğruysa, bazı yazarların Oğulun sudurunu nasıl tasavvur edebildiklerini açıklamak da ancak bu ruhun göreceli maddi yapısını kabul etmekle mümkün olabilecektir. Bu nedenle *First Book of Jeu*'da Sethian Oğul ve Valentin'ci Nous'un dengi Jeu doğumunu şöyle anlatır: 'Baba sebebiyle var olan biri olarak bu küçük şekil içinde parladım. Fokurdadı ve ondan aktım. Bu madde sudur etti ve ben bunun içinde ilk sudur edendim. Ben onun tam benzeri ve suretiyim.'[74] Eğer fokurdamanın, hayatı yaratan ve 'küçük şekl'in hareketine can veren, Ennoia'nın dengi ateş ve ısının patlamasının ve artışının bir ürünü değilse Oğul neden fokurdamıştı?[75]

Dahası, yavaş yavaş kaynağından uzaklaşan ve parıldayan ruhu canlandıran bu ısı kaçınılmaz bir şekilde gücünü, hayatiyetini ve diriliğini kaybetmeye, ilk önce bir fiziğe sonra bir cisme, elemente dönüşmek için soğumaya mahkûmdur.[76] Bazı metinler bu hareketi 'parfüm' imaji kullanarak tercüme etmektedir.[77] *Gospel of the Truth*'un yazarına göre Babanın oğulları onun parfümleridir, çünkü onun yüzünün güzelliğinden meydana gelmişlerdir. Bu nedenle Baba kendi parfümünü sever ve onu her yere yayar. Ancak madde ile karıştığında soğuğa ve dolayısıyla da fiziksel bir maddeye dönüşür. Yalnızca bir nefes onu çekerse ısınır. Kokular ... soğuk olanlar, bölünmeden meydana gelirler.[78]

Bu yolla söz konusu sudur süreci, Oğlun durumunda olduğu gibi, Sofia'nın günahı ile temsil edilen son krizi yavaş yavaş ortaya çıkaran hissedilmez ancak yavaş ve fakat istikrarlı damlamaya zorunlu olarak ihtiyaç duyacaktır.

Şimdiye kadar iki Gnostik okulun, Sethian ve Valentin'ci, ilk teslisin gizemiyle ilgilenen düşünce süreçlerini ve bunların genel yapılarını inceledik. İki sistem arasında ortaya çıkan derin farklılıklara rağmen bu seçim teogonik yaratımın en önemli noktasını sunma konusundaki çabaların paralelliği bu seçimi haklı çıkarmıştır. Bununla birlikte aeonların hiyerarşik dünyasını incelemeye başladığımızda belli sabit unsurlara rağmen farklılıklar daha açık hale gelir ve bu nedenle bunların bağımsız olarak ele alınmaları gerekecektir. Tipik Sethian risalelerinden oluşan teolojik metinler, ya hiç Hıristiyanlaştırılmamıştı ya da bu metinlerde yalnızca yüzeysel bir Hıristiyan etki söz konusuydu.[79] Sudur süreci, burada giremeyeceğimiz önemli detaylar içermesine rağmen aşağıdaki kurallara göre gerçekleşmektedir.

Oğuldan dört ay (burada 'luminary' kelimesini bazen ay bazan da ışık olarak karşılıyoruz) neşredilir: Harmozel, Oroiael, Daveithe ve Elelethe olarak adlandırılan dört aeon.[80] Söz konusu Aeonların her birine fonksiyonlarındaki zengin çeşitliliği ve faaliyet alanlarının sınırlarını göstermek için diğer varlıklar bahşedilir. Bu dörtleme *-tetrad-* (ya da on ikileme -*dodecad*-, çünkü her ay üç aeona sahiptir) kurtuluş tarihinin geleceğini öngörür ve aynı zamanda özetler. *Apocryphon of John*'a göre 'ilk bilginin ve mükemmel gelecekteki zekânın bu *Dodecad*'ını, Tanrı vasıtasıyla ve yüce Görünmez Ruhun ve kendi kendine var olmuş olan Bir'in uzlaşması sonucunda ilk tezahür olan 'mükemmel doğru insan takip etmektedir. Tanrı onu Âdem olarak isimlendirmiştir.'[81] Âdem birinci ışıkta Harmozel'e yerleştirilir. Âdem'i ikinci ışığa yerleştirilen Şit takip eder. Üçüncüde sırayla Şit'in çekirdeği, mükemmellerin ve seçilmişlerin ruhları, ve dördüncüde kendi mükemmelliklerini bilen ancak hemen tevbe etmeyip günahları içinde nihayetin-

de tevbe edene kadar bir süre daha ısrar edenler yerleştirilmiştir.[82] Bu yolla dört ışık mitsel olarak temellendirilmiş, kahramanlığın, gelişmenin ve gelecek Sethian kurtuluş tarihinin sonucunun arketip modelini içeren genetik kod olarak sunulmuştur: Âdem ve Şit'in yaratılışı (bkz. Bölüm 5) ve seçilmişlerin kaderi. Buna ilaveten dörtlü zaman bölümü de açıklanmaktadır: Âdem'in çağı, Şit'in çağı, Şit'in neslinden büyük atalar çağı ve son olarak da içinde bulunduğumuz çağ.[83]

Valentin'ci Pleroma'nın dinamiği ve mahiyeti konusundaki Hıristiyan etkisi hemen ilk başkışta kendisini açıkça göstermektedir.[84] Mit spekülatif bir zenginlik, derinlik ve cesaretle dünyadaki İsa'nın semavi bir prototipi olan bir kurtarıcının, burada yalnızca kısaca değinmekle yetinebileceğimiz faaliyetlerini anlatır.

Batlamyus'un sistemine göre Abyss ve Silence'ın yanında, yareni Aletheia (hakikat) ile birlikte çift cinsiyetli Nous'un yaratılması, en başlangıçta var olan tetrark'ı oluşturmuştur. Hakikate sahip olduğundan ve niçin yaratıldığını bildiğinden dolayı, akıl kendi sırası geldiğinde pleromatik çifti ya da eşi olan, Logos ve Zoe'u (Kelime ve Yaşam) yaratır ki bu 'bütün varlıkların babası, eşyanın ve bütün pleromanın başlangıcının ve oluşumunun O'ndan sonra gerçekleştiğini söyler.'[85] Bu yeni çift de kendilerinden *Anthropos* (insan) ve *Ecclesia*'yı (Kilise) sudur ettireceklerdir. Böylece ilk doğan sekizli *-ogdoad-*, bütün varlığın temeli ve kökeni şekillenmiş olur.

Artık ikili bir sudur sürecine tanık olmaktayız. Logos ve Zoe, Babayı yüceltmek için on tane daha aeon çıkarırlar ve bunlara da Antropos ve Ecclesia'dan sudur eden oniki aeon katılır: Bunların toplamı otuz aeon edecektir (sekizleme-*Ogdoad-*, onlama *-Decad-*, ve onikileme *-Dodecad-*).

Daha kesin ifade etmek gerekirse, pleromatik dünya ilk üçlemeyi değil ve fakat Baba hakkındaki bilgileri (Nous'a uygun şekilde) entelektüel değil de, daha çok Logos'a ait olduğu için rasyonel ve mantıki olan (Logos'la başlayan) aeonları kavramamalıdır. Bir bakıma aeonlar, insan bilişiminin tamamen ori-

jinal Antropos'unun bağrında ilk düşüncenin ortaya çıkmasından son farkına varış yolunda karşılaşılan zorlukların üstesinden gelinmesi arasında derecelenen iradî süreçler ve hipostatik formda yansımalardan başka bir şey değildirler. Valentin'ci anlayışa göre, ilk dörtleme ve gerçek Pleroma arasındaki farklılık, ilk dörtlüde cevhere göre ve Gnosise göre formasyon eş zamanlı olarak gerçekleşirken, kaynağa göre şekillenen Pleroma için Gnosis kendi içinde gerçekleşen ve belli bir *pathos*'un (Valentin'cilerce biliş olarak, bazı Sethian metinlerde de erotik olarak tanımlanan bir duygu) ortaya çıkmasıyla bariz hale gelen *telos* ya da amaçtır. Kontrol altında tutulan ve neredeyse yasaklanan bilişsel gerginlik ise er geç Sofia'nın günahında patlak vermeye mahkûmdur.

Valentin'ci Pleromanın ilginç bir yönü de, aeonların çift cinsiyetlilik motifini yeniden yorumlama şeklidir. Sethian tasvirlerinde de, çeşitli pleromatik varlıklar, arketipal Androjinin suretleri çift cinsiyetlidir. Bu bereketli tema yalnızca ancak Valentin'ci düşünürlerce bütün zenginliği içinde enine boyuna işlenebilmiştir. Batlamyus'un sisteminde Ogdoad'daki (Nous, Logos, Antropos) çeşitli çiftlerin erkek tarafları bir ferdileşme ilkesi, kendisi aşılmaz ve şekilsiz olan dişi yönün sınırlarını belirleyecek ve sınırlandıracak formel bir kriter sunma ihtiyacına cevap verir. Bu nedenle Logos dışa yansıtılan ilahi tasarrufu, Antropos da Nous'un kişisel ferdileşmesini temsil eder. Bütün olarak Oğul bu nedenle mantıksal, aklî ve antropolojik fonksiyonları ile karakterize edilir. Bunun yanında, Decad ve Dodecad arasında temel bir farklılık olduğu da vurgulanmalıdır. Dodecad, Logos-Zoe'nin bir suduru olarak, çeşitli aeonlarda ışığı kırıp yansıtan ve üretici çiftlerinde başlangıcından itibaren tam bir manevi tasarrufun mükemmelliğini sentezleyen, rasyonel hayatın tamamında ne bir düşüş ne de bir yükseliş bilmeyen bir dünyanın mükemmelliklerini telaffuz eder. *Apocryphon of John*'un decadında ifade edildiği gibi o, diyalektik düşünce ve ilahi planı açık olarak ifade etme kapasitelerinde, bütün ilahi sıfatların mantıksal ifadelendirilme imkâ-

nını ortaya çıkarır. Diğer yandan Sethian Dodecad'a paralel olan Dodecad insan (Antropos/Âdem) problemi etrafında döner. Bu nedenledir ki dodecad, doğrudan Tanrı-Âdem'in yöneldiği özel beşeri anda amacını gerçekleştirmiş görünür. Bu an insanoğlunun her türlü 'tarih'in zorunlu olarak aşina olduğu bir gelişme durumundaki manevi yazgısını özetler. Bu nedenle Pleroma hem dünyanın ve insanlığın ard arda gelen tarihini kendi içinde ihtiva eder ve hem de bu tarihin temelidir.

SOFİA'NIN GÜNAHI

İkisi birlikte Pleroma yaşamını tanımlayan ve onun potansiyel noksanlığının bir unsurunu ihbar eden karmaşa ve iç tenakuz, en son aeon olan Sofia'nın suduruyla artık dönüşü olmayan bir noktaya ulaşacaktır.

Gnostik Sofia'nın paradoksal ve fakat aynı zamanda orijinal yapısı oldukça çarpıcıdır. Dönemin felsefî tekniği Sofia'yı ilahi sırların bilgisi[86] olarak yukarı doğru yönelmiş bir şekilde yeniden tasvir etmişti. Bununla birlikte, onun bilgelikteki ataları ona zıt bir dinamizmi de bahşetmişlerdi. Tanrı'nın yaratma işinde yardımcıları olarak bu cevher, dönem *Anima mundi* ya da Dünya Ruhu'nun kuramsal ikizi olarak kozmosla ilgili ilahi plan ve fiil fonksiyonlarında özetlendi.[87] Az sonra göreceğimiz üzere, Sethian veya Valentinyen Gnostik Sofia Tanrı ile madde ve ilahi tasarruf ve bunun yerine getirilmesi arasında mutlak bir aracı fonksiyonu görecektir. Ancak onun özellikle Gnostik olan tarafı, ilahi akrabalık yapılarının hassas dengesindeki özel fonksiyonu ve konumundan gelmektedir. Bu noktadaki paradoks sadece şudur: Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgelik burda ilahi yetersizliğin en mükemmel ifadesi haline gelecektir. *Apocryphon of John*'un uzun versiyonu Dodecad'ın çıkışı tamamlandığında şunu ifade etmektedir:

> ... bir aeon olarak Epinoia'nın Sofia'sı kendiliğinden görünmez Ruh'un düşüncesi ve önceden bilgisiyle bir düşünce tasarlar. O kendisinden Ruh'un rızası ve bilgisi olmadan bir benzer hâsıl etmeyi istedi; kendisinin erkek yarısı onaylamadığı ve kendisi de onunla fikir birliği sağlayamamış olmadığı ve Ruh'un rızası olmadan düşündüğü ve onunla aynı fikirde olma bilgisine sahip olmadığı halde hâsıl etti. Kendi içindeki yenilmez güçten dolayı düşüncesi avare kalmadı ve kendi görünümünden faklı ve mükemmel olmayan bir şey meydana geldi, çünkü o, onu, onun rızası olmadan yaratmıştı.[88]

Sofia'nın hatası özel bir günah olan kibirden kaynaklanır ki o erkek ilke yardımı olmadan yaratmaya cüret etmiştir. Fakat acaba onu çift cinsiyetliliğin uyumunu bozmaya iten nedir? Metin bu konuda görünmez bir *dynamis*'i telmih eder. Bu gücün mahiyeti daha kısa versiyonun paralel bir pasajında açıklanır. O yalnızca kendisinden çıkar, çünkü o iflah olmaz bir şekilde şehvet düşkünü *-prunikos-* ya da iffetsizdir.

Bu kesin detay onun günahının tabiatı konusunda şüpheye yer bırakmaz. Genellikle fahişelik ya da iffetsizlik durumuna işaret eden terim[89] Sofia'ya uygulandığında, yaratıcı gücün onun içinde yoğunlaştığını ve Pleromanın oluşum sürecinde çeşitli dişi cevherlerin faaliyetlerinin sınırlarını belirleyen ve onlara eşlik eden (gizlice, ancak zorunlu bir şekilde) dişiliğe has bir kavramın tipik özellikleri konumundaki kur yapma ve baştan çıkarma eğilimlerini kendi içinde taşıdığını açıklar.

Durumun böyle olduğu, bir dizi ilginç paralellikler tarafından da doğrulanır. *Bronté (The Thunder* NHC VI.2)[90] tipik bir Gnostik metod olan çelişkilerle, paradoks cümlelerle kozmosta ruhsal ilkenin varlığını doğrulamayı, aynı zamanda da onun mutlak aşkınlığını vurgulamayı temsil eden dişi bir varlık tarafından vahiy söylevi formunda seslendirilen kısa bir risaledir. Risale şu kelimelerle başlar:[91]

> Şimşek, Mükemmel Zihin. Ben güçten yaratıldım, ve beni iyice düşünenlere geldim, ve beni arayanların arasında bu-

lundum. Benim gözümle bak, beni düşünen sen, ve duyanlar duyun beni. Benim için bekleyen sizler beni kendinize alın. Ve görüşünüzden beni uzaklaştırmayın. Ve ne sesinizi ne de işitmenizi benden nefret eder kılmayın. Heryerde ve her zaman benim varlığımın farkında olun. Uyanık olun. Benden gâfil olmayın. Çünkü ben ilkim ve sonum. Ben onurlandırılanım ve hor görülenim. Ben fahişe olanım ve kutsal olanım.[92]

Bronté'yi karakterize eden 'kutsal günahkâr' kavramı, Gnostik Sofia'nın paradoksal mahiyetini canlandırır.[93] Irenaeus'un ifadesine göre, daha sonradan Barbelo Gnostikler olarak adlandırılanlar hakkında 'ilk melekten (Hz. İsa'nın yanında duran) Sofia ya da Prunikos olarak adlandırdıkları Kutsal Ruh meydana gelir.'[94] Sophia'nın manevi ve bu nedenle de bâkir ve kutsal tabiatı, iflah olmaz bir halde cinselliğe göre tasarlanan günaha meyline bağlıdır.

Bu sebeple *Irenaeus*'un daha sonradan Ophites olarak adlandırdığı bazı Gnostikler tipik bir Valentin'ci çözüm beklerler ve iki Sofia'nın varlığını ön gerçek olarak kabul ederler. Gerçekte onlara göre:

... 'derin'in gücünde herşeyin Babası olan ve ilk insan olarak adlandırılan kutsanmış, bozulmaz ve sınırsız bir ilk ışık vardır. Ondan sudur eden Ennoia'sı onu çıkaran birin Oğlu olarak adlandırılır. Ve O insanoğlu, ikinci insandır. Bunun altındaki varlık Kutsal Ruh'tur. Ve Kutsal Ruh'un da altında yüksekte Ruh'un üstlerinde durduğunu söyledikleri unsurlar ayrışır: Su, karanlık, Abyssus, kaos. Ve onlar onu İlk Kadın olarak adlandırır. Bundan sonra, ilk adam kadın olan Ruhun güzelliğinde oğluyla sevinirken, o kadından ilk ve ikinci insanın ve ilk kadının Kutsal Ruhundan Oğlu İsa olarak adlandırdıkları üçüncü bir erkek, bozulmaz bir nur alır. Çünkü Baba ve Oğul'un ikisi de yaşayanların annesi olarak adlandırdıkları kadınla yatarlar. Çünkü o taşıyamadığı ve nurun yüceliğini içeremediğinden dolayı, onlar onun fazla yüklendiği ve sol yana doğru fokurdadığını söylerler. Bu nedenle yalnızca sağ yanda olan ve daha yüksek bölümlere

> kaldırılan oğulları İsa bir kere de annesiyle birlikte sonsuz Aeona taşındılar ... kadından fokurdayıp taşan nurun izlerine sahip olan güç aşağı doğru düşer. Onlar Babalardan öğretirler, ancak istekleriyle nurun bir izini korudular: Onları solda Prunikos Sofia ve Androgyne olarak adlandırdılar.[95]

İşte, en eski Antropos'un güzel bir bayan tarafından (İbranicede 'Ruh' kelimesinin dişi olduğu hatırlanmalıdır) baştan çıkarılması görevi oldukça su götürmezdir ki İsa'nın doğumu için bu zorunludur. Ancak bunun olumsuz etkileri Sofia Prunikos üzerine yoğunlaştırılır ve böylelikle Pleroma'dan uzaklaştırılmış olur.

Fakat belki de en önemli örnek, daha sonra değineceğimiz bir mit olan Helen Simon Magus'un tilmizleri tarafından bize sunulmuştur. Burada, Simon efsanesinde göksel Baba'nın Ennoia'sının belirli bir Helen'in göksel bir tiplemesinin prototipinden başkası değildir ki, bu Helen'in Simon'da hülul etmiş olan Baba tarafından özgürlüğüne kavuşturulduğu söylenen Tyre'dan bir fahişe olduğunu söylemekle yetineceğiz. İyi bir sebeple[96] Prunikos olarak da adlandırılan Simonian Helen, Sethian Sofia mitinin aşağıdaki temasını da yansıtır; buna göre, manevi ilke kendisini her türlü negatif kalıntıdan ancak kötülüğün karanlık kapılarını (burada dişi cinselliği gibi baştan çıkarıcı bir şekilde giydirilmiş) geçmek suretiyle temizleyebilir.

Söz konusu motif, Valentinyenlerin yeniden yorumunda yankılanmaya[97] devam eder, ancak bu sefer Hıristiyanlık tarafından derinden etkilenmiş bir yorumun çerçevesinde şekillenecektir. İsa'nın otuzuncu yaşına ulaşması onun olgunlaşması ve trajik son perdenin açılmasıyla aynı döneme rastlamasına nisbetle, Sofia otuzuncu aeondur ve o, Pleromada kriz anına ulaşırken Baba tarafından *ab aeterno* olarak irade edilmiş ve tasarlanmış kurtuluş görevini yerine getirmek için (bu durumda Pleroma'nın ötesinde) anonimliği terketme ihtiyacını ve çilenin olgunlaştırmasını *-pathos-* temsil eder.

Burada onun eşi irticali ve tabii irade, *Theletos*'tur.[98] Böylece Pleroma da yaşamın en düşük seviyesinde arketip

Androgyne'i andıran çift cinsiyetli bir durum yeniden üretilmiştir. Aslında Sofia (onun Kitab-ı Mukaddes orijinaline uygun şekilde) Tanrı'nın dünyaya bakan bir düşüncesi olabilme ihtimalini taşısa bile, gerçekte Baba'nın Ennoia'sına denktir. Theletos'a gelince, o Gnostik Pleromada önemli bir unsurdur. Gerçekte irade Valentin'ci Tanrının tipik bir karakteridir. *Tripartite Tractate*'deki bir pasajdan -düşünceyle gizli imkânları yeniden uyandıran ve onu tanıma arzularını ayağa kaldıran bilinmeyen Tanrı fikrini düşünce yoluyla onlara sunan[99] Baba'nın iradesinin aeonlarda soluyan ve onlara ilham verici ruh olduğunu öğreniyoruz. O halde bazı Valentinyenlere göre, en eski ilke -*Abyss*- iki eşe sahiptir, Ennoia ve Thelesis; çünkü o ilk önce üretmek istediği şeyi düşündü ve onun olmasını diledi.[100] Bu nedenle irade, Babanın bir kuvvesi olarak bu ilahi ve cinsel olarak bölünmüş evrende, erkek olarak tasavvur edilmiş ve bu nedenle de yaratma sürecini başlatmaya tek başına yetenekli bir şekilde tasarlanmıştır. 'İletişim kuran damarlar' olarak tanımlayabileceğimiz teoriye göre, irade aynı zamanda *pneuma*'dır, yaratıcı bir erkek gücü ve bu nedenle de altta bulunan formsuz dişi öz üzerine formları basmaya yetenekli bir fonksiyonu tanımlamaktadır.

Theletos-Sofia çifti ile ilgili olarak, Sofia'nın Sethian metinlerindeki günahı, önceden işaret edildiği gibi, Pleroma'nın çift cinsiyetli uyumunu bozarak kendi ortağının rızası olmadan yaratmayı istemesidir. Valentinyen geleneğinde söz konusu günahın nedeni değişir. Burada Sofia'yı iten tutku aslında Baba'yı araştırmasıdır; çünkü o babanın yüceliğini anlamayı istemektedir.[101] Ptolemy'ye göre ise sebep 'onun bu imkânsız görevi üstlenmeye yetenekli olmaması ve derinliğin enginliği, Baba'nın anlaşılmazlığı, babaya karşı babanın tatlılığından kaynaklanan ve sürekli olarak büyüyen sevgisinden dolayı acı çekiyor olmasıdır. Sonunda o evrensel özde soğrulur ve çözünürdü'[102] Fakat kendi anlaşılmazlığının korunması için Baba tarafından yerleştirilmiş olan bir güç olan Horos'un (limit) bir güç müdahalesi buna engel olacaktır.[103]

Ödipal çatışma mekanizması kaçınılmaz bir şekilde Sofia'nın eylemlerinin ortaya çıktığı patalojik aile ilişkilerinin temelini oluşturur. Baba'yı taklit etme arzusu, aslında cinsel bir birliktelik için Abyss'e yükselme motifiyle daha da açık hale gelen ve Limit'in kabaca reddine tekabül eden bir libidoyu içinde barındırır. Gnostik bakış açısından sayılan bütün olaylarda Sofia akrabalık oyununun temel kuralını bozmuş oldu: Aslında yaratıcı varlıklarda dişi unsur cevheri ve erkek unsur da formu üretir.[104] Bu nedenle onun günahının ürünü kürtajdan başka bir şey değildir.

Bir süre için Sofia tarafından üretilen 'formsuz varlıklar'ı kendi kaderlerine bırakalım. Şimdi kayıp aeona ne olmuştur acaba? Horos'un müdahalesine müteşekkir olmalıyız ki görmüş olduğumuz erkek varlık Baba'nın gizemini ve Pleroma'nın ötesinde Sofia, yeni bir cevhere dönüşmeye mahkûm kendi niyetini -*enthymésis*- bir kenara koyan Sofia için sabitleştirici unsuru korumak için geçilmez sınırın ikili fonksiyonunu erkek varlık yerine getirir. Bu kötü niyeti terketme pleromatik Sofia'nın dönüşümü ile aynı zamanda olur. Affedilmek ve özgün konumuna tekrar dönmek için yakarışı diğer aeonlar tarafından da desteklenecektir, özellikle de Nous tarafından. Sonunda Baba da razı olur ve Sofia eşine yeniden döndürülür.

Tutkusundan kurtulmuş olduğu için artık Gnosise göre yaratılış gerçekleşebilirdi. Baba'nın planına göre, biricik doğurulmuş oldukça bilinçli bir şekilde başka bir çift üretir: İsa ve Kutsal Ruh. Baba'nın Logos'un manevi oluşumu ile eş zamanlı olan Gnosisi yalnızca hakiki Pleroma'ya ancak onun dışından bir varlık yoluyla ulaşabilir; bu nedenledir ki Kutsal Ruh, İsa'nın üzerine onu yağlamak ve kutsamak için otuzuncu doğum gününde gökten inecektir.

İsa'nın görevi aeonları öğretmektir,

> Onların birlikteliğinin mahiyeti gereği, doğurulan olarak doğurulmamış olan bir'i anlayamadılar. Ve o onların aralarında Babanın bilgisini ilan etti ki baba ne anlaşılabilir ne de

> kavranabilir, o ne görülebilir ne de duyulabilir, ancak o biricik doğurulmuş olan vasıtasıyla bilinebilir. Ve diğerlerinin ebediyetlerinin sebebi aslında Baba'nın kavranamaz olmasıdır. Ve onların menşeleri ve yaratılmalarının sebebi onda kavranabilir olandır ki O da Oğul'dur.[105]

Görmeden önce duymayı, düşünceden önce de öğreti ve kerigmatik (*kerygmatic*) mesajı gerekli gören ve Tanrı'nın müşahedesini ve onunla mutlu birliği amaçlayan bir öğretiye uygun olarak İsa, Kutsal Ruhun müdahalesi için yol hazırlayan aeonlar hakkında bilgi vermektedir. Onun görevi onları aydınlatmak, Baba'nın Gnosisinde onları nihai olarak şekillendirmek ve onlara gerçek dinginliği sunmaktır. Onun ortaya koyduğu maddi bir dönüşüm süreci olmayıp (aeonlar zaten mevcut bir forma sahiptiler) niceliğe ait bir dönüşümdür.[106] Pleroma içinde her türlü farklılık yok olur. Şekilde ve iradede eşit erkek unsurların hepsi akıllara, Logoi ve Anthropoi'ye dönüşürler; bütün dişi unsurlar da hakikatler, yaşamlar ve Kiliselere dönüşürler.[107]

Altı çizilen fikir basit fakat derindir. Pleroma'nın yaşamı ikili bir hareket tarafından yönlendirilir: Genişleme ve çelişme (*diastole* ve *systole*). İlk doğan Antropos, kendi merkezi hareketinde ilahi planın içsel zenginliğini açığa vurarak ve aynı zamanda onun asli birliğine de vurgu yaparak genişler; çünkü aynı ekinoksal ilişki pleromatik dünyada daha alt seviyelerde tekrar edilir. Bu hareketin kavuşma noktası en formsuz manevi özün Pleroma'dan uzaklaştırılması ile Tanrı'nın, onun dişi yönünün yaşamının faydasıza, *kenoma*'ya yansımasıyla eş zamanlıdır. Erkek tabiatın ters yöndeki hareketi, bu anda birliğe dönmeye eğilim göstercektir. Farklılıkların ve zıtlıkların üstesinden gelindiğinde arketip Androjin kendi içinde, kesin bir sükûnet halinde sonsuza kadar durağan ve sakin şekilde uzanabilecektir.

Bu nedenle Valentin'ci Sofia'nın pleromatik faaliyetleri Gnostiğin davranışlarının paradigmasını oluşturmaktadır: Onu Gnosisin aktarılmasına ve vahiy mesajını alabilecek hale

getiren etken mitsel temeller ve içsel dönüşüm sürecinin dramatik tasviridir.

---

[1] NHC II.3.75.3 vd. 'Düalizm' teriminin tarihi hakkında bkz. J. Duchesne-Guillemin, 'Dualismus', *RAC* IV.331-60 ve 'Gnosticisme et dualisme', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 89 vd.

[2] Dodds, *Pagan and Christian*, s. 3 vd.

[3] A. E. Taylor, *Plato* (Londra, 1926), s. 486 vd. Platonik Yan-tanrının farklı yorumları için bkz. H. Schwabl, 'Weltschöpfung', PW suppl. IX.1540; W. Theiler, 'Demiurg' *ARC* III.694-711. Bu yorumun kaderi hakkında bkz. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* (Leiden, 1976).

[4] Bkz. bedeni ayıplayan meşhur pasaj *Phaedo*'da 66c, 67a, 94e ve *Cratylus* 400c, 414a. Platon'da düalizm hakkında bkz. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo* (Roma, 1976), s. 42 vd.

[5] *De Iside*'dir, 'aynı zamanda düalizm hakkında bir risale olan karşılaştırmalı dinin ilk risalesi' (Bianchi, *Prometeo*, s. 46). Ayrıca bkz. J. Ries, 'Plutarque historien et theologien des doctrines dualises' Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 146-63.

[6] J. Bidez ve F. Cumont, *Les Mages hellenises* (Paris, 1938), I.3-163.

[7] Genel olarak bkz. U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (Turin, 1958); R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs* (Londra, 1975); M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (Londa, 1979).

[8] Bianchi, *Prometeo*, s. 95 vd., 108 vd.

[9] P. Moreau, *L'Ame du monde de Platon aux stoiciens* (Paris, 1939, Hildesheim, 1965'ten yeni baskı).

[10] Merlan, 'Greek philosophy', s. 25-6.

[11] F. Cumont, *L'Egypte des astrologues* (Paris, 1937), s. 204 vd. ve W. Gundel, 'Astrologie', *RAC* I. 817.

[12] Bkz. Yukarıda, blm. 2, n. 55.

[13] *De somn.* II.114. 'Milletlerin melekleri' terimi hakkında bkz. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma, 1959), s. 51 vd. Yetmiş ya da yetmiş iki numarası hakkında bkz. Bousset, *Hauptprobleme*, s. 358-60 ve H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen, 1951), s. 109 vd.

[14] *Enn.* III.2.3.

[15] *Enn.* III.2.12.

[16] Bu Gnostiklerin mahiyeti hakkında bkz. Filoramo, *Luce*, s. 69, n. 8.

[17] *Enn.* II.6.

[18] *Enn.* II.13-16.

[19] *Enn.* II.5.

[20] W. Beierwaltes, 'Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins', *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961), 334 vd.

[21] *Enn.* II 9.12 ve 30-9.

[22] V. Macdermot, 'The concept of the Pleroma in Gnosticism', Krause (ed.), *Essays* (1981), s. 76-81.

[23] Jonas tarafından ileri sürülen terminolojide, (*Gnostic Religion*, s. 236-7) bu tür Suriye düalizmi, kötünün iyinin karşısında olduğu öğe olarak, *ab aeterno*, var olduğu İran düalizmi ile çelişir.

[24] *Ref.* V. 12.1 vd.

[25] NHC II.3.69.9 vd.

[26] NHC II.4.87.10-11. 'exemplarizm' teması hakkında bkz. J. Zandee, 'L'exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung', *Revue d'Egyptologie* 24 (1972), 224-8.

[27] Bu varlık hakkında bkz. J. H. Sieber, 'The Barbelo Aeon as Sophia Zostrianos and related tractates' Layton (ed.), *Rediscovery* 2.788-95 ve M. Scopello, 'Youel et Barbelo dans le Traite de l'Allogene' Barc (ed.), *Colloque*, s. 374-82. Etimoloji hakkında bkz. H. M. Schenke, 'The phenomenon and significance of Gnostic Sethianism' Layton (ed.), *Rediscovery* 2.624.

[28] F. T. Fallon, 'The Gnostic Apocalypses', *Semeia* 14 (1979), 123 vd.

[29] NHC XI.3.60.13 vd. Silence', göreceğimiz üzere Valentinlerin mitolojik anlatımlarında ana rol oynar: Bkz. A. Orbe, *En los albores de la exegesis iohannea* (Roma, 1955), s. 31, n. 73 ve *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo* (Roma, 1958), s. 65, n.36; s. 349, n. 23. Bir başlangıç durumu olarak bkz. Des Places, *Oracles*, n. 132 s. 143 (üzerine bir yorum ile. Ayrıca bkz. H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen, 1929), s. 38 vd. ve genel olarak O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Giessen, 1919). Etimolojik benzerlikler için bkz. M. Detienne, *Les Maitres de Verite dans la Grece archaique* (Paris, 1967), s. 22, n. 69. Ayrıca bkz. G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (Giessen, 1926).

[30] Koschorke, *Polemik*, s. 152 vd.

[31] Gnostisizm için temel olan Antropos konusu hakkında bkz. Bousset, *Hauptprobleme*, s. 160-223; K. Rudolph, 'ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam Spekulation', *ZRGG* 9 (1957), 1-20; H. M. Schenke, *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis* (Göttingen, 1962). Probleme ayrıntılı bir bakışiçin bkz. F. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (Londra, 1970).

[32] J.-E. Menard, *L'Evangile de Verite* (Leiden, 1972), s. 175. Helenizmde *aion* kavramı hakkında bkz. Kroll, *Lehren*, s. 67-71 ve Festugiere, *Dieu inconnu*, s. 152, 176 vd. Gnostik Pleromanın aeonlarının gelişim kuralı hakkında bkz. A. Orbe, *La teologia del Espiritu Santo* (Roma, 1966), s. 130 vd.

[33] Gnostik metinlerde *prosopon* ya da yüz terimi hakkında bkz. R. Kasser et al., *Tractatus Tripartitus* (Berne, 1973), s. 330-2; Maniçeizm'de bkz. *PCol* 17.7 vd; F. Altheim, 'Persona', *ARW* 7 (1929), 36-52; M. Nedoncelle, 'Prosopon et persona dans l'antiquite classique', *RevSR* 22 (1948), 277-99; Vernant, *Mythe et pensee*, s. 233 vd.

[34] Orbe'nin temel eseri *Teologia*'dan başka, Gnostik pneumatoloji hakkında bkz. Hauschild, *Gottes Geist*, s. 151 vd., 224 vd.

[35] Aydınlanmanın Gnostik anlayışı ve bu anlayışın Neoplatonik aydınlanmadan nasıl ayrıldığı konusunda bkz. K. Kremer, 'Emanation', *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II. 445-8.

[36] H. Jonas, 'Delimitation of the Gnostic phenomenon', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 91-104.

[37] K. Koschorke, "Suchen und Finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischen und christlichen Christentum', *Wort und Dienst* 14 (1977), 51 vd.

[38] NHC I.5.109.3 vd. Gnostik metinlerde çoğunlukla Gnostik bilgeliğin bastığıyle çelişen dünyevi bilgeliğe karşı polemik vardır; bkz. NHC VIII.1.2.25 vd; X.6.17 vd; VIII.2.134, 19 vd; I.3.19.21 vd; II.7.140.9 vd. Ayrıca bkz. H. Martin, Jun. 'The anti-philosophical polemic and Gnostic soteriology of the Tretise on the Resurrection', *Numen* 20 (1973), 20-37.

[39] Cf. NHC III. 3.70.1 vd.

[40] NHC I.5.110.3 vd.

[41] NHC I.5.110.11 vd.

[42] BG 22.19 vd.; Ayrıca bkz. NHC XI.3.61.32 vd.

[43] NHC I.5.51.8 vd.

[44] NHC XIII.1.45.2-3.

[45] E. L. Dietrich, 'Der Urmensch als androgyn', *ZKG* 55 (1939), 297 vd; R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons* (Berlin-NY, 1970), s. 75 vd. Ayrıca bkz. W. A. Meeks, 'The image of the androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity' *HR* 13 (1970), 165 vd. Valentin'cilerin ve Sethlilerin metinlerinde androjini (çift cinsiyetlilik) pleromatik dünyanın temel bir ögesidir. Bu nedenle, Arkonların ordusunun ve Yan-tanrının, başarısız olmakla birlikte, Üst dünyanın suretleri olduklarından teorisine göre bunlar da çift cinsiyetli (Androgynous) varlıklar olarak görüntür. İlkel Antropos için NHC II.1.5.4-11; BG 27.4 ve 18-28; NHC II.5.102.1-11; BG 94.9-11 ve Arkonların ve Yan-tanrının çiftcinsiyetliliği ile alakalı NHC II.4.94.18/33-5; 95.3 vd, II.5.100.5-7; 101.10-12. 22-5 (ayrıca bkz. 102.1-11). Bu çift cinsiyetlilik daha sonra göreceğimiz üzere ilk insan Adem için de esastır; çift cinsiyetlilik ayrıca bu dünyaya düşüşünden önce 'bakire ve çift cinsiyetli olan' ruh için de bir sıfattır (NHC II.6.127.19 vd.). Çift cinsiyetlilik miti çeşitli ezoterik Hıristiyan ilahilerinin belirgin özelliğidir; bkz. E. Benz, *Adam. Der Mythus vom Urmensch* (Munich, 1955). Androjinin Platonik kaynaklardan (meşhur mit *Symposion*'da) ve kaderi ve ilgili motifi hermafrodit hakkında bkz. O. Jessen, 'Hermaphroditos', PW VIII.714-21; M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique* (Paris, 1974), s. 117-23. Olayı açıklayan karşıt çağdaş biyolojik teoriler hakkında bkz. E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihre Nachwirken* (Wiesbaden, 1951), s. 86 vd. Dinler tarihinde temanın yayılımı hakkında bkz. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934) ve H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955).

[46] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (paris, 1962), s. 121 vd.

[47] Baer, *Philo's Categories*, s. 34 vd.

[48] J. Helderrmann, 'Isis as Plane in the Gospel of Truth?', Krause (ed.), *Essays* (1981), s. 39.

[49] Metin ve metnin apokaliptik içeriği hakkında bkz. M. Tardieu, 'Les trois steles de Seth: un ecrit gnostique retrouve a Nag Hammadi', *RSPhTh* 57 (1973), 545-73. Dositheus hakkında bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 155 vd.; R. McL. Wilson, 'Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls', *ZRGG* 9 (1957), 21-30; E. Yarnauchi, *Pre-Christian Gnosticism* (London, 1973), s. 57; Tardieu, 'Trois steles', s. 551, n. 36.

[50] NHC VII.5.122.8 vd. Teslis teması hakkında bkz. Bousset, *Hauptprobleme*, s. 333-4; K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (Tübingen, 1974), s. 164, n. 70; J. M. Robinson, 'The Three Stelae of Seth and the Gnostics of Plotinus', Widengren (ed.), *Proceedings*, s. 133 vd; Tardieu, 'Trois steles', s. 562-3; A. Böhlig, 'Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi', Layton (ed.), *Rediscovery* 2. 617-34.

[51] Bu, *logos endiathetos* (akılda mevcut bulunan) ile *logos prophorikos* (dile getirilen) arasındaki Philo'nun ve diğer birçok Kilise Babasının Logos hakkındaki düşüncelerinin altını çizen meşhur farklılıktır. Bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*[3] (Harvard, 1970), s. 177 vd. ve M. Pohlenz, *Stoa*[4] (Göttingen, 1970), indeks II.

[52] NHC XIII.1.35.32 vd.

[53] Irenaeus, *Epistula dogmatica* (Epiph. *Panarion*, 31.5.5) diğer Valentin'ci bel genin paralel bir pasajında (*AH* I.1.1. Cf.) kendisini erkek ögeye bağlayan sonsuz hallaları kurmak isteyen Ennoia *ethelyne* erkek ögenin *negethou*: 'magnitudinem libidinis illecebris ad sui consuetudinem inflexit' (yani dişi öge erkeğini baştan çıkardı) denmektedir. Eğer bu bel gede insi yatif erkek ögeden dişi ögeye geçti ise, diğer Valentin'ci metinlerde Baba'nın dişi cihetini tamamıyla yok saymaya doğru bir eğilim vardır (üçüncü ihtimal): 'Aslında, bazıları Valentin'ci doktrinin Pisagorcu saflığını korumayı ve dişi ögeden yoksun ve tekbaşına baba olduğu fikrini devam ettirmeyi diler.' (*Ref.* VI.29.3)

[54] BG 91.4 vd.

[55] Ayna teması hakkında bkz. G. Filoramo, 'Dal mito gnostico al mito manicheo' *Trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità* (Turin, 1984).

[56] BG 96.15.

[57] Orbe, *Teologia* (indeks).

[58] *Age*, s. 126. Gnostisizmde Ennoia hakkında bkz. G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Göttingen, 1975), s. 65–71.

[59] Filoramo, *Luce*, s. 57, n. 48. Ayrıca bkz. M. A. Williams, 'Stability as a soteriological theme in Gnosticism', Layton (Ed.), *Rediscovery* 2.819 vd. ve B. Aland, 'Gnosis und Philosophie' Widengren (ed.), *Proceedings*, s. 54–6.

[60] NHC XI.3.60.19 vd.; 59.14–16.

[61] NHC XIII.1.35.2–3; 12 vd.

[62] NHC I.5.72.1 vd. Bu iç çekişin ya da nefesin mahiyeti hakkında bkz. G. Filoramo, 'Pneuma o conoscenza in alcuni testi gnostici' Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 236–44.

[63] Dişi öge belirli Kabalistik geleneklerde benzer bir fonksiyon yerine getirir; bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 283 vd. ve *Sabbatai Sevi* (London, 1973), s. 61–2.

[64] NHC VII.5.120.26 vd.

[65] *Autogenetos* *Autogennetos* ya da varlığı kendinden olma hakkında bkz. J. Whittaker, 'Self-generating principles in second-century Gnosticism' Layton (ed.), *Rediscovery* 1.176–89.

[66] Kasıtlı bir şekilde ilkel varlığın üçlü mahiyetini hatırlatan bu ismin Gnostik paralelleri hakkında, bkz. Y. Janssens, *La Protennoia Trimorphe* (Quebec, 1978), s. 63.

[67] Belirli metinlerde 'İlk Ortaya çıkan kişi' olarak adlandırılır (NHC VIII.1.23.4-ve 15.9 vd.) ya da 'Protophanes' (NHC XI.3.45.36 vd.)

[68] Özellikle *Gospel of Truth*'da geliştirilen merkezi bir terim: Bkz. S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis* (Leiden, 1964), s. 67 vd. ve J. D. Dubois, 'Le contexte judaique du "nom" dans l'Evangile de Verité', *RThPh* 24 (1974), 188–216. genel olarak bkz. F. G. Untergrassmair, *IM Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium* (Stuttgart, 1974), s. 188 vd.

[69] Orbe, *Teologia*, s. 126 vd.

[70] Irenaeus, *AH* 1.2.1.

[71] NHC I.5.66.8 vd.

[72] BG 91.14 vd.

[73] G. Verbeke, *L'Evolution de la doctrine du pneuma des stoiciens a St Augustin* (Paris-Louvain, 1945), s. 18 vd. ve H. Saake, 'Pneuma', PW suppl. XIV. 393 vd.

[74] 1 *LJ* 14.

[75] Filoramo, 'Pneuma', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 240-1.

[76] Antik psikolojinin tipik bir teorisi: Ruh, *psyche* (ismi 'soğuk' *psychos*'dan çıktığı öğretilen; bkz. A. Dihle, *psyche*, *TWT* IX. 606) esasen sıcak olan ruhun 'soğurmasının', yaşam nefesinin, dereceli bir süreçinin sonucudur: Bkz. Tertullian, *De anima* 25.2 ve 27.5 ve J. H. Waszink tarafından yorum, *Tertulliani De anima* (Amsterdam, 1947), s. 321, 329-30, 351. Ayrıca bkz. A. –J. Festugière, *Les Doctrines de l'ame* (Paris, 1953), s. 186 vd.

[77] NHC I.3.34.1 vd. ve Menard tarafından yorum, *Evangile*, s. 158 vd. Ayrıca bkz. P. Meloni, *Il problema dell'immortalita* (Rome, 1975), s. 44 vd.

[78] NHC I. 3.35.25 vd.

[79] Schenke tarafından onun 'Sethianische System', Nagel (ed.), *Studia Coptica*'sını meydana getirmek için kullanılan metinler: *Allog, AJ, HA, EvAeg, ApcAd, SthSeth, Zost, Melch, Nor, Prot*'tur. Daha ayrıntılı detaylar için bkz. Filoramo, *Luce*, s. 43, n. 1 ve genel olarak Sethianizm hakkında makaleler Layton (ed.), *Rediscovery* 2. Eğer Krause tarafından 'Texte von Nag Hammadi' Aland (ed.), *Gnosis*, s. 238 vd.'deileri sürülen farklılığı kabul edecek olursak sadece (1) Hıristiyan olmayan (kesinlikle Hıristiyanlık öncesine ait olduğu anlamına gelmeyen) metin bulunur: *Zost*; *Allog*; *Nor*; orijinal kaynak itibarıyle Hıristiyan olmayan (2) Gnostik-Hıristiyan metin: *HA, AJ, ApcAd* ya da Gnostik-Hıristiyan metinler olarak kabul edilen: *Melch, Prot, SthSeth*'dir.

[80] Bu dört ışık hakkında bkz. G. Filoramo, '*Phoster* e salvatore in alcuni testi gnostici', U. Bianchi ve M. J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali* (Leiden, 1982), s. 869.

[81] BG 34.19 vd.

[82] Gnostik eskatoloji açısından biraz tuhaf olan ikinci cihet hakkında bkz. Hauschild, *Gottes Geist*, s. 225 vd. ve *Pistis Sophia* hakkında benim gözlemlerimiçin blm. 8.

[83] Schenke, 'Sethianisches System', 168.

[84] Orbe, *Teologia*'dan ayrı olarak ayrıca bkz. F. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le temoignage de S. Irenee* (Paris, 1947).

[85] Irenaeus, *AH* I. 1.1.

[86] Problem hakkında genel olarak bkz. H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin, 1961); U. Wilcken, sofia, *TWT* VII.465-528; B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchung zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973). Gnostik Sofia'nın orijini hakkında farklı fikirler vardır ve bu ayrılıklar Sofia'nın mı yoksa Antropos'un mu önce geldiği sorusuyla ilgilidir; Bousset, Hauptprobleme, s. 217, Sofia'nın orijinal adamdan -Urmensch- daha sonra olduğuna inanırken, G. Quispel, 'Der gnostische Anthropos', *ErJ* 22 (1953), 223, Sofia'nın Yahudi orijine sahip, merkezi bir figür olduğuna inanır. Genel olarak bkz. Wilson, Gnostic Problem, s. 197 vd.; C. Colpe, 'Gnosis II', *RAC* XI.574; G. W. MacRae, 'The Jewish background of the Gnostic Sophia myth', *NT* 12 (1970), 86-101; K. Rudolph, 'Sophia und Gnosis' Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 221-37; I. P. Culianu, *Feminine versus Masculine, H. G. Kippenberg, Struggles of Gods* (Berlin-New York, 1984).

[87] Cf. A. Orbe, 'Spiritus Dei ferebatur super aquas', *Greg* 44 (1963), 717.

[88] NHC II. 1.9.25 vd.

[89] Gnostik metinlerde terimin yinelenmesi hakkında bkz. N. A. Dahl, 'The arrogant Archon and the lewd Sophia' Layton (ed.), *Rediscovery* 2. 708, n. 47. Dahl M. P. Nilsson'un, 'Sophia-Prunikos', *Eranos* 45 (1947), 169-72'nin yorumunu tartışır ve terimin 'açıkça cinsellikle alakalı duygular ihtiva etmesine rağmen (şehvet düşkünlüğü, iffetsizlik, şehvet uyandırıcı, cinsel zevk-

lere düşkün, ya da bu türden şeyler), bir fahişe için ya da önüne gelenle sevişen bir kadın için bir terim olmadığını' savunur. Diğer yandan, G. Quispel, 'Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism', Menard (ed.), *Textes*, s. 82-122'deterimi bir genelevde bulunan ve bu yolla Yakın Asya'da bilinen türün kutsal fahişelik arka planını yeniden kuran Simonian Ennoia mitiyle ilişkilendirir.

90 R. Unger, 'Zur sprachlichen und formalen Struktur des gnostischen Textes "Der Donner: volkommener Nous"', *Orions Christianus* 59 (1975), 78-107. Bu isim hakkında bkz. M. Tardieu, 'Le titre du deuxieme ecrit du Codex VI', *Muséon* 87 (1974), 523-30; 88 (1975), 365-9; ve H. M. Schenke, 'Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 352- n. 5. Metnin Gnostik karakteri hakkında bkz. G. W. MacRae, 'Discourses of the Gnostic revealer', Widengren (ed.), *Proceedings*, s. 121-2.

91 MacRae, 'Discourses', s. 111 vd.

92 NHC VI.2.13.1 vd.

93 G. Quispel, 'Hermann Hesse und Gnosis', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 491 vd.

94 *AH* I.29.4. *AJ*'de açıklanan bu cümle ve sistem arasındaki bağlantı hakkında bkz. C. Schmidt, 'Irenaus und seine Quelle in *Acta Haer.* I,29', *Philothesia P. Kleinert dargebracht* (Berlin, 1907), s. 315-36; H. C. Puech, 'Gnostische Evangelien' Hennecke-Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen* 1. 229 vd.; H. M. Schenke, 'Das literarische Problem des Apokryphon Johannis', *ZRGG* 16 (1962), 56-63.

95 *AH* I.30.1-2.

96 *Panarion* 21.2.

97 *Panarion* 31.5.

98 *Thelema* ve *boulema* arasındaki fark hakkında bkz. A. Orbe, 'Teologia bautismal de Clemente Alejandrino', *Greg* 35 (1955), 423, n. 50.

99 Yukarıya bkz. N. 61.

100 *AH* I. 12.1. Cf. Epiphanius, *Panarion* 31. 5. 9'da *Epistula dogmatica*'nın zihni dileği *-noeke boulesis*-Kıptice metinlerde tema sık sık tekrar eder: NHC II.3.82.7-8; VII.1.14-6; 4.15 *et passim*; VII.5.126.30-2; 3.80.21-6. Genel olarak bkz. E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik* (Stuttgart, 1932); Wolfson, *Philosophy*, s. 197 vd.; Beyschlag, *Simon Magus*, s. 141 vd.

101 Hippolytus'a göre *Refutatio* VI.30.7, Sophia Baba'yı taklit etme ve onun gibi tek başına yaratma arzusu tarafından hareket ettirilir.

102 *AH* I.2.2.

103 Limit hakkında bkz. Sagnard, *Gnose valentinienne*, s. 254 vd. ve Orbe, *Teologia*, s. 276 vd., 603 vd.

104 *Refutatio* VI. 30.8.

105 *AH* I.2.5.

106 Orbe, *Teologia*, s. 100.

107 *AH* I: 2.6.

5

YARI-TANRI'NIN (DEMIURGE) KİBRİ ve DÜNYANIN YARATILIŞI

SOFİA'NIN BOZGUNCU DAVRANIŞI

Plotinus haklı idi. Gnostiklere göre kötülüğün kaynağı Pleroma'nın yaşamının kendi içinde, Pleromada meydana gelen kaçınılmaz sudur ve çöküş sürecinde bulunur. Ruhun dereceli soğuması subjektif seviyede[1] son aeon Sofia'nın krizi ile paraleldir ki bu kriz somut ifade verilen ve sonra da sürülen pleromatik yaşamdaki olumsuz unsur *pathos* olarak tanımlanabilir.

Ancak Valentinyen Sofia Akamot mitinin[2] açıkladığı gibi bu *sui generis* bir olumsuzluk problemidir; bu Baba tarafından bu dünyaya yerleştirilmeye böylece maddeyle olan etkileşiminden arındıktan sonra Pleroma'ya dönebilmeye mahkûm manevi bir tohumdan başka birşey olmayan pleromatik Sofia'nın niyetidir.

Pleroma'dan kovulduktan sonra Sofia'nın ilk görevi, en eski maddenin *-hyle-* formasyonu ve maddeyi şekillendirme ve ruhi varlıkların Kilisesinin içinde inşa edileceği dünyayı şekillendirmekle suçlanan Yarı-tanrı'nın yaratılışına nezaret etmekti.

Mitin bu noktasında belli metinler antik çağda iyi bilinen bir tema olan kozmogonik perdeyi kullanırlar.[3] Dünyanın orijiniyle ilgili yaklaşımı açıkça geleneksel kozmogonilerle çelişen

On the Origin of the World'den (NHC II.5) şunları öğreniyoruz:

> Ölümsüzlerin tabiatı sınırsız olan birden tamamlanıldıktan sonra, Pistis'ten Sofia olarak adlandırılan bir suret sudur etti. Sofia ilk var olan ışık gibi bir yaratığın varlık âlemine gelmesini (gerektiğini) diledi ve birden bire onun isteği ölümsüzler ve onlardan sonra varlık âlemine gelen insanlarla yukarı seviyeye ait olanları birbirinden ayıran bir perde gibi, yukarıda olanın arasında ortada, kavranamaz bir yüceliğe sahip olan, göksel bir suret olarak göründü.[4]

Metnimizdeki Valentinyen Sofia Akamot'a az ya da çok benzeyen Sofia'ya kozmosun yaratılması görevi verilir. Onun şekillendirdiği perde ikili bir fonksiyona sahiptir ki o yukarı ve aşağı dünyalar arasında hem bir birleşme ve hem de ayrılma yeridir. Gerçekte o Pleroma'nın aydınlık dünyasını dışsal karanlıktan, böyle bir Gnostik düşünce geleneğinde ontolojik bir pozisyon kazanmaya eğilimli olan bir karanlıktan ayırmaya çalışır. Ancak o aynı zamanda iki dünyayı birleştirir. Perde, yukarı dünyanın bir sureti olarak, alt kozmosun kendisinden şekillendirilebileceği tipler, modeller ve arketip ilkeleri içerir. Sofia'nın görevi Pleroma'nın ideal izlerini örneklemenin bir çeşit tersyüz edilmiş kanunu,[5] aynaları bozma oyunu ile yaratılacak başarısız bir kozmos, soluk bir suret ve pleromatik dünyanın uyumlu güzelliğinin bozulmuş bir yansıması olan bizim dünyamızdan şekillendirilmemiş karanlık maddeye aydınlık mühürlerini iletmektir.

Kozmogonik dramada kahramanlar sahneye girerler. Yukarıda göksel koltuğunu bekleyen Sofia-*Anima mundi*- aşağıda şekilsiz, kaotik karanlık bulunmaktadır. Bu dramanın birinci perdesi acaba ne getirecektir?

Bu tür bir sistemde karanlık (kendi mahiyetini değiştirdiğinde bile) yaşam sularının en eski formuna benzer tipik 'dişi' fonksiyonunu yerine getirir. O kendi içinde bu dünyanın cevherini içermektedir fakat suretlere sahip olmadığı için kendisi

onu yaratmaya yetenekli değildir. Bu nedenle ilk kesin adım, bu seviyede aktif olan erkek ilke Sofia'nın kendi erkek ilkesi tarafından atılmalıdır.[6] Sofia kendisini karanlığa açarak onu aydınlatır.

Bu 'fiat lux' ya da 'Ve Rab dedi: Işık olsun' yaratıcı temasının basit bir tekrarı değildir. Kozmogonik aydınlanma (pleromatik aydınlanma gibi) burada Gnostik mitin uygun ihtiyaçlarına adapte edilen dönemin belli bir yaratılış kanununa[7] itaat eder. Kendisini karanlığa ifşa eden, pleromatik dünyanın formlarını taşıyan genetik kod manevi ilke *dynamis*'i ona ileten Sofia manen onu döller.

Sofia'nın aydınlanmasının ilk etkisi karanlık kaosdan ilkel maddenin şekillendirilmesidir. İkinci etki, ikinci aydınlanmanın ürünü Yarı-tanrı'nın yaratılması olacaktır.

Ancak karanlığın aydınlatılması konusunda da söyleneceği gibi, acaba daha önce olduğu gibi, ilahi ilkenin Kaos tarafından yakalanıp yutulacağı gibi bir risk var mıydı? Gnostik düşünce yapısında bu sorunun cevabı stratejik bir öneme sahiptir. Bu noktada Plotinus'un itirazına dönelim. Plotinus'un Gnostik rakiplerinin Sofia'sı burada mantıksal bakımdan çelişik bir pozisyonda görünür. Burada Sofia kozmosu tasavvur ettikten sonra, projeyi ihtimamla hazırlayıp kavramı yapılandırmış ve ardından karanlığını ışıklandırdığı aşağı dünyaya eğilmiştir. Bu aşağı eğilim 'bölgesel', uzaya ait bir hareketi gerektirmektedir. Sofia karanlığı aydınlatmak için ona doğru hareket etmek zorunda bırakılmıştır. Bununla birlikte Plotinus'un Gnostikleri Sofia'nın karanlıkla karşılaştığında olduğu yerde kaldığını ve hiçbir şey yapmadığını savunmaya devam ederler.[8]

Bu çelişki Plâtoncu polemiğinin bir buluşu değildir. Plotinus mitsel anlatımları eleştiriyordu. Mitsel sembolizmin bir karakteristiği de onun çeşitliliği ve mantıkla bağdaşmaz gibi görünen unsurları yapay olarak tasvir etmek için belli doğurgan imajları kullanabilme kapasitesidir. Sofia ve karanlık arasındaki ilişkilerin tasviri, Aristo'ya ait bir kavram olan er-

kek ve dişi unsur arasındaki ilişkiden çıkarılır.[9] Yaratmada erkek ilke ilk hareketi verendir, ancak bunların da ötesinde şekli veren unsur da odur. O kendisini cevheri temin edici unsur olarak tasavvur eden dişi unsurla karşı karşıya gelmiş olarak bulur. Dahası erkek ilke, dişi özle buluşmasında kendi tabiatında herhangi bir kayıp ya da azalma olmaksızın onu hareketa geçirmek konusunda sınırlandırılmış bir *dynamis,* döllendirici bir güçdür.

Aynı şekilde karanlığı aydınlatma sürecinde Sofia (burada Philo'nun düşünmüş olduğu gibi, döllendirici gücün Sofia'nın erkek tarafı olarak sunulan) kendisini *dynamis,* yayılan bir gaz,[10] aşağı maddenin rahmine giren aydınlık bir ışık tohumu olarak ifade eder; ancak bu, daha da kötüsü onun tabiatında bir değişiklik ya da karanlıkla bir birliktelik anlamına gelmez. Söz konusu manevi kıvılcım ile döllenen Kaosun ilkel suları, artık çeşitli unsurları meydana getirmeye hazırdır.

Sethian sistemlere has maddenin yaratılışının bu tipik mitolojik tasviri, büyük ihtimalle Valentinyen kozmogoni düşüncesinin üstüne inşa edildiği arka planı oluşturmaktadır. Bölüm 4'te Sofia Akamot'u tek başına ve Pleroma'nın dışında terkedilmiş bir şekilde kendi kaderini düşünür bir halde bırakmıştık.

Sofia tutkusunun sonucu olarak uzaklaştırılmış bir halde, döllenmeyi bekleyen sıcak manevi madde olarak ve fakat bir düşük bebeği gibi kendi kendine herhangi bir forma sahip olmadan fokurdamaya başlar.[11] İşte bu noktada İsa'nın bir müdahalesi gerekli hale gelir. İsa onu ilk önce cevhere göre şekillendirir; temel maddenin içine ölümsüzlükten bir parça ve ilahi dünyanın bir nefesini bırakıp onu düzenler ve tanzim eder. Bundan sonra hemen Pleroma'ya geri döner. Böylece artık bir şekil kazanmış olan Akamot bilinçli hale gelir. Bununla birlikte aniden terk edilmiş bir halde ışığı araştırmak için yola çıkar. Ancak 'Limit' tarafından durdurulur, çünkü o hala aşırı bir şekilde tutkularının esiridir: 'Tek başına dışarıda bırakılmış bir şekilde birçok çeşitli ve farklı şekilerde acıların içine düşer:

Kavrayamamış olduğundan dolayı üzüntüyü tecrübe eder; ışığın yapmış olduğu gibi onu terk edeceğinden dolayı korkak, ayrıca şaşkın bütün bunları habersizce (Sofia çekti)'.[12] Bu tutkulardan arınmış Sofia Akamot şimdi yeni ve köklü bir eğilimi tecrübe eder: Ona hayat vermiş olan İsa'ya, Logos'a dönmek ve değişmek.

Akamot'un tutkularından, içsel *pathos*'un istila ettiği Pleroma'nın ötesinde bir tezahürden madde şekillendirildi; maddeden de dünya ortaya çıktı. Bunun karşısında, dönüşüm esnasında pozitif bir fiil olarak fizik unsur ve onun temsilcisi Yarı-tanrı meydana gelir. Diğer unsurlar da korku ve acıdan ortaya çıkarlar:

> Onun gözyaşlarından bütün ıslak cevherler, onun gülüşünden bütün aydınlıklar, onun acısından ve dehşetinden dünyanın bütün bedensel unsurları doğmuşdur. Karanlıkta ve beyhudelikte tek başına terk edilmiş olduğundan dolayı, onların söyledikleri gibi Sofia ağladı ve acı içindeydi. Bununla beraber onu terk etmiş olan ışığı düşündüğü zamanlarda rahatladı ve güldü. Sonra tekrar acı hissetti ve diğer zamanlarda da zorluk ve utanç onu kuşattı.[13]

Böylece Akamot'un tutkuları, realitenin ilahi dünyanın temel birliğinin bir göstergesi olarak basamak basamak aşağı doğru inen seviyelerde tekrar edildiği modele göre daha yüce Sofia'nın tutkularını yeniden üretir; fakat aynı şekilde, söz konusu model gerçek krizler patlak verip, muazzam değişiklikler şekilleninceye kadar ruhun *pneuma* dereceli olarak geri çekilmesinin de göstergesi olmaktadır. Sofia Akamot'un durumunda tutkular aynı havaya ait kaynak içinde basit bir değişilikten daha fazlasını provoke eder; onlar hakiki Gnostik durumun temsilcisi olan (maddi ve manevi arasında fizik vasıtasıyla) karışımın sembolü olan bir zıtlığı provoke ederler.[14]

Tutkuların etkilerine gelince, onlar da özel ruhi Yarı-tanrı olan İsa-Logos'un eyleminin sonucudur. Aslında o müdahalesiyle şekilsiz ruhsal madde Akamot'ta bulunan erdemliliklere

ve potansiyellere şekil ve ayırıcı niteliklerini verir. Böylece kozmosumuzun kendisinden şekillendirildiği unsurlar önceden hazırdır; kendi efendisinin, manevi insanlığın faaliyetlerine aşina hale gelmeye mahkûm bir kozmos.

Dönüşümünün sonucu olarak Sofia Akamot artık Pleroma'ya geri dönmeye hazırdır. Gnosise göre bu yaratılış anıdır. Sofia İsa olarak adlandırılan, onu terk etmiş olan ışığa yalvarır. Sonra O da Sofia'ya Pleroma'nın mükemmel meyvesini gönderir; melekleri tarafından çevrilmiş olarak Akamot'un üzerine inen İncil'in vaad ettiği Rahatlatıcı ya da *Paraclete*: 'Hürmetle kavranan Akamot'un yüzünü ilk önce utanç kaplar. Ancak onu bütün verimlilik veren gücüyle gördüğünde ona koşar ve onu temaşa etmesi sonucu güce kavuşur.'[15]

Her Gnostiğin ruhunun sembolü Akamot, manevi ilkeye dönüştükten sonra eşiyle sevinebilir ve bütün *pathos*'lardan arınmış olarak başlangıçtaki birliği yeniden inşa edebilir. Bu manevi evlilik 'Kurtarıcı'nın arkadaşlarında doğduğu gibi manevi bir ürün',[16] maddenin içine yerleştirilmiş manevi kiliseyi oluşturacak tohumu yaratacaktır. Kurtarıcıya gelince, o iki seviyede farklı somut maddenin birleştirilmesi işini tamamlar: Dönüşüme elverişli olan fizik öz ve sonsuz cezaya mahkûm olan hylic-heyûlânî öz.[17] Böylece bu dünyanın efendisi olan Yarı-tanrı'nın ortaya çıkışı için artık herşey hazırdır.

'KADINDAN DOĞAN KADIN': YARI-TANRININ DOĞUMU

Valentinyen ve Sethian mitolojilerinde Yarı-tanrı (*Demiurge*) temel bir figürdür. Diğer sistemlerde o tamamen yok[18] ya da ikinci dereceden bir öneme sahip iken[19] burada incelenen mitlerde o Sofia vasıtasıyla kaynağı Pleroma'nın yaşamına kadar takip edilebilir kompleks bir figür olarak sunulur.

Genellikle Eski Ahid'in Tanrı'sı ile özdeşleştirilen bu figürün selefleri Gnostik mitolojinin diğer figürlerinde olduğu gibi çeşitlidir ve bunun kökeninin tek bir kültürel geleneğe atfedilmesi mümkün değildir.[20]

Grek düşüncesi, oldukça spesifik sosyal durumların yansımalarını içinde görebilmenin hiç de güç olmadığı bir yarı-tanrısal aktivite teorisi icat etmişti. Yarı-tanrı bir zanaatkârdır, kendi kendine ruh olmaksızın duran maddeye düzen vermektedir; o kendisinden daha üstün olan bir formu maddenin içine enjekte eder. Platon'un *Timaeus*'unun[21] ilahi zanaatkâr örneğinde gösterdiği ve Aristo'nun teknik işler[22] üzerine olan gözlemlerinde vurguladığı gibi, antik çağ insanlığına göre yaratılışın kendisi Yaratıcı'dan daha mükemmeldir ve aynı şekilde insanlar da yaptıkları işlerden daha küçüktürler. Şu an bizim düşünmeye meyilli olabileceğimize zıt olarak, zanaatkârdan ne girişim ruhu ne de düşünce kapasitesi istenmektedir: Aristo'ya göre onların fonksiyonları ve erdemleri itaatlerinde gizlidir.[23] Esas nokta işte budur: Zanaatkârlar madde üzerine uyguladıkları 'form'un üreticisi değildirler; bilakis bir bakıma sürecin başlangıcı ve sonucu olarak form zanaatkârların kendilerini aşmaktadır.

> Her bir yarı-tanrısal üründe zanaatkâr aktif gücü oluşturur: O bir materyal üzerinde (maddi sebep) ona bitirilmiş işin formunu vermek (formel sebep) için çalışır. Aynı zamanda bu form, bütün sürecin sonucunu da oluşturmaktadır (nihai sebep). Yarı-tanrısal aktivitenin tamamını yönlendiren budur: Operasyon sürecinin gerçek sebepliliği zanaatkârda bulunmaz (ancak onu gönderenin içinde bulunur).[24]

Antik çağda emeğin tipik bölümlenmesi anlayışına özgü söz konusu kavram, Gnostikler tarafından Eski Ahit'in Yaratıcı Tanrısına açık bir şekilde uygulanmıştır. Buna göre, yaratmanın tek efendisi olmaktan çok uzak olan Yahve yaratmanın bilgisiz, kaba ve basit bir zanaatkârıdır. Dahası, tek Tanrı olmakla övünen ve kendisinin gerçek Yaratıcı olduğuna inanan

bu Tanrı kibirliliği ve aptallığı ile kendi kör akılsızlığını vurgulamaktan daha başka birşey yapamaz. Gerçekte, Gnostikler için Yahve, formel sebebi kendi adına bütün sürecin nihai sebebi olan, Babanın aklı Oğul tarafından açıklanan ve onun aklı vasıtasıyla tezahür eden Baba'nın kurtuluş planı vasıtasıyla hareket ettirilen Sofia tarafından temsil edilen kompleks ilahi planın basit bir aletinden başka bir şey değildir.

Sethian ve Valentinyen Yarı-tanrının ayırıcı vasfı, onun Sofia'nın günahının sonucu oluşan ceninin kürtajla alınmış kalıntısından oluşmuş olmasıdır. 'Kadından doğan kadın'[25] bir adamın değil de ancak kadının bir parçası *mulieris portio*[26] olan bir kürtajla alınmış çocuk olarak anlaşılan kavram o dönemde oldukça yaygın bir anlayıştı. Söz konusu kavram, Plutarch'daki benzer düşüncelerden de öğrendiğimiz gibi, paralel kozmogoniye de bir başarısızlık tasviri olarak[27] (kıyasla) uygulanmıştı. Diğer yandan Sofia'nın döllenmesinin sonucu şekilsizlik ve başarısızlığa mahkûm olması kaçınılmazdı, çünkü o eşinin yardımı olmadan yaratmaya cüret eden bir kadındı. Bu durum belli bazı Sethian kozmogonik metinleri tarafından tekrar tekrar ifade edilmektedir. *Apocryphon of John*'un kısa bir versiyonu, döllenmesi sırasında içinde olan tutkuyu artık taşıyamayan Sofia hakkında: 'Onun düşüncesi hareketsiz kalamaz oldu ve içinin ürünü ortaya çıktı, fakat bu kendi eşi olmadan yaratmış olduğundan dolayı tamamlanmamış ve nefret dolu bir formdaydı. O annenin formuna değil başka bir forma sahip idi ... o bir yılanın ve bir arslanın formuna sahipti. Gözleri bir ateş ışığını saçıyordu.' şeklinde rivayet etmektedir. [28]

Gözleri ateş gibi parlayan ve vücudu bir yılan ve arslanın canavar görünümüne sahip olan bu imajın oluşturulmasında Orfeizm[29] gibi antik geleneklerden alınan unsurların bulunduğu su götürmez bir gerçektir (ve bu mitsel parça ve kırıntıların tipik özelliğidir). Kutsal Kitab'a ait bazı anlayışlar da kürtajla alınan bir çocuğa dönüştürülen Yarı-tanrı fikrini desteklemekteydi.[30] Ancak burada önemli olan bu materyalin

Gnostik yapılanmada kazandığı yeni konumdur. Gnostik Yarı-tanrı Anne'nin bir parçasıdır. O düşüncesinin ürününü bu dehşet verici formda gördüğünde onu kendisinden uzaklaştırır, çünkü ölümsüzlerin hiçbiri böylesi bir varlığı kabullenemezdi. Bunun tek istisnasını ise Kutsal Ruh oluşturacaktır, çünkü O, ileride de göreceğimiz gibi, bedensel olarak temas etmek zorunda olsa bile söz konusu varlığa karşı soterik (*soteric*) bir fonksiyon icra etmeye mahkûmdu. Onun aldığı isim *Ialdabaoth*'dur[31] ve O Annenin gücüne kendinde sahip olan ilk Arkon'dur.[32]

Bazı Sethian metinler, Pleromatik dünya ile yarı-tanrısal ürün arasına daha ileri bir basamak koymak için, Yarı-tanrının formasyonunu Sofia ve Ialdabaoth arasında bir aracı varlığa atfetmek ister gibi görünürler; Gnostik düşünceye özgü bir şekilde bu metinler planların çokluğunu vurgulamaktadırlar. Bu dünyanın efendilerinin orijinlerini zikreden kısa ancak önemli bir kozmolojik risale olan *Hypostasis of the Archons*'a (NHC II.4) göre eşi olmaksızın kendisine ait bir şey yaratmak isteyen Sofia yukarı aeonlarla aşağıda olan aeonlar arasına bir perde yaratır.' Böylece gölge perdenin altından varlık âlemine çıkar; işte bu gölge, maddeye dönüşür; ve bu gölge ayrı olarak tasavvur edilir. Onun yaratmış olduğu varlıklar da düşürülmüş bir cenin gibi maddenin içinde bir ürün haline dönüşür. Ve o gölgeden yapılan yapay bir form aldı, ve aslana benzeyen kendini beğenmiş bir canavara dönüştü.'[33] Bu çift cinsiyetli varlık, Sofia'nın başarısız bir ürünü olarak değil ancak onun gölgesinin bir ürünü olarak görünen Yarı-tanrıdır. Fakat bu gölgeyi kim tasarlamıştır?

Gnostik düşüncede gölge teması suret temasının yerine kullanılan bir kavramdır.[34] Suret gibi gölge de pozitif bir değere sahip olabilir ve bazı bakımlardan özün arketip modelinin -*Urbild*- kimliğinde alçaltılmış olan mükemmel sureti oluşturabilir.[35] Bunula beraber, bazı durumlarda suret gibi gölge de deforme edilmiş bir ürüne, kendinde yansıttığı görüntüyü açığa vuran ve çirkinleştiren bir aynaya izafe edilir.[36] İnceledi-

ğimiz durumda, onun potansiyel olarak olumsuz değerleri üzerinde çok az şüphe vardır. Bazı açılardan o Philo'nun Logos'unu anımsatır: 'Tanrı'nın gölgesi ... dünyayı yaratmak için O'nun kullandığı'[37] Gnostik metinlerde, gölge Sofia'nın alçaltılmış bir özü olarak tanımlanır. Bu öz çok büyük ihtimalle metnin aktiviteleri üzerinde yoğunlaşacağı melek olan Samael ile özdeşleştirilmektedir.[38] Bu alıntının bütünü Eski Ahit'in apokrif literatüründe sık sık bulunan devler ya da *Nefilim*'in orijini hakkındaki bir Yahudi mitinin Gnostik bir yorumunu ihtiva ediyor gibidir.[39] Meleklerin düşüşü ve insan kızlarıyla günahları, içlerinde kötülüğün kaynağı problemine bir cevap keşfedilen bazı apokrif metinlerde sıkça başvurulan bir tema haline dönüşmüştü. Sofia'nın günalı vasıtasıyla Gnostikler bu dramaya göksel bir selef temin etmiş oldular. *Hypostasis of the Archons*'un yazarına göre Sofia'nın gerçekleştirdiği göksel perdenin (ve muhtemelen içinde pozitif meleki güçlerin kendi ikametgâhlarını aldıkları) yaratılışı, gölge tarafından gerçekleştirilen ikinci yaratılışla paralelleştirilir. Maddileştirilmiş olan gölge, perdeden aşağı dünyaya doğru iner. Bu madde ile karşılaşmanın ürünü arslan şeklinde Yarı-tanrı olacaktır.

Diğer yandan *On the Origin of the World* adlı paralel metinde, Yarı-tanrı'nın yaratılışı daha sistematik ve açık bir metotla madde *-hyle-* tarafından öncelenmiştir. Burada da kozmogoninin *Pistis* tarafından bir kozmogonik perdenin yaratılması ile başladığı tekrarlanmaktadır. Bu da otomatik olarak aşağı gölgeyi varlık âlemine çıkaracaktır. Gölge ise geleneksel antik kozmogonilerdeki Kaos'a, ardarda gelen seviyelerde orta maddenin kendisinden şekillendirileceği Abyss'e tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle, aşağı Gölge, Karanlık ve Kaos üçlüsü, göksel kozmogonik perdenin olumsuz karşılığı olarak şekillenmektedir: Bir kadın gibi daha yüce bir güç tarafından döllenmeyi ve aktif hale getirilmeyi bekleyen madde (bu onun kötü talihini göstermektedir), tamamen potansiyel haldeki bir bütünlük. İşte bu görev Pistis'e aittir. Onun ilk tezahürlerinden biri ilkel dünyanın tanımlarında yinelenen bir temayı

oluşturan negatif cevherlerin doğumuna sebep olur. Kıskançlık bunlardan birini oluşturur:[40] Kıskançlık, ruhsuz bir kürtaj gibi daha sonradan heyûlânın *-hyle-* yaratılacağı aynı sulu özden yaratılır: 'Küçük bir çoçuğun doğumundan sonra işe yaramaz artık maddelerin düştüğü gibi, aynı şekilde gölgeden varlık âlemine çıkan madde bir kenara konuldu.'[41] Artık sahne fizik unsurun *hyle*'den, onun *par excellence* temsilcisi olan Yarı-tanrı şeklinde yaratılması için hazırdı. Gerçekte bu kez sonsuz karanlık ve sulara gömülmüş bir şekilde yatan *hyle*'de Pistis'in son tezahürüne tanıklık etmekteyiz. Sonuç cansız bir kürtaj ceninidir. Onu da Pistis takip etmektedir. O 'ruhu olmayan bir suretin örneğine kavuşması gerektiğine, maddeye ve onun bütün güçlerine hükmetmesi gerektiğine karar verdiğinde, görünüşte arslan gibi, çift cinsiyetli ve kendi içinde muazzam bir otoriteye sahip, ancak niçin varlık âlemine geldiğini bilmeyen bir yönetici ilk kez sulardan ortaya çıkmış oldu.'[42]

Açıklamalarımızın sentezci niteliği bütün mitolojik analizlerin kaypak konusunu oluşturan bu çeşitliliği takip etmemizi engellemektedir. Bu bağlamda şu soru akla gelebilir: Metnin birinde eylemi yapan Sofia iken diğerinde neden Pistis'tir? Yarı-tanrının çıkışının çeşitli anlatımlarının arkasında yatan nedir? Aslında, bu çeşitliliklerin arkasında farklı dinî gelenekler, yaygın mitolojik bir mirasın şu ya da bu detayının birbirine rakip olan farklı bir yorumu şeklinde kendilerini ifade eden gruplar ve hizipler arasındaki tartışmalar vardır. Bu noktada incelediğimiz metinlerde şimdiye kadar doğruluğu kanıtlanmış olduğu gibi, sembollerdeki inandırıcı zenginliği ve üzücü nitelikteki anlatım zenginliğinin büyüsünü kuramsal bir davranışın sert mantığına tercih eden gerçek mitolojik anlatımlarla ilgilendiğimiz hatırda tutulmalıdır.

Buna zıt olarak, Yarı-tanrı figürünün yeniden ihtimamla hazırlandığı Valentinyen metinlerde bu unsurlar yok olma eğilimindedir. Teolojik düşüncenin derinliği ve nazari olarak açık ve ikna edici bir cevap bulmak yönündeki çaba mitolojik muhayyile için çok küçük bir alan bırakmaktadır. Sembollerin

zenginliği yerini mitin içine nüfuz eden, titiz bir mit yorumuna bırakır; ancak bu yorum onun kendi iç dokusunu bozacaktır. Ptolemy yalnızca Sofia Akamot'un Gnosise göre şekillendirildikten ve ruhi özü doğurduktan sonra 'fizik cevherinden Baba'yı ve Baba ile aynı mahiyette olan ve 'Doğru' olarak adlandırdıkları bütün fizik şeylerin kralını şekillendirdi'[43] ifadesini doğrular. *Tripartite Tractate*'nin yazarı Logos-Sofia'nın bütün yaratıklar üzerine aeonların Baba'sının bir temsilcisi ve göksel Babanın bir sureti şeklinde Logos'un bir suduru olan bir Archon-Rab yarattığını ve böylece Yarı-tanrı'nın bütün isimlerle, her türlü şerefli nitelikle ve mülkiyetle donatıldığını not eder.[44]

Böylece Valentinyen yazarlar; Sethian anlatımlarının mitolojik ağında, parçacı yorumlara daha açık ve anlaşılması zor bir formda temsil edilen bir temayı kendi düşüncelerinde netleştirmiş oldular. Yarı-tanrı, Sofia'nın başarısızlığı olarak, ona sahip olmaya devam eder ya da (onun heyûlâ'den sonra şekillendirildiğini söyleyen bazı versiyonlara göre) Anne'nin manevi özünün bir parçası olarak daha sonra Anne vasıtasıyla (genellikle de onun bilgisi dışında) ona ulaşır. İşte tam da manevi dünyadaki bu katılımın erdemiyle Yarı-tanrı şimdi daha önceden belirlenmiş görevinin hakkından gelebilecektir ki bu kozmosun yaratılmasıdır.

SETHİAN VE VALENTİNYEN KOZMOGONİLER

Aşağı dünya pleromatik dünyanın suretinde yaratılır. Bu nedenle Sethian kozmogoni, en fazla insan varlığının yaratılması anıyla ilgili olarak ortaya çıkacak olan bir temaya dikkat çeker. Kozmos pleromatik dünyanın modeline göre ve Yarı-tanrının ve onun Arkonlarının özünün benzeri olarak yaratılmıştır.

Apocryphon of John'a göre, Ialdabaoth annesi tarafından güçlü bir şekilde donatılıp yaratıldığı anda sözünden döner. Kendisi için içinde yaşamaya karar verdiği ateşten bir aeon inşa eder. Daha sonra kendisinin eşi, arketip Ennoia'nın negatif dengi ve Yarı-tanrı'nın entelektüel körlüğünün sembolü olan Aponoia (duygudan yoksunluk) ile birleşir.[45] Yarattığı kozmos da antik çağ insanlarının bildikleri kozmosa yüzeysel olarak benzememektedir. Büyük farklılık bu kozmosun mahiyetiyle alakalıdır: O hayat sahibi Tanrı'nın canlı bir sureti olmak yerine başarısız bir Tanrı'nın deforme edilmiş bir kopyasıdır.

Kozmogonideki aşamalar bir dereceye kadar kaçınılmazdır. Onlar dönemin Helenistik kozmolojisine ait yıldızlara ait vücutlardan, Yerin ve Tartarus'un formasyonuna, altta uzanan aşağı dünyaya kadar temel unsurların negatif bir yeniden yorumlanışıyla sınırlandırılmışlardır.[46] Ancak Tartarus ve gök küresi arasında artık esas bir farklılık kalmamıştır: İkisi de Ialdabaoth'un akli olmayan yaratılışının bir sonucudur. O herşeyden önce, herbiri bozulmayan aeonların modeline göre oniki tane melek yaratır.[47] Bunlar gezegenlere ait kürelerin yedi emri ve aşağı dünyanın beş kaosudur. Herbiri barbarca isimlere ve dehşet verici görünümlere sahip olan[48] bu meleklerin her birine yedi tane daha melek verilir. Dahası, 'varlıköncesi modelin tezahürüyle uygunluk içinde'[49] her bir melek üç güç ve toplam 360'ı bulan diğer başka varlıklarla da desteklenir. Böylece temel bölümleriyle birlikte zamanın ve mekânın ikisinin de yaratılışı gerçekleşmiştir. Yaratma işi tamamlandığında, artık Yarı-tanrı 'Ben Tanrıyım ve benden başka Tanrı yoktur'[50] şeklinde bir iddiada bulunabilecektir.

İşaya 45:6'nın Gnostik bir yeniden yorumlanışı olan bu kibrin yinelenen ifadesi Yarı-tanrının tabiatının temel karakteristiğini vurgulamayı amaçlamaktadır. O kendisinin tek zanaatkâr olduğu şeklindeki yanlış anlama üzerine bir dünya yaratmıştır. Eski Ahit Tanrı'sının cümlelerinin arkasındaki yalan budur. İşte bu Gnostik tarafından kendi ilhamlarının ışığında açıklanacak olan sırdır. İyileştirilemez bir hastalık tarafından

kökleri tehdit edilen bir kozmosun yaratıcısı olan Yahudilerin Tanrı'sı yüce güçlerin görünmez ipleri tarafından manipüle edilen bilinçsiz bir kukla olmaktan başka birşey değildir.

Sethian metinlerinde yapılan Yarı-tanrı tasviri genellikle olumsuzdur. Bu durumun Anti-Yahudi ve anti-Hıristiyan polemiklerden ayrı olarak, özellikle de Yarı-tanrı tarafından temsil edilen fizik unsurun fonksiyonu ile ilgili başka içsel sebepleri vardır. Valentinyen ve Hıristiyan Gnostiklere gelince, bu unsur özgür iradenin bir oturağı değil, sonsuz cezaya onun gibi mahkûm olan maddi tarafta bir canlandırma anıdır.[51] Bu an aynı zamanda kurtuluş işinde de rol almaya çağrılan fizik unsurun bir temsilcisi olan bu son varlığın Valentinyen Yarı-tanrı ile radikal farkını oluşturmaktadır.

Korkutucu özelliklerden arınmış Ptolemy'nin Yarı-tanrı'sı basitçe üzerlerinde yaşadığı yedi göğün yaratıcısıdır.[52] Valentinyen âlimlerin vurgulamayı istedikleri şey Yarı-tanrısal mitin derin anlamıdır:

> Onlar Yarı-tanrının bütün bunu kendisinin yarattığına inandığını söylerler ancak aslında o Akamot kendisini teşvik ettiği için onları yapmıştı. O göğü bilmeksizin yaptı; insanı bilmeksizin şekillendirdi; ışığı yere bilmeksizin getirdi. Ve, her durumda yaptığı şeylerin idealarından habersiz olduğunu ve hatta kendi öz annesinden bile habersiz olduğunu söylerler, ve kendisinin tek başına her şey olduğunu vehm etti.[53]

Hebdomad'ın efendisi Yarı-tanrı ise, yeryüzü dünyasının efendisi de Şeytan ya da Cosmocrator'dur. Bütün diğer unsurlar gibi, o da Sofia'nın tutkularından biri olan dönüşümden neşet etmiştir.[54] Daha önce de değinildiği gibi bu dünyanın diğer unsurları da diğer tutkulardan meydana gelmiştir:

> Evrenin bileşik unsurları ... terör ve şaşkınlıktan hasıl olur, daha kalıcı (Grek'ler 'daha alçak' okurlar ancak bu tashih edilmelidir) bir öz olarak: Terör durumunun bir sonucu olarak yer; bir korku çalkalamasının sonucu olarak su; üzüntü-

nün donduruculuğunun bir sonucu olarak hava. Ateş bütün bu unsurların içinde ölüm ve çürümeyle birlikte içkin olarak mevcuttur; onlar aynı zamanda bu üç tutkuda cehaletin de gizli olduğunu da öğretmektedirler.[55]

Manzara artık kozmosun efendisi olan insanoğlunun ortaya çıkması için hazır hale gelmiştir. Ancak bundan önce başka Gnostik geleneklerin şimdiye kadar incelenen düşünce sistemlerinden bazen büyük ölçüde farklılaşan kozmogonilerine değinmeliyiz.

KOZMOGONİK TEMALARDAKİ GNOSTİK ÇEŞİTLİLİK

Gnostik düşünürler daima, dünyanın yaratılışını Pleroma içindeki çıkış sürecinin olumsuz bir sonucu olarak görmemişlerdir. Bazı durumlarda (sık olmamakla birlikte önemli) iki ilkenin *ab aeterno* varlığını postulat olarak kabul ederler: Işık ve karanlık.[56] Bunun an açık örneği, Hippolytus[57] tarafından tanımlanan Sethianların düalizmidir ki bu bir Nag Hammadi metninde de -*Paraphrase of Shem* (NHC VII.1)- doğrulanmıştır. Bu mit yüce varlığın sureti ve oğlu, pleromatik ışık Derdekeas'a Işık tarafından Sam'i kabul etmesi için izin verilmesini anlatan ilhamlardan oluşur:

> Vücudumun içinde olan aklım benim ırkımdan beni uzaklaştırdı. Beni orada bütün alanın üzerinde parlayan ışığa yakın olan dünyanın tepesine doğru çıkardı. Dünyevi suretler görmedim, ancak ışık vardı. Ve uykuda olduğu gibi aklım karanlığın vücudundan ayrıldı.
> Bana 'Sam, sen karıştırılmamış bir güçten meydana geldiğin ve yeryüzünde ilk varlık olduğun için ilk olarak sana söyleyeceğimi, ben ortaya çıkmadan önce, ilk olarak başlangıçta var olan yüce Güçlerle alakalı olan hakikati dinle ve anla. Işık ve Karanlık vardı, ve bunların arasında da Ruh. Senin kökün unutkanlığa düştüğü için -o doğrulmamış olan

> Ruhtu- güçler hakkında doğruyu sana açıklayacağım. Işık sebep ve dikkat dolu akıldı. Onlar bir form olarak birleştiler. Ve karanlık [...] sularda estirildi. O kaotik bir ateşe sarılmış akla sahipti. Ve onların arasındaki Ruh yumuşak, alçakgönüllü bir ışıktı. Üç tane de kök vardı. Onların herbiri kendilerinde tek başlarına hüküm sürdüler. Ve onlar birbirlerini kapladılar, herbiri kendi gücüyle.[58]

Bu içerik temel itibariyle Hippolytus tarafından belirli Sethian gruplara atfedilen konseptle aynıdır. Burada evren herbiri sınırsız güçlerce desteklenmiş üç tane ayrı ilkeyi içerir: Işık, karanlık ve bunların arasında saf ruh.[59] Bu iki sistemin ortak bir yönü tehditkâr suların bir ürünü olarak tasvir edilen karanlığın kendine ait bir akla sahip oluşudur. Karanlık bu unsuru muhafaza edebilmek için elinden geleni yapar. Bu amaçla o, karanlığa ait olan Nous'un cüzlerinin kendilerine yaraşan asaletlerini tekrar kazandırmayı amaçlayan ışığın göreviyle çatışacaktır. *Paraphrase of Shem*'de ışığın yerini Derdekeas'ın soteriolojik figürü almaktadır.[60] Hakiki kozmogoniye gelince, o Hippolytus'un anlattığı Sethianlara göre, üç ilkenin güçlerinin belli bir noktada tecrübe ettikleri karşılıklı etkinin sonucudur. Bunlar aşağı madde üzerinde kendi damgalarını ve formlarını bırakırlar. Böylece ilk etki ortada göbek kordonuyla bir rahim gibi şekillenmiş gök ve yer olan büyük bir mühür şekli üretir. Ardarda gelen etkilerden dünyamızı dolduran insanları da ihtiva eden sayısız mahlûkatın şekillendirilmesine uygun olarak daha başka mühürler de meydana gelir.[61]

Bu nedenle bu kozmogoninin ayırıcı bir özelliği, başlangıçtan itibaren Manişeizm'in düalizmini önceden haber veren ve Manişeizm gibi karanlığın gölgesini hareketli, aktif bir ilke olarak tasavvur etmeye meyleden bir planda iki ilkenin birbirine rakip oluşudur.[62]

Ancak diğer Gnostik kozmogoniler gibi, bu da evrenin üçlü bölümlenmesi üzerinde ısrarla durur: 'Evrenin tek bir ilkeden ileri geldiğini söyleyen yanlış yapmaktadır; onun üçten olduğunu söyleyen ise doğruyu konuşur ve hepsinin açıkla-

masını verecektir.'[63] Bu Hippolytus'un anlattığı Naassenes grubunun inancıdır. Peratae'nin üçlü ayrımını yukarıda açıklamıştık. Onların dünyası 'mükemmel iyiyi', 'kendi kendine var olanı' ve 'yaratılmış ve eksiksiz olanı' ihtiva eder. Kendi kendine var olan ya da orta ilke Yüce Tanrı ve madde arasında hareket eder. O bir yılan görünümüne sahiptir: Kendinde Baba'nın güçlerini toplayan bu Ophite Logos, herhangi bir forma ya da niteliğe sahip olmaksızın maddenin üzerine Baba'nın mührünü vurmak için iner. Sonra da daha önceki ilkeleri Baba'ya geri götürmek için yeniden kaplar. Bu nedenle sanki hiçbir şeyin yaratılmadığı ve hiçbir şeyin yıkılmadığı[64] kendi kendini var edici bir dönüşüm süreci varmış gibi görünür. Bu süreç antik çağda kullanılan kendi kuyruğunu ısıran bir yılan imajı ile iyi bir şekilde temsil edilmiştir;[65] Naassenes'lerde gördüğümüz gibi, başka bazı geleneklerde de dalgalarını orijinal kaynaklarına geri döndürmek için yukarıdan aşağı doğru eğilmiş okyanusun hareketiyle sembolize edilmiştir.[66]

Bu nedenle çizilen kozmos imajı olumsuzluktan çok uzaktır. O sadece ilahi formların pasif deposu ve onların tezahürlerinin mekânıdır.

Üçlü bölümlenmesiyle aynı tema Hippolytus'un Simon Magus taraftarlarına ait olduğunu söylediği 'muhteşem ilham'da -*Apophasis Megale*- tekrarlanmaktadır.[67] Burada dimdik ayakta duran, hareketsiz ve yalnızca kendi kendisine bakan sonsuz ve yegâne bir güçle karşılaşırız. O kendisini üç aeonda gösterir: 'Ayakta dimdik duranlar gerçekte oradadırlar.'[68] İlahi unsur 'yaratılmamış güçte yüksekte duran, surette doğurulduğunda kendi kaidesini aşağıda suların kaosundan alan, tam olarak yaratıldığı takdirde kutsanmış sonsuz güçle yüksekte duracak olan'dır.[69]

İkinci aeon, sonsuz gücün ilk tezahürü çiftler halinde doğan altı kökü içerir: Akıl ve Düşünce, Ses ve İsim, Sebep ve Yansıma. Gnostik düşüncenin karakteristiği olduğu gibi, biricik ilkenin eylemi tarafından farkına varılan dünyada formları

temsil eden bu çiftler (bir düşünce yaratırken meditasyon yapan, bir isim verirken konuşan, yansımayı yaratırken sebeplendiren), yaratma sürecinin de sonucunu kendilerinde bulundururlar: 'şimdi altı güç ... ilk çift akıl ve düşünceyi ya da gök ve yeri çağırır, ... Ancak 'ses' ve 'isim' güneş ve ay anlamına gelir; 'yansıma' ve 'idrak' hava ve şu anlamlarına gelir.'[70] Onların içlerinde yüce güç mevcuttur ve onlarda yayılmıştır. Bu güç, manevi unsurlar dünyevi geçiciliklerinde sonsuz gücün mükemmel suretine dönüşüp olgunlaşıncaya kadar faaliyetlerine devam edecektir. Yeryüzüne gelince, 'Yeryüzü, gökyüzünden kendisine indirilen anlaşılabilir aynı soydan meyveleri aldığı halde'[71] kötülüğün mekânı olmaktan uzaktır.

Bu zayıflatılmış düalizm formu, Hippolytus'un bize anlattığı kadarıyla, en orijinal ifadesini Basilides'in (ikinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan parlak bir Gnostik düşünür) sisteminde bulmaktadır. Buna göre, varolmayan Tanrı dünyayı yaratmayı istediğinde[72] dünya için bütün meniyi taşıyan tohumu hızla aşağıya attı, yani üç ilkenin kendisinde meydan geldiği maddi olmayan cevheri çıkardı: Basilides bunları 'oğulluk' olarak adlandırmaktadır ve bunlar Tanrı ile her şekilde özdeştiler. [73] İlk ve en esrarengiz olanı ezeli olan Tanrı'ya doğrudan geri döndü (o Baba Nous'u temsil eder). Daha donuk olan ve yukarıya dönemeyen ikincisi, kendisine kanatlar temin eder. Basilides onu Kutsal Ruh olarak adlandırır ve böylece aslı Platonik olan bir motifi Hıristiyanlaştırmış olur. Bununla birlikte, Sethian sistemindeki eşinden farklı olarak bu Ruh baba ile özde aynı değildir. Bu nedenle *Anima mundi*'ye denk düşen ikinci oğulluk, ezeli Tanrı'ya geri döndüğünde Ruh onu takip edemez, ancak içinde oğulluk erdemini, onun parfümünün kokusunu muhafaza ederek Tanrı'nın kutsanmış mekânının yakınında durur. Bazı Sethian sistemlerindeki kozmogonik perde gibi yukarı dünyalar ile aşağı dünyaları birbirinden ayıran, dünyevi bölgeler ve uhrevi bölgeler arasında bir gök kubbe, bir ara bölge vardır. Arınmaya ihtiyacı olan manevi özü temsil eden en donuk üçüncü oğulluğa gelince, 'o fayda elde etmek ve

faydaya ulaşmak için büyük tohumlar yığınının içinde kalmıştır.'[74]

Bu noktada artık dünyanın yaratılışı gerçekleşebilecektir. Basilides bu yaratılışı kopyalar. Ezeli olan Tanrı'nın isteği ve planına göre, tohumdan iki tane Yarı-tanrı yaratılır, birincisi kendisinden daha yüce olan Hebdomad'ın, ikincisi de yaratıcısı -yani ayaltı âlem- bir Oğlun yardımıyla sabitlenmiş yıldızların ve gezegenlerin göğü olan Ogdoad'ı yaratmakla suçlanır. Dünyanın hükümdarı yüce Archon 'yücelik, güzellik ve açıklanamaz güç'tür.[75] Varolmayan Tanrı'nın varlığından habersiz olduğu için, onun özellikleri asla Sethian Ialdaboath'ın rezil ve ürkütücü özellikleri gibi değildir.

Yaratma işi tamamlanıldığında kurtuluş işi başlar. İncil bir cevher formunda yukarı âlemden aşağı iner ve ilk Yarı-tanrı'yı aydınlatır, sonra sırayla Meryem'in üzerine iner ve görevi manevi olarak üçüncü oğulluğu şekillendirmek olacak İsa da yeniden dirilmeye başlar. Metnin eskatolojisinde Basilides'in kozmolojisinin daha olumlu karakterini açıkça görebiliriz: 'Böylece bütün oğulluklar yukarıya ulaştığında, o söyler ve sınırların ötesindedir. Ruh, sonra da yaratılış merhamete ulaşacaktır... Tanrı bütün dünyaya büyük bilgisizlik getirecek, böylece herşey (onun) tabiatıyla uygun kalacak ve onun tabiatına zıt hiçbir şey istenmeyecek'.[76]

Böylece sonsuz unutkanlığa daldırılmış olan bu dünyanın yaratılmışları, sonsuz kurtuluşa mahkûm olmadıkları için diğer sistemlerin eskatolojilerini tanımlayan bu son yıkımı bilemiyeceklerdir. Bu kozmolojide Yunanlıların kozmosun sonsuzluğu kavramının belli yankılarını hissetmek mümkündür. Bununla birlikte her ne kadar varlık fazla değersiz kılınmış olsa da, seçilmişin arınma koltuğu konumundaki kozmos ilahi merhamete layık kabul edilecektir.

Sethian metinlerde dahi kozmosun daha pozitif bir algılanışının imkânını doğrulayan izler vardır. Tipik bir Gnostik kâhini olan Marsanes, apokaliptik adının verildiği metinde göksel bir yolculuk esnasında ilahi gizemlerin deposuna girer.

Sonra diğer ilhamlar arasında 'duyularla algılanan dünyanın her bakımdan tamamıyla kurtarılmaya (değer)'[77] olduğunu öğrenir. Bu anlayış büyük ihtimalle Hıristiyanlık tarafından ya da buradaki gibi ikinci yüzyılın sistemlerinin ve yazarlarının iyimser, tektanrıcı temalarında daha önceden anlatılmış, üçüncü yüzyılda da daha açık bir şekilde ifade edilmiş olan yeniplâtoncu fikirlerden[78] etkilenen düalist Gnostik kozmolojinin geç dönemdeki bir gelişimi olsa gerektir.

Artık sahne Yarı-tanrısal operasyonun en önemli kısmı için hazır hale gelmiştir: İnsanlığın yaratılması.

---

[1] NHC I.5.75.35 vd.: 'Aslında, Küllîlerle (aeonlar) birlikte yaratılan bu özgür irade (Logos, Sofia) yolunda hiçbir zorluk olmaksızın istediği herşeyi başarmasını sağladı.'

[2] Achamath'ın etimolojisi hakkında bkz. Colpe, 'gnosis', s. 573. Sofia hakkındaki Valentin'cilerin miti hakkında bkz. G. C. Stead, 'The Valentinian myth of Sophia', *JTS* 20 (1969), 75-104.

[3] M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques* (Paris, 1974), s. 57, n. 48, diğer Gnostik benzerlikler hakkında. Ayrıca Yahudi arkaplan için bkz. Q. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes* (Tübingen, 1972), s. 28-48; Grekçe benzerlikler için, Detienne and Vernant, *Ruses*, s. 67 vd.; dini ve tarihi benzerlikler için, R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Münih, 1910).

[4] NHC II. 5.98.11 vd. Ve BG 118.18 vd.

[5] Eğer semavi dünyada çeşitli unsurlar modelin 'suretinde' şekillendi ise bu özgün adamın (bozulmadıysa da daha sonra artan bir şekilde solan) öz imajını yeniden üretmek suretiyle sembolizmin kuralına göre arketip ya da *Urbild*'dir. Arketip Pleroma'yı terkettiğinde farklı bir sürece katılır: Yarı-tanrıdan aşağıya doğru kozmos 'Üst Dünya'nın mükemmeliğinin ters (ve bu nedenle de negatif) bir imajıdır; bkz. J. Jervell, *Imago Dei* (Göttingen, 1960), s. 122-70. Exemplarizm kanunu hakkında bkz. Sagnard, *Gnose valentinienne*, s. 244 vd.

[6] Philo tarafından Sofia'nın çift cinsiyetliliği şu şekilde anlaşılır, *De fuga et inv. 51:* 'Sofia isim olarak dişi, mahiyet olarak erkektir.' Bkz. Brehier, *Idees philosophiques*, s. 115 vd. ve Baer, *Categories*, s. 62-3. Açıkça, Sofia'nın erkek fonksiyonu karmakarışık ve şekilsiz maddeye dünyanın *logoi*'sini ekmesine bağlıdır.

[7] Lesky, *Zeugungs-und Vererbunglehren* ve Filoramo, Luce, s. 48 vd.

[8] *Enn.* II. 9. 11.

[9] Lesky, *Zeugungs-und Vererbunglehren*, s. 129 vd.

[10] Astrolojiden alınan ve büyü ile ilgili metinlerde çok yaygın olan (bkz. Hopfner, 'Mageia', s. 321 ve Festugiere, *Ideal religieux*, s. 296-7), evrensel çekimin daha genel kanunu içinde yersel dünya ve insan üzerinde farklı kaynaklar tarafından denenen etkilere, özellikle de uzaysal kaynaklı olanlara, işaret eden teknik terim (bkz. Reitzenstein, *Poimandres*, s. 16, n. 14) *aporrhoia* ya da kirlenmedir. Gnostik bağlamlar için bkz. Filoramo, *Luce*, s. 76, n. 103.

[11] Orbe, *Teologia*, s. 323 vd.

[12] *AH* I: 4.1.

[13] *AH* I. 4.2.

[14] Orbe, *Teologia*, s. 399 vd.

[15] Orbe, *Teologia*, s. 399 vd.

[16] *Agy.*

[17] *Agy.*

[18] Bu Simonluların sistemleri (cf. Ch. 9) için ve Menander'in ve Saturninus'unkiler (cf. Ch. 10) için doğrudur.

[19] Yani Hippolytus'un bize bildirdiği Triadik sistem olarak adlandırılan sistemde; bkz. Bianchi (ed.), *Origini*, s. 18.

[20] Jonas 'Delimitation', s. 96'da 'O daima şüpheli bir figürdür ve asla saygıdeğer bir figür değildir' der. Bu figürün Yahudi unsurlardan (bkz. Wilson, *Gnostic Problem*, s. 191-2; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden, 1977), s. 244 vd.; Dahl, 'Arrogant Archon', s. 690-1; B. Barc, 'Samael,Saklas-Yaldabaoth. Recherche sur la genese d'un mythe gnostique' Barc (ed.), *Colloque*, s. 123-50); Orfik unsurlardan (bkz. G. Quispel, 'The Demiurge in the *Apokryphon of John* Wilson (ed.), *Nag Hammadi*, s. 1-33); ya da daha genel olarak Graeco-Hellenistik unsurlardan (bkz. Theiler, 'Demiurg', s. 708: Yarı-tanrı, Demiurge=*anima mundi*; ayrıca bkz. G. Quispel, ,Gnostische Anthropos', *Gnostic Studies* I. 210 vd.) ibaret olanlarda olduğu gibi basit bir düşünce geleneğinde oluşması mümkün değildir. Fakat U. Bianchi'ye göre, bu orijinler problemi hakkında 'Valentin'ciler ve genel anlamda, Gnostik Yarı-tanrı bir *metabasis eis allo genos* (başka bir türe geçiş) olduğu.' daima akılda bulundurulmalıdır, 'Religio-historical observations on Valentinianism', Layton (ed.), *Rediscovery* I. 109.

[21] V. Goldschmidt, *Le Systeme stoicien et l'idee de temps*[2] (Paris, 1969), s. 146 vd.

[22] *Met.* Z9. 1034[a] 20 vd.

[23] *Pol.* III. 1277[b] 28-30; 1282[a] 17 vd.

[24] Vernant, *Mythe et pensée*, s. 196 vd.

[25] *AH* I. 30.3.

[26] J. H. Waszink, 'Abtreibung', *RAC* I. 57.

[27] Plutarch, *De Iside* 19. 65. Valentin'cilerin *ektroma* ya da yersiz doğum hakkında bkz. Schlier, *Relig. Untersuchungen Gnosis* (Göttingen, 1920),

s. 230 vd. Tema Manişeist antropogonide doğurmanın reddine işaret eden merkezi bir hal alır; bkz. H. C. Puech, *Le Manicheisme* (Paris, 1949), s. 173, n. 236.

[28] BG 37.12 vd.

[29] Quispel, 'Demiurge', s. 22.

[30] Dahl, 'Arrogant Archon', s. 690.

[31] İsim için çeşitli etimolojiler ileri sürüldü; bkz. G. Scholem, 'Ialdabaoth reconsidered' *Melanges Puech*, s. 405-21; Barc, 'Samael', s. 141 vd.; F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth* (Leiden, 1978), s. 29 vd.

[32] BG 38.14 vd.

[33] NHC II. 4.94.11 vd.

[34] Orbe, *Teologia*, s. 268.

[35] NHC VII. 5.121.3 vd.; 124. 2 vd. Genel olarak, bkz. V. W. Van der Horst, 'Der Schatten im hellenistischen Volksglauben', M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden, 1979), s. 23-6.

[36] *AH* I.4.1; bkz. I. P. Culianu, 'La femme celeste et son ombre' *Iter in silvis* (Messina, 1981), s. 77-96.

[37] *Leg. All.* III. 96.

[38] B. Barc ve M. Roberge (ed.), *Hypostase des archontes et Norea* (Quebec, 1980), s. 31.

[39] M. Scopello, 'Le mythe de la chute des anges dans *l'Apocryphe de Jean*', *RevSR* 54 (1980), 220-30.

[40] H. Schlier, 'Das Denken der frühchristlichen Gnosis' *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*[2] (Berlin, 1957), s. 71.

[41] NHC II.5.99.17 vd.

[42] NHC II.5.100.2 vd.

[43] *AH* I.5.1.

[44] NHC I.5.100.19 vd.

[45] NHC II.1.10.20 vd.

[46] K. Rudolph, *Die Gnosis* (Göttingen, 1978), s. 75 vd. (İng. versiyonu ed. R. McL. Wilson, 1983.)

[47] BG 39. 6 vd.

[48] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*[2] (NY-Londra, 1966), s. 46 vd.; W. Faulth, 'Seth-Typhon, Onoel und eselköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelo-gnostischen Archonten', *Oriens Christianus* 57 (1973), 79-120; A. J. Welburn, 'The identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis"', *VigChr* 32 (1978), 241-54.

[49] BG 39. 16-18.

[50] BG 44.14-15.

[51] Gnostik metinlerin bir listesi H. G. Bethge tarafından verilir, 'Die Ambivalenz alttestamentlichen Geschichtstraditionen in der Gnosis',

Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 94, n. 16; Schenke, *Gott 'Mensch'*, s. 87-92; Dahl, 'Arrogant Archon', s. 693-8.

[52] Yarı-tanrının görevi ayağa kalkıp dikilemeyen Âdem'in bedenine *psyche*'yi (yaşam nefesini) üflemektir. Gerçek özerkliğe sahip olmayan bu nedenle de ya manevi olanın içine ya da burda olduğu gibi maddenin içine emilme eğiliminde olan fizik elementin halleri hakkında bkz. Jonas, *Mythologische Gnosis*, s. 212 ve M. Simonetti, '*Psyche e psychikos* nella gnosi valentiniana', *RSLR* 1 (1961), 1 vd.

[53] *AH* I.5.3.

[54] *AH* I.5.1.

[55] *AH* I.5.4.

[56] Hegesippus, *Acta Archelai* 67.7-8, Basilides'in konusu hakkında; Orbe, *Hacia la primera, s. 246 vd.*

[57] *Refutatio* V. 19. 1-22.

[58] NHC VII. I.1.7 vd.

[59] *Refutatio* V. 19. 1 vd.

[60] F. Wisse, 'The redeemer figure in the Paraphrase of Shem', *NT* 12 (1970), 130-40; M. Roberge, 'Le role du *nous* dans la Paraphrase de Sem' Barc (ed.), *Colloque*, s. 328-9. 'Paraphrase'in anlamları hakkında bkz. B. Aland, 'Die Paraphrase als Form gnostischer Verköndigung' Wilson (ed.), *Nag Hammadi*, s. 75-90.

[61] *Refutatio* V. 19.1-13.

[62] Manişeist karanlık hakkında bkz. Puech, *Manicheisme*, s. 164, n. 298.

[63] *Refutatio* V.8.1.

[64] *Refutatio* V.17.2.

[65] Leisegang, *Gnosis*, s. 19.

[66] *Refutatio* V.7.38.

[67] *Refutatio* VI.9.3-18; bkz. Blm. 9.

[68] *Refutatio* VI.17.1.

[69] *Agy.*

[70] *Age.*, VI.13.

[71] *Agy.*

[72] (Basilides'in, var olmayan *ouk on*) Tanrı'sı hakkında bkz. Orbe, *En los albores*, s. 302-3; H. A. Wolfson, 'Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', *HThR* 50 (1957), 145-56; J. Whittaker, 'Basilides on the ineffability of God', *HThR* 62 (1969), 367-71.

[73] Hippolytus'a göre Basilides'in sistemi ve diğer heresiologların yargılarıyla bağlantısı hakkında bkz. J. H. Waszink, 'Basilides', *RAC* I. 1217-25; G. Quispel, 'L'homme gnostique (la doctrine de Basilides)', *ErJ* 16 (1948), 89-139; W. Foester, 'Das System des Basilides', *NTS* 9 (1969), 233-55.

[74] *Refutatio* VII.22.16.

[75] *Age.*, VII.23.3.

[76] *Age.*, VII.27.1.

[77] NHC X.1.5.22-6.

[78] B. A. Pearson, 'The tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic tradition'.

6

VE TANRI DEDİ: 'SURETİMİZDE, BİZE BENZEYEN İNSAN YARATALIM'

SUNUŞ

'En son analizde Gnosis bir antropolojidir: İnsan Gnostik ilgilerin ortasında durur.'[1] Feurebach'ın döneminden itibaren bütün dinlere tatbik edilebilen bu önerme kesinlikle Gnostisizm için de doğrudur. Bunun nedeni özellikle Gnostiklerin Âdem'in yaratılışını mitlerine temel yapmış olmaları ve bu hikâye üzerine de kurtuluş yolunu mitolojik olarak temellendirmeleri ve açıklamalarıdır. Böylece Gnostikler ilahi hiyerarşinin en tepesine de bir Tanrı Anthropos yerleştirebilmişlerdir.

Bu perspektifle bakıldığında, kozmogonik hikâyeler, içlerinde gerçek dramanın yer aldığı ve baş aktör olan insanoğlunun sahneye girişi için indirilen arka perde olarak görünür.

Gnostik düşüncede olağan olduğu üzere, insan varlığının yaratılışının temelinde bulunan bir olay, kozmogonik ve teogonik olarak doğruluğu ispatlanmış bir süreci antropolojik seviyede tekrarlamaktadır. Buna göre inançlı bir Arkon ordusu tarafından sarılmış olan Yarı-tanrı, insanlığın Yaratıcısı, Yaratıcı Tanrı sadece bir zanaatkârdır. O fizik maddeye formlarına sahip olmadan fakat bunları sadece aydınlanma yoluyla yu-

karı dünyadan elde etmek suretiyle şekil verir. Böylelikle şekillendirilmiş olan yaratığın içine Âdem'in manevi özü olacak Anne'den miras alınan gücü uygun bir seviyede bir noktaya yerleştirecektir. Bundan sonra da, bu öze sahip olabilmek için kötü niyetli güçler ve aydınlık güçler arasında savaş meydana gelecektir. Âdem'in üstünlüğünün farkına varan kötü güçler ilahi tohum ve onun evlatlarını yok etmek için gayret sarfedeceklerdir. Aydınlık güçler ise, Gnostik kurtuluş tarihinde bu dünyanın önemli olaylarının mayası olan düşmüş aydınlık özü Pleroma'ya yeniden iade etmek için çalışacaklardır.

Sethian anlatımlarında, Âdem'in eylemleri, ondaki manevi tohum, onun arayışları ve kurtuluşu yapısal olarak ikiye bölünmüş bir antropoloji anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Âdem'in maddi vücudunu canlandıran fizik yön gerçek bir otonomiye sahip değildir. Âdem'deki yukarı dünyadan neşet eden manevi-*pneumatic*- gerçeklik, onun bedensel yönüne zıt olduğu için, insanoğlunda iki tane uzlaştırılamaz gerçeklik birlikte varolacaktır. Daha genel olarak, iki grup ve iki sınıf insan vardır: Kurtuluşa ermeye yetenekli seçilmiş ve pnömatik olanlar ile sonsuz cezaya çarptırılmış maddi *-hylik-* olanlar.

İlk bakışta, Gnostik kendine ait çeşitli antropolojik anlatımları yapılandırmak için Yaratılış materyalini merhametsizce yağmalıyormuş gibi görünür.[2] Kozmogonik anlatımlardan daha çok antropogonik metinler, Tekvin'in ilk bölümlerine müstesna bir tefsir yapıyormuş gibi görünür. Ancak bu kısmen doğrudur. Bazı Gnostiklerin söz konusu metni ayrıcalıklı bir kaynak olarak kabul etmeleri şaşılacak bir durum değildir. Klâsik mitoloji, antropogonik anlatımlar konusunda fakirdir ve mevcut olanlar da Kitab-ı Mukaddes'in anlatımlarında bulunan ayrıntı zenginliği ve cazibesi ile yarışamayacak durumdadır. Ayrıca bu anonim ravilerin Eski Ahit ve apokrif metinlerle ve efsanevi geleneklerle olan yakınlığını ve ayrıca göksel Âdem hakkındaki spekülasyonlarla da aşinalıklarını hatırlamak yerinde olacaktır.[3] Bununla birlikte bu ve benzeri diğer unsurlar, Sethian antropogonik anlatımlarının kendine has bir un-

surunun üzerini örtmemelidirler. Bunlar Kitab-ı Mukaddes metinlerine bir tefsir olmaktan ziyade (pek çoğu böyle olduklarını iddia etmelerine rağmen), yeni ve daha doğrusu tek hakiki yaratılış mitlerini ihtiva eden 'gerçek İncil' olma iddiasıyla ortaya çıktılar ve bunun yanında Kitab-ı Mukaddes'e ait anlatımlar yalnızca yanlış ve kandırıcı tahrifattan ibarettiler.[4]

ÂDEM ve HAVVA'NIN YARATILIŞI

Burada da kozmogoniyle ilgili olarak anlatımsal devamlılıkları ve ayrıntılardaki detaylarından dolayı iki ayrı Sethian metni kullanmayı tercih edeceğiz: *Apocryphon of John* ve *Hypostasis of the Archons.* Yeri geldikçe, diğer Sethian metinleri tarafından sunulan önemli çeşitlilik ve benzerlikleri de göz önünde bulunduracağız. Son olarak, bu anlatımları Valentinyen yorumlarla karşılaştıracağız.

Gerçek bir mitle ilgilenen söz konusu Sethian anlatımlar, insanlığın yaratılışı hakkında kullanılan iki temel yaratılış metninin kullandıkları yolla yapılandırılır: Tekvin 1:26 ve 2:7. Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde, bu metinlerin tefsirleri pek çok farklı yorumlara imkân verdi. Örneğin Philo, Kitab-ı Mukaddes Platonizmine uygun olarak Tekvin 1.26-7 ('sonra Tanrı dedi: 'Suretimizde benzeyişimize göre adam yapalım ... ve Tanrı kendi suretinde adamı yarattı; Tanrı'nın suretinde onu yarattı; böylece erkek ve kadın yarattı') metnini bu haliyle mükemmel ve çift cinsiyetli olan ideal arketip insanın yaratılışı olarak yorumladı.[5] Tekvin 2:7 ('sonra Rab Tanrı yerin tozundan insanı şekillendirdi ve onun burun deliklerinin içine hayat veren bir nefes üfledi, ve adam canlı bir yaratık haline döndü') metni sonuç olarak maddi, ayrı ve tikel insana atfedilir oldu.[6] Dahası -ve bu önemli bir ayrıntıdır- Philo Yetmişler çevirisinin çoğul kipini (*poiesomen*: 'Yapalım') vazifeleri yarı-tanrısal fonksiyon olan bozulmaya elverişli çamura şekil vermek olan göksel yardımcılara yani meleklere hamlederek yorumladı.[7]

Hatta Tekvin 1:26'nın yorumunda tipolojik bir plana göre, 'suretimizde' yaratılışı Hıristiyanlar için Baba'nın suretinde Tanrı'nın çocukları olarak, kendilerinin en mükemmel manevi formasyonlarında ulaşılması gereken manevi gelişimin başlangıç noktası şeklinde olması gerektiğini bilmesine rağmen,[8] Hıristiyan tefsir geleneği büyük ölçüde Philo'nun düal yaratılış temeline sadık kalmıştır.[9]

Bizim Gnostiklerimiz ise farklı hatlar boyunca ilerlemişlerdir. Antropogonik dönem Yarı-tanrı'nın kibirli iddiası ile başlatılır: 'Ben Tanrı'yım, ve Benden başka Tanrı yoktur.' Bu olaydaki aktörleri hareket ettiren faktörler, görünmez ipleri idare eden yukarıdaki kuklacı tarafından daha önceden hazırlanmış olduğu anlaşılan, akılsızca inkâr ve provoke eden bir meydan okumadır. Bu nedenle yukarıdan Yarı-tanrıya hitaben ani bir haykırış duyulur: 'İnsan ve insanın oğlu vardır'. Ses bozulmazlık âleminden gelmektedir; sesin ilahi üçlünün bir cevheri kabul edildiği sistemlerde bu durum şaşırtıcı değildir.

Bu sesin görevi yüce kutsalın, Antropos'un tezahürü için yolu hazırlamaktır. Bu Gnostik antropogoni için en önemli bir andır: Aydınlık bir suretin yeryüzünde tezahürü *'Epifani'*.[10] *Apocryphon of John*'un uzun versiyonunda:

> Ve yüceltilmiş aeon-semadan bir ses geldi: 'İnsan var oldu ve insanın oğlu.' Ve baş arkon (Ialdabaoth) bunu duydu ve sesin kendi annesinden gelmiş olduğunu düşündü, ve onun nereden geldiğini bilmedi. Ve kutsal Anne-Baba onlara öğretti çünkü o kendi görünümünü bir insan formunda açığa vurmuştu: Herşeyin varlık âlemine çıkışı kendisi vasıtasıyla olan, herşeyin Babası görünmez olanın sureti, mükemmel, kâmil kader ilk insan.
>
> Ve baş arkonun bütün aeonu sarsıldı, ve abyss'in temelleri sallandı. Ve maddenin üstünde olan suların altı açığa vurulmuş olan suretinin görünümü tarafından aydınlatıldı. Ve bütün otoriteler ve baş arkon baktığında aydınlatılmış olan altın bütününü gördüler. Ve ışık yoluyla suyun içindeki suretin şeklini gördüler.[11]

Bu yolla yüce Antropos, doğrudan değil ancak tahrif edici bir aynada kaosun suları vasıtasıyla suretini gösterir ve böylece Yarı-tanrı'ya insanın şekillendirilmesinde model olması için harici bir form sunmuş olur.

Arkonların ışığın bu tezahürüne karşı reaksiyonları farklı farklı olmuştur. Bu biraz önce gördüğümüz gibi büyülenme şeklinde bir reaksiyon olabilir; diğer durumlarda ise yüce Antropos'un güzel formlarına karşı şehvet dolu istek olarak ya da daha hırs şeklinde olabilir. *Hypostasis of the Archons*'da, bozulmazlık âleminin sureti sularda göründüğünde: '... Karanlığın otoriteleri onu görünce güzelliğinden çarpılmışa döndüler. Ancak zayıflıkları nedeniyle kendilerine sularda görünmüş olan o sureti ele geçiremediler-yalnızca bir nefse sahip olan varlıkların Ruh'a sahip olanı ele geçirebilmeleri mümkün değildir, çünkü Ruh yukarıya ait iken, onlar aşağıdandırlar.'[12]

Bu risalelerdeki Arkonların Antropos ile birleştirilmeyi arzulamaları şaşırtıcı değildir. Arkonlar, kadın vücuduna sahip olarak tasvir edilmiştir; bu onların tam anlamıyla cinsi arzuları kendilerinde canlandırdıkları anlamına gelir; bu nedenle, muhteşem erkek formlarının ortaya çıkması onların yalnızca iştahlarını tahrik edebilecektir. Kendilerinden kaçmakta olan sureti gördüklerinde, Arkonlar bir konsil oluşturur ve 'surette ve benzeyişte' bir yaratık yaratmaya karar verirler. Bu noktada birçok editör kendilerini Tekvin'deki âyetin mecazi mahiyetinin imkân verdiği muhtemel yorumlar üzerinde şakalar yapma konusunda rahat hissetmişlerdir. Arkonlar kendi vücutlarına ve sularda gördükleri Antropos'un suretine göre Âdem'i şekillendirirler. Âdem'e çift cinsiyetli bir tabiat verilmesi ve bu metnin Âdem'in topraktan ve çamurdan yaratılması ile ilgilendiği gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, erkek yönün yüce Antropos'un güzel erkek bölümlerinin suretinde şekillendirilmiş olduğu ve Âdem'in dişi eşinin ise Arkonların vücutlarının suretinde şekillendirildiği yargısına varmamız mümkün olacaktır. Bu nedenledir ki atalar, ilk başlangıçtan itibaren kendilerine şehevi istekleri yerleştirmiş olmuşlardır:

Bu Âdem'in dişi cihetinin şeytânî menşei ile tanımlanabilir. Bunun neticesi olarak da, insanın kurtuluşunun ancak ve ancak bu dişi kaynağın reddedilmesi vasıtasıyla mümkün olabileceği varsayılmıştır.

Apochryphon of John'un uzun versiyonu farklıdır: Metin Âdem'in *heyûlânî* değil fiziki formasyonu ile ilgilenir ve bu nedenle Tekvin'deki âyet şu şekilde yorumlanır: 'Ademi yaratalım (Arkonlar konsillerinde derler) Tanrı'nın suretine göre ve bizim benzeyişimize göre, ki böylece onun sureti bizim için bir ışık haline dönüşür.'[13] Burada yüce Antropos yalnızca kendi erkek yönünde değil fakat kendi mükemmel bütünlüğünde çift cinsiyetli Âdem için model sunar. Arkonların inşa ettiği kendi suretleri ise kendi doğal kimlikleri ve fizik özlerinden başka bir şey değildir.

Aynı metnin uzun versiyonunda ilk insanın tabiatının özellikle pesimist bir algılanışı aktarılır. Uzunca bir yan başlık altında (NHC II. 15.14-19.10) Âdem'in yalnızca fizik değil, aynı zamanda maddi vücudunun formasyonu ile ilgili detaylı bir açıklama verilir.[14] Bu açıklama, bize Gnostik anatominin en mükemmel bir örneğini sunmaktadır. Bu nedenle, bir Gnostiğin her türlü kötülüğün koltuğu olarak görmeye meylettiği vücuda, gerçekte nasıl yaklaştığını tam anlamıyla görebilmek adına söz konusu metni irdelemek yerinde olacaktır.

Gezegensel kürelerin ilişkilerine göre yerleştirilmiş Yedi Arkon, her gezegenin kendisine ait özel katkıyı ilave ederek insan psikolojisinin yapılanmasında müdahil olacağı yaygın fikrine uygun bir şekilde bir fizik cevheri meydana getirir.[15] Arkonların isimlerindeki bazı varyasyonlara rağmen,[16] iki versiyon da Âdem'in fizik özünü meydana getiren yedi unsurun özdeş bir listesini ihtiva etmektedir: Kemikten can, sinirler, kas, ilik, kan, deri ve göz kapakları.[17] Arkonlardan sonra sıra şeytânî meleklerdedir. Onların görevi ise maddi vücudu meydana getirmektir. Bu sebeple birinci liste baştan ayak tırnağına kadar vücudun parçalarını şekillendirmekten sorumlu olan bu şeytanların isimlerini listeler:

Birinci olan başı yaratmaya başladı: Eteraphaope-Abron onun başını yarattı; Meniggestroeth beyni yarattı; Asterechme sağ gözü; Thaspomocha sol gözü; Yeronumos sağ kulağı; Bissoum sol kulağı; Akioreim burnu; Banen-Ephroum dudakları; Amen dişleri; Ibikan ilikleri; Basiliademe bademciği; Achchan küçük dili; Adaban boynu; Chaaman omuru; Dearcho boğazı; Tebar sol omzu; Mniarchon sol dirseği; Abitrion sağ kol altını; Evanthen sol kol altını; Krys sağ eli; Beluai sol eli; Treneu sağ elin parmaklarını; Balbel sol elin parmaklarını; Kriman ellerin tırnaklarını; Astrops sağ göğsü; Barroph sol göğsü; Baoum sağ omuz birleşimini; Ararım sol omuz birleşimini; Areche karnı; Phthave göbeği; Senaphim karnı; Arachethopi sağ göğüs kafesini; Zabedo sol göğüs kafesini; Barias sol kalçayı; Abenlenarchei iliği; Chnoumeninorin kemikleri; Gesole mideyi; Agromauma kalbi; Bano akciğerleri; Sostrapal karaciğeri; Anesimar dalağı; Tropithro bağırsakları; Biblo böbrekleri; Roeror kirişleri; Taphreo vücudun omurga iliğini; Ipouspoboba damarları; Bineborin atardamarları; Atoimenpsephei'nin görevi de bütün kol bacak gibi organların içinde olan nefesleri yaratmaktır...[18]

Liste ayak tırnaklarını yaratan şeytanlara kadar uzar gider. Bu usandırıcı, uzun şeytana ait anatomi incelemesinin en ilginç pasajı cinsel organların yaratılmasındaki görevde şeytanların müdahalesini anlatır. Bedouk sağ rahmi,[19] Arabei sol penisi, Eilo testisleri, Sorma *aidoia*'yı[20] (kadın ve erkeğin ikisinin de cinsel organları için kullanılan Grekçe bir terim). Sol penisin varlığı, şeytan Sorma'nın penisin dişi karşılığı -klitorisin formasyonunda görevde olduğu konusunda hiç şüpheye yer bırakmaz. Öğrenciler ve Hermaphroditizmle ilgilenenler için bu zor ancak fikir verici konu hakkında antik dünyanın bize miras olarak bıraktığı literal ve ikonografik koleksiyona eklenebilecek başka bir örnektir.

Bu nedenle çift cinsiyetli Âdem tamamıyla şeytânî bir vücuda sahiptir. Ancak ikinci anatomik listede daha fazlası gelecektir.[21] Bu liste de Âdem'in yaratılan bu parçalarını kimlerin

harekete geçirdiğini listeler. Belli bazı farklılıklar bir tarafa, iki liste de anatomik bölgeleri aynı yolla anlatır: Baş, boyun, omuzlar ve üst organlar, göğüs ve gövde, cinsel organlar ve alt organlar. Bunu, vücudun idraki, algıları, temsil etme kapasitesi ve arzularını yöneten şeytanların listesi takip eder: 'Ve vücudun tamamında olan şeytanların kaynağı (dört parçaya bölünmesi) dört olarak takdir edilir: Isı, soğuk, ıslaklık ve kuruluk. Ancak onların hepsinin de anası maddedir.'[22]

Bu noktada yazar, bu unsurlardan sorumlu çeşitli şeytanların detaylı başka bir kataloğunu verir. Bütün şeytanların annesi, Onorthocrasi onların ortasında oturur; o herhangi bir sınırla kısıtlanmamıştır[23] ve şeytanların hepsiyle içiçe bir vaziyettedir. O gerçekten maddedir ve burada şeytânî karakteristikler kazanmış durumdadır. O dört baş şeytanı beslemektedir; zevke ait olan Efememphi, hırsa ait olan Iocho, acıya ait olan Nenentophni, korkuya ait olan Blaomen. Bu sonrakilerin özel annesi Estensionch-Epiptoe'dir. Bu şeytanların her birinden insan vücudunu sürekli bir şekilde paralayan çeşitli tutkular sudur etmektedir. Ennoia, onların hakikatinin düşüncesi 'maddi canın başı'dır.[24]

Vücudun şeytanileştirilmesi bundan daha köklü ya da kapsamlı olamazdı. İnsanın temsil ettiği özel mikrokozmosda, makrokozmosun formasyonu esnasındaki hata ve dehşet yinelenir. Hizmet etmeye hazır ve nazır bir şeytanlar hiyerarşisi, acımasız minyatür bir cehenneme dönüştürülmüş olan insan vücudunda devamlı surette iş başındadır. İnsan vücudundaki şeytânî unsur, pasif ve ruhla yüzyüze gelen tali bir unsur olmaktan ziyade negatif enerjiyle yüklü aktif bir gücü temsil etmektedir. İnsanlık, kozmosun ötesinde ve üzerinde, iyi ve kötü güçler arasındaki her fert için hayatî öneme sahip olan bir savaşın yaşandığı savaş meydanına dönüşmüştür.

Böylece Âdem'in vücudunun formasyonuyla ilgili olarak çeşitli değilse de detaylarında çeşitlendirilmiş bir anlatım söz konusudur. Âdem dimdik ayağa kalkmaktan aciz bir şekilde yerde yüz üstü yatmaktadır.[25] Şimdi onu canlandırma zama-

nıdır. Gnostik tefsir, Tekvin 2:7'de Yarı-tanrı'nın yaratılması hakkındaki yargılarıyla uyuşan zengin, farklılaştırılmış yorumlar için malzeme bulacaktır.

Apochryphon of John'a göre, Anne ilk Arkon'a vermiş olduğu şeyi ele geçirmeye karar verdiğinde, ona Âdem'in vücudunun ayaklanmasını istiyorsa, kendi ruhundan ata'nın yüzüne üflemesini nasihat etmek için beş tane ışık gönderir.[26] Ne var ki böylelikle Anne'nin gücü Ialdabaoth'dan Âdem'in vücuduna geçmiş olur. Böylece ilk insan Anne'nin (ve onun vasıtasıyla göksel krallığın) kendisiyle Yarı-tanrıyı kandırmayı başardığı vasıtaya dönüşür. Artık Âdem ışıkla parlayarak ayağa kalkabilecektir.[27] Arkon güçler bir hata yaptıklarının farkına varırlar: Kendilerinden üstün bir varlık yaratmışlardır. Onların buna karşılık hareketleri Âdem'i maddi beden içinde hapsedilmesi için tekrar aşağı bölgelere göndermek olacaktır.

Toprak ve çamurun Âdem'i figürüyle karşılaştığımız *Hypostasis of the Archons*'da Yarı-tanrı'nın nefes alışı onun manevi *-pnömatik-* değil ancak fizik yapılanmasına tekabül eder. Manevi *-Pnömatik-* unsur, ona daha sonradan yukarı dünya tarafından içine manevi güç üflenildiğinde verilecektir.[28]

Bu noktadan itibaren anlatım Tekvin'deki anlatımın safhalarına daha sıkı bir şekilde bağlı kalacaktır: Havva'nın yaratılışı, ataların 'günahı', Kabil ve Habil'in ve Şit'in doğumu.

Apocryphon of John, ata'nın bedeninde hapsedilen Annenin gücü için merhamet hisleriyle dolan[29] Metropator, aşağı maddi âlemde kaybolmuş ve Arkonların kıskançlığına kurban olmuş Âdem'e, ilahi bir cevher formunda, Zoe ya da Vita (yaşam) olarak da adlandırılan ışığın Epinoia'[30] suretinde bir yardım göndermeye karar verir. Böylece onun kurtuluşunu gerçekleştirmek için bekleyen bir güç Âdem'in bedeninde gizlenmiş olur. Gerçekte o, bütün yaratıklar üzerinde çalışır; onların dertlerine ortak olur, onları kendisinin mükemmel tapınağına yerleştirir, düşüşlerine sebep olan eksiklikleri hakkında onları eğitir, ve tekrar manevi âleme yükselişleri hakkında on-

ları bilgilendirir.'[31] Bununla beraber onun sahneye giriş zamanı henüz gelmemiştir.

Bu arada, ilahi merhametin söz konusu eylemine karşılık Arkonlar Âdem'i ölümün bedeninde hapsederler ve sonra kendi yaratıklarının ölümlü neticesini cennete yerleştirirler. Sonra onu yaşam ağacının meyvesinden yemek üzere gönderirler. Ancak bu bir tuzaktır. Bu ağaç yaşamlarının acı suyunu damıtan bir arkonik yaratıktır:

> Onun meyvesi zehirdir ve ondan kurtuluş yoktur. O Âdem'e yapılan ölüm vaadidir. Ancak onların ağacı yaşam ağacı olarak dikilmiştir. Onların yaşamlarının sırrını sana anlatacağım: O onların içinden meydana gelmiş bir sahte ruhtur; bunun vasıtasıyla onu yolundan saptırmak ve kendi mükemmelliğini anlamasını engellemek isterler. Bu ağaç şu şekilde yapıldı: Kökleri acıdır; dalları ölümün gölgeleridir; yaprakları nefret ve aldatmadır; öz suyu kötülüğün yağıdır ve meyveleri ölüm için bir istektir; tohumları onu tadanlardan sulanır; ikamet ettiği yer de aşağı dünyadır.[32]

İşte tam bu noktada Havva'nın yaratılışına şahit olmaktayız.[33] Işığın Epinoia'sı Âdem'in içinde gizlenmiştir. Yarı-tanrı Âdem'in göğüs kafesini çıkararak onu yerinden çıkarmak ister. Sonra Epinoia oradan kaçar ve onun takibi umutsuzdur. Bu nedenle baş Arkon ödün vermeye zorlanır. Arkon daha önce görmüş olduğu Epinoia'nın suretinde başka bir yaratık yaratmaya karar verir: Dünyevi Havva. Âdem yanında kadını gördüğünde aydınlık Epinoia Âdem'i aydınlatmak için ortaya çıkar ve Âdem'i aklını kaplayan bilgisizlik perdesinden ve karanlığın sarhoşluğundan kurtarır. Artık bilgi ağacınının meyvesini tatmanın zamanı gelmiştir. Ağaçta ortaya çıkan bir kartal tarafından (Epinoia'nın daha sonraki bir tezahürü) Âdem'e ondan yemesi ve bilgiye ulaşması için yol gösterilir. Onlar meyveden yediklerinde, Laldabaoth onlara cezalarını verir ve Âdem ve Havva cennetten kovulurlar.

Takip eden perde, Kabil ve Habil'in doğumlarını anlatır. Gnostik yorumlara göre onlar tamamıyla bir necaset eylemi olarak kabul edilen şehvani bedensel bir birlikteliğin meyveleridir: Laldabaoth ve Havva'nın birlikteliği.[34] Bu eylemin gerçekleşeceğini daha önceden bilen yüce güçler, Havva'dan manevi hayatı çekip almışlardı. Bu ruhsuz bedensel birlikteliğin ürünü Elohim ve Yahve'dir. Kitab-ı Mukaddes'teki Kabil'e tekabül eden birincisi, bir ayı suratına sahiptir ve ateş ve rüzgâra hükmeden adil bir Tanrı'dır. Habil'e tekabül eden ikincisi ise bir kedi yüzüne sahiptir ve insafsızdır, iki aşağı unsur olan toprak ve suya hükmeder. Elohim ve Yahve'nin amaçları insanoğlunu aldatmaktır.[35]

Sahte ruh ve şehvetin oğulları Kabil ve Habil'in bedensel doğumlarının karşısında, Şit'in manevi doğumu konulur. Âdem onun doğumuna sebep olmakla, bilinçsizce Adamas ve Şit'in pleromatik yaratılışlarını tayin eden göksel senaryoyu yorumlamış olmaktadır. Gerçekte, bir vesileyle Havva'ya geri dönmüş olan manevi hayatın annesi Epinoia-Zoe ile bir birleşme gerçekleşmiştir.[36] Bu yolla, Sethianların saflığı ile manevi varlıkların ırkını ortaya çıkarmak için çağrılan Şit *par excellence* bir manevi gerçeklik olarak başlangıçta ortaya çıkacaktır ki bu manevi ırk da Sethianlardan başkası değildir.

SARSILMAZ IRK: ŞİT VE TORUNLARI

Kitab-ı Mukaddes'e ait metinlere fazla aşina olmayan bir okuyucu bile, Gnostik editörlerin bu metinleri kendi amaçlarına uygun hale getirmek için nasıl manipüle ettiklerini gördüklerinde şok olacaktır.[37] Bazı durumlarda bu basit bir rötuşlamadan ibaret olabilmektedir. Bununla birlikte bu işlem pasajın verdiği anlamı derinden değiştirebilmektedir. Yalnızca bir örneğe bakalım: *Hypostasis of the Archons*'un yazarı Âdem ve Havva hakkında, Kitab-ı Mukaddes'in 've çıplak olduklarını anladılar' cümlesine kasıtlı bir şekilde 'onlar manevi unsurdan

soyunduklarının farkına vardılar'[38] cümlesini ilave eder. Diğer durumlarda ise yazar metne doğrudan müdahale eder ve 'kanonik' Yetmişler çevirisinden farklı bir çeviriyi tercih eder.[39] Yine başka durumlarda olayların sırası değiştirilir[40] ya da yeni karakterler yaratılır.[41]

Bununla beraber bu müdahaleler çok dar olan bir giysiye konulan gerekli yamalar ya da basit düzeltmelerdir. Bazen Tekvin'in biricik Tanrı'sının yerine görevleri *Apocryphon of John*'un anatomik listesinde görmüş olduğumuz gibi bir melekler bürokrasinin artan güçlerine ivme vermek olan Arkonların ordusu konulur. Kendine saygılı her hiyerarşide olduğu gibi onların arasında da katı bir rol ayrımı söz konusudur. Âdem'in içine hayatı ve bazı durumlarda da manevi ilkeyi üflemek vazifesi Protarchon'a aittir; yedi gezegen Arkonlar'ın görevi insan vücudunun anahatlarını hazırlamak olup meleklerin görevi ise Âdem'in bedenini üretmeye mahkûm heyeti harekete geçirmektir.

Buna ilave olarak, bazı durumlarda aynı karakter kopye edilir. Bu nedenle iki tane Havva vardır: Kabil ve Habil'in annesi olan maddi Havva ve de Şit'in ve manevi varlıkların annesi olan manevi Havva. Fakat aslında iki Havva da yalnızca hikâyelerdeki gerçek kahraman tarafından sadece Yarı-tanrıyı değil aynı zamanda okuyucuyu da kandırabilen ve devamlı surette değişen bir oyun tarafından kullanılan giysiler olmaktan başka bir şey değildirler: Bu gerçek kahraman ise, ışık cevheri ve ışık dünyasından gelen elçidir. İnsan dünyasında, aslında pleromatik dünyayı karakterize eden gelişmeler ve olaylar zinciri tekrar edilmektedir. Çeşitli şekillerde isimlendirilen basit bir ışık varlığı tek bir görevle tarih sahnesine iner: Maddede dağılmış olan manevi özü keşfetmek. O bu vazife adına risk almaya ve maceralara atılmaya hazırdır. Zaman zaman farklı karakterlerin kılığına girdiğini varsayar fakat asla kendi gerçek görünümünü tamamıyla gizlemeyi başaramaz.

Bu varlığın soteriolojik güçleriyle bölüm 7'de kapsamlı bir şekilde ilgileneceğiz. Şimdi Şit ve onun çizgisinin hikâyesine

kaldığımız yerden devam etmek zorundayız. Şit'in doğumuyla birlikte kutsal Gnostik tarihinde ikinci dönem tamamlanır. Takip eden döneme bir felaket egemen olacaktır ki bu da tufandır.[42] Bu Sethian büyük ataların çağı, bir bilgisizlik ve terör dönemidir. Gerçekte, Arkonlarla bir plan kuran Yarı-tanrı ilk önce bütün günahların ve önyargıların üreticisi kör talih - *heimarmene*- ve zorunluluğu yaratır.[43] Ancak bu, seçilmişler ırkının kökünü kazımak için yeterli değildir. Laldabaoth'un müracaat ettiği tufanın ışığıyla uyarılan Nuh ve seçilmişler hayatta kalmayı başarırlar, ancak geminin içinde değil de bir aydınlık bulutun içinde daha önceden belirlenmiş bir yere sığınırlar.[44] Bundan sonra Yarı-tanrı başka bir plan hazırlayacaktır:

> O meleklerini, onların bazılarını kendilerine alabilmeleri ve mutlulukları için yavrularını yetiştirmeleri amacıyla insanların kızlarına gönderir. Ve başlangıçta başarılı olamazlar. Hiç bir başarı elde edemediklerinde tekrar bir araya gelirler ve beraber bir plan yaparlar. Daha önceden gönderilmiş olan ruha benzeyen aşağılık bir ruh yaratırlar ki böylece ruhların nüfusunu onun vasıtasıyla artırmayı amaçlarlar. Ve kendi benzeyişlerinde melekler onlar için karıştırmış oldukları karanlığın ruhları ve kötülükle doldurarak kendilerini (adamların kızlarının) eşlerinin benzeyişlerine dönüştürürler. Onlar altın, gümüş, bakır, demir, metal ve her tür eşya getirdiler.[45]

Bu eylemin neticeleri aldanma, hastalık ve ölümdür. Bu yolla 'bütün yaratıklar dünyanın kuruluşundan şimdiye kadar sonsuza kadar köleleştirildi.'[46]

Yarı-tanrının bu son aldatışı, Sethian kurtuluş tarihinin üçüncü dönemini sona erdirir. Artık sahne potansiyel Gnostiklerin içinde yaşadığı dördüncü çağı, yani şu anda içinde yaşadığımız çağı başlatan ve aynı zamanda da sona erdirecek olan Şit'in kendisinin enkarnasyonu olan Kurtarıcı'nın girişi için hazır hale gelmiştir. Ancak bu konuyla bölüm 7'de daha geniş ilgileneceğiz.

Âdem'in öğretmeni, onun manevi arkadaşı, acil durumlarda seçilmiş olanın atalarını korumak için aydınlık krallığından gönderilen ışığın Epinoia'sı, *Hypostasis of the Archons*'da başka bir tipik Gnostik kahramanla karşılaştırılır: Norea.[47] O Havva'nın manevi kızı, Şit'in dişi karşılığıdır. O da Sethian kurtuluş tarihinin bu özel versiyonunda çok önemli anlarda ortaya çıkar. Şit'in doğumundan sonra dünyaya gönderilen Norea, insanlara çoğalmaları ve kendilerini güzelleştirmeleri konularında yardım eder.[48] Archon, Sethian Nuh ve onun çocuklarını köleleştirmeyi denediğinde, Norea onu özgürleştirmek için müdahale eder, ancak Arkon bu ilk savaş sahnesinde zafer kazanmış gibi görünür.[49] Norea, kendisini ezmek isteyen Arkonlara karşı açık bir başarı elde etmeksizin çabalamaya devam eder.[50] Ancak yardım istediğinde, melek Eleleth, ilahi tertip ve iradeye uygun olarak ona kurtuluş bilgisini getirmeyi başarır.[51]

Bu kahramanın aslında ilahi menşeli olduğu, başka bir yerde, içinde kendisinin göksel üçlüye kendisine vahiylerini bahşetmesi ve kurtuluş sözü vermesi için dua ederek yardım dilediği kısa ancak önemli bir metin (NHC IX.2) tarafından doğrulanır.[52] Yahudi Haggadah'ın efsanevi mirasında bulunan[53] bu mitolojik figürün tarihi kökleri Gnostik değişimlere tam olarak uymamaktadır. Söz konusu değişim, Norea figürünü seçilmişler topluluğunun ve kurtarılmış olanın kurtarıcılığı rolünü üstlenen ve kendi eşi olan aydınlatıcıyı bekleyen dişi manevi öz konumundaki Sofia'yla paralel görme eğilimindedir.[54]

Aydınlatıcı aynı zamanda Sethian kurtuluş tarihinin kendine has özel bir yorumunu aktaran *Apocalypse of Adam*'ın (NHC V.5) kahramanıdır. İran ve Yahudi orijinin çeşitli geleneklerinin bir araya getirildiği ve damıtıldığı bu sentez eser, kayda değer bir Hıristiyan etkisinden yoksun tipik bir Sethian Gnosisin anlatıldığı bir belgedir.[55] Nag Hammadi külliyatının ihtiva ettiği farklı apokalipsler içinde *Apocalypse of Adam* kesinlikle form ve içerikte geç dönem Yahudi apokaliptik literatüre

en yakın olanıdır. Eser, Âdem'in 700 yaşında iken oğlu Şit'e aktardığı varsayılan vahiyleri ihtiva eder.

Âdem ve Havva başlangıçta, kendi Yaratanlarına Gnosisin erdemiyle üstün olan sonsuz meleklerin durumuna paralel manevi bir durum içinde yaşamaktaydılar ki Havva'nın söz konusu Gnosisi kendi eşine de aktarması gerekiyordu.[56] Ancak Yarı-tanrı'nın öfkesi kabarır ve çift cinsiyetli aeonu böler. Kalplerindeki ışık, gnosisle birlikte onları terk eder. Bunun neticesinde gerçek tabiatlarını unutan ve ölümlü hale gelen ikisi Yarı-tanrı'ya köleler gibi hizmet ederler: 'Kalplerimiz kararttıldı. Şimdi kalbimin düşünceleri içinde uyudum.'[57]

Takip eden senaryo tanıdıktır: Düşmanın başarıya ulaşmış gibi göründüğü an aslında onun geri püskürtülmesinin başladığı andır. Üç tane göksel yaratık Gnosisi ona ilan etmek ve Şit'in seçilmiş tohumunun kaderini bildirmek için Âdem'e görünür.[58] Bunlar, ölmeden önce Âdem'in vasiyeti olarak Şit'e iletmeye söz verdiği Sethian'ların gelecekteki tarihlerini içeren vahiylerdir.[59]

İlk vahiy Gnosisin adamlarının tufandan kurtulma yolları hakkındadır. Nuh (bu durumda Sethian ırkından dışlanmış) kendisini ve kendi ailesini geminin içinde kurtarırken, ışığın muazzam melekleri de seçilmiş olanları yaşam ruhunun yeri olan güvenli bir bölgeye getirir.[60] Akabinde Gnosisin adamları Nuh'a dönerler. Ancak Yarı-tanrı kendi gücünü hiçe sayan bir nesil yarattığı suçlamasıyla Nuh'a kızar. Nuh onu yatıştırır, ancak Gnosisin adamları kendileri için 600 yıl boyunca yaşayacakları başka bir kutsal ve güvenli bir yer bulmak zorunda kalacaklardır.[61]

Bu arada yeryüzü saygılı bir şekilde Yarı-tanrı'ya hizmet eden Nuh'un oğulları arasında bölünür. Ancak Shem ve Japheth'nin 400.000 torunu Gnosisin adamlarına katılır. Saklas ('aptal') Yarı-tanrı ikinci bir kez Sodom ve Gomore'yi hatırlatan başka bir yıkım eylemi ile seçilmişleri dışlamayı dener. İnsanoğlu bu kez büyük ışık bulutlarıyla yeryüzüne inip insanları 'onlara yabancı olmayan melekler gibi olacakları ve

ölümsüz tohumda çalışacakları'[62] bir yer olan yüce aeonlara taşıyacak olan Abrasax, Sablo ve Gamaliel'in müdahaleleriyle ateşten, sülfürden ve ziftten kurtarılacaktır. Bu noktada, bu metinde soterik (kurtarıcı) varlık olarak anılan Bilginin Aydınlatıcısı[63] tarafından üçüncü bir müdahale gerçekleşir. O '(Nuh'un torunları)nın ruhlarını ölüm gününden kurtaracaktır. Çünkü ölü topraktan gelen bütün yaratıklar ölümün otoritesi altında olacaklardır. Ancak kalplerinde sonsuz Tanrı'nın bilgisini yansıtanlar yok olmayacaklar.'[64] Bu kurtarıcı aynı zamanda Yarı-tanrıyı ve onun güçlerini mağlup etmek için harikalar ve mucizeler kullanacaktır.

Metnin bu noktasında onüç dünyevi krallık hakkında konu dışı bir anlatım gelir.[65] Ancak başlarında bir kral olmayan nesiller, Şit'in Gnostik torunları gerçek aydınlatıcıyı tanıyabileceklerdir: 'Tanrı onu bütün aeonların arasından seçti. O, onun içinde olmak için doğrunun lekesiz tertemiz bir bilgisine sebep oldu. (O) dedi, 'yabancı bir hava(dan) yüce bir aeon(dan), yüce aydınlatıcı ortaya çıktı.'[66]

Ondördüncü krallık ile birlikte Son'un zamanı, günahkârların tevbeleri ve sorumlu meleklerin yargılanması ile eş zamanlı bir şekilde gelmiş olur. Yalnızca Gnostikler kurtuluşa ereceklerdir.[67] *Apocalypse* şu sözlerle sonlanır: 'Bunlar Âdem'in oğlu Şit'e bildirdiği vahiylerdir. Ve oğlu tohumuna bunları öğretti. Bu Âdem'in oğlu kelimenin doğumu ve sonsuz aydınlatıcı vasıtasıyla sonsuz bilgiyi bilen kutsal vaftiz Şit'e verdiği gizlenmiş bilgidir.'[68] Böylece çeşitli aydınlatıcıların sahneye koyduktan sonra, aydınlatıcı ilkenin yegâneliği temel fikrinin burada da iş başında olduğuna ve büyük ihtimalle de bu ilkenin Şit'in kendisiyle özdeşleştirildiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.[69]

VALENTİNYEN OKULUN ANTROPOGONİSİ

Valentinus da insan bedenine şeytanların evi olarak bakar:

> Birçok ruh onun içinde ikamet ettiği için ve saflaşmasına izin vermediği için, onların her biri kendi işlerinin meyvelerini getirir, ve yakışıksız arzular vasıtasıyla ona kötü davranırlar. Bana göre kalp bir meyhanede imişçesine acı çekmektedir: Çünkü o içine kazılmış delik ve kuyulara sahip, ve çoğunlukla da orada sefihçe yaşayan ve başka birine ait olduğu için de o mekâna hiç saygısı olmayan adamlarca pislikle doldurulmaktadır.[70]

İnsan kalbi ancak Oğulun vahiyleri ile arılık ve kutsanmışlık durumuna yeniden dönebilir. İlk insan Âdem tarafından tecrübe edilen süreç her fertte yinelenir. Yarı-tanrısal güçler onu kendi suretlerine göre yaratmışlardı. Ne var ki, bu yaratık kendi durumunu aşan nitelikte şeyler söyledi, çünkü manevi bir kuvvet onun içine sunulmuştu: 'Yüce olan özün tohumu'. Valentinus'a ait fragman gerçekte 'Âdem, ezeli insanın korkusunu uyandıran insan isminde şekillendirildi'[71] demektedir.

Bu detay önemsiz değildir. Burada da Âdem'in yaratılışı için model, dünyevi insanlığın göksel arketip yüce Anthropos tarafından temin edilir. Ancak o bundan böyle kendisini Arkonlara gösteren Antropos'un sureti olmayacaktır.

Irenaeus'taki Ophites'in anthropogonik hikâyesi, Valentinyenlere ait 'insanın isminde' ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ipuçları sunar. Buna göre, Laldabaoth yarı-tanrısal aktivitesinin sonunda 'Tanrı da benim Baba da, ve benden başka Tanrı yoktur' diye ilan ettiğinde, onu duyan Anne Sofia şöyle seslenir:

> 'Yalan söyleme Ialdabaoth, çünkü senin de üstünde hepimizin Babası, ilk insan ve insanoğlu insan var.' Bu yeni ses ve beklenmeyen ilan karşısında hepsinin kafaları karışıp sesin nereden geldiğini sorduklarında, onları oyalamak ve onunla birlikte tutmak için Ialdabaoth'un şöyle dediğini

söylerler: 'Gel, kendi suretimizde bir insan yapalım.' Altı güç bu ifadeyi duyduklarında bir araya geldiler ve insanın her tarafına inanılmaz bir şekil verdiler.[72]

Arkonların buna tepkisi ise, görünme ve aydınlık imaj teması eksik kaldığından dolayı, sadece dinlemekti. Şimdi onları rahatsız eden şey ise yüce şekilleri görmeleri değil fakat yüce Antropos'un ismini duymaları idi. Bu nedenledir ki antropomorfizmin bütün ihtimallerinden kaçınıldı, çünkü böyle bir durum kaçınılmaz bir şekilde Tanrı-Antropos kavramını beraberinde getirecekti. Arkonlar da fizik Âdem'i yarattılar. Bu formasyonun amacı (Sethian antropogonik metinlerin tersine), herhangi bir şekilde tezahür etmiş olan bu ışığı yakalama ya da ona saldırı niyetini içinde taşımamaktaydı.[73]

Bu noktada Anne, yegâne değilse de, gerçek kahraman haline gelecektir. Yarı-tanrı bir anlamda içinden yönlendirilmiş gibidir: Teknik olarak gelişmiş bir robotta olduğu gibi, yaratma 'programı' onun içine soyut sembol olan fikir vasıtasıyla yerleştirilmiştir. Böylece 'İnsanın adıyla' daha saf ve gayri maddi bir yaratılış için kapı hala açıktır.

Valentinus'un müritleri, içsel mitolojik içeriği antropogonik anlatımdan atmak konusundaki söz konusu eğilimi son sınırlarına kadar zorlamışlardır. Onlar, daha açık ve şüphe götürmeyen bir mit yorumuna ulaşma çabalarında, *logos*'un berraklığını kazanabilmek adına Sethian antropogonik anlatımların tipik bazı unsurlarını feda etmek durumunda kalmışlardır: Baş karakterlerin etkin tonu, unsurları birbiriyle kaynaştıran duygusal dinamizm, salınenin dramatik canlılığı ve sembollerin zenginliği. İşte bu Ptolemy'nin, insanın yaratılışını kuru ancak aşırı detaylı bir şekilde anlatımını tanımlamaktadır:

(Yarı-tanrı) dünyayı şekillendirdiğinde var olan bu kuru yerden değil fakat görünmeyen özden, maddenin sıvı ve akıcı parçasından insanı yarattı, ve onun içine fizik adamı üfledi, ve işte bu 'surete ve benzeyişe göre' var olandır: 'Surete göre' aynı özden olmamakla birlikte Tanrı'ya denk

olan madde demektir. 'benzeyişe göre' de özü aynı zamanda manevi yayılımdan çıkan ve 'yaşamın ruhu' olarak da adlandırılan fizik insandır.[74]

Bu alıntının basitçe heresiolojik kaynaklara mahsus tahrif edilmiş bir anlayış olmadığı, söz konusu pasaji *Tripartite Tractate*'deki paralelleriyle karşılaştırdığımızda ortaya çıkacaktır. Logos-Sofia Yarı-tanrı'yı bir el gibi aşağı âlemi güzelleştirmek ve buradaki varlıkları hazır hale getirmek için kullanmaktadır.[75] Yarı-tanrı, varlıkların isimlerini seslendirir ve onlar da hemen manevi varlıkların suretlerinde varlık âlemine çıkarlar.[76] Aynı süreç insanın yaratılışında da tekrar edilir. Yarı-tanrı, manevi dünya tarafından görünmez bir şekilde, kendi planını bu yolla gerçekleştirmek amacıyla hareket ettirilir.[77] 'Sağınkiler' ve 'Solunkiler', fizik ve *hylic* unsurlar insanın yaratılışına katkıda bulunurlar, bu arada habersiz Yarı-tanrı'nın nefesi vasıtasıyla manevi ruh da insana ilave edilir.[78] Bu nedenle ilk adam 'sağınkilerin' ve 'solunkilerin' unsurlarını taşıyan karma bir yaratıktır. Ancak aynı zamanda, kendisinden varlığını aldığı öz ile birlikte insan manevi bir realiteye de sahip olmuştur.

---

[1] Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, s. 29.

[2] P. Nagel, 'Die Auslegung der Paradieserzahlung in der Gnosis', Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 49-70.

[3] E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Freiburg-Vienna, 1959), s. 107 vd.; J. E. Menard, 'Le chant de la Perle', *RechSR* 42 (1968), 291, n. 5; Danielou, *Theologie*, s. 382-3.

[4] G. Filoramo ve C. Gianotto, 'L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento', *Aug* 22 (1982), 69 vd.

[5] *Op. Mundi* 72-5; *Conf. Ling.* 168 vd.; *De fuga* 68 vd.; R. McL. Wilson, 'The early history of the exegesis of Gen. 1.26' *Studia Patristica* (Berlin, 1957), 1. 423.

[6] *Leg. All.* I. 38 ve L. Schotroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchen-Vlyn, 1970), s. 4 vd. Bkz. Hauschild, *Gottes Geist*, s. 256 vd.

[7] Çoğul rabbinik çevrelerde çeşitli yollarla açıklanır; bkz. Schenke, *Gott 'Mensch'*, s. 124 vd.

[8] C. Kannengiesser, 'Philo et les Peres sur la double creation de l'homme', *Philo d'Alexandrie* (Paris, 1967), s. 272-96.

[9] P. Scwanz, *Imago Dei* (Halle, 1970).

[10] 'Epifâni' kavramı hakkında bkz. E. Pax, *Epiphaneia* (Münih, 1955). Olayın meydana gelebildiği çeşitli yolların en yaygın olanı burada *actio* ve *reactio* gibi görünür; bunlar, kişinin manzaraya atfetmek istediği özel somutluklarından ve 'gerçekliklerinden' sahip olduklarından dolayıdır.

[11] NHC II.1.14.13 vd. (BC: 47.14 vd.).

[12] NHC II.4.87.14 vd. Bu 'Archonların baştan çıkarma' temasıdır. Kişinin bunu ahlâksız mezhepler arasında görmesi şaşırtıcı bir olay değildir; bkz. Epiphanius, *Panarion* 21.2.5. (Simonians); 25.2.2–4 (Nicolaties); 26.1.3 (Phibionites). *OrigMund*'da kozmogonik *eros* teması hakkında bkz. Tardieu, *Trois mythes*, s. 144–65; Manichaean benzerlikler hakkında bkz. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, 1 *La Cosmogonie manichéenne* (Brussels, 1908), s. 54–68.

[13] NHC II. 1.15.2–4. BG 48.1–4'de ki paralel metin yalnızca şöyle söyler: 'Tanrı'nın benzeyişinde ve suretinde adamı yaratalım.' Uzun versiyonda yan-tanrısal yaratımın amacı daha açık bir şekilde ortaya çıkar: uygun sihir vasıtasıyla yakalanması zor ışığı yakalamak.

[14] P. Nagel, 'Anatomie des Menschen in gnostischer und manichaischer Sicht' Nagel (ed.), *Studien*, s. 67–94.

[15] J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, a la fin du IVe siècle* (Leiden, 1977), s. 557 vd. ve J. Dillon, 'The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory', Layton (ed.), *Rediscovery* 1. 357–64.

[16] S. Giversen, *Apokryphon Johannis* (Copenhagen, 1963), s. 243–5.

[17] Nagel, 'Anatomie', s. 70–1.

[18] NHC II. 1.15.29–17.6.

[19] Koptice *tete*'nin anlamı belirsizdir.

[20] NHC II.1.16.28–30 = NHC IV.1.26.3–5.

[21] NHC II.1.17.8–29 = NHC IV.1.26.20–27.12.

[22] NHC II.1.18.2 vd. Cf. *Test. Reub*, II–III, *Testament of the Twelve Patriarchs*.

[23] NHC II.1.18.3; Grekçe *aoristos*'a tekabül eden *atkoss* (bkz. W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford, 1939), 449B) yeni pitagorcu ve Orta Platoncu 'unlimited' (sonsuz) maddenin dengidir.

[24] NHC II.1.18.33–4.

[25] Son dönem Yahudiliğinde yaygın olan bir modele göre yerin Âdem'i dev gibiydi ve bir kurt gibi sürünüyordu; bkz. G. Scholem, 'Die Vorstellung von Golem', *ErJ* 22 (1953), 240 vd. ve Jervel, *Imago Dei*, s. 99 vd.

[26] BG 51. I vd.

[27] *Status erectus* ya da ayakta durmanın önemi hakkında bkz. M. Simonetti, 'Note sull' 'Interpretazione gnostica dell' Antico Testamento', *VetChr* 9 (1972), 358–9.

[28] NHC II. 4.88.10 vd.

[29] Merhamet' teması Tanrı'nın dişi ciheti ile bağlantılandırılır, bkz. Orbe, *Teologia*, s. 199 vd.

[30] Epinoia içsel düşüncenin dışa vurumuna işaret eden Gnostic 'düşünce mitolojisi'nde merkezi bir öneme sahiptir (bkz. C. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the*

Codex Brucianus (Cambridge, 1933), s. 11, n. 11). NHC XIII.1.35.13 vd. Ve 39.19, vb. Epinoia bir kadın olarak göründüğünde Ennoia'nın (tam olarak, ikinci) tecellilerinden birisidir (bkz. Janssens, *Protennoia*, s. 60). Ayrıca bkz. NHC IX.2.28.2 ve *Refutatio* VI.18.6-7. Plotinus belirgin bir biçimde Gnostik olduğunu kabul ettiği bu 'düşünce' kavramını eleştirir; ona göre dünyanın şekillendirilmesinde hiç bir şey mantıksal çıkarım ya da düşünceden meydana gelmez, herşey ondan öncedir (*Enn.* V. 8.7 ve 41 vd.). Origen'in terimi kullanımı hakkında bkz. H. Crouzel, *Origene et la 'connaissance mystique'* (Brussels, 1961), s. 389-91.

31 BG 53.10 vd.

32 BG 56.7 vd.

33 BG 59.6 vd.

34 Bethge, *Ambivalenz*, s. 90-2.

35 BG 62.8 vd.

36 BG 63.14 vd.

37 Barc-Roberge (ed.), *Hypostase*, s. 26-7.

38 NHC II.4.90.17.

39 Yani, NHC II.4.90.16, 'gözleri açılacak' (Tek. 2:7) deyiminde dünya *ophthalmoi* (gözler) *kakia* (kötülük) ile değiştirilir. Bu pasajda *kakia*'dan sonra gelen fiilin anlamının 'açılmak' mı, 'apaçık olmak' mı ya da '-den ileri gelmek' mi olduğu konusunda bazı şüpheler vardır; bkz. Barc-Roberge (ed.), *Hypostase*, s. 100.

40 Hayvanların Âdem'e takdimi Cennete girmeden önce gerçekleşir.

41 Veya Gnostik Havva'nın hikâyesinin gösterdiği gibi kişinin var oluşu tekrarlar.

42 Gnostik benzerleri için bkz. Bethge, *Ambivalenz*, s. 94-8.

43 BG 72.3 vd.

44 BG 73.2 vd.

45 NHC II.1.29.17 vd.

46 NHC II.1.30.4-7.

47 B. A. Pearson, 'The figure of Norea in Gnostic literature', Widengren (ed.), *Proceedings*, s. 143-152.

48 NHC II.4.92.3 vd.

49 NHC II.4.92.8 vd.

50 NHC II.4.92.18 vd.

51 NHC II.4.92. 32 vd. Eleleth hakkında bkz. Barc-Roberge, *Hypostase*, s. 115-16; Janssens, *Protennoia*, s. 68-9; A. Böhlig ve F. Wisse, *Nag Hammadi Codices II, 2 ve IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (Leiden, 1975), s. 196-7.

52 Barc-Roberge, *Hypostase*, s. 151-71.

53 Pearson, 'Norea', s. 147 vd.

54 Bu farklılık hakkında bkz. K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheser-briefes* (Göttingen, 1973), s. 182 vd.

55 Bu tartışmalı metnin başlıca yorumlarının bir araştırması için bkz. K. Rudolph, 'Forschungsbericht' *ThRund* 34 (1969), 161 vd. ve E. Yamauchi, 'Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi texts', *Church History* 48 (1979), 130-5.

[56] Diğer metinlerde bulunan diğer bir modele göre; bkz. Barc-Roberge, *Hypostasis*, s. 91 vd.

[57] NHC V. 5. 65. 21 vd.

[58] Bkz. Tekvin 18:1 vdindeki model.

[59] G. W. E. Nickelburg, 'Some related traditions in the *Apocalypse of Adam*, the *Book of Adam and Eve* ve 1 Enoch' Layton (ed.), *Rediscovery* 2. 519.

[60] NHC V. 5. 69. 19 vd.

[61] NHC V. 5. 71. 10 vd.

[62] NHC V. 5. 76. 3 vd.

[63] *Phoster* terimi hakkında bkz. A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), s. 150-60.

[64] NHC V. 5. 76. 15 vd.

[65] NHC V. 5. 77. 27-83. 4.

[66] NHC V. 5. 82. 21 vd.

[67] L. Schottroff, 'Animae naturaliter salvandae', W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis* (Berlin, 1969), s. 65-97.

[68] NHC V. 5. 85. 19 vd.

[69] B. A. Pearson, 'The figure of Seth in Gnostic literature', Layton (ed.), *Rediscovery* 2. 496 vd.

[70] Clem. Alex. *Stromateis* II. 114. 3-6.

[71] *Age*, 36. 4.

[72] *AH* I. 30-6.

[73] *AJ*. de olanın aksi için bkz. bu bölüm n. 13.

[74] *AH* I. 5. 5.

[75] NHC I. 5. 100. 31 vd.

[76] NHC I. 5. 100. 36; 101. 6 vd.

[77] NHC I. 5. 101. 3 vd.

[78] NHC I. 5. 104. 31 vd.

7

BİRLİĞİN GİZEMİ: GNOSTİK KURTARICI

BİLGİ

Philip İncili'nde Rab, müridi şu sözlerle Gnosise davet eder: 'Odana git ve arkandan kapıyı kapat ve onların hepsinin içinde olana, sır olan Baba'ya dua et. Ancak onların hepsinin içinde olan kemaldir. Onun ötesinde, onunla birlikte başka hiçbirşey yoktur.'[1] Bu nedenle Gnosisin bütünlüğü, kendi arkasından kapıyı kapatabilmesi, kendisini duygulardan, meşguliyetlerden, kandırıcı, aldatıcı günlük sıkıntılardan soyutlaması ve kendisinin gerçek tabiatının ve menşeinin sırrının gizlenildiği kendi iç dünyasına dalabilmesi koşuluyla Gnostik adına ulaşılabilir bir amaçtır.

Yeniden dirilmiş İsa ile Yahuda Thomas arasındaki bir diyalogdan oluşan *Thomas the Contender* risalesi (NHC II.7),[2] İsa tarafından Thomas'a[3] yapılan bir daveti ihtiva eder ki bu davet her Gnostiğin aydınlatıldığı süreci sembolize eden Gnosis içindir:

> Kendini incele ki kim olduğunu, hangi yolda var olduğunu, ve nasıl var olacağını anlayabilesin. Benim kardeşim olarak adlandırıldığın için senin bilgisiz olman doğru olmaz. ... sen anlamaya geldin ve sen 'kendisini tanıyan kişi' olarak ad-

> landırılacaksın. Çünkü kendisini tanımayan kişi hiçbir şey bilmez. Ancak kendisini bilen kişi bütün varlığın derinliği hakkındaki bilgiyi de zaten elde etmiş olur.[4]

Bu pasajlarda, içsel bir süreç olan Gnosis aynı zamanda bir kişinin kendisini kurtarması sürecidir. Hippolytus tarafından bize ulaştırılan bir metin olan *Epistle to Theophrastus*'ta, (Hippolytus'un kendisi onu Monoimus diye adlandırılan ve genellikle üçlü sistemlerin tipik bir temsilcisi ve bir aritmetik spekülasyon tutkunu Arab'a atfetmektedir) şu ifadelere rastlamaktayız:

> Tanrıyı, yaratılışı ve bunun gibi şeyleri araştırmayı bırak. Ve kendinin kendisini araştırmanın peşine düş ve senin içinde ayrım yapmaksızın bütün şeyleri sana tahsis eden ve 'benim Tanrım, benin aklım, benin düşüncelerim, benin ruhum ve benim bedenim' diyenin kim olduğunu öğren. Ve üzüntünün, ve sevincin ve sevginin ve nefretin, ve niyet etmeden uyanmanın, ve amaçsız uykunun, ve amaçsız kızgınlığın, ve amaçsız sevginin nereden geldiğini öğren. Eğer bu şeylerle dikkatlice ilgilenirsen kendini kendinin içinde bulacaksın ... ve kendinin amacını bulacaksın.[5]

Monoimus daha açık olamadı. Kurtarıcının Thomas'a hatırlattığı gibi, o da Gnostiğe kurtuluşun kendisine bağlı olduğunu hatırlatır. Aynı vahiy, göksel yolculuğu esnasında Gnostiğin içsel aydınlanma önünde kendisini içinde bulduğu kafa karıştıran ve zor durumları açıklayan pleromatik bir varlık olan Ephesek tarafından (bu isimdeki metinde) Zostrianos'a yapılmaktadır.[6] Zostrianos'un gerçek varlığı aslında oluşumun binlerce akıntısına dağılmıştır: 'Bir olmak yerine o bir kez daha birçok form alır.'[7] Varolana dönmek demek gerçekte var olmayan şeyleri araştırmak ve bir düzelme sürecine girmek anlamına gelir: 'Düşüncede olanların seviyesine düştüğünde, güçsüz olarak, onları başka bir yolla tanır. Işığa ulaşamadığı müddetçe o tabiatın bir ürünü haline gelecektir.'[8] Kendi içinde sonsuz bir güce sahip olmasına rağmen,

bu yolla Gnostik bedenin bir kölesi haline dönüşür: 'O her kötü nefes vasıtasıyla daima zalim ve kesici zincirlerle bağlı kalacaktır. Ta ki tekrar harekete geçip, kendisinde olmaya yaklaştığı ana kadar.'[9]

Her inananın ve her ruhun aşina olduğu acı ve çileleri tecrübe eden Gnostiğin ruhu, bu nedenle, bu dünyanın yanıltıcı tutkularını aşmaya kendisini muktedir kılacak kanatları ve kuvveti kendi içinde bulma potansiyelinden oluşan farklı bir karaktere sahiptir. Böylece Gnostiğin kendini oluşturan parçalardan biri olan soteriolojik potansiyelde hayat bulan Gnosis, bir kurtarıcı figürün eylemine olan ihtiyacın bilinci içindedir.

Böylece belki de bütün Gnostik dosyada en zor, en nazik ve en kompleks problemle karşı karşıya gelmekteyiz: Gnostik Kurtarıcı'nın mahiyeti, fonksiyonları ve orijini. Birçok metinde (az önce vurguladığımız ve daha sonra da göreceğimiz üzere) bir kurtarıcı figürün ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Valentinyenler'in kurtarıcısını kaynağını Hıristiyan kurtarıcıdan aldığı açıktır. Ancak Hıristiyan olmayan ya da yalnızca yüzeysel olarak Hıristiyan olan metinlerin durumunda problem biraz daha zorlaşmaktadır.

Probleme verilebilecek açık ve tatmin edici bir cevap bulmak çok zordur.[10] Eğer Gnosis kurtarıcı bir bilgi formu ise ve bu haliyle bir kurtarıcı figürün varlığını gereksiz hale getiriyorsa, bu bilgi çok radikal ve mantıkî olmasına rağmen, kendi içselliğinin gizeminin en kâmil ifadesi olarak Helenistik bilişsel düşünce geleneğinin tipik bir varyasyonu olarak karşımıza çıkacaktır.[11]

Daha sonra gündeme getirilen bir insan kurtarıcı figürü sistemin özgün çekirdeğine ait değildir ve bu nedenle de bu figür yapının orijinal çerçevesini bulanıklaştırmamalıdır.

Pek çok vesileyle öne sürülen bu argüman, birkaç yıl önce A. Nygren'in *Agape and Eros*'unda etkileyici bir formülasyona kavuştu.[12] Argümanın hareket noktası, geçtiğimiz yüzyılın başında, Hıristiyanlığın menşeini sıklıkla kendisiyle çağdaş veya

kendisinden önce olan dinî geleneklerin ışığı altında yorumlamak amacıyla İncil'in kendine has öğretilerini, çoğu sadece tahmine dayanan ya da yüzeysel paralelliklere dayanarak Helenistik dinlerin büyük magması içinde eritme eğiliminde olan dinler tarihinin söz konusu yaklaşımlarına karşı bir polemik idi. Nygren kavramsal bir çift olan *eros* ve *agape,* (erotik ve manevi aşk) vasıtasıyla Hıristiyan mesajın kendine has mahiyetini yeniden ortaya çıkarmaya çalıştı. Bu kavramların ilki tam Platonik tanımıyla pagan ilahi aşk kavramı olarak açıklanırken, sadece ikinci tür aşk tam anlamıyla Hıristiyandı. Gnostik soterioloji de artık *agape* ile değil *eros* ile tanımlanıyordu. Çünkü Gnostiklere göre tek kurtarıcının İsa olduğu doğrudur:

> ... ve böylece onlar Hıristiyan olarak tanımlanma iddiasında bulunabilirler. Diğer yandan, eğer buradaki kurtarıcının İsa'nın bir Hıristiyan kurtuluş kavrayışını ifade ettiği varsayılmış olsaydı, Hristiyan unsur olduğundan fazla büyütülmüş olacaktı. Bütün Gnostik doktrin Eros planı üzerine bina edilir. İsa düşüncesi de bu planı yıkmayacak bir şekilde ortaya konulur. Kurtuluş, basitçe ruhun maddenin getirdiği meşakkatlerden kurtuluşu demektir ... ilahi hayata yükselten güç insan ruhunda tutsak edilmiş bir şekilde mevcuttur. O yalnızca uyandırılmaya ve daha etkili hale getirilmeye ihtiyaç duyar.[13]

Nygren, doğrudan problemin kalbine nüfuz edebilmiştir. Ona göre Gnosis, yeryüzünden yukarıya yönlendirilen ve kendisini ilahi krallığa doğru yüceltmek için gerekli kanatları, tutkuyu ve kuvveti temin edebilen, tipik bir erotik bilgi türüdür.

Ancak bu potansiyeli kim yeniden uyandırıp aktif hale getirebilecektir? Burada teolojik önyargısı Nygren'e (ve birçok diğer yorumcuya) zalim bir oyun oynamaktadır. Hıristiyan kurtarıcının öncelikli konumu ve yegâneliği, ne zıtlıklara ne de olabilecek düşmanlıklara izin vermez. Fakat acaba Gnostik metinler de gerçekte bu eğilime paralel gidebilirler mi?

Diğer birçok historiografik tartışmada olduğu gibi, Gnostik Kurtarıcı problemi yanlış bir problem olabilir. Metodolojik bakımdan, o herşeyden önce bir tanımlama problemidir. Eğer bu varlık tamamıyla Hıristiyan terimlerle açıklanacak olursa, ya da başka bir ifadeyle Tanrının insanlığı günahından kurtarmak için nasıl hulûl ettiği bağlamında bir açıklama ortaya konulursa, bu durumda sadece Hıristiyanlığın durumuna uygun olan ya da Hıristiyan anlayışlar tarafından derinden etkilenmiş bir tanım ortaya çıkacaktır. Ancak böylesi bir tanımlama incelemekte olduğumuz tarihi gerçeklik için oldukça dar bir çerçeve sunacaktır. Gerçekte, Gnostisizmin geliştiği ve yükseldiği tarihî-dinî bağlam içinde Hıristiyan *soter*'e indirgenemeyen çeşitli *soter* ya da kurtarıcı figürlerinin var olduğu gerçeğini görmezlikten gelemeyiz. Hıristiyan olmayan Gnostisizm de kendilerine ait soterik figürlere sahiptir.[14] Şimdi ilgimizi bunlara yönlendirmeli ve bir kez daha metinlerin kendileri adına konuşmalarına izin vermeliyiz.

Ephesek'in Zostrianos'a kötülüğün zalim esaretinden kendisini kurtarmak ve içsel bir süreç vasıtasıyla hakiki varlığa ulaşmak için Gnostik olmak zorunda olduğunu açıklamış olduğu burada bir kez daha hatırlanmalıdır. Bununla birlikte, Zostrianos'a yapılan davet tek başına soyutlanmış bir şekilde anlaşılmamalıdır: Acaba Zostrianos daha yüce bir varlıktan ilhamlar almamakta mıdır? Acaba Ephesek ile olan münasebet Gnostik ve ona ilham getiren arasında bir kurtarıcıya bir örnek teşkil eder mi? Dahası gerçekte, Ephesek Gnostikleri kurtarmakla sorumlu güçlerin varlığını Zostrianos'a hatırlatmaya devam etmektedir:

> ... bu aynı güçler dünyada mevcuttur. Her bir aeona karşılık gelen Saklanmış Olanlar'ın içinde azamet yücelir ki dünyada olan o onların yanında güvende olabilsin. Azametler, güçlerle birlikte yaşayan mükemmel düşüncelerdir. Onlar kurtuluşun modelleri olduklarından ve kendisine ulaşan her bir kişiyi güvence altına aldığından dolayı asla yok olmaz-

> lar. O aynı güç vasıtasıyla bir modele ve güce ulaşır ve yardımcı olarak bir azametle böylece dünyadan uzaklaşabilir.[15]

Bu Gnostiklerin soteriolojik aysberginin su altındaki kısmıdır. Kendi içinde kurtarıcı olan bir bilginin kazanımı vasıtasıyla Gnostiğin tam kalbine ilham edilen kurtuluş süreci, onun varlığına, ancak sürece hariçten katılan açıklayıcı ve aydınlatıcı bir kuvvet olarak konulur. Çünkü Gnosis yukarıdan bir çağrı ve aydınlık âlemi Pleromadan bir ışıktır. Gnostik, kendi başına kurtuluşa ehil değildir. Gnosis, Baba'nın merhametli kalbinden serpilen ifşa edilmiş bilgi, ilahi *charis,* sevgi ya da iyiliktir. Bu nedenle o bir ilham vericiye, Gnostik *soter*'e ihtiyaç duyacaktır.

Gnostiğin varoluşsal durumuna kısaca döndüğümüzde, bütün bunların hepsi daha açık bir hal alır. Onlar antropolojik yapıları ile şeytânî güçlerin tutsaklarıdır. Aynı şekilde onların kozmik varlıkları -*Dasein*- hakkında, yalnızca bedende değil, aynı zamanda devamlı surette onların mahvolmalarını arzulayan düşman ve zeki güçlerce kontrol edilen bir kozmosa yaşamak için inmiş olanlar bu kapalı evrenden harici bir kuvvetin müdahalesi olmadan nasıl kaçabilirler diye sorulabilir. *Authentikos Logos,* ruhun kötü şeytânî güçler için bir yiyecek olduğunu rivayet eder. O halde ruh, Babanın merhameti olmadan yakalandığı bu tuzak ağından nasıl kurtulabilecektir?[16] Manevi evlilik imajını kullanan *Exegesis of the Soul* (NHC II.6) bu özel miti anlatır. Burada ruh kendisini bu dünyanın güçlerine ve tutkularına sattığından dolayı tevbe eder:

> Ancak dişi olduğundan dolayı kendi kendine çocuk doğurmak için yetersizdir. Baba ona Cennetten onun ilk-doğan kardeşi olan bir erkek gönderir. Sonra damat aşağıya gelinin yanına gelir. Gelin de daha önceki fahişeliğinden vazgeçer ve zinanın kirlerinden kendisini temizler ve böylece o bir gelinin olması gerektiği gibi yenilenir. O kendisini gelinlik odasında temizler. Odayı parfümle doldurur ve oturup damat için beklemeye başlar.[17]

Aydınlatıcı Nous'un aşağı inişi ruhun yukarı yükselişinin zorunlu karşılığıdır. Gnostik soterioloji anlayışı, bu iki vektörün ve bu iki kutbun sürekli geriliminin sonucudur: Kurtuluşa arzulu ve ona ulaşmaya kararlı bir irade ile kurtuluşu gerçekleştirmeye mahkûm bir soteriolojik fonksiyon.

Bu iki bileşke Gnostik soteriolojiyi oluşturur ve aynı zamanda da onu o dönemin diğer kurtuluş fikirlerinden farklı kılarlar.[18] Bir açıklayıcının çağrısı ve yeryüzüne inişinde mitolojik ifadesini bulan yukarıdan gelen hareket, Gnostik soteriolojiyi insanların isteği olmaksızın tanrıların müdahalesinin söz konusu olmadığı Helenistik soteriolojinin tipik görüntüsünden ayırmaktadır:

> O, kadersizliği içinde artık şanstan dolayı değil de, kişisel yetenekler tarafından elde edilen iyi kaderi kendisine getirebilecek tanrıları araştırdı. Kişi ilahi örneği takip etmeye yetenekli olmak zorundadır. Aksi takdirde kurtuluştan dışlanacaktır. İnsan, kendi adına bir köleden ya da askerden hizmet bekleyen, belli ahlâkî standartlar talep eden ve entelektüelden ise özellikle kendisiyle daha yakın ilişkiye geçebilmek için gerekli bilgiyi isteyen bir ilah için tam bir inanç sahibi olmalı ve ona mutlak güven duymalıdır.[19]

Bu nedenle, ayrıcalıklı ve daha manevi görünen böylesi bir durumda bile ilahi dünya ile ilişki kişiselleştirilmeye ya da özü itibariyle değişebilmeye eğilimli değildi. Yukarıda bu dönemin vahiylerin patladığı bir dönem olduğuna değinmiştik. Ancak genellikle söz konusu vahiyler, oldukça dünyevi bir ufukta gelişmeye devam edip bulaşıcı kötülüklerden kurtulma konusunda yardım ederlerken, böylesi kötülüklerle ilgili olarak bir şey yapamamaktaydılar. Ayrıca sır dinlerindeki gibi daha saf dindarlık anlayışlarında tanrı ile başlatılan ilişkiler 'tabiatları itibariyle geleneksel ilişkilerden farklılaşmaz. Tanrı'nın hediyesi Tanrı'nın kendisi değildir.'[20]

Hatta Epictetus örneğinde olduğu gibi, pagan erdemliliği ilahi olana teslimiyetinde en mükemmel ve en bilinçli ifadesi-

ne ulaşmış gibi göründüğü zamanda bile o daima, yalnızca insanlığa merhametli olan ve onların arasına inmeye istekli kişisel bir tanrı tarafından değil ve fakat soyut, kişisel olmayan bir felsefî ilkenin baskın olduğu bir kurtuluş fikridir.[21] Gnostiklerin Tanrısı, Epictetus ve Marcus Aurelius'un Tanrılarından farklıdır. Bu farklılık aynı zamanda farklı soteriolojik kavrayışların da kaynağını oluşturmaktadır. Hatta kişinin maddeden kurtuluşu ve ruhun göksel yolculuğunda örneklendirilen çeşitli psikolojik 'soyunma' aşamaları vasıtasıyla yukarı âleme yükselme anlayışını geliştiren yeniplâtoncu doktrinler dahi bu noktada temel farklılıklarını korurlar.[22] Gnostiğe göre yükseliş, manevi özün maddenin içine düşüşü ile zorunlu hale gelmiştir ve bu öz bu kötü vaziyetten kurtarılmalıdır. Bir açıklayıcı ve kurtarıcının gönderilişi de bu nedenle gereklidir.

Dahası, kurtarılan manevi özün[23] ilk yaratıldığı hali ve onun kurtarıcının özüyle olan tabiî yakınlığı Gnostik ve Hıristiyan soteriolojileri arasında birçok farklılıklar meydana getirmektedir. Gnostik kurtarıcı insanlığı Tanrı ile yeniden uzlaştırmaya değil ancak kendisiyle Gnostiği yeniden birleştirmeye gelir. O Gnostiğin yapmadığı bir günah için af dilemeye değil, ancak bir bilgisizlik ve eksiklik durumunu düzeltmek ve başlangıçtaki bütünlüğü yeniden oluşturmak için gelir. Gnostik kurtarıcı aslında kendisini kurtarmak için gelir.[24]

Pistis Sofia'nın başlangıç salınelerinde, İsa'nın etrafındaki havarileri kendilerini onunla özel bir ilişki içinde bulurlar. İsa onları kurtarmaya gelmiştir. Ancak nasıl ve niçin? Cevap İsa'nın kendisi tarafından verilir: Çünkü onlar aslında kendi gücünün bir parçasıdırlar. Bu ifade, Gnostik kurtarıcının göğe yükseldikten sonra kavranamaz olan 'Yüce Varlığın' bütün sırlarını ihtiva eden bir giysi olan ışığın giysisini giymek için göğe yükselmesinden sonra şaşkın müritlere açıkladığı şeydir.[25] İsa daha önce aynı giysi dünyevî İsa'da enkarne olabilmek için terk etmek zorunda kalmıştı. Gerçekte, açıklayıcı ezelde ilk sırrın iradesi gereğince havarileri kendi kurtuluş misyonunda yardımcılar olarak seçmişti.[26] Bu nedenle o dünyaya indiğinde

kendisiyle birlikte oniki kuvveti getirmişti ve bu güçleri havarilerin dünyevi annelerinin bedenlerine takdim etmişti:

> Bu kuvvetler bütün dünyanın öncesinde sana verildi. Çünkü dünyayı kurtaracak olan sensin ve böylece dünyanın arkonlarının tehditlerine ve dünyanın acılarına ve tehlikelerine ve arkonların yukarıdan senin üzerine indirecekleri suçlamalara katlanabilesin diye ... dünyadaki bütün insanlar ruhlarının aeonların arkonlarının gücünden aldılar, ancak senin içindeki güç benden gelmektedir.[27]

Pistis Sofia'nın Gnostik kurtarıcısı, müritlerini bilgilendirerek ve onların içinde ışığın insanını temsil eden[28] pnömatik realiteyi oluşturarak aslında karanlığa tutsak düşen kendi manevi özünü ve kendisinin bu parçasını bulmaktan başka birşey yapmamaktadır.[29]

Bu örnek, Gnostik soteriolojinin mahiyetini açıklamaya yardım ederse de, bu durum hala Gnostik *soter* ve onun Hıristiyan karşılığı arasındaki ilişki hakkında cevabı verilmemiş bir soru bırakmaktadır. Söz konusu probleme bir çözüm bulmak için Hermetik külliyatta Hıristiyan etkisinden uzak pagan Gnosisin tipik bir örneğini oluşturan ilk risale olan *Corpus Hermeticum*'la açan *Poimandres*'e müracaat etmek zorundayız.

POİMANDRES MESELESİ

Açılış sahnesinin altını çizen tipik Gnostik düçünce yapısını daha önce açıklamıştık. Açıklayıcı Poimandres, genel arketip Nous'tur; Hermes'in Nous'u ise yalnızca onun tikel bir tezahüründen ibarettir. Bu nedenle Hermes'in kendi zihninde gördüğü şey kendi içinde potansiyel olarak sahip olduğu bir realitedir ki bu kendisine bütün zenginliği ile ayan beyan görünen ilahi güçlerin dünyasıdır. Bu müşahede sanki özgünmüşçesine zengin çağrışımlara sahip olan gerçek bir mitik anlatımın kaynağını oluşturmaktadır.

İlk Tanrı, Nous ya da Akıl çift cinsiyetlidir. Işık ve Yaşam, erkek fonksiyonu ve dişi cevheri onun içinde birlikte bulunur. Bu Tanrının iyiliği, kendisine ikinci bir Tanrı'yı yarattırır; bu Tanrı ise en güzel Antropos'tur ki birinci Tanrı ona âşık olacaktır ve bütün yaratıklarını ona emanet edecektir.[30] Bu mit, daha sonraki antropolojik dramın girişi mahiyetindedir. Kozmolojik bakımdan, mitte belli yaratılış temalarının kullanımı[31] tipik Gnostik unsurları gizlemektedir. Bu bakımdan onu şekillendiren güçlerin dinamik formları noktasında faklılaşmasına rağmen pek çok bakımdan Platonik idealar dünyasına benzeyen ilahi güçlerin ideal dünyası, kozmosun nümunesini oluşturacaktır. Madde, bir içsel bölünme sürecinde yaratılır.[32] Yılan gibi üzüntülü, dehşete düşürücü bir karanlık şekillenir ve aşağı bölgeleri kaplar. Bu en eski maddedir; o anlatılamaz bir yolla fırlatılan, duman çıkaran ve anlaşılmaz çığlıklar atan bir ıslaklıktır. Bu haliyle ilk madde, emretmek için *logos*'u ve Yarı-tanrının müdahalesini bekleyen *physis* ya da doğal varlığının rasyonel olmayışının delilini oluşturmaktadır.[33] Gerçekte, kozmogonik süreci gerçekleştirme görevi iki ilahi öze verilmiştir: İlahi planın rasyonelliğini sentezleyen ve temsil eden Logos ile bu planı gerçekleştirme görevinin verildiği Yarı-tanrı.

Bu Platonik geleneğin mirasçısı olarak Hermetik Yarı-tanrı, Gnostik karşılığındaki gibi aynı negatif niteliklerle tanımlanmaz. O ilk olarak kader *-heimarmene-* tarafından yönetilen yedi gezegensel gök cismini, yedi yöneticiyi şekillendirir. Hareketlendirilen bu gök cisimleri, kendi adlarına daha aşağı unsurlardaki daha sonraki yaratışlardan sorumludurlar: Akıllı olmayan hayvanlar, kuşlar, vahşi ve evcil yırtıcı hayvanlar.[34] Böylece krallık artık idarecisi olan insana kavuşmak için hazır hale gelmiş olur.

İnsanın yaratılışı, Antropos'un gök cisimlerinden *Physis*'in baştan çıkarıcı, ancak ölümlü, kucağına, aşağı âleme düşüşünün bir sonucudur. Ancak acaba antropos ışığın krallığını niçin terk etmiştir? Bu temel sorunun cevabı hem basit hem de

karmaşıktır: Düşüş onun ilahi plandaki rolünü oluşturduğu için ve düşüşe engel olamadığı için. Sihirli masallardaki kahramanlar gibi Hermetik Antropos da senaryosunda yazılı bir dizi zorunluluğa sahiptir: Aile ocağından ayrılmak, düşmanla buluşmak, baştan çıkarılmak ve unutulmak. Ancak herşeyin yok olup kahramanın en karamsar bir umutsuzluğa ulaştığı an geldiğinde onu kurtaracak mekanizma harekete geçirilebilecektir.

Poimandres'te karakteristik olarak Antropos'un düşüş sürecini ateşleyen unsur onun Yarı-tanrıyı taklit etme arzusudur. Bu nedenle başlangıçtan beri onun kozmik küreye karşı doğal temayülü açıktır. Antropos, yedi yöneticinin arasına ulaştığında, onlar kendisine âşık olurlar ve her biri kendi egemenlik bölgesinin bir bölümünü ona verir. Onun bu arada edindiği küresel nitelikler, aynı zamanda onun düşüşünü mümkün kılma konusunda kaçınılmaz bir etkiye sahip olacaklardır.[35] Onu canlandıran kozmogonik *eros* bu noktada ona düşmandır. Sonra o:

> onları kaplayan dış örtüyü delip sonra da tanrının güzel şeklini aşağı doğaya gösterdikten sonra göksel kürelerden dışarı doğru eğilmiştir. Doğa, kendi içinde asla tatmin edilemeyecek güzellik ve göklerin hükümdarlarının bütün aktif kuvvetlerini taşıyan insanı gördüğünde gülümser, çünkü o insanın büyüleyen güzelliğinin şeklini suda ve gölgesini de toprakta farketmiştir. Buna karşılık insan da kendisi gibi olup doğada var olan ve suda yansıyan bu şekli görünce ona âşık olur ve orada yaşamayı ister. Bir şeyin olmasını istediği anda o hemen olur. Bu nedenle insan akılı bir tarafa koyarak, söz konusu formda yaşamak için aşağı iner. Sevilene hoş geldin diyen doğa onu tamamıyla sarar ve onlar birbirleri için duydukları aşkla yandıklarından dolayı tek bir varlık haline gelirler.[36]

Hikâyenin gizlenmiş kahramanı Eros, böylece bir dizi düşüş vasıtasıyla, kendisini Baba'yı Antropos'a bağlayan pozitif güç olma durumundan, anlaşılmaz bir şekilde, ölümsüz

Antropos'u Doğaya bağlayan ve özü itibariyle negatif bir güce dönüştürür. Daha doğrusu Anṭropos'u aşağı iten *eros,* narsist bir *eros* olarak karşımıza çıkar. Gerçekte gözlerimizin önünde gerçekleşen bu baştan çıkarma sahnesi, herbiri sembolik çoğulculuk ve mitsel imajlara gebe içiçe geçmiş çeşitli motifleri gizlemektedir.[37] İnsan, aşağı güçlere sularda yansıyan suretini gösterir; bu Antropos'un suretinin yeryüzündeki tezahürü olarak, bizim daha önceden tanıdığımız bir temadır. Hatta şu an antropogonik bir fonksiyon icra ediyor olsa bile, bu tezahürün sonucu, gerçekte doğa ve insanın birleşmeleri ve insan ırkının kurucuları olan yedi ezeli androjinin yaratılması olacaktır. Onlardan sonra, androjinin temel birlikteliği insanın geri dönmeyi arzu etmek zorunda kalacağı bir noktaya doğru kırılacaktır.

Bu noktada Narsist motifi analiz etmek uygun olacaktır. Burada Antropos kendisiyle, daha doğrusu sularda yansıtılmış olarak gördüğü dişinin yaratıcı kapasitesinin sembolü olan kendisinin dişi parçasıyla birleşmek istemektedir. Bu nedenle insan doğada hem vardır ve hem de yoktur; vardır çünkü onun bir parçası şimdi burada tutsaktır; fakat aynı zamanda yoktur çünkü onun ilahi gerçekliği doğaya ödün vermemektedir. Diğer yandan aynaların bu tuhaf oyununda doğa yalnızca insanın bir yansımasına erişebilmektedir. Onların kavuşmaları ise Amor ve Psyche'nin kavuşmalarını andırır ki bu ikisinin kavuşmalarına Psyscho'nun, kendisiyle arkadaşlık yapamayacağı için, sevgilisinin yayılan güzelliğini görmesine yalnızca ona doğrudan bakmaması koşuluyla izin verilmiştir. Bu insanlığın düşüşten sonraki çelişkili durumunu tasvir eder. İnsanlar ölümsüz ve herşey üzerinde hâkimiyet kurmakta hak sahibi iseler de, kadere ve ölümlülüğe tabi oldukları için acı çekerler. İnsanların Baba'nın ışığından gelen akılları erkek, yaşamdan gelen psyche'leri dişi, doğanın ürünü olan bedenleri ise ölümlüdür.[38]

Bu üçlü antropolojide, ruh özgür iradenin meskeni rolünü oynar. Bir tarafta, kendilerini tanımaya ve kendilerinde Grek

felsefî geleneğine has bir anlayışa göre, herkesin potansiyel olarak sahip olduğu ilahi menşenin bir aklı olan *nous*'un varlığını keşfetmeye ehil insanlar vardır. Diğer yanda da, bunun yerine aşkın hatasının ürünü olarak bedeni tercih eden insanlar karanlıkta kalmaya ve 'ölümle ilişkili olan duygularında acı çekmeye ve başıboş dolaşmaya'[39] mahkûmdurlar.

Fakat bilginin kaynağı, *nous*'un varlığını insanın kendisinde keşfetmesi nasıl mümkündür? Bu soruya verilecek cevap, burada tartıştığımız problemin çözümünü de içerir: Acaba *Poimandres*'de bir kurtarıcı figürü var mıdır ve onun mahiyeti nedir? İlk bakışta cevap oldukça açık gibi görünür. Eğer arketip mahiyeti içinde Hermes'in aklının yakaladığı şey değilse Poimandres kimdir? Hermes'in müşahedesi, ferdin aklının daha genel bir realite, evrensel ve arketip zekâya ait olduğunu kavramayı başardığı bir içsel sorgulama sürecinin mitolojik yardımcı sahnesi üzerine bir yansıtılmasından başka birşey değildir. Bununla bağlantılı olarak, Gnosis hareketi de, Poimandres figürünün tam bir soteriolojik realite değil de anlatımsal bir yansıma olduğu bir içsel kendinin farkına varış süreci değil midir? Ne var ki bu akıl yürütme ancak kısmen ikna edicidir.

Hermes'in aldığı temel vahiy, modern psikolojik yorumlamaya belirdiği gibi, yalnızca subjektif bir tecrübe değildir. Antik Gnostikler için, kendinle karşılaşma daima kendinden başkası ile karşılaşma demektir. Eğer tümel aklın tikel akılları içerdiği önermesi doğru ise, bunun tersi yanlıştır. Yalnızca kendilerini aşan bir gerçeklikle (inandıkları ve tecrübeyle keşfettikleri gibi) karşılaşma yoluyladır ki, Gnostikler kendi akıllarının tikelliği ve ferdîliği ile başlamak suretiyle bu arazlar dünyasını aşabilirler. Bu nedenle Poimandres, Hermes'e göre gerçekten bir kurtarıcı figürdür.

O özel bir tür *soter*'dir. Biz burada onun somut insanlığının zenginliğinde görülen tarihi kişiliği ile ilgilenmiyoruz. Poimandres'in soterik erdemleri Hıristiyan kurtarıcınınkiler-

den oldukça farklıdır. Ancak kurtarıcı figürünü yalnızca Hıristiyanlık açısından tanımlamak gerekli midir?

Poimandres'in durumu bize Gnosis gibi bir kurtuluş dininde kurtarıcı figürünün, ferdî Gnostiğin yaşamını etkilemek için yetenek ve mitolojik bütünlükten ayrılmadan tamamıyla entelektüel olabilen gereksinimleri daha iyi karşılayan az ya da çok soyut formlarda, figürlerde ve fonksiyonlarda da temsil edilebilirliğini öğretir. Bu hipotez vasıtasıyladır ki şimdi Sethianların mitolojik anlatımlarındaki kurtarıcı figürü hakkında girift sorunun cevabını bulmaya çalışabiliriz.

KURTARICI ŞİT

Şit'in zikredildiği Tekvin kitabının ilk bölümü modern kritiklere göre iki kaynaktan gelir: P (Rahipler Metni) ve J (Yahve Metni).[40] P göğün ve yerin altı günde yaratılışıyla ilgili Tekvin 1:1-2:4 pasajını içerir; bölüm 5 Şit'in kendi sûretinde ve benzeyişinde 130 yıldan sonra bir oğula baba olan Âdem'den Nuh'un oğulları Sam, Ham ve Yafes'e kadar uzanan soy ağacını ihtiva eder; son olarak bölüm 6:9 ve devamında bize adaletli Nuh'un hikâyesi anlatılır. P Kabil ve Habil'den bahsetmez ancak bunun yerine Âdem'in tek oğlu olarak torunları Nuh ve oğulları ile biten Şit'ten bahseder. J bölüm 2:4b-4:26'yı içerir. Bunlar Âdem'in cennetteki hayatı, Havva'nın menşei, düşüş, cennetten çıkarılma, Kabil ve Habil'in doğumu ve Habil'in ölümü hikâyeleridir. Tekvin 4:25 Tanrı'nın Âdem'e Şit'in doğumuyla yeni bir tohum verdiğini ilave eder. İki gelenek de Şit'e önemli bir rol atfeder. Bu rivayet, Kitab-ı Mukaddes'in modern kritisizmi hakkında hiçbir şey bilmeyen antik çağdakiler için doğru olmalıydı.

Filistin ve Diaspora Yahudilerince Ahitler arası Yahudilik olarak adlandırılan belli grupların spekülasyonlarında ve teolojik düşüncelerinde Şit'in sahip olduğu ayrıcalıklı pozisyonun

çeşitli işaretleri vardır.[41] Gnostik Şit'in orijinleri bu dünyada aranmalıdır.[42] Araştırmamız bu figürün önemiyle ilgili bir iki nokta ile daha ilgilenmemizi gerektirecektir.

Antropogonik anlatımlardan anladığımız kadarıyla, modern Kitab-ı Mukaddes kritisizminin iki kaynağa bağladığı Tekvin'in metnindeki tezatlar ve farklılıklar konusunda, antik yorumcuların da bazı zorluklara sahip oldukları açıktır. Âdem'in torunlarının yorumu konusunda da benzer zorluklar vardır. Şimdi biz bunların ikisi ve Şit'in özel durumuyla ile ilgilenmek durumundayız.

Yetmişler Çevirisi, orijinal metni sözlük anlamı *sperma heteron* (diğer tohum) olarak tercüme ederken belli *Targumim* Kabil'in (Tekvin 4:17-24) ve Şit'in (Tekvin 5:6-32) soy ağacını mukayese eder. Bu durum yorumda kayda değer bir farklılık meydana getirir.[43] Örneğin; *Targum Jonathan* 5.1-3, Kabil'i Âdem'in oğlu olarak görmez ve Şit'in soy ağacına da yalnızca tek doğruymuş gibi bakar.[44] Bu yorum daha ileriki Kabil ve Habil'in gerçekte Şeytan'ın oğulları ve Şit'in, Âdem'in tek gerçek oğlu olarak görüldüğü Tekvin Rabbalı'ın bazı pasajlarında tasdik edilmektedir.[45] *Pirke of Rabbi Eliezeer*'de iddia daha ileri götürülerek Samael Havva'ya katılır ve o da bundan hamile kalır. Bu evliliğin meyvesi olan Kabil kötü bir ırkın babasıdır.[46] Rabbi Simeon 'adil nesillerin hepsi Şit'den çoğaldı ve doğdu ve Kabil'den kötü nesillerin hepsi doğdu ve çoğaldı' der.[47] Burada 1 Enoch 85-90'da da benzer bir içerik varmış gibi görünür. Bu kitap, Enoch'un dünyanın yaratılış zamanından Mesih'in gelişine kadarki dönemde tarihin başlangıcını gördüğü bir müşahedeyi tasvir etmektedir. Apokaliptik türün tipik sembolizminde hayvanlar insanları temsil eder. Bizi burada ilgilendiren Nuh tufanından önceki dönemde, Şit beyaz bir boğa olarak tasvir edilir, İsrail de beyaz boğaların ırkıdır ve Mesih de beyaz boğa olarak tasvir edilmektedir. Ancak 'Şit'in seçilmiş ırkın babası ve dolayısıyla da Mesih'in babası olduğunu iddia eden'[48] bu anlayış insanlığın

kalanını da sembolik olarak bir siyah öküz topluluğu[49] olarak temsil etmektedir.

Başka bir yerde Şit, Âdem'in cennetten çıkarılmasından önceki olaylara ait özel bir bilgiye sahip olarak kabul edilir. *Books of Adam and Eve*'in bize anlattığı budur. Bununla birlikte şurası da hatırlanmalıdır ki, söz konusu metinlere göre bu bilgi Şit'in nesline aktarılmamıştır.[50]

Bu rivayetlerin yankılarının İskenderiye'nin Philo'su gibi Helenistik Yahudiliğin tipik bir temsilcisinde yinelenmesi şaşırtıcı değildir. *De posteritate Caini*'de birçok kez Philo Şit'in ve onu takip eden neslin mahiyetine değinir. Kabil'in neslinden yalnızca kötüler gelebilirdi. Bu nedenle (tipik bir alegorik yorum) erdemin bütün sevenleri Şit'in torunlarıdır.[51] Aslında o Tanrı tarafından ekilen 'insan erdeminin tohumudur.'[52] Böylece Şit'in torunları yalnızca Nuh tufanı öncesi dönemle sınırlandırılmamış olup bütün insanlığı kapsamaktadır. Bu yorum, tamamıyla ahlâki bir seviyede olsa dahi, Gnostikler tarafından tercih edilen insanlığın kastlara ayrılması görüşünün habercisidir.

Apocalypse of Adam, Gnostiğin Şit hakkındaki düşüncelerinin, Şit'in ezoterik bilginin deposu (ancak henüz bir açıklayıcı olarak değil) olarak ortaya çıktığı Yahudi apokrif literatüründeki gelenekler üzerine nasıl temellendirildiğini göstermesi açısından iyi bir örnektir.

Ancak *Apocryphon of John*'da hiyerarşik terfi çoktan yer almaya başlamıştı bile. İsa'nın dört güneşi yarattığı hatırlatılacaktır. Âdem'in prototipi Adamas birinci güneşe yerleştirilir, Şit ikinciye, ve onun torunları da üçüncüye yerleştirilir. Yalnızca *Gospel of the Egyptians*'da Şit birinci dereceden bir role yükseltilir ve açıkça kurtarıcı ile özdeşleştirilir. Nag Hammadi koleksiyonunda iki versiyon tarafından temsil edilen[53] bu metin, içinde pleromatik dünyanın tanımından sonra Şit'in neslinden bir grubun kurtuluş tarihinin ana hatlarının çizildiği tipik bir Sethian mitoloji risalesidir. Bu ezoterik eserin yazarı kutsal Şit'in kendisidir:

> Büyük Şit bu kitabı mektuplarla yüz otuz yılda yazdı. Sonra da onu Charaxio olarak adlandırılan dağa yerleştirdi ki böylece İlahi Autogenes ve bütün pleromanın isteğiyle izi sürülemez, düşünülemez baba sevgisinin hediyesi vasıtasıyla zamanın ve çağların sonunda bu yüce kurtarıcının bozulmaz kutsal ırkı ve onlarla birlikte sevgiyle ikamet edenler, ve yüce görünmez sonsuz Ruh ve onun biricik doğurulmuş Oğlu, ve sonsuz ışık ve onun yüce bozulmaz eşi ve bozulmaz Sofia ve Barbelo ve sonsuzluktaki bütün pleroma ortaya çıkarılabilsin ve ifşa edilebilsin. Âmin.[54]

Metnin pleromatik hiyerarşisinde Şit'in konumu *Apocryphon of John*'da ona tahsis edilen konum gibi değildir. Metnin vurguladığı ve açıkça belirttiği şey onun kurtarıcılık görevidir. Babanın başlangıç üçlemesinden sonra, Anne/Barbelo ve Oğul (güçlerin her biri bir sekizliye sahip olup, onların hepsi de ışığın dünyasını kaplayan bir aeon olan Domedon Doxomedon tarafından kuşatılmış vaziyettedirler) İsa'dan üç kez erkek gelir; sonra bâkir erkek Youel ve çocuk Esephech meydana gelir. Son olarak da, yüce İsa'nın oğlu Logos ortaya çıkar. Logos da, Işığın Adamas'ını yaratacak olan Mirotheo'yu yaratır: 'Ebedi insan Adamas, değişmez ve ebedi ırkın babası olabilsin diye onlar için kendisinden bir oğul istedi.'[55] Bunun ardından da tezahür meydana gelir ki bu görevi dört güneş Harmozel, Oroiael, Davithe ve Eleleth'i ve 'yüce bozulmaz Şit, bozulmaz insan Adamas'ın oğlu'nu yaratmak' olan aeondur.[56]

Metin, grubun kurtuluş tarihinin sahnelerini belirleyecek olaylar arasında Şit'in tohumuna olan bir tehdidi haber verir. Buna göre bir tufan gönderilecektir:

> ... aeonun tamamlanması için. Ancak tufan bu ırktan dolayı yeryüzüne gönderilecektir. Yeryüzünün başına bir yangın gelecektir. Ve inayet ırkın yaşamını koruyan gardiyanlar ve peygamberler vasıtasıyla bir ırka ait olanlarla birlikte olacaktır. Bu ırktan dolayı kıtlık ve salgın hastalıklar meydana gelecektir. Ancak bu şeyler büyük, bozulmaz ırktan dolayı

olacaktır. Bu ırktan dolayı yalancı peygamberlerin aldatmacası sonucu yoldan çıkmalar olacaktır.[57]

Kendi tohumuna karşı bu tehlikelerin farkında olan yüce Şit, daha yüksek güçlere çağrıda bulunarak seçilmişlerin atalarını korumak için kendisine muhafızlar talep eder. Bunun üzerine başlarında yüce Şit'le birlikte dörtyüz melek gönderilir. Şit dünyanın affedilmesi ve Logos tarafından dünyaya getirilen bir beden tarafından yapılan vaftiz sayesinde, 'yıkılmaya giden ırkını korumak amacıyla üç felaket -*parausiae*- (sel, yangın ve Arkonların yargılaması) karşısında ayakta kalmayı başaracaktır.[58] Bu nedenle yaşayan İsa olarak temsil edilen Şit artık 'çile'ye hazırdır. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle onüç aeonun arkontik güçlerini yener ve kendi takipçilerini de yenilmez bir Gnosis ile donatır.

Buradaki Kurtarıcı figürü açıkça Hıristiyan soteriolojiden etkilenmiştir. Ancak aynı zamanda İsa'nın Şit'in tezahürlerinden yalnızca biri olabileceği fikri, karmaşık olmakla birlikte heresiologlar tarafından kaydedilen yargıları doğrular.[59] Kurtuluş tarihi boyunca çeşitli formlar üstlenen pleromatik menşeli bir kurtarıcı güç fikri özellikle Hıristiyan değildir.[60] Tam tersine bu nedenle söz konusu fikrin izi sistemin tam mantığı içinde yazılı olan bir soterik dinamizmi doğrulayan ve muhtemel Hıristiyan etkisinden uzak diğer Sethian metinlerde sürülebilir.

Bunun bir örneği *Apocryphon of John*'da bulunur. Tekvin hikâyesinin gerçek kahramanı temelde Işığın Epinoiası'dır. Âdem ve Arkonların ikisi de ipleri Baba'nın merhametinin söz konusu semavi elçisi tarafından idare edilen kuklalar olarak takdim edilir. Bu elçi, bütün zamanlardan önce *Pronoia* ya da ezeli düşüncesinde Baba tarafından kararlaşırılan planı yerine getirmekle ve bunu insanlığa uygulamakla sorumlu olan bir entelektüel cevher olan olan Epinoia'dır. Bazı Gnostiklerin Gnosisin süreci vasıtasıyla farkedilen ve o zamanda Tanrı'nın aklında olan herşeyin insan aklındaki yansıması olarak tasav-

vur ettikleri aklî fonksiyonlar ve melekeleri bir kez daha Tanrıya vermeleri şaşılacak şey midir? Dahası memnimizdeki Epinoia eşzamanlı olarak iki seviyede hareket eder: Kurtarıcı -*salvator*- ve kurtarılan kişi -*salvanda*- olarak. *Salvator* olarak yaratılışın tamamına tanıklık eder. Ancak Epinoia eğer kendisini değilse başka kimi Gnosise uyandırmıştır? Aslında bilgi ağacı Epinoia'nın kendisidir. Ondan yiyen Âdem kendisinin Yarı-tanrıya olan üstünlüğünü öğrenir. Böylece Epinoia ilk şekillendirilmiş olana ve onun içindeki manevi öze karşı Arkonların yaptığı her bir atağa karşı bir karşı atak yapmaktadır. Epinoia kartaldan Havva'ya en farklı rolleri üstlenmeye yetenekli çabuk kıyafet değiştiren bir aktördür. O aynı zamanda kendisini Âdem'in yaşamının dişi yönünde Âdem'in manevi özü olarak da gizler.

Bu son nitelik onun çift cinsiyetli mahiyetini de doğrular. İnsanın içinde bulunan manevi unsur ve öz -*salvanda*- olarak, (erkeğin) aydınlatıcı fonksiyonunda dağılmış manevi özün yeniden ortaya çıkarılmasından sorumlu erkek ciheti olan damadı bekleyen gelin dişi gibi pasif bir konumdadır.

Risalenin uzun versiyonu bilinçli bir şekilde Epinoia hakkında bir doksoloji ile biter: 'Bu nedenle ben bütünün kâmil Pronoiası her yöne giden ben ilk önce var olduğum için kendimi tohumuma çevirdim. Çünkü ben ışığın zenginliğiyim; ben pleromanın hatırasıyım.'[61] Bu nedenle o, sonunda bedenle özdeşleştirilen Arkonların hapishanesi karanlığın krallığına geldi. Epinoia ilk insanı yeniden uyandırarak takip edenlerin yalnızca zamana dağılmış tekrarlarını oluşturdukları orijinal vahyi gerçekleştirmiş olur:

> Ve ben dedim, 'duyana derin uykudan uyanması için izin ver.' Ve ağladı ve gözyaşları aktı. Kendisinden acı gözyaşlarını sildi ve dedi ki: 'Benim adımı çağıran kimdir ve ben hapishanenin zincirleri içindeyken bu umut bana nereden geliyor?' ve ben dedim ki 'ben saf ışığın Pronoia'sıyım; ben seni onurlandırılmış yere yükselten bakire Ruh'un düşüncesiyim. Doğrul ve duyurulanın sen olduğu-

> nu hatırla, ve merhametli olan bana dayanan kökünü takip et, ve fakirliğin meleklerine ve kaosun şeytanlarına ve seni tuzağa düşürenlerin hepsine karşı kendini muhafaza et, ve derin uykuya ve Hades'in içinde bulunanlara dikkat et.'[62]

Bu konuda daha fazla örnek verebiliriz ancak aynı olacaktır. Sethian metinlerinde benzer bir fonksiyonu yerine getirmek için kullanılan farklı Açıklayıcı-Kurtarıcı figürleri bulunmaktadır: Manevi özün karanlığın dünyasına düşmüş bölümünü aydınlatmak. *Hypostasis of Archons*'da ışığın büyük meleği Eleleth kendisini Norea'ya şu sözlerle takdim eder: 'Ben sağgörü, Kutsal Ruh'un varlığında duran Yüce Melek Eleleth'im. Ben seninle konuşmak için ve seni kanunsuzun boyunduruğundan korumak için gönderildim. Ve sana senin kökünü öğreteceğim.'[63] Buna paralel bir şekilde Zostrianos, seçilmiş ırkın babası olarak ona özünü hatırlatan ve onu göksel bir yolculuk yapmaya davet eden sonsuz ışığın elçisi tarafından aydınlatılır.[64]

Bu fikir en mükemmel ifadesini koptik metinlerin en ilginç olanlarından biri olan *Trimorphic Protennoia*'da (NHC XIII.1) bulur.[65] Protennoia, babanın düşündüğü ve planını tasarladığı bir düşünce olarak en eski düşünce, ilk Ennoia'dan başka birşey değildir. Bu nedenle o hem görünmez ve hem de görünürdür: Görünmezdir çünkü görünmez olanın düşüncesinde gizlenmiştir; görünürdür çünkü her yaratığı aktif hale getiren ve hareket ettiren manevi nefes olarak Babanın en kâmil tezahürünü temsil eder:

> Ben her gücün ve her sonsuz hareketin ve görünmez Işıkların ve Arkonlar, melekler ve Şeytanlar içinde her ruh'da (Tartaros) ikamet eden ve her maddi ruh içinde ikamet eden Epinoia'nın canıyım. Ben olmaya gelenlerin içinde yerleşirim. Ben herkesin içinde hareket ederim ve onların hepsinin içinde derinlere inerim. Ben dürüstlükle yürürüm ve uyuyanları ben uyandırırım. Ve ben uykuda ikamet edenlerin bakışıyım ... benim düşüncelerim içinde ses ile mahzun olan benim. Bilgi benim vasıtamla ortaya çıkar. Ben kavra-

namaz ve bilinemez olanlarda var olurum. Ben 'Düşünce' vasıtasıyla bir 'Ses'i ilan eden kavrayış ve bilgiyim. Ben gerçek 'Ses'im. Ben herkesin içine seslenirim ve onlar benim içimde bir tohumun ikamet ettiğini bilirler. Ben Babanın düşüncesiyim ve asla sonlanmayan şeylerin bilgisi olan 'Ses' benim vasıtamla meydana gelir. Ben tüm varlık için düşünce olarak var olurum. Ben bilinemeyen ve belirsiz düşünceyle birleştirildim. Kendini beni tanıyanların hepsinin içinde açıklayan bendim, çünkü ben gizlenmiş düşüncenin içinde ve yüksek bir seste herkesle birleştirilenim.[66]

Aynı zamanda Protennoia, 'ölümlülerin dünyasına o yerde olan benim kısmetimin hatırı için'[67] aşağı inecek ve kurtuluş vazifesini tamamlayacaktır:

Ben sana benim bilgimden kavranamaz ve kişiselleştirilemez bir sırrı anlatacağım: Senden gevşettiğim her bağ ve kırdığım yeraltının Şeytanlarının zincirleri, bu şeyler benim üyelerime tehditler olarak bağlanılır. Ve devirdiğim karanlığın yüksek duvarları ve kırdığım acımasız olanların güvenli kapıları ve onların parmaklıklarını parça parça ettim. Ve kötü kuvvete ve seni yenene ve sana engel olana ve zorba ve rakip ve kral olan ve gerçek düşman(a gelince) bütün bunları aslında onların hepsini iptal edebilirler ve bütün o bağlardan kurtulabilirler ve ilk önce bulundukları yere girebilirler diye benim olanlara, ışığın oğlu olanlara açıkladım. Ben yaşamın suyundan yaratılmasına rağmen şu anda ruhun içinde ikamet eden Ruh olan ve terkedilen kısmetimden dolayı aşağı gönderilen ilk kişiyim. Ve ben gizemlerin içinde dalıp Arkonlar ve Otoritelerle beraber konuştum. Çünkü ben onların dillerinden aşağıya gittim ve kendime ait olan gizemlerden bahsettim -gizlenmiş bir gizem- ve bağlar ve sonsuz unutulma iptal edildi. Ve içlerinde değişmeyen aeonun düşüncesi ve evim ve babaları olan meyve doğurdum.[68]

Protennoia'nın çok çeşitli kılık değiştirmeleri, kişileştirdiği, kendisini lanetlenmiş çarmıhtan kurtardığı ve Baba'nın büyük konağında kendisini yeniden yerleştirdiği dünyevi İsa ile karşı-

laşmasıyla son bulur.[69] Diğer Sethian metinlerinde olduğu gibi, Hıristiyan soteriolojinin sınırlarını izinsiz ihlal girişimi yanıltıcıdır. İsa, açıklayıcı bir gücün, aydınlatıcı bir dynamis'in, isimleri değişebilen ve tezahürleri çeşitlenebilen ancak temel gerçekliği kendi içinde aynı kalan soterik bir varlığın birçok görünümünden yalnızca biridir. Bu Hıristiyan bir yapı değildir, çünkü bunun temeli, dişi ciheti ve manevi özü (karanlık vasıtasıyla dağıtılmış) koruyucu erkek bir güç tarafından gebe bırakılmayı, ışıklandırılmayı, yeniden yaratılmayı bekleyen bir Tanrı'dır. Bu güçle birleşme yoluyla dişi cihet kendi kişiliğini yeniden bulabilecektir.

VALENTİNYEN İSA

Son analizde, Sethian mitler herhangi bir Hıristiyan etkisinden uzak bir şekilde gelişen soterik varlıkları ve fonksiyonları açıklamaktadır ve kendisini Hıristiyanlığın dışında temellendiren ve geliştiren bir sistemin mantığıyla tam olarak örtüşmektedir. Eğer herhangi bir Hristiyan etki söz konusu olmuşsa, Hıristiyan kurtarıcı figürü, sadece kurtarıcı figürler listesine bir yeni isim daha ilave etmek gibi bir katkı sağlayacaktır. Böylece de pleromatik prototip olarak göksel İsa, dünyevi İsa'nın üzerinde konumlandırılmış olacaktır. Sadece bazı durumlarda söz konusu etki daha derin olmuştur. Böylesi durumlarda ise bu etki, İsa ile havarileri arasındaki ilişkiyi daha fazla kişisel bir niteliğe büründürmek suretiyle kurtarıcı figürünün mesajını derinleştirmiş[70] ve neticede onun mesajındaki ana eskatolojik gerilime ihanet eden etkiler ortaya çıkarmıştır.[71]

Bu nedenle, Sethian metinlerin bıraktığı etki radikal bir düalist soterioloji ortaya koymaktadır. Buna göre, yalnızca sarsılmaz millet,[72] hiç bir hükümdar tanımayan[73] ve Şit'in tohumu olan[74] ırk başlangıçtan itibaren kurtuluş vaadinin sahibiydi. Bunların karşısında ise, kaçış için hiçbir şansları olma-

yan lanetlenmiş kalabalık *-massa perditionis-* olarak tanımlanan fiziğin ve maddenin *-hylic-* topluluklarının birliğinden olan talihsiz insanlar vardır. Bu bağlamda, farklı kurtarıcı figürlerin müdahalesi yeri doldurulamaz bir fonksiyona sahiptir: Şit'in manevi torunlarını, seçilmişin tohumunu Yarı-tanrı ve onun yaratıklarını bekleyen kurtuluşu olmayan cezadan korumak.

Bununla beraber Hıristiyan kurtarıcı figürünün ortaya çıkışı diğer Gnostik grupların soteriolojilerini özellikle de Valentinyenleri derinden etkileyecektir. Hippolytus'tan öğreniğimiz kadarıyla Logos İsa'nın bir müşahedesinin söz konusu grubun kurucusu Valentinus'un öğretilerine esaslı bir etkide bulunmuştur.[75] Hippolytus ayrıca 'Harvest' adlı meşhur bir Valentinyen mezmurunu bize rivayet etmektedir:[76] 'Herşeyin ruh için soyutlandığını görüyorum. Herşeyin ruh vasıtasıyla taşındığını gözlemliyorum. Beden ruhdan soyutlanır. Ruh havayla taşınır. Hava esirden soyutlanır. Meyveler Abyss'den meydana gelir. Bir çocuk uterus'tan var edilir.'[77]

Tipik olarak Stoik bir arka planda[78] bu ters çevrilmiş varlık zinciri ayaltı âlemin (beden yani maddi *-hylik-* unsur) çeşitli unsurlarını ve birbirine *pneuma* tarafından zincirlenerek pleromatik âleme dayandırılmış Hebdomad'ı (örneğin 'ruh' fizik unsura, 'hava' limit tarafından ayrılan Pleromanın dışında manevi unsur olan esire) tasavvur etmektedir. Abyss'den ve onun dölyatağından meydana gelen meyveler Valentinus'a temel müşahede tecrübesinde konuşan çocuk *-nepios-*, Pleroma'nın mükemmel meyvesi kurtarıcıdan başkası değildir.

Elimizde bulunan bir kaç Valentinyen fragmanda zaman zaman İsa'nın figürü ortaya çıkmaktadır.[79] Ancak İsa'nın Valentinyen düşüncede ne derece önemli olduğu, Valentinus'un müritlerinin Kristolojik spekülasyonlarında açıkça görülebilir.[80]

Bu noktada Valentinyen Pleromanın yapısıyla ilgilenmek yerinde olacaktır. Bu yapının çatısı anahtar bir fikir etrafında şekillenmektedir. Otuz aeon sıfatlarıyla birlikte Oğlun kompleks kişiliğinden başka birşeyi temsil etmemektedir: Nous ola-

rak akıl, Logos olarak mantıksal, Antropos olarak antropolojik. Şekilsiz, basit, sonsuz, bilinmeyen Babanın bir tezahürü olan Oğul babadan kendi 'kişi' niteliği ile ayrılır. Psikolojik olarak farklı ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş aeonlar onun mükemmeliklerinin gerçek zenginliğini ortaya koymaktadır. Bu Aeonların katı bir hiyerarşik düzene göre gelişimleri, başlangıçtan itibaren, manevi yüce İsa'nın yaşamının dünyevi İsa'nın hayatında tezahür edilecek paradigmatik mahiyetini ortaya koymaktadır.

Ezeli İsa, Valentinyen Kristolojinin gizli yaşamının kalbi ve sinirsel merkezidir. Bu Kristoloji temel bir fikir tarafından yönlendirilir ki bu Valentinyen Kristoloji ile ikinci yüzyıl kilise Babalarının Kristolojik spekülasyonları arasındaki farkı (sayısız benzetmelerin ve çeşitli bağlantı noktalarının üstünde ya da altında) oluşturur ve bu haliyle daima göz önünde bulundurulması gereken temel bir noktadır: İsa'nın dünyevi yaşamı pleromatik mitte gözlenmiş olana bir ipucu, ya da yüce sırrın *-mysterium magnum-* gözle görünür bir tezahürüdür. Fakat ayrıca yukarıda incelenen kurtuluş teorileri ile Valentinyen Kristoloji arasında temel bir fark da bulunmaktadır. Valentinyen Kristoloji, teolojik problemleri ve psikolojik keskinliğiyle ikinci yüzyılda Kitab-ı Mukaddes tefsiri alanında eşi benzeri olmayan seviyede bir parlaklık ve üstünlük getiren bir olgun düşünce ürünüdür. Valentinus'un kurtarıcısı, bir noktaya kadar Eski Ahit tarafından önceden haber verilen İncillerin İsa'sıdır.[81]

Doğal olarak bu yorum, diğer Gnostiklerin tersine Valentinyenlere göre Eski Ahit'in kör, kötü ruhlu bir Yaratanrının işi olarak reddedilmesinin gerekli olmadığı kanaatini öngörmektedir. Her ne kadar onların Kutsal Ruh anlayışları Eski Ahit'le ilgili olarak toptan bir pozitif kabulünü getirecek kadar olumlu olmasa da Valentinyenler söz konusu kitabın kutsallığını dolaylı da olsa kabul etmiş olmaktadırlar.[82] Flora'ya bir mektubunda Gnostik Ptolemy şu şekilde spekülasyonda bulunur:[83] Musa Şeriatinin yazarı kimdir? Bazı Hıristi-

yanların kabul ettikleri gibi yüce Tanrı mı yoksa şeytan mı? Hiçbiri şeklinde cevaplar. Bu iddiasını ispatlamak için de bir Hıristiyan Gnostiğin tefsiri gibi şeriatin 'tek başına bize şeylerin bilgisine hatasız yaklaşmaya bize izin veren bizim kurtarıcımızın kelimeleri'[84] olduğunu ileri sürer. Eğer Musa'ya ve insanların yaşamasına atfedilebilir bölümleri bir yana bırakırsak, şeriatin yazarı bize üç bölümden oluşan bir şeriati bahşeden adil Tanrı, Yarı-tanrıdır:

> Kötü ile karıştırılmamış saf yasama bu nedenle yerinde olarak 'şeriat' diye adlandırılan, kurtarıcının yıkmaya değil de tamamlamaya geldiği (Matta 5:17) ... adilik ve adaletsizlikle yoğrulmuş kanun, kendi tabiatıyla uygun olmadığı için kurtarıcının yıktığı şeriattir. Üçüncü kısım ise, manevi surete ve vecdi şeylere göre takdir edilen sembolik ve misali olan şeriattir. Kurtarıcı bunu (duygularla) hissedilebilir ve fenomenel olmaktan manevi ve görünmez olana dönüştürmüştür.[85]

Kristoloji kurtuluş tarihi bakımından, Eski Ahit dönemi kurtuluş planının hala insanlığa suretler ve semboller yoluyla dolaylı olarak iletildiği fizik dönemi temsil etmektedir. Söz konusu dönem yerini İsa'nın gelişiyle birlikte manevi - pnömatik- ilahi kaderin başlangıcını oluşturacak bir döneme bırakmıştır. Fakat aslında Eski Ahit'te kurtarıcının gelişinin gölgesi ve ipuçları bulunmaktadır. Bununla birlikte Yeni Ahit'in İsa'sı basitçe şahsi olmayan pleromatik varlıkların pek çok tezahürlerinden birisi değil, fakat yegâne gerçek elçi ve kurtarıcıdır. Manevi kader yalnızca onunla başlayabilmiştir.

Bu noktada Valentinyenler dönemlerindeki Hak Kilise'nin temsil ettiği pozisyondan uzak değillerdi. Her ne kadar tefsirlerinin ilkeleri ve neticeleri Kilise Babalarınınkilerden farklı olsa da, kendi Kristolojik düşüncelerini yapılandırmak için İsa'nın hayatındaki harici şartların ve tarihi temelin çatısını onlara veren Yeni Ahit olmuştur.

Onlara göre, yalnızca Tanrı'nın Oğlu İsa insanlığı özgürleştirmeye ve Gnosisi onlara açıklamaya yetkiliydi. Bu kendisi için daha önceden baba tarafından yazılmış bir görevdi. Bu görev aynı zamanda Sofia'nın yetkisinin de ötesinde bir misyondu. Manevi olmakla beraber dişi olduğu için pasif olan madde kurtarıcının dinamik, şekillendirici ve aktif rolünü yerine getirebilmek için oldukça eksikti. Ayın güneşin şualarına ulaşma konusunda sınırlandırıldığı gibi, Sofia da Achamoth Kurtarıcı-Güneş ile olan karşılaşmasında kurtarıcının ona iletmiş olduğu ışığın tohumlarına, ışığın şualarına ulaşmıştı. Ona arkadaşlık eden uydu meleklere gelince, güneşin şuaları gibi, onlar kişileri ya da kendi kendine yeterli varlıkları temsil etmekten çok uzaktırlar. Onlar ancak İsa'nın zengin dinamiğini sembolize etmektedirler. Onlar Sofia'nın örneğini takip ederek orijinal çift cinsiyetli birliği yeniden inşa etmek için, Gnostiklerin içinde yayılan ve yeniden birleşmeye davet edilen manevi dişi öz ile çok yönlü göksel erkek imajlarını ihtiva ederler.[86]

Bu nedenle Oğul manevi olanların Kilisesini kurtarmak için dünyaya gönderilir. O kötü güçlere karşı mücadele etmek,[87] temel kaos durumunu düzeltmek[88] ve kader karşısında nihai bir zafer elde etmek için gelir. Gerçekte insanlığa hükmeden kader *-heimarmene*-dir:

> [o] zıtlaşan birçok gücün bir araya gelmesidir. Bunlar görünmezler ve ortaya çıkmazlar; onlar yıldızların rotasını düzenler ve onlar vasıtasıyla yönetirler ... sabitlenmiş yıldızlar ve gezegenler aracılığıyla onların üzerinde yolculuk yapan görünmez güçler doğumları idare eder ve araştırırlar ... her bir varlık bu güçler vasıtasıyla kendisine ait olan mutlak bir anda doğurulur. Çünkü baskın unsur başlangıçta ya da sonun bakışı içinde doğanın şartlarını uygular.[89]

Öğretileri İskenderiyeli Clement'in *Excerpts from Theodotus* adlı eserinde korunan Theodotus kendi astrolojik inançlarında baskın olan fikirden ayrılmaz: Yıldızlar gizli güçlerin bir araya

gelmesiyle insan yaşamını düzenlerler. Ancak o bir fatalist değildir. Aslında 'Efendi bize barış teklif eder ve bizi böyle mücadelelerden ve güçler arasındaki çatışmalardan kurtarır... Bunun için Efendi göğün barışını yeryüzündekilere getirmek için aşağıya gelmiştir.'[90]

Bu nedenle kaderin güçlerinin ilk kesin yenilgileri Kurtarıcının aşağı gelişiyle aynı anda gerçekleşir. Yedi gök yoluyla aşağı iniş teması dönemin mitoloji ve felsefesinde oldukça yaygındır.[91] Valentinyenler buna yeni bir unsur ilave etmişlerdir: Yedi gök yoluyla aşağıya inerek yeryüzüne ulaşan varlık dünyanın kurtarıcısıdır. Valentinyen bakış açısından söz konusu tema kurtarıcının kompleks doğasını vurgulamaya da yardım etmişti. Çeşitli seviyeler aracılığıyla aşağıya geliş zorunlu olarak (*Poimandres*'in psikolojisinde açık izlerini görmüş olduğumuz pagan ruhun aşağıya inişi anlayışına uygun olarak) doğalarını üstlendiği çeşitli gezegenlerce sembolize edilen güçlerin ve niteliklerin kurtarıcı tarafından özümsenmesine yol açacaktır. Gnostik İsa'nın durumunda, bu dinamik Ogdoad (Sofia Akamot'un manevi dünyası), Hebdomad (Yarı-tanrının fizik dünyası ve onun gezegenleri) ve ayaltı bölge'nin (maddenin krallığının karşılığı) içinden geçen İsa'nın, kendi bedenini oluşturması planlanan unsurları kendi üzerine alması anlamına gelecektir.

'*Totum redemptum quod assumptum*' (içine alınanların hepsi kurtarılmıştır). Hıristiyan soteriolojinin bu altın kuralı, Valentinyen soteriolojiye de uygulandı ancak temel bir farkla. İsa dünyaya olan yolculuğunda dünyada birbiriyle karıştırılan ve birleştirilen üç unsuru hiyerarşik sırada ihata eden tam bir mikrokozmosa dönüştü. İsa gerçekte her bir unsuru doğanın kanunu tarafından kendisi için belirlenen yere yeniden yerleştirmek için onları birbirinden ayırmak suretiyle karışıklığı ve kalabalığı gidermeye ve netice olarak da onları kurtarmaya geldi.[92] Bununla birlikte, kurtarıcının şahsiyetinde kutlanılan birliğin gizemi -*Mysterium coniunctionis*-, onun birliği ilkesine bir tezat teşkil etmemektedir. O, Baba'nın bağrında yegâne

doğurulmuş olarak döllenmiş, yaratıkların ilki olarak yaratılmış ve Meryem'den doğrulmuş olarak insan haline gelme durumunu kendisi üzerine üstlenmiş ve buna katlanmıştır ve o yegâne kurtarıcıdır. Böylece, bu noktada Gnostik düşüncede popüler olan üçlü ritme yeniden bir dönüş karşımıza çıkmaktadır. Üç bağımsız ve ayrı form içinde bir kişi olan kurtarıcı, hem kendi kozmik yönüyle ve hem de kendi antropolojik yapılanışında üçlü bir mahiyete sahiptir: Pnömatik, fizik ve heyûlânî.

Ancak, burada belki şu soru akla gelebilir: Kurtarıcı ile madde arasında hangi tür ilişkiler söz konusu olmuştur? Gerçekte, ferdi birçok noktada farklılaşmasına rağmen Valentinyen ekolün çeşitli kolları kurtarıcının kendisini dünyevi varlıklar gibi görünür hale getirecek bir beden üstlenmiş olduğu konusunda görüş birliği içindeydiler. Ancak söz konusu bedenin mahiyeti konusunda farklılıklar söz konusu olabiliyordu. Bazıları İsa'nın bedeninin fizik tabiatlı olduğunu varsaydı. Nitekim Ptolemy de: 'Kaderin yerine getirilmesi için o, özde fizik olan bir beden üstlendi, ancak görülebilmesi, hissedilebilmesi ve acı çekmeye elverişli olabilmesi amacıyla kavranamaz bir yetenek tarafından yapıldı. Ancak o beden heyûlânî hiçbir unsur almadı çünkü maddi olan tabiatı itibarıyla kurtuluşa elverişli değildi.'[93] Ekolün doğu menşeli kollarına mensup olan diğerleri ise (Hippolytus'a göre) İsa'nın bedeninin tamamıyla manevi olduğuna inanmışlardı.[94] Bu anlayış, batı kolunun düşünürlerine göre pozitif bir faktör olarak algılanan fizik unsurun, doğu kollarında potansiyel olarak negatif algılanışının daha ileri bir yankısıydı.

Gökten aşağı indirilişinin sonunda kurtarıcı artık Meryem'den doğurulmaya hazırdı. Bir bakıma o enkarne oldu. Gnostiklerin Hak Kilise ile paylaştıkları diğer terimlerde olduğu gibi, 'et ve kemik' teriminin arkasında anlam bakımından söz konusu iki gelenek arasında derinden farklı içerikler söz konusudur. Valentinyen bakış açısına göre, enkarnasyon gizemli ilahi sürecin zirvesi ve bir amacı olmayıp ancak özün

ve tabiatın özümsenmesi, ayrıştırılması ve muhafaza edilmesi sürecinin küresel gizeminin bir parçasıdır (ve üstelik en önemli unsur değil). Bu nedenle Gnostikler İsa'nın dünyevi bedeni -*sarx*- hakkında konuştuklarında, onların kastettikleri şey basitçe İsa'nın insana dönüşümü ve kendisini görünür bir insan yapmasıdır. Bununla birlikte, bu süreç kendi içerisinde bir amaç değildir. Valentinyen kader anlayışında kurtuluşun yeri, katı bir şekilde ve hiyerarşik olarak daha önemli iki an tarafından öncelenmektedir; birincisi kurtarıcının manevileştirilmesi ki bu manevi özün üstlenilmesidir, ikincisi ise yine onun canlanmasıdır ki bu da ona bir ruhun veya rasyonel benliğin tahsisi anlamına gelmektedir.

Bu yolla enkarnasyonun Hıristiyan içeriği sonunda tersyüz edilmiş olmaktadır. Burada amaç daha kompleks manevi bir kaderin vasıtasına dönüştürülmüştür. Yuhanna 1:14'ün 've Kelam benden olup' ifadesi doğal olarak İsa'nın bir bedenden ve bedensel bir arzudan meydana geldiğini değil, daha basit bir şekilde Logos'un kurtarma kaderinin yeryüzündeki aşaması için gerekli olan görünür bir beden üstlenmesi anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı, Gnostik bakış açısından enkarnasyon problemi, Logos'un insan doğası ile kişisel birleşmesinin sırrı olarak tanımlanmamaktadır. Meryem'in rahminde gerçekleşen bakire döllenmeden önce Logos kişisel olarak manevi öz ve fizikle çoktan birleşmişti ve aynı zamanda kendisini manevi ve fizik insan yapmıştı.[95]

Rabbin meleğinin Meryem'e bir oğlanın doğumunu ilan ettikleri Luka 1:35'deki önemli pasaj 'Ruhu'l-Kudüs senin üzerine gelecek, Yüce olanın Kudreti üstüne gölge olacak' ifadesi bu yorumu doğrulamaktan başka bir anlama gelmemektedir. En yüce olan Eski Ahit'in Tanrı'sı, Yarı-tanrı'dan başkası değildir. Kutsal Ruh'un müdahalesi pnömatik mahiyet üstlenmeyi garantilerken, Yarı-tanrı da kurtarıcıya fizik tabiatı temin etmiştir.[96]

Böylece perde Gnostikler için kozmik bir dramın ilk değil fakat son bölümünün sahnelenmesi için açılabilirdi: Görünür

bir bedenin üstlenilmesi. Bakire doğum probleminin kendisi özel zorluklara sebep olmamaktadır. Gnostiklere göre, bakirelik faktörü pleromatik dünyada ve insan dünyasında tipik olarak erkek fonksiyonlarının ve niteliklerinin üstlenilmesi olarak anlaşılır.[97] Daha hassas ve ihtilaf doğuracak tartışma konusu ise bu olayda Meryem'in katkısının değerlendirilmesiydi. Bazılarına göre (bu yargı Hıristiyan Gnostiklerin çoğu için söylenebilir) İsa gerçekten Meryem'den doğmaydı.[98] Eğer İsa insanı kurtarma amacıyla insan şeklinde yeryüzünde göründü ise, o bunu gerçek bir beden ve doğa -her ne kadar bunlar *sui generis* olsalar da-üstlenerek gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak, her ne kadar İsa'nın yalnızca fiziki bedenini etkilemiş olsalar da, onun çilesi ve ölümü aynı şekilde gerçekti. Heresiolojistlerin savunduklarına ters olan bu anlayış doketist değildi; İsa'nın çilesi yalnızca aldatıcı bir görüntüden ibaret değildi.[99] İsa'nın insani unsuru az da olsa kendi içinde Gnostikleri ilgilendirmiştir (çünkü bir araz ya da vasıta olarak doğası gereği daima koybolmaya mahkûm edilmekteydi); fani ve geçici olabilmesine rağmen, Gnostiklerin kurtarıcılarının maddi doğası daha az gerçek değildi. Ancak İsa söz konusu maddi gerçekliği kurtarmaya değil, kendi gerçek orijinaline yeniden döndürmeye gelmişti.

Ptolemy gibi bazı Valentinyenler aksine İsa'nın maddi doğumunu kabul etmediler. O, folklor geleneğinden bir imajı kullanarak[100] İsa'nın 'Meryem'i suyun bir tüpten geçişi gibi geçtiği'[101] fikrini savundu. Böylece İsa'nın insan tabiatının değeri düşürülmüş oluyordu. Buna göre İsa'nın vücudu Meryem'in vücudu gibi maddi değildi. Bu nedenle onun beşeri tabiatı bir maskeden ibaretti ve Arkonları kandırmayı amaçlıyordu.

Ekolün çeşitli eğilimleri arasındaki bu uyumsuzluk, Gnostik yeniden yorumlamaların merkezi teması haline gelen İsa'nın Ürdün nehri sularında vaftiz edilişi hadisesi için söz konusu olmayacaktır. Bedeninin gerçek mahiyeti sorusunu bir

kenara koyarsak, İsa ancak bu hadiseyle birlikte kelimenin tam anlamıyla bir Gnostik Kurtarıcı niteliği kazanmıştır.

Bu noktada, Pleromatik oğulla ilgili olaylarla ilgilenmemiz yerinde olacaktır. Bu olaylar, Gnostik terimlerde Sofia'nın günahıyla kutlanan İsa'nın dişi yönünün sistematik zaferi olarak algılanan yüce İsa'nın tedrici düşüşünü tanımlarlar. Dünyevi İsa da, bunun aksine istikamette orijinal muvazeneyi yeniden sağlamayı amaçlayan bir süreci başlatır. Bu nedenle eğer Pleroma'daki hareket Babanın (esasen erkek) bakireye ait *pneuma*'sından başlıyor ve Sofia'nın (münhasıran dişi) başarısız hareketine neden oluyorsa, İsa'nın hayatı da bunun tersine bir mükemmel düzende daha küçük olandan büyük olana doğru *-a minore ad maius-* gerçekleşecektir. Bakire doğumda Sofia, sürece Kutsal Ruh olarak müdahale eder; bu özdeki formasyondur. Ürdün'deki vaftizde Baba'nın Ruhu bir güvercin şeklinde görünecektir; bu ise Gnosisteki formasyonu oluşturmaktadır.[102] Pleromanın otuz aeonuna tekabül eden ve bunun üzerine şekillenen otuz yıllık özel bir yaşamdan sonra, artık İsa kurtuluş görevini yerine getirmeye hazırdır.

Bu nedenle vaftiz Gnostik bakış açısına göre stratejik bir önem kazanmaktadır: 'İsa (Ürdün nehrinin kenarlarında) gökyüzü krallığının kemalini açıklar.'[103] 'Kurtarıcı, bir olanın bedensel bir suretidir. O tamamıyla bedensel formdadır.'[104] İsa'nın üstünde Oğlun bir sembolü olan güvercin tek başına Babayı tanıyan ve bu nedenle de ona verilen kurtarma işini yerine getirecek olan Nous'u aşağıya gönderir. Bu görev Baba'nın bilgisini iletmek olacaktır çünkü onu yalnızca Oğul tanımaktadır.

Ürdün sahnesi, böylece tipik aydınlanma hadisesi örneği haline gelir. İdeal Gnostik *Antropos* olan İsa'nın kalbinde daha önceden aşina olduğumuz aydınlatıcı süreç bir kez daha tekrarlanmaktadır. Ürdün nehrinden önce İsa tamamıyla suretsiz tipik bir pasif ve zayıf dişi durumundadır. Aşağıya onun üzerine gönderilen, onu şekillendiren ve 'erkek' yönünü kazan-

dırmak suretiyle kendi fiillerine karar vermeye kendisini yetkili kılan güvercin İsa'yı aydınlatmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında onun dünyevi hayatını taçlandıran hadiseler olan çile ve ölüm daha az önemli olarak görünür. Burada önemli olan şey yine Valentinyenlerin bu olayları sembolik olarak algılamalarıdır. İsa'nın çilesi ne kendi içinde ne de onun kurtarıcı fonksiyonunda herhangi bir öneme sahip değildir. Ancak çile pleromatik realitede daha çok Anne Sofia'nın çilesini yansıtmaktadır. Bu nedenle de çarmıh pleromatik çarmıhın fonksiyonlarını tekrar ettiği ve yansıttığı ölçüde önemlidir; pleromatik çarmıhın yatay yönüne ait olan aynı zamanda da İsa'nın insan doğasını kurtarmasını içeren sınırlama fonksiyonu; ve bunun zıddına olarak da onun dikey yönüne ait olan yukarı ile aşağı *pneuma*'nın yeniden birleşmesi fonksiyonu.[105]

Bu aynı zamanda muhtemel bir itiraza karşı Gnostiklerin cevabını oluşturmaktadır. Acaba kurtarıcı acı çekmiş miydi? İsa hem acı çekmiş hem de çekmemişti. Fiziksel, beşeri İsa çarmıhta gerçek bir ölümle öldü. Fakat yüce İsa bu ölümden önce fiziksel İsa'yı terk etmişti. Kurtarıcının pnömatik kısmı böylece pleromatik Antropos'un manevi devr-i daimini canlandıran zıtlaşma ve ayrılma -*systole* ve *diastole*- ritmi ile bir örnek olmuştu. Ürdün nehri hadisesinde İsa'nın üzerine yayılan pnömatik güç şimdi yoğunlaştırılmış hale gelir ve fiziksel İsa'yı onun ölümlü kaderine terk ederek geri çekilir. *Pneuma* asıl itibariyle İsa'dan ayırılmamış ve fakat akşam olduğunda güneşin şualarının kaynağına geri dönüşü ve ertesi günde tekrar dünyayı aydınlatmaya hazır olması gibi, çilesi ve ölümü esnasında İsa'dan alınan pleromatik dünyanın manevi şuaları şimdi yeniden dirilmiş olanın üzerinde parlamaya hazırdı.[106]

Bu nedenle yeniden dirilme Valentinyen kurtarıcının son sırrını gizlemektedir. Kaynaklarına yeniden iade edilen birçok tabiatıyla, o şimdi havarilerine (Valentinyenler bu dönemi onsekiz aya kadar uzatma eğilimindedirler) manevi saflığında ve mükemmelliğinde konuşan bir Gnostik kurtarıcıdır. İsa

dünyevi tebliği boyunca kendi kompleks doğası gereği meselerle konuştu ise, şimdiden sonra açık bir şekilde ve herhangi bir gizlemeye yer vermeksizin konuşacaktır. Böylelikle de *Mysterium coniunctionis* sonunda çözülmüş olmaktadır.

DİĞER GNOSTİK KRİSTOLOJİLER

Valentinyen kurtarıcı kavramı tutarlılığı, olağanüstü yapısı ve sistemliliği ile temayüz etmektedir. Nag Hammadi'deki Valentinyen metinler, anahatlarıyla zaten bilinen bir yapının detaylarını tamamlama ve zenginleştirmekten başka bir yenilik getirmemişlerdir.[107]

Irenaeus'un Ophitesleri gibi, diğer Hıristiyan Gnostik grupların bazıları kendi Kristolojik spekülasyonlarıyla Valentinyen fikirlerine olmuşlardır;[108] Basilides gibi diğerleri bağımsız fakat temelde paralel bir çizgi benimsemişlerdir; diğerleri ise açıkça Valentinyen fikirlerini kullanmaktadırlar.[109] Burada verilen delillerin zenginliğini dikkate alarak, ekollerin ve eğilimlerin çeşitliliğini göz önünde bulundurarak ve daha analitik bir yaklaşım benimseyerek incelememizi bazı önemli metinlerle sınırlandıracağız.

Apocalypse of Peter (NHC VII.3)[110] bu bağlamda özellikle önemlidir. Aynı ismi taşıyan ikinci yüzyıl Hıristiyan apokalipsi ile hiçbir alakası olmayan bu Gnostik eser, Petrus'a kendisi İsa'nın huzurundayken gelen bir vahyi ve İsa'nın söz konusu vahyi açıklamasını ihtiva eden tipik bir apokalips'dir.[111] Nag Hammadi'de bulunan diğer metinler gibi, bu apokalips de yalnızca Hak Kilise'nin 'kendilerini piskoposlar ve diyakoslar olarak adlandıran'[112] fiziksel varlıklarına karşı değil, fakat aynı zamanda 'yol göstericisi olmayan körler'[113] olarak tanımlanan diğer Gnostik gruplara karşı da canlı bir polemiktir.

İlk manzara düşman din adamları grubu ve İsa'yı öldürmek isteyen insanlarla alakalıdır.[114] Kurtarıcı bu dünyaya

Arkonların haberi olmadan (ve diğer peygamberlerden herhangi bir uyarı almadan) seçilmiş olan[115] Petrus'a ve diğer havarilere Gnosisi getirmek için gelmişti. O ayrıca havarilerini 'adaletin kalpazanı' olan 'düşman'ın onlar için hazırlamış olduğu tuzaklar hakkında uyarmak için gelmişti. Böylece Petrus gerçekleşmek üzere olan trajik olayları anlayabilsin diye uyarılmaktadır. İkinci manzara[116] Petrus'un çarmıha gerilme hadisesini görmesini anlatır. İsa'yı öldürmeye gelenler aslında ona dokunmazlar. Petrus, çarmıh üzerinde gülümseyenin ve onun yerine işkence çeken diğer varlığın kim olduklarını sorar. Kurtarıcı ona çarmıha gerilenin yaşayan İsa'nın suretinde fakat ölüme ve yok olmaya mahkûm edilmiş olan vekil olduğunu ve alay edenin de yaşayan İsa olduğunu açıklar.[117] Üçüncü ve son müşahede[118] ise, İsa'nın yeniden dirilişinin Gnostik yorumu hakkındadır. Petrus, şimdi çarmıhdan Arkonlara gülümseyen kişiye benzeyen bir kimsenin havarilere yaklaştığını görür. O Kutsal Ruhla doldurulmuş, kavranamaz büyük bir ışıkla kuşatılmış ve saflar halinde görünmeyen meleklerce kutsanmış olan kurtarıcıdır. İsa bu metni de aşağıdaki gibi yorumlar:

> (Petrus'a der) Güçlü ol, çünkü ilham vasıtasıyla anlaması için bu gizemlerin verildiği kişi sensin. Onların çarmıha gerdikleri kişi ilk-doğandır ve şeytanların yuvasıdır ve onların içinde ikamet ettikleri Elohim'in, Musa şeriatinin altında olan çarmıhın taşlı damarıdır (?). Fakat onun yanında duran onların yakalayıp sonra serbest bıraktıkları ve şu anda onların elindekini içinde barındırmış olan ve ona şiddet uygulayanlara, onlar aralarında bölünürken neşeli bir şekilde bakarak duran yaşayan İsa'dır. Bu nedenle, onların anlayışsızlıklarına ve kendilerinin kör olarak doğduklarını bilmemezliklerine güler. Daha sonra, acıya karşı duyarlı olan kişi gelecektir, çünkü beden vekildir. Ancak onların serbest bıraktıkları benim birleştirilemez bedenimdir. Fakat ben ışığın aydınlığıyla doldurulmuş entelektüel Ruh'um. Bana geldiğini gördüğün kişi benim Kutsal Ruhumla mükemmel ışığı birleştiren entelektüel Pleromamızdır.[119]

Valentinyen olmamasına rağmen, bu apokalipsdeki Kristoloji açıkça Valentinyen bakış açısını takip etmektedir. Doketik olmaktan çok uzak bu Hıristiyan Gnostik, ancak Babasının ruhu tarafından bir süre için terk edilen bir İsa'nın fiziksel bedeninin acı çekişinin gerçekliğine vurgu yapar.[120] Bu haliyle Oğul acı çekmemiştir, bundan başka bir ihtimal de olamazdı çünkü onun doğası duyular ötesiydi ve bunun sonucu olarak da acı çekmenin *-pathos-* maddi kanunları onu bağlamıyordu.

Kendi içinde teolojik olarak önemli olmayan ancak Gnostik okulların aynı probleme temin edebildikleri çözümleri işaret eden bir başka model bize Irenaeus'un Basilides hakkındaki rivayetleri yoluyla gelmiştir. Buna göre, Basilides de İsa'yı insanoğlunu kurtarmak için yeryüzüne gönderilmiş olan Baba'nın aklı olarak kabul etmektedir:

> ... kendisine inananları dünyayı yapanlardan özgür kılmak için (meleklerin) toplumuna yeryüzünde bir insan olarak göründü ve mucizeler gerçekleştirdi. Aynı nedenden dolayı acı da çekmedi, ancak Cyrene'li Simon diye birisi onun adına onun çarmıhını taşımakla görevlendirildi. Ve bu (Simon) (İsa) tarafından dönüştürüldü ki böylece insanlar onu İsa'nın kendisi zannetsinler. O bilgisizlik ve hata ile çarmıha gerildi. İsa ise Simon'un şekline girdi ve onlara gülerek onların yanında durdu.[121]

Bu yorum bugün *Second Logos of the Great Seth*'de (NHC VII.2)[122] doğrulanmaktadır. Sethian olup olmadığı tartışmalı olan bu metin[123] İsa'nın 'mükemmel ve bozulmaz' bir gruba semavi menşeinden ölümüne ve yeniden dirilmesinden Pleroma'ya dönüşüne kadar gerçek hikâyesini anlattığı tipik bir vahiy diyaloğu şeklindedir. Arkonların kendisini tanımalarına imkân vermeksizin yeryüzüne inen İsa, onlara karşı onların kendi silahıyla mücadele etmektedir: Hile. Onlar İsa'yı çarmıha gerdiklerinde İsa karşısında mutlak bir galibiyet elde ettiklerine inanmışlardı. Aslında çarmıhı taşıyan ve dikenli tacı giyen kişi Cyrene'li Simon'dan başkası değildi: 'Fakat ben

arkonların bütün zenginliklerinin ve onların hatalarının, boş zaferlerinin çocuklarının üstünde (Cennetin) yücelerinde eğleniyor ve onların cahilliklerine gülüyordum.'[124]

Bu anlatımları oluşturan anlayış değişmemektedir. Kurtarıcı manevi cihetiyle değil fakat sahte olmayan maddi doğasıyla, fiziksel bedeniyle acı çekmekteydi. Gnostik bakış açısına göre, kurtarıcının ya da onun yerini alan kişinin fiziksel bedeni Arkonlar için bir hile ve bir tuzaktan başka bir şey değildi. İşte kurtarıcının özgür bir şekilde muzaffer gülüşünün sebebi de buydu: Kurtarıcıyı hapsettiklerine inanan ve bedenin dış kabına eziyet etmekte ısrar eden güçlere neşe ve ironik bir istihza dolu bir kahkaha.

Bu türde örnekler çoğaltılabilir. *Letter of Peter to Philip*[125] (NHC VIII.2) Hıristiyan bir Gnostiğin eseri olan bu kısa risalede Petrus yeniden dirilmiş olan aydınlatıcı İsa'dan almış olduğu varsayılan belli vahiyleri Kitab-ı Mukaddes'te Filipus'a risaleler olarak aktarmaktadır: 'Bizim aydınlatıcımız, İsa aşağı indi ve çarmıha gerildi. Ve o dikenlerden bir taç giydi. Ve mor bir giysi giydi. Ve bir ağaç üstünde çarmıha gerildi ve bir mezara gömüldü.'[126] Ancak 'İsa bu acılara yabancıydı, fakat annenin yasayı çiğnemesinden dolayı acı çekenler bizleriz.'[127]

Bu nedenle Gnostik İsa'nın gerçekliği ancak görünüşte paradoksaldır. O aynı zamanda hem gerçek insan hem de gerçek Tanrı olarak yeryüzünde var olmuştu. Onun beşeri ciheti inkâr edilemez, ancak onun ilahi mahiyetinin beşeri olanla bağımsız mahiyetini yitireceği bir noktaya kadar karışmadığı da unutulmamalıdır. Tanrısal boyut, tipik Stoik bir doktrine[128] uygun bir şekilde, beşeri olan mahiyetle yalnızca bir araya gelmiş ve uygun bir zaman ve yerde de bu iki tabiat birbirinden ayrılmıştır.

Bu anlayış açıkça Basilides'in Hippolytus tarafından nakledilen öğretisidir. Yüce Oğulun bilişsel ve yaratıcı gücü olan İncil, Meryem'in oğlu İsa'ya iner. Böylece aydınlatılan İsa 'ayrıştırma gücü'ne erişir. Aslında onun görevi unsurları birbirinden ayrıştırmaktır. Dünyaya dağılmış olan üçüncü oğulluk

'Ruhani olanların Kilisesi'ni aydınlatan İsa, Gnosise uygun olarak onu arındırır ve şekillendirir. Böylece kilise, daha yukarı çıkmaya ve göksel yuvası Pleroma'ya dönmeye elverişli hale gelir. Ancak kurtarıcının müdahalesi aynı zamanda kozmik bir önem de taşımaktadır. Aslında o 'kendi türlerine göre dünyada karıştırılan unsurların ayrıştırılması sürecinin ilk meyvesi konumundadır.'[129] Çile de 'karışan unsurları kendi türlerine göre ayrıştırılmasından ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde, fayda sağlamak ve faydalanılmak için şekilsiz bir halde bırakılmış olan bütün oğulluklar kendi türlerine göre bölünmek zorunda idiler. Böylece İsa da kendi türüne göre bölünmüştü.'[130]

Bu nedenle İsa'da, yalnızca çeşitli unsurların bir araya gelişinin sırrı değil aynı zamanda onların son ayrışmaları, her birinin kendi doğalarına yeniden dönüşleri kutlanır, 'böylece her yaratık kendi tabii hallerinde kalabilir ve kendi doğalarına karşı olan hiç bir şeyi arzulamaz.[131]

---

[1] NHC II.3.68.10 vd.

[2] J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender* (Missoula, 1975) ve Perkins, *Gnostic Dialogue*, s. 100, aslında bu bir *Encratite* metindir: Kurtarıcı tarafından kendi en gözde öğrencisine açıklanan sırlar kötülük eden çapkınları cezalandıran sonsuz ateşin sırları ve seçilmişler tarafından kazanılacak pleromatik ışığın sırlarıdır.

[3] Yeni Ahit'te temel bir role sahip olmayan Thomas figürü hakkında (bkz. John 9:16;15:14;20:24-9; ve Rasullerin İşleri 1:13), fakat daha sonraki gelenekler de önemlidir, yani Judas Thomas Didymus olarak göründüğü uydurma *Thomas'ın İşleri*'nde; bkz. J. Doresse, *L'Evagile de Thomas* (Paris, 1959), s. 38-40 ve Menard, *Evangile selon Thomas*, s. 76.

[4] NHC II.7.1.138.8 vd. bkz. R. Kuntzmann, 'L'identification dans le Livre de Thomas l'Athlete', Barc (ed.), *Colloque*, s. 278-87.

[5] *Refutatio* VIII.15.1-2.

[6] NHC VIII.1.45.9 vd.

[7] NHC VIII.1.45.24 vd.

[8] NHC VIII.1.45.27 vd.

[9] NHC VIII.1.46.10 vd.

[10] Gnostik soteriolojinin hassas, kompleks ve kesin probleminin hala etraflı bir incelemesi yoktur; bkz. Andresen, 'Erlösung'; W. Förster

soter, *TW* VII.1005-21; Wilson, *Gnostic Problem*, s. 218 vd.; Rudolph, *Gnosis*, s. 130-48; Colpe, 'Gnosis', s. 613 vd.

[11] A.D.Nock, 'The milieu of Gnosticism', *Gnomon* 12 (1936), s. 611-12; Quispel, 'Gnostische Anthropos', s. 224-34 (bu yorumun arka planı hakkında Jung'un analizleri vardır; bkz. *Aion*, s. 184 vd.); Menard, *Evangile de Verite*, s. 17 vd. Menard, 'La gnose et les texts de Nag Hammadi', Barc (ed.), *Colloque*, s. 16-17, tanıklar: 'Tanrı'nın kendisini açıkladığı ve kendi insanlarını kurtuluşa ve Kurtarıcıya yönlendirdiği dışsal kurtuluş ve *Heilsgeschichte* doktrini Gnostiklere oldukça yabancıdır.'

[12] A. Nygren, *Agape and Eros* (Londra, 1938).

[13] *Age.*, s. 85.

[14] H. M. Schenke, 'Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser', Tröger (ed.), *Gnosis*, s. 211 vd.; Fischer, *Tendenz und Absicht*, s. 190, n. 45; Rudolph, *Gnosis*, s. 141-2. Bu tavır Bousset'in kesin bir müşahedesi üzerine bina edilir, *Haiptprobleme*, s. 238.

[15] NHC VIII.1.46.16 vd.

[16] Bazı şüpheler bu metnin Gnostik tabiatı ile ilgili dile getirildi; bkz. F.Wisse, 'On exegeting the Exegesis of the Soul', Menard (ed.), *Textes*, s. 68 vd.; R. van den Broeck, 'The Authentikos Logos; a new document of Cristian Platonism', *VigChr* 33 (1979), 260 vd. Zıt bir fikir için bkz. Koschorke, "Suchen und Finden", s. 51, n. 3 ve s. 57 ve n. 37; S. Arai, 'Zum "Simonianischen" Authentikos Logos und Bronte', Krause (ed.), *Gnosis* (1981), s. 9, n. 19.

[17] NHC II.6.132.6 vd. Bkz. W.C. Robinson, 'The Exegesis on the Soul', *NT* 12 (1970), 102-17.

[18] Andresen, 'Erlösung', s. 119 vd.

[19] Vermaseren, 'Hellenistic Religions', s. 505.

[20] Festugiere, *Ideal religieux*, s. 135.

[21] Nilsson, *Geschichte*, s. 399.

[22] *Age.*, s. 727-8.

[23] Üç mahiyetin deterministik yorumunu savunan geleneksel yorum (yani İskenderiyeli Clement'inki) hakkında bkz. W. Förster, *Von Valentin zu Herakleon* (Giessen, 1928), s. 22-3; Sagnard, *Gnose valentinienne*, s. 38 vd., 567-8 ve 606-7. Zıt bir bakış açısı için bkz. H. Langerberk, *Aufsatze zur Gnosis* (Göttingen, 1967), s. 38 vd.; Schotroff, 'Animae', s. 92-3; Rudolph, *Gnosis*, s. 134-5.

[24] 'Kurtarılmış Kurtarıcı' teması Manişeizm ve Sabiilik için ana temadır, fakat Gnostik metinlerde nadirdir: NHC II.3.54.35 vd.; 72.34 vd. ve Menard'ın tefsiri, *L'Evangile selon Philippe*, s. 201; NHC I.3.42.37 ve genel olarak, *Pistis Sophia*'nın soteriolojisi.

[25] Bkz. blm. 6.

[26] *Pistis Sophia* sisteminin bir analizi için bkz. Leisegang, 'Pistis Sophia'.

[27] Bkz. blm. 7.

[28] Filoramo, *Luce*, s. 28 vd. 'Işığın adamı' (*prome mpouoein*) aydınlanmanın bir sonucu olarak adamda yayılmaya başlayan yeni gerçekliğe işaret eden teknik bir terimdir; bkz. *Pistis Sophia* 113, 125 ve 132; BG 71.11-12= NHC III.1.36.25; NHC II.5.151.19; 155.26-7; NHC V.5.83.1-8; NHC I.2.10.4; NHC II.2=*Poxy 655*.24 ve Puech'in tefsiri, 'Doctrines esoteriques', IXIX (1969), 272 vd. Puech özellikle Gnostik olmayan diğer koşulları da hatırlar (simyacı Zosimus). Ayrıca bkz. Schenke, *Gott 'Mensch'*, s. 7. J. Munck'a göre Gnostik teori Işığın Adem'ı hakkındaki spekülasyonların 'demokratikleştirilmesi'nden çıkar, 'Bermerkungen zum koptischen Thomasevangelium', *Studia Theologica 14* (1960), 142-3.

[29] Valentin'ciler gibi Gnostik guruplar tarafından savunulan diğer havarilik kavramlarının zıddına bu teori havarilerin başlangıçtan mükemmel olduklarını varsayar; Rousseau- Doutreleau, *Irenee de Lyon. Contre les Heresies III* (Paris, 1952), 46-9; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt* (Göttingen, 1961), s. 103 vd.; M. Krause, 'Der "Dialog des Soter" im Codex III', Krause (ed.), *Gnosis* (1977), s. 29 vd.

[30] CH I.12. Metnin etraflı bir analizi için bkz. H. Gundel, 'Poimandres', *PW* XXI.1193 vd.; E. Hänchen, 'Aufbau und Theologie des Poimandres', *ZThK 53* (1956), 149-91; Jonas, *Gnostic Religion*, s. 147-63.

[31] C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*[2] (Londra, 1954), s. 99-209.

[32] CH I.4 ve Festugiere'nin müşahedeleri, *Dieu inconnu*, 41-2, *en merei gegenemenon*'un yorumu hakkında.

[33] CH I:4.

[34] CH I.9-11.

[35] CH I.13. bu mitin altını çizen Platonik ruhun düşüşü teması hakkında bkz. Festugiere, *Doctrines de l'ame*, s. 63 vd.

[36] CH I.14.

[37] Jonas, *Gnostic Religion*, s. 156 vd.

[38] CH I:15.

[39] CH I:19.

[40] Seth hakkında ki kaynaklar A. F. J. Klijn tarafından derlendi, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Leiden, 1977).

[41] Klijn, *Seth*, s. 4-32.

[42] *Age.*, s. 112; Pearson, 'Figure of Seth', s. 496 ve 503.

[43] Klijn, *Seth*, s. 4-5.

[44] *Age.*, s. 6.

[45] *Genesis Rabbah* 24.6: 'Haham Shimon: "Havva Adem'den ayrıldığı için yüz otuz yıl içinde erkek ruhlar Havva için tutkulu hale geldi ve Havva onlardan yaratıldı; dişi ruhlar Âdem için tutkulu hale geldi ve Âdem onlardan yaratıldı" dedi' (bkz. A. Ravenna, *Commento alla Genesi* (Turin, 1978, s. 193).

[46] *PTE* 22'de, Tekvin 5:3'e referansla, Kabil'in Âdem'in tohumu olmadığı gibi, onun suretinde ve benzeyişinde de olmadığı sarih bir şekilde belirtilir. Bu nedenle Kabil'in yaratılışının bazıları tarafından (bkz. Klijn, *Seth*, s. 9, Haham Meir =*PRE* 22 hakkında) ahlâksız bir nesil ya da diğerlerince Tek. 6:1'in 'Tanrı'nın oğullarıyla' (cinsel) ilişkiye giren Tek. 6:2'nin 'adamın kızları' ile aynileştirilmeleri şaşırtıcı değildir; bkz. P. S. Alexander, 'The Targumim and early exegesis of "Sons of God" in Gen. 6', *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 60-71. Samael'e gelince (tartışılanın etimolojisi; bkz. Klijn, *Seth*, s. 3, n.6), çeşitli Yahudi, Hıristiyan ve Gnostik apokrifada ortaya çıkar (bkz. Bullard, *Hypostasis*, s. 52-4 ve Barc-Roberge, *Hypostase*, s. 34-5). *Ps. Jon. Gen.* 3.6'ya göre ölüm meleği olan, *Genesis Rabbah* 10.110'a göre bütün şeytanların lideri olan figür miladi üçüncü yüzyıldan 'önceki bütün demonolojik gelenekleri kendinde toplayan Rabbinik ve Kabalistik iki Yahudi demonolojide de ana figür' haline geldi (Barc, 'Samael', s. 136). Bogomilizmde Samael'in kaderi hakkında bkz. Loos, *Dualist Heresy*, s. 92, n.7.

[47] *PRE* 22 (bkz. Klijin, *Seth*, s. 8).

[48] Enoch 85:8 vd.: "Ve, bundan sonra o başka bir beyaz boğa doğurur ve bundan sonra o siyah boğalar ve inekler doğurdu. Ben uykumda beyaz boğanın nasıl gelişip aynı şekilde büyük beyaz bir boğa haline geldiğini ve ondan birçok beyaz boğanın geldiğini gördüm; ve onlar onun gibiydiler. Ve bu beyaz boğalar kendileri gibi olan biri diğerini takip eden birçok beyaz boğa doğurmaya başladı" (H. D. F. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxfort, 1985).

[49] Pearson, 'Seth', s. 491.

[50] Klijn, *Seth*, s. 16-18; Ayrıca bkz. M. E. Stone, 'Report on Seth traditions in the Armenian Adam books', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.468-9.

[51] De post. *Caini* 42.

[52] *De post. Caini* 173; bkz. R. Kraft, 'Philo on Seth', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.457-8.

[53] Kritik edisyonu Böhlig-Wisse'nin *Gospel of the Egyptians*'dır. Bkz. Wilson, 'One text'.

[54] NHC III.2.68.10 vd.

[55] NHC III.2.51.5 vd. = NHC IV.2.62.30 vd. Adamas hakkında bkz. Böhlig-Wisse, *Gospel of the Egyptians*, s. 173 ve Barc-Roberge (ed.), *Hypostase*: 154.

[56] NHC III.2.51.20 vd. = NHC IV.2.63.15 vd.

[57] NHC III.2.61.3 vd. = NHC IV.2.72.11 vd.

[58] NHC III.2.63.8 vd. = NHC IV.2.74.22 vd.

[59] Ps. Tertullian *Adv. Omnes haer. 2* (Christ is 'tantummodo (virtually) Seth'. Heresiolojik cümlelerin ayrıntılı bir analizi için bkz. Klijn, *Seth*, s. 82-90.

[60] Yahudi kaynaklı bu kavram, kıyamette sadece bir peygamberin beklenmesi ve bütün peygamberlerin aynı hakikati tebliğ etmelerinden dolayı pek çok insanlardan sonra yalnızca birinin enkarne olduğu şeklindeki teolojik yargının bir karışımından oluşmaktadır. (bkz. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londra, 1963), s. 38-50 ve Yahudilerin Vaftizci Yahya'ya: 'Sen peygamber misin?' diye sordukları Yuhanna 1:21). *Gospel of the Hebrews* olarak adlandırılanda bu yeniden ortaya çıkar bkz. Jerome, *In Isaiam Prophetam* 11.2: Kutsal Ruh İsa'ya vaftiz olup sudan çıktıktan sonra şöyle der: 'Ben bütün peygamberlerde sadece senin için bekledim ki sen gelesin ve ben sende dinleneyim') ve özellikle *Pseudo-Clementines;* bkz. *Hom.* III. 17:1. ve 20.2 ve H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, 1949), s. 98. G. Strecker haklı bir şekilde kavramın Gnostik arka planı üzerinde ısrar eder; bkz. Hennecke-Schneemelcher, *Apokryphen* II.67-8. Sürekli vahiy teorisinin Sethian'da, Gnostik metinlerde olduğu kadar Manişeist metinlerde de olması boşuna değildir; bkz. Puech, *Manicheisme*, s. 61-3 ve 241.

[61] NHC II.1.30.11.

[62] NHC II.1.31.5.

[63] NHC II:4.93.8 vd. Eleleth hakkında bkz. Barc-Roberge, *Hypostase*, s. 113-14 ve Janssens, *Protennoia*, s. 68-9.

[64] NHC VIII.1.3.30 vd.

[65] Metin için bkz. Janssens, Protennoia. Ayrıca bkz. R. McL. Wilson, 'The „Trimorphic Protennoia"', Krause (ed.), *Gnosis* (1981), s. 50-4. metin bazılarınca Yuhanna İncili'nin öndeyişinin muhtemel bir *Vorlage*'i olarak yorumlanıldı; bkz. C. Colpe, 'Heidnische jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften von Nag Hammadi', *JAC 17* (1974), 122-4 ve J. M. Robinson, 'Sethians and Johannine thought', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.642-62.

[66] NHC XIII.1.35.12 vd.

[67] NHC XIII.1.40.12-14.

[68] NHC XIII.1.41.2 vd.

[69] NHC XIII.1.50.12 vd.

[70] Colpe, 'Gnosis', s. 552-3.

[71] G. Filoramo, 'Aspetti del processo rivelativo nel "Logos di Rivelazione" gnostico', *Atti dell'Accademia Scientifica Torino 109* (1974), 114-15.

[72] BG 22.15; 65.2; 73.9; 75.20; 88.9.

[73] F.T. Fallon, 'The Gnostics: the undominated race', *NT* 21 (1979), 271-8.

[74] NHC III.2.54.10 = NHC IV.2.65.30. Diğer kendi kendini adlandırma konusunda bkz. F. Siegert, 'Selbstbezeichnung der Gnostiker in den Nag Hammadi texten', *ZNW* 71 (1980), 129-32.

[75] 'Aslında Valentinus yeni doğmuş küçük bir çocuğu gördüğünü ve kim olduğunu ona sorduğunu söyler. Çocuk kendisinin Logos olduğunu söyler. Bunun üzerine Valentinus trajik bir mit anlatır ve onun ismine şahitlik eden tarikatten onu çıkarmaya çalışır' (*Refutatio* VI.42.2).

[76] *Theros*'ın (hasat) okunması hakkında bkz. M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani* (Bari, 1970), s. 130, n.10. 'Manevi hasat' kavramı hakkında bkz. Heraclitus, fr 32-3.

[77] *Refutatio* VI.37.6-8. *Pneumati*'nin yorumu tartışmalıdır; bkz. B. Herzhoff, *Zwei Hymnen*, s. 48.

[78] Herzhoff, *Zwei Hymnen*, s. 48.

[79] Bkz. fr. 3 İskenderiyeli Clement'te, *Stromateis* III.59.3: 'İsa herşeyi doğurdu ve kendisinin efendisiydi; O ilahi bir tavırla davrandı, ilahi bir tavırla yedi ve içti; vücudundan yiyecekleri boşaltmadı. Kendi kendine olan efendiliği böyleydi ki kendi içindeki beslenme bozulmadı, çünkü yıkılmaya, bozulmaya hoşgörü göstermedi.

[80] Takip eden pasaj A. Orbe'nin temel eserine dayanır, *Cristologia gnostica*, 2 cilt (Madrid, 1976). Bkz. M. Simonetti, 'Note di cristologia gnostica', *RSLR* 5 (1969), 529-53 ve J. D. Kaestli, 'Valentinianisme italien et valentinianisme oriental: leur divergence a propos de la nature du corps de Jesus', Layton (ed.), *Rediscovery* 1.391-403.

[81] Orbe, *Cristologia* 1.55 vd.

[82] Filoramo, 'Interpretazione gnostica', s. 58-9.

[83] Mektup *Panarion*'da korunulmuştur 33. 3-7; bkz. G. Quispel, *Ptolemee. Lettre a Flora* (Paris, 1949).

[84] *Panarion* 33.3 ve 8.

[85] *Panarion* 33.5:1-2.

[86] Orbe, *Teologia*, s. 429 vd.

[87] Orbe, *Cristologia*, s. 134 vd.

[88] *Age.*, 153 vd.

[89] Excerpta ex Theodoto 68-71.

[90] *Age.*, 153 vd.

[91] C. Schmidt, *Gesprache Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Leipzig, 1919), s. 281 vd.; C. H. Talbert, 'The myth of descending-ascending redeemer in Mediterranean antiquity', *NTS 22* (1975), 418-40.

[92] *Soteria*'nın belirli bir durumun muhafaza edilmesi şeklindeki geleneksel anlamına göre; bkz. Andresen, 'Erlösung', s. 126.

[93] *AH* I.6.1.

[94] *Refutatio* VI.35.7.

[95] Orbe, *Cristologia* 1.322.

[96] *Age.*, 330 vd.

[97] Orbe, *Teologia*, s. 47.

[98] NHC IX.3.33.11; 39.29-31; 45.9-11.

[99] İsa'nın ölmeden önce acı çektiğini belirten bir çok metin vardır; NHC I.3.20.10-30; 31.4-6 ve Arai, *Christologie*, s. 90 ve 93-4; NHC I.4.44.21-34; 45.14-15; 46.16 vd. ve M. L. Peel, *The Epistle to Rheginus* (Philadelphia, 1969), s. 121, n.21, n.159-60, 172; NHC I.5.113.32-8; 114.33-115.11; NHC XI.1.20.10 vd.; NHC IX.1.5.1-11 ve H. M. Schenke, 'Die jüdische Melchisedek gestalt als Thema der Gnosis', Tröger (ed.), *Altes Testament*, s. 124. bu metinlerin tasdik ettiği şey İsa'nın acı çekişinin gerçek olduğudur; fakat bu çile yalnızca vücudunun acı çekmeye elverişli olan kısmından başka kurtarıcıyı etkilemez; bkz. Koschorke, *Polemik*, s. 44 ve E. Pagels, 'Gnostic and ortodox views of Christ's passion: paradigms for the Christian's response to persecution?', Layton (ed.), *Rediscovery* I. 262-83.

[100] M. Tardieu, '"Comme a travers un tuyau" Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair celeste du Christ', Barc (ed.), *Colloque*, s. 151 vd.

[101] *AH* I.7.2.

[102] A. Orbe, *La uncion del Verbo* (Roma, 1961), s. 229 vd., 345 vd.

[103] NHC II.3.70.34 vd.

[104] NHC I.5.116.29-33.

[105] Orbe, *Cristologia* 2.294 vd.

[106] *Age.*, 242 vd.

[107] Bu kadarı *EvVer*, *Rheg*, *TracTrip* gibi metinlerin incelenmesiyle açık bir hale gelir. *EvPh*'in Kristolojisi hakkında bkz. H. G. Gaffron, 'Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderen Berücksichtigung der Sakramente' (Doktora tezi, Bonn, 1969), s. 202-3.

[108] *AH* I.30.12-14.

[109] Cf. *Pistis Sophia*'nın İsalojisi.

[110] Metnin yapısı hakkında bkz. Koschorke, *Polemik*, s. 11 vd.

[111] J. D. Dubois, 'Le preambule de l'Apocalypse de Pierre', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 384.

[112] NHC VII.3.79.24-6.

[113] *Age.*, 72.10 vd.

[114] *Age.*, 71.15 vd.

[115] Gnostik metinlerde Petrus'un yeri hakkında bkz. J. E. Menard, *La Lettre de Pierre a Philippe* (Quebec, 1977), s. 6-7 ve Perkins, *Gnostic Dialogue*, s. 113 vd.

[116] NHC VIII.3.81.3-14.

[117] G. Bröker, 'Lachen als religiöses Motiv in gnostischen Texten', Nagel (ed.), *Studien*, s. 111-15.

[118] NHC VIII.3.82.4-16.

[119] *Age.*, 82.18 vd.

[120] Matt. 27:50.

[121] *AH* I.24.4.

[122] P. Painchaud, *Le Deuxieme traite du Grand seth* (Quebec, 1982).

[123] *Age.*, s. 21.

[124] NHC VII:2.56.14 vd. ve Painchaud, *Deuxieme traite*, s. 18.

[125] Menard, *Lettre.*

[126] NHC VIII:2.139.15 vd.

[127] *Age.*, 139.21 vd.

[128] Orbe, *Cristologia* 1.380 vd.

[129] *Refutatio* VII.27.8.

[130] *Age.*, 27.12.

[131] *Age.*, 27.1.

8

SON İÇİN BEKLEYİŞ

GNOSTİK ESKATOLOJİNİN MAHİYETİ

Gnostik 'mit'in belli başlı temaları ve motiflerinin sunumunda şimdiye kadar Sethian ve Valentinyen metinlere öncelik verdik. Ancak bu durum ince detayları ve belirsiz kavramları Nag Hammadi metinlerinin gittikçe daha derinleşen analizinde daha açık hale gelen ve tarihsel olarak daha kompleks bir külliyata daha az dikkat etme riskini taşımaktadır. Diğer yandan eğer mitolojik anlatımlarda çeşitli Gnostik geleneklerin birbirine yalnızca paralel gidiyormuş gibi değil, neredeyse aynı doktrine, akıntıda birleşiyormuş gibi göründüğü bir an varsa o an 'zamanın sonu'dur.[1] Söz konusu akıntı ince ve detaylarla ilgili farklılıkları ortadan kaldırmıyorsa bile en azından bunları önemsiz hale getirmektedir.

Eskatolojik inançların kendi içlerinde doktrinel olarak homojen bir kompleks inşa etmeye eğilimli olduğu doğrudur. Belki de başlangıç hakkındaki mitlerden daha çok son hakkındaki mitlerde bir anlamda zorunlu kültürel klişeler ve modeller ortaya çıkar ve bunlar gelenek tarafından katı bir şekilde kodlandırılarak ferdin kaçınılmaz tecrübesi ve sıkıntıları vasıtasıyla her bir nesilde dayatılır. Burada da kural kendini tekrar eder görünmektedir. Bu anlamda belirli eskatolojik doktrinlerden daha monoton birşey düşünülemez. Ölüm kendi mey-

dan okumasına karşı ayakta kalmayı başaran manevi ilkesi özgürlüğüne kavuşturmaktadır. Az ya da çok ahlâki bir adalet ölçüsüne göre dağıtılmış bir ödül ve ceza kaderi bu manevi ilkeyi beklemektedir. Dünyanın da kendi eskatolojik amacı yıkma, yenilenme ve geri dönüş olarak tanımlanmıştır.

Söz konusu az miktardaki malzemeye rağmen çeşitli dinler çok geniş bir eskatolojik inançlar yelpazesi üretebilmeyi başarmışlardır.[2] İlk bakışta en farklı dinî geleneklerde bile özü itibariyle aynı görünen her bir eskatolojinin geleneksel motifleri (ölümden sonra ferdin kaderi, insanlığın kaderi, ceza ve mükâfatın mahiyeti ve konumu, dünyanın kaderi), aslında derin içsel değişikliklere uğrar. Bunlar tekrar eden detayların vurgularındaki değişimin sonucu olarak ancak uzun dönemde açığa çıkacaktır.[3]

Gnostik eskatoloji de bu kurala bir istisna oluşturmaz. Genellikle bu doktrin Roma'nın (bazı önemli yönlerini yukarıda açıkladığımız) imparatorluk eskatolojisinin çocuğudur.[4] Buna göre göksel coğrafyadaki değişiklikler seçilmişlerin toplumundaki değişiklikler ile birbirine paralel olarak gerçekleşir. Herkese cennet yolunu açan dinî demokrasi, en mükemmel ifade kabiliyetini Hıristiyanlıkta elde etmiş olsa da, sır dinlerinin eskatolojik inançlarında önemli bir yer bulmuştur.[5] Bunun tersine diğer bazı durumlarda aristokratik bir dışlamacı anlayışla karşılaşmaktayız; buna göre yalnızca ruhen asaletli olanlar, en kuvvetli inanca sahip zâhitler, 'deruni tefekkürde' uzman olanlar cennetin kapısından içeri girebileceklerdir. Bu bağlamda Neoplatonizm, eskatolojik inançların ve zayıflamakta olan aristokrat elite ait sosyal saygınlık ve kültürel farklılıklar probleminin bu dışlayıcı anlayışa paralel oluşturduğu açık bir örnektir.[6]

Aristokrat bir ehliyet kavramı kişisel Gnostik eskatolojileri karakterize etmektedir. Buna göre kişi daha iyi olarak doğar ve sonradan daha iyiye dönüşmesi mümkün değildir. Belki de Max Weber[7] Gnostik öğretmenleri Roma eyalatlerinin yeni kurtuluş formları ve kendilerine artan bir şekilde yabancılaş-

maya başlayan bir dünyadan çekilme yoluyla etkili ideolojik alternatifler arayan ve kendileri etkin politik güçten yoksun marjinalize edilmiş münevverleri temsilcisi olarak görmekte haklı idi. Aynı zamanda daha genel sosyolojik bir durumu tasvir etseler de, eskatolojik inançlar ferdin Gnostik propagandanın temel önermesi hakkındaki görüşüne göre yapılandırılmış görünür: 'Sonsuz cezaya mahkûm insan kalabalıklarından kendini soyutla; kalabalıkların kurtuluşlarını temin ettiğini iddia eden maneviyattan yoksun bu madde gruplarından kendini soyutla; kurtuluşa hüküm giymiş olan seçilmiş ruhlar kulübüne katılarak bizlerden biri ol.' Belirli sosyal gruplar için dinî olarak bundan daha etkili başka bir davetiye olamazdı.

Senkretizm kanı da eskatolojik inançların bedeninde dolaşıyordu. Bu konuda tenasüh doktrinini incelemek yerinde olacaktır. Hindistan kaynaklı[8] bu kavram önemli bir Grek paralelini Orfizm'de[9] buldu ve imparatorluk döneminde çok yaygınlaştı.[10] Bazı Gnostikler bu kavramı devralarak kendi sistemlerinin özel ihtiyaçlarında kullandılar. Örneğin Basilides tenasühe inanıyordu. Origen Pavlus'un 'ben öldüm ... aslında günah bana isnat edilmeye başladı' (Romalılar 7:9) metni üzerine tefsirinde Basilides'in bunu Yahudi şeriatinin istisnasına bir referans olarak değil de daha ziyade enkarnasyon olarak anladığını haber verir: O 'Aslında Havari dedi ki: Bir zamanlar şeriatsiz yaşadım' (*agy.*). Bu bedene gelmeden önce kural altına girmeyen bir canavarın ya da bir kuşun bedeni gibi bir çeşit bedende yaşadım demektir" der'.[11] Dünyanın varlıkları kozmik bir bağla birleştirilmiştir. Oluş merdiveninin doruğuna ulaşmak zorunlu olarak varlığın farklı derecelerinin üstesinden gelmeyi gerektiriyordu. Bir mikrokozmos olarak insanoğlu farklı yeniden doğuşlarda denenen hakikatin bütün seviyelerini kendi içinde biraraya getirir. (Hippolytus'un rivayetine göre) Basilides nazarında birine göre insanın içinde aktif olarak bulunan tabiatların kesin şekilde ayrışması yalnızca Gnosis ile mümkün olabilecektir.

Bu nedenle tenasüh doktrini Gnostik unsurları olmasaydı farklı fonksiyonlar üstlenebilirdi. Irenaeus'a göre, Carpocrat'lılar kendi ahlâksızlıklarının temeli ve açıklaması olarak bu doktrini kullanmışlardır. Onların rehber ilkesi radikal bir kural tanımazlık, ilahi ya da beşeri bütün kuralların hor görülerek reddedilmesidir:

> Onlar davranışın ancak insanların görüşlerine göre iyi veya kötü olarak tanımlanabileceğini söylerler. Tenasühten sonra ruhlar her türlü yaşam ve her türlü davranışın içinde bulunmak zorundadırlar (eğer bir adam bir yaşamda bizim için yalnızca konuşulması ve işitilmesi yasaklanmış değil, fakat aklımıza dahi gelmemesi gereken davranışlardan birini ve aynı zamanda da hepsini yapmazsa, ya da şehirlerimizdeki insanların bu türden bir şey yapıp yapmamalarına inanmazsa) ki böylece onların kutsal kitaplarının da söylediği gibi, onların ruhları her türlü sevincin içinde bulunmuş olsun ve bedenlerinden ayrıldıklarında da hiçbir şey konusunda eksiklik hissetmesinler. Ancak onlar olaki özgürlüklerine kavuşmaları için birşeylerden yoksun oldukları için tekrar bedenlerine geri gönderilmeye zorlanmasınlar diye bu konuda çok gayret göstermeliydiler.[12]

Bu nedenle Carpocrat'lılar için tenasüh, kendilerinin Yaratanrı ve onun kanunlarından muafiyetlerini iddia etmelerinin vasıtası haline gelmiştir. Onlara göre kişi ancak onu ihlal ederek bir kanunun tutarsızlığını ve boşluğunu kanıtlayabilecektir.

Gnostik senktretist metot cehenneme ait cezalandırma yerlerinin tasvirinde açıkça ortaya çıkar. Helenistik cenaze törenleri *-nekyiai-*[13] folklorünün zengin geleneklerine has olan söz konusu tasvirler daha sonra Hıristiyan apokalipslerinin cehenneme ait tasvirlerinde yeniden canlandırılacaktır. Bu manzaralardan birinin *Apocalypse of Paul* (NHC V.2)[14] adlı risalede bulunması tesadüf değildir. Kodeks V'daki dört apokaliptik metinden ilki Paul'ün, bakire saflığının içinde tasvir edilen Oğlun Ruhunun sembolü olan bir çocuk eşliğinde on kat se-

madaki yolculuğunu[15] (meşhur Pavlus'un 2. Korintoslular 12:2-4'de geçen üçüncü semaya yükseliş referansını geliştiren) tasvir eder. Dördüncü semada Pavlus, Yahudi apokaliptik metinlerdeki benzer anlatımları hatırlatan bir ceza ve yargılama manzarasına tanıklık eder.[16] Beşinci semada 'büyük bir melek gördüm ... elinde demirden bir asa taşıyan. Onunla beraber üç melek daha vardı. Ve onların yüzlerine baktım. Fakat onlar birbirleriyle rekabet ediyorlar, ruhları ellerinde kamçılarla yargıya sürüyorlardı.'[17]

Şiddetli bir karamsarlık içinde *Book of Thomas the Contender*'da kurtarıcı tarafından anahatları çizilen cezaya çarptırılmış ruhu bekleyen kaderin tasviri daha geleneksel bir özellik taşımaktadır:

> ... o, kralları olarak bütün güçleri yöneten yukarıdaki Yönetici'nin ellerine verilecektir, ve o etrafında döndürecek ve onu semadan aşağıya, abyss'e yerleştirecektir, ve o zifiri karanlık bir yere hapsedilecektir. Dahası, o Tartaros'un muazzam derinliği ve (onun) yakasını bırakmayan Hades'in (ağır acısı)ndan dolayı ne hareket edebilecek ne de dönebilecektir. (Onlar) Onun içinde (hapsedilirler) (kaçamasınlar diye) onların (kızgınlıkları) affedilmeyecektir. Seni takip ede(cek olan Yönetici) (onları) melek takip edilenin yüzüne bir kıvılcım yağmuru yağdıran ateşli bir kamçıyla onları takip eden Tartarouchos'un eline taşıyacak (ve o) ateşten bir (kırbaç alacak). Eğer batıya doğru kaçacak olursa ateşi bulur. Eğer güneye doğru dönerse onu orada da bulur. Eğer kuzeye doğru dönerse haşlayıcı ateşin tehdidiyle orada da karşılaşır. Onu bedeninin içinde olduğu günlerde bulmamış olduğundan kaçmak ve güvende olmak için doğuya doğru bir yön bulamaz, böylece o yargılama gününde onu bulacaktır.[18]

Buradaki tehdit, bedenin hayvani zevklerine ve kadınların baştan çıkarıcı ayartmalarına karşı koyamayan bütün emniyette olmayan insanlar tarafından hissedilmelidir. Gnostik terimlerle bu kendi tabiatları nedeniyle bir şekilde sonsuz ateşle ce-

zalandırılanlara referans olabilir. Bu nedenle, zamanın popüler dinî gelenekleri etkili, geliştirilmiş ürünler sunarken Gnostiklerin yeni yerleşim birimleri ve cehenneme ait fantezileri inşa etmekle zaman kaybetmelerine ihtiyaç yoktu.

Ödünç alma eğiliminin başka bir örneği dünyanın sonuyla ilgili belirli apokaliptik tasvirlerde görülebilir. Buradaki temalar, Yahudi apokaliptiğine has olan kıyamet alametleri, yargılama, sonsuz boşluk içine fırlatılanların günahkârların cezalandırılmaları gibi kavramlar sıklıkla kullanılır.[19] *Trimorphic Protennoia*'da Gnostik tanrının bir görevi de 'Işığın Oğullarına' bu aeonun sonunu açıklamaktır: 'Ve ben bu aeonun gelmekte olan sonunu onlara anlatacağım ve değişiklik olmadan, içinde bizim görünüşümüzün değiştirileceği aeona gelmek için onlara bu aeonun başlangıcını öğreteceğim. Biz bu aeonlar içinde saflaştırılacağız...'[20]

Bu tipik iki aeon doktrini kaçınılmaz bir şekilde zaman konusunda yaygın bir anlayışı barındırmaktadır. Buna göre mevcut aeon artık tamamlanmıştır ve onun zamanları, saatleri, günleri ve ayları geçmiştir.[21] Bu inanca, daha Gnostik özellik taşıyan bazı spekülatif unsurlar ilave edilir ki bunlar Protennoia'nın sesi aracılığıyla bilgiye erişmiş olan Arkonlar, bu aeonun gelmesi yakın sonu ve insanların Tanrıları tarafından aldatıldıklarının farkına varmalarıdır. Yarı-tanrı tek tanrı değildir. Gerçekte o, sonsuz cezaya çarptırılmıştır. Arkonlar aeonun amansız sonu üzerine acı bir şekilde ağlarlar. Zamanlar kesilmiş ve günler kısaltılmıştır. Arkonlar için de son an yaklaşmaktadır.[22]

Arkonların, Yarı-tanrı'nın ve dünyanın kaderi şüpheye imkân vermez. Onlar yenilgiye ve yok olmaya mahkûmdurlar. Doktrinel bakımdan söz konusu sonun Valentinyen öğretilerinde olduğu gibi apokaliptik terimlerle kasvetli bir şekilde tasvir edilmesi ya da Stoacı evrensel yangın teorisi ile açıklanması önemli değildir.[23] Tam tersine, Gnostikler için problem yenilmişleri bekleyen kaderden ziyade muzafferleri bekleyen mükâfat ve onların nihai zaferlerine giden yol üzerindeki

zorluklardır. Fakat bütün bunların açıklanması, geleceğin aeonunun parlak kutsanmışlığını anlatmak ve hatta Yahudi Apokaliptiğindeki umut dolu açıklamalar bile yeterli değildi. Son sözlerin gerçekliğinin kısa bir görüşüne olanak sağlayan ve mutluluğun bilinmeyen ufkunun büyüsünü salık veren eskatolojik bir tasvir yaratmak gerekiyordu.

Yenilikte ve ferdi Gnostik eskatolojinin bütünlüğündeki ilk unsur kurtarıcının kendi faaliyetlerinde karşımıza çıkmaktadır. Gerek Sethianların kurtarıcısında olduğu gibi anonim ve gayri şahsi bir kurtarıcının eylemlerinde, gerekse Hıristiyan Gnostik grupların İsa Mesih'inde olduğu gibi açıklayıcı ve aydınlatıcının eylemlerinde, bazı bakımlardan Gnostik mitin eskatolojik özü kendini göstermektedir. Yukarıda Protennoia'nın Işığın Oğullarına kendi inişinin kavranamaz sırrını-kendine ait olanların nihai hürriyete kavuşmaları- açıkladığını vurgulamıştık. Bu sır bize Hippolytus tarafından ulaştırılan ve ruhun kaderi üzerine Gnostik ilahilerden oluşan bir şaheser olan *Psalm of the Naassenes*'de Hıristiyan Kurtarıcının ağzından aktarılmaktadır.[24]

İlk doğan Nous-Akıl bütün varlığı yaratan kanundu
İlk doğanın hemen yanında varolan boşalıp gelen kaostu
Üçüncü olarak ruh çalıştığı için bir kanun elde etti
Böylece erkek bir geyiğin kisvesine büründü
O bir tutuklu olarak ölümü bozmak için çalışır.
Şimdi bir kral (onuruyla) ışığı görür
Şimdi kötülüklerin içinde terkedilmiş olarak ağlayıp sızlar.
Şimdi onun durumuna ağlarlar, o sevinir,
Şimdi o yargılanır ve ölür,
...ve talihsiz ruh kaçmaksızın
gezip dolaşırken kötülerin labirentine girer (metin kesin değil)
Fakat İsa der ki 'Baba bak:
Burada yeryüzünde kötüler tarafından kovalanan
Kendi zayıf nefesinin (işi) aylak aylak dolaşır
O daha acı kaosa kaçmanın yolunu araştırır
Ancak nasıl bunun üstesinden geleceğini bilmez

Bu nedenle beni gönder, Baba.
Mühürleri taşıyarak ben aşağıya ineceğim,
Bütün aeonlardan geçeceğim,
Gizemleri ifşa edeceğim
Tanrıların suretlerini göstereceğim
Ve kutsal yolun gizlenmiş şeylerini,
Gnosis olarak adlandırılan, ben açığa vuracağım.'[25]

Diğer yandan 'yukarıya çıkış yolunun aşağıya iniş yolunun benzeri olduğu' doğru ise, *Three Steale of Seth*'in müellifinin açıkça ortaya koyduğu gibi,[26] bu ikili hareket modeli özellikle kurtarıcının faaliyetleri tarafından bize sunulur. İsa Gnosise vaftiz edilmesi sırasında erişmişti, ancak çilesi ve ölümüyle dünyadaki eylemlerinin dönemini gerçek anlamda tamamlayabilmişti. Bu nedenle ölüm Gnostikler için belki de bütünüyle tehditkâr değil ve fakat gerekli bir geçittir. Bu nedenledir ki bir kimsenin nihai kararın *-discretio naturarum-* ve Gnostik soteriolojinin temel esasını içinde barındıran özlerin ayrışmasına yalnızca ölüm anında ulaşabileceği unutulmamalıdır.

İşte bu ferdi Gnostik eskatolojinin 'çoktan' ile 'henüz değil' ya da kazanılmış bir Gnosis ile söz konusu Gnosisin bütüncül ve mutlak olamayacağı şeklindeki iki kutuplu anlayışın oluşturduğu tipik bir gerginlik üzerine inşa edilmiş olduğu başka bazı unsurlar tarafından da tasdik edilmektedir.

Birçok Hıristiyan Gnostiğe göre kurtuluşun ilahi paylaşımında dünya da kendisine ait bir role sahiptir. Bu tamamıyla olumsuz bir roldür ve ruhani olanların kilisesini arındırmaya tahsis edilmiş bir unsurdur, fakat bununla birlikte mutlaka gerekli olan bir roldür. İleride açıklanacağı gibi Basilides bu anlayışı savunmaktadır. Naassenler de aynı anlayışı Pavlus'un mektubuna (1 Korintoslular 10:11) yaptıkları yorumlarında muhafaza ederler: 'Bizler han bekçileriyiz dünyanın sonu tarafından ele geçirilen.' Gerçekte son, şekilsiz olan varlık tarafından dünyaya serpilen bir tohumdur ki bunun sayesinde bütün dünya mükemmelleştirilmiştir. Gerçekte dünya bu tohumlar vasıtasıyla varlık âlemine çıkmaya başlamıştır.'[27]

Bir kelime oyunu aracılığıyla (Naassenler kendilerini 'han bekçileri' *-telonai-* olarak adlandırırlar, çünkü onlar *tele* yani sona ait bilgileri kendi uhdelerinde bulunduruyorlardı) bu Gnostik Hıristiyanlar köklü bir fikri açıklarlar. Ruhani Kilisenin tohumlarının içine konulduğu bölge olan dünya tohuma erişen kış toprağı gibi kurtuluşun dağıtımında gerekli bir unsura dönüşür. Bu nedenle *Gospel of Philip*'in Valentinyen yazarı şu fikri ileri sürebilmektedir: 'Kışın ekenler yazın biçerler. Kış dünyadır, yaz ise diğer aeondur.'[28] Bu nedenle ancak dünyanın sonunun gelmesiyle Gnostik kurtuluş mizanseni tamamlanabilecektir. Diğer yandan dünyanın sonu ışığın ve karanlığın karışması durumunun sonlanmasıyla eş zamanlıdır ki bu andan itibaren maddenin içinde dağılmış vaziyette bulunan ve ilk bakışta tamamıyla ferdi görünen eskatolojinin müşterek yönünü oluşturan ışık parçacıkları tekrar biraraya getirilecektir.[29]

Bu temalar *On the Origin of the World*'un eskatolojik pasajlarında bir araya getirilir. Aeonun tamamlanmasında açıklayıcılar ortaya çıkacak ve kozmosun ve insanlığın tam içine gönderilen, görülenin görülmeyen bir formu, ancak açık olanın-fakat daha doğrusu gizlenmiş -açık ve geçici olsa da- bir ciheti maddenin karanlık yığınından yükselen bozulmazlığın şeklini açıklayacaktır.[30] Sonra

> Işık karanlığı kaplayacak ve onu silip süpürecektir. O hiç var olmamış gibi olacaktır. Ve eksiklik kökünden sökülüp, aşağıya karanlığa (atılacaktır). Ve ışık köklerine geri çekilecektir. Doğurulmamış olanın şanı görünecek ve bütün aeonları dolduracaktır...[31]

Kozmik ortak terazi üzerine planlanan, Gnosisin elde edilmesi ve ferdin ölümü arasında uzanan zamanın küçük bölümü şimdi 'Kilise Çağı' cihetini elde etmeye doğru uzanacaktır.

KİLİSE ÇAĞI

Bu dünyaya sürgüne gönderilmiş olan 'Ruhani Varlıkların Kilisesi', başlangıcı haber veren doğum sancılarını çeker ve sonun yakın olduğunu umut eder. Bu nedenle bu zaman yayı sınırlarını belirlemek suretiyle Kilisenin yapılanmasına yardım etmektedir.

Bu nasıl mümkün olmaktadır? Zaman Arkonların bir tuzağı, bir aldatmacası ve bir mahlûk değil midir? Gnostiğin kendisini kozmosta bir tutuklu gibi bağlayan bu dakikalar, saatler ve günler zincirini kırması daha iyi değil midir? 'Doğum çığlık (atar; saat) saat doğurur, ve gün (gün doğurur). Aylar tanıdık kılar (ayları. Zaman) ardarda gelen (zaman) (devamlı surette var olur).'[32]

Bu görünmez kafesin parmaklıklarını kıran Gnostik zamanı yeniden adlandırmaya hazır olmamalı mıdır? Bunu destekleyen çok delil vardır. Gnostiğin zamanı, onun gerçek zamanı, *par excellence* bir mitolojik zaman olarak karşımıza çıkmaktadır.[33] Yukarıdan bir ışık şuası karanlığın içine düşer. Monoton ve kendini tekrar eden zamanlar silsilesi beklenmeyen bir şekilde kesilir. Gnosis kendisini aydınlanma kılığında sunar: Gnostiği özel dalga boyuna sevketmek için kozmik zamanın bağlanmış iplerini koparan aydınlatanın beklenmeyen, ani tam parlayışı: Zamansız mitolojik zaman.

Fakat bununla birlikte, Gnosiste zamanın dikey yönüne varlık kazandıran, tarihi devamlılığı oluşturduğu gibi kıran bir yorum yine de oldukça tek yanlı olurdu; çünkü yeryüzü zamanı soluk ve aldatıcı olmakla beraber yine de pleromatik zamanın bir kopyasıdır. Eugnostos[34] kozmik zaman ilk yaratıcının bir kopyası ve bir türüdür der. Böylece oniki ay oniki aeon üzerine, yılın 360 günü de kurtarıcı tarafından açıklanan 360 güç üzerine modellendirilmiştir. Son olarak da saatler ve dakikalar, kendi Pleromatik karşılıklarını bu dünyaya yerleşen sayısız meleklerde bulmaktadır.

Buna bağlı olarak Gnostikler, kendilerini tehditkâr sezsizliği ile saran zamanı bertaraf etmek ve bu devam eden hattı kırmaktan ziyade geçici organizmanın arkasında gerçekte neler olup bittiğini anlamayı öğrenmek zorundadırlar. Ancak bu yolla ilahi zaman ona açıklanacaktır; güven verici sürekliliği Gnostiği güvenli bir yere yerleşmeye yönlendiren vahiy anlarınca *-kairoi-* düzenlenen kurtarıcı hat: Nihai olarak ilk önce ferdin ve sonra da toplumun kurtuluşu gerçekleşecektir.[35]

Gnostik eskatolojik gerilim, aslında başlangıçla aynı anda gerçekleşen bir sona yönelen bir gerilim olarak görünebilir. *Tripartite Tractate*'ye[36] göre *arche* (başlangıç) ve *telos* (son) belki de *kairoi*'nin ilerleyen dosdoğru bir hattını şekillendirmekten çok bir daire içinde sonlanmaya eğilim gösteren kavislenmiş bir hat oluşturmak için birbiriyle çakışmaktadır. Bununla birlikte bu sadece bir görünümdür. Hatta Sethianlıların sistemlerindeki gibi, net bir Hıristiyan zaman mefhumunun etkisinin eksik ya da belirsiz olduğu durumlarda bile metinler açıkça dairesel değil de çizgisel bir zaman anlayışına işaret etmektedir.[37] 'Henüz gerçekleşmemiş olan' dünyada dağılmış olan ışığın tohumlarının bir araya getirilme sürecidir. Bu nedenle zamanın sonu, organları karanlığa dağıtılmış olan orijinal ruhani bedenin yeniden ihyası *-restitutio-* ile aynı anda gerçekleşecektir. Fakat bu orijinal bütünlüğün yeniden inşası -*apokatastasis-*,[38] aynı zamanda başlangıçtaki durumun yenilenmesidir *-renovatio-*. Gnostiklerin orijinlere dönüş arzusu basitçe orijinal Cennete dönüşle tatmin edilemeyecektir. Gnostik Kilisenin sürülmesindeki sebep ne olabilirdi? Buradaki hedef bu potansiyel eksikliğin ve Sofia'nın günahında kendisini ifşa eden Pleroma'nın gerçek yaşamında ırsî olan kendine hâkim olamama durumunun elimine edilmesiydi. Gerçekte, sürgün tecrübesinde kötülüğün dehşete düşürücü eşiğini geçen, manevi doğuşun sancılarını çeken ve tecrübe eden Gnostik Kilise, ferdi ve toplumsal olarak olgunlaşmaktaydı. Pleroma içsel olarak yenilenildiğinde de gerçek huzuru tanıyacaktı. Mesele sadece bundan ibaret değildi. Ptolemy gi-

bi bazı düşünürler özgür iradenin meskeni olarak fizik unsura yeniden değer kazandırmışlar ve bunun sonucu olarak da artık bu unsuru insan varlığıyla bağlantısını ortadan kaldırıp dünyanın sonunda maddeyi bekleyen kader olan yokluk âlemine sürememişlerdir. Protokol koltuğunu temin edemeseler de yarı-tanrı ve fiziki madde bile sonsuz mutluluk temsili için bilet alabilmişlerdi. Sofia Kurtarıcı ile sonsuz nikâhlarını kutlamak için pleromaya girerken sonunda eril karşılığı olan kurtarıcının melekleri ile yeniden birleştirilen 'Ruhani Varlıkların Kilisesi' de onu takip edecek ve 'Yarı-tanrı da Anne Sofia'nın mekânına, yani 'Ara Bölgeye' transfer edilecektir. Adil olanların ruhları da ara bölgede huzur bulacaktır. Gerçekte, fizik olan hiçbir şey Pleromaya girebilme imkânına sahip olamayacaktır.'[39]

Bu nedenle kilise çağı Gnostikler için -özellikle de Hıristiyan Gnostikler için- önemlidir. Bu bir sınanmalar, çatışmalar ve kararlar zamanıdır. Gnosis, bir şekilde Gnostiğin uyanmasına sebep olur, nihai kurtuluşa işaret eder ve onu haber verir ancak hiçbir zaman nihai kurtuluşun yerine geçmez. Ferdin nihai kurtuluşu ancak ölüm anında mümkün olabilecektir; hatta Gnostiklerin çoğunluğuna göre ancak onların en son yeniden yapılandırılmaları sırasında gerçekleşebilecektir.

Pistis Sophia bize bu temanın önemli bir yorumunu temin etmektedir. Buna göre İsa ruhları kurtarmak için gelmiştir. İnsan benliği aslında birbirine denk ancak zıt iki kuvvetin etkisine maruz durumdadır: İlahi aydınlık güç ve onun düşmanı olan sahte ruh *-antiminon pneuma-*. Arkonlar ruhu yarattıktan sonra onu unutkanlık içeceği olan söz konusu sahte ruhtan içmeye zorlamışlardır.[40] Bu nedenle ruh kendisini riskli ancak cazibeli bir özgür irade sahibi olarak görebilir. Gerçekte sahte ruhun gücü daha avantajlı pozisyonda gibidir. İşte bu nedenledir ki kurtarıcının müdahalesi kaçınılmaz olmaktadır. O Gnostik mitolojinin coşkuyla karşıladığı yüce sırların bilgisi ve hakikati olarak kabul edilen bir Gnosisi getiren elçi konumundadır. Söz konusu bilgi de pleromatik hiyerarşiler, ışık ve

karanlık düalizmi ve bunların birbirleriyle karışmalarının menşei gibi temalar hakkındadır. Bununla beraber karakteristik olarak bu sırlara sahip olmak kurtuluş sürecini tamamlamaya yetmez ve nihai ve mükemmel bilgi sona kadar ertelenmiştir.[41]

Daha önce metnimizin havariler konusundaki tipik bir unsurunu oluşturan kurtarılmış kurtarıcı temasına değinmiştik. Ancak bu tema bütün Gnostiklere ait ortak bir temadır. Kavranamaz olanın yüce sırrı İsa'nın sırrından başka birşey değildir. Ona sahip olan ruh, ölüm anında Arkonlar tarafından yapılmış olan maddi bedenden hürriyetine kavuşturulur ve o anda bir ışık seline dönüştürülmek suretiyle hemen kurtarıcının kendisi olan özüne dönecektir.[42]

Bu nedenle sırlara sahip olmak hayatî öneme sahiptir. Onlar 'her zaman merhametlidirler ve affederler.'[43] Bununla birlikte kurtuluş ne mekanik bir süreçtir ne de bir anda nihai olarak verilmiş bir karardır. İşte bundan dolayıdır ki *Pistis Sophia*'nın üçüncü kitabının neredeyse tamamının yeniden kötü yola sapma ihtimalinin detaylı bir durum incelemesine adanmış olması boşuna değildir. Pleromatik sırlara sahip olmak ferdi sorumlulukları ortadan kaldırmamaktadır. Bu sırlara erişen ve günah işlemeye devam eden ve tevbe etmeksizin ölen kişi için kurtuluş değil sadece (nihai bir lanetlenme olmasa da) lanetlenme söz konusudur. Yalnızca dost canlısı olan bir kurtarılmış ruhun şefaati vasıtasıyla olsa da nihai lanetlenmişlikten kurtulma ihtimali vardır. En kötü ihtimalle emniyet kemerlerinden herhangi birine yapışmakta başarısız olan tevbe etmemiş ruh yeni bir bedene yerleştirilecek ve yeni kurtuluş ihtimalleri kendisine bir kez daha sunulacaktır.[44]

Ancak İlk Sırrın, doğal olarak sonsuz, sabrı bile bir sınıra sahiptir. Gerçekte sırların elde edilebileceği *Pistis Sophia*'nın Gnostik kilisesinin kurtuluş zamanı sınırlıydı. Sonsuz ve bitmez tükenmez gibi görünen bu ihtimaller, sonunda 'kâmil ruhların sayısı'nın tamamlanmasıyla bir sona ulaşacaktır.[45] Bu geçilemeyecek bir sınırdır. Bu sayı tamamlandığında Işığın

Krallığının kapıları nihai olarak kapatılacak ve artık hiç kimse buradan içeri giremeyecektir.

Bu sebeple İsa havarilerini tekrar tekrar misyonerler olmaya davet eder ki böylece onlar sadece sınırlandırılmış bir elite ait bir miras olmayan söz konusu sırları herkese iletebilsinler.[46] Bu görev bir an önce yerine getirilmeliydi. Hiç kimse mükemmel ruhların sayısını bilmediği için, bu ruhların sayısının ne zaman tamamlanacağı da tahmin edilemeyecektir. Bütün bunlardan dolayı sonsuz kurtuluşun son şansı olabilecek olan bir fırsatı kaçırmamak için sürekli olarak uyanık olmak gerekecektir.

Bu yargı Yeni Ahit temalarının ve motiflerinin tipik Gnostik mitolojik ve teolojik plana nasıl eklenildiği ve adapte edildiğini açıklayan pek çok örnekten birisini oluşturmaktadır.[47] Böylelikle hem havari kendisine semavi menşeini açıklayan kurtarıcısıyla aynı öze sahip olmaktadır ve hem de misyon, herkese açık ve evrensel olmakla beraber, daha yüksek dünyaya kabul edilenlerin sayısının Gnostik sistemin tipik gereksinimlerine göre tayin edildiği programlanmış bir mantıkta yazılmaktadır. Ancak bütün bunların ötesinde bu sıkıcı risale, Gnostik metinlerin çoğunda olduğu gibi, eskatolojik kavramların daha net bir değerlendirmesine olanak sağlayan önemli bir fikre vurgu yapmaktadır: Gnostik Kilisenin de kendisine ait özel bir zamanı vardır; bu bir misyon, tehlikeler, tehditler ve kararlar zamanıdır. Gerçekte Gnosisin kazanımıyla birlikte herşey kararlaştırılmış değildir. İçsel aydınlanma Gnostiklerin bile er ya da geç yüzleşmeye çağrılacakları son karar verici konumundaki bir meydan okuma olan ölüm anına kadar teyit edilmeye ve ispatlanmaya gereksinim duyacaktır.

GNOSTİKLERİN RUHUN SEMAYA YÜKSELİŞ TASVİRLERİ

İsa, ölümü ve yeniden dirilmesiyle Gnostiklere mutlak hürriyetin yolunu göstermişti. Ancak İsa'nın çilesi ölümünü öncelemekteydi. Gnostikler bu durumu geçici olarak da olsa ruhun terkedilmesi şeklinde algıladılar. Bu da son zaferin eşiğinde nihai, acıklı ancak kaçınılmaz bir geçiş töreni olarak ürkütücü bir imtihandı.

Modern toplumda ölüm hakkında konuşulan bir gündem haline gelmiştir. Bu durum 'tecrübe edilmiş'[48] ölümü artık anlayamayan bir toplum için, bilinçsizce yapılan ve fakat çok derin bir savunma mekanizması olabilir. Ölüm artık yasaklanan ve günlük yaşamda bahsedilmeyen bir konu haline gelmiştir. Onun ehlileştirilmesi sessiz bir cenaze töreni kisvesinde bir komployla gerçekleştirildi. Ölümün ortaya çıktığı ve zaptedilemediği yerlerde, televizyon ekranının filtreleri vasıtasıyla hokus pokuslanır ya da resmi törenlerin yüzeysel resmi kıyafetleriyle paketlenip bir kenara konulur. Bu hadise 'benim' ya da 'senin' ölümün diye benimsenmez ve fakat ortak bir ölüm ya da en fazla bir merasim ölümü olarak takdim edilir. Bu noktada arkaik ve modern öncesi toplumlarda ölüm hakkındaki teorilerdeki farkları vurgulamanın hiçbir faydası yoktur.[49] Ölüm konusundaki ilginin bu kısa uyarılışında, bir zamanlar tecrübeler ve düşünceler dünyasında aşina ve herkesçe paylaşılan bazı temalara vurgu yapmak belki ilginç olabilir. Modern insanın özellikle Amerika'da ölüm konusunda düşünmek zorunda olduğu tıp kaynaklı ve modern literatürde sık sık değinilen tek bir motif vardır.[50] Acaba koma halindeki bir kişiye ne olur? Geriye dönüşü olmayan nihai adımdan önceki anların fotoğrafını çekmek (ya da, daha şanslı durumlarda bunu tecrübe etmiş olanlarla konuşmak) ve onlara eşlik eden düşüncelerin ve ruh halinin mahiyetini anlamak mümkün müdür? Yavan bilimsel meraka ya da daha kötüsü yeni bir 'en çok satan kitap'ın tirajını artırmak amacıyla irdelenen ölüm, basit-

çe deney hayvanı haline gelmiş bir hükümsüze yapılan daha büyük bir zulme dönüşmüştür. Fakat dinler tarihi açısından ölüm daha insancıl bir ışığa dönüşür ve farklı bir kültürel yön üstlenir. O burada birçok dinî ruh tarafından muhteşem bir şekilde tasvir edilen ve keşfedilen bir alan, zaman ve kesintileri arasında bir köprü konumundaki sonsuz zaman, alacakaranlık kuşağı -*Zwischenzustand*- teması haline gelmektedir.[51] Dönemin durumuyla alakalı şaşırtıcı yönleri hissetmek için sıra dışı bir kitap olan *Tibetan Book of the Dead*'e bir göz atmak yeterlidir.[52] Merkezi tema ozandır: Temsilcinin detaylı, berrak ve neredeyse obsesif analizi, vecdî dönüşüm halini merhametsizce ve amansızca bozan durumları tasvir eder. Budist meditasyon bunu hararetli bir şekilde analiz etmiş ve onları hiyerarşik olarak bir çeşit helezonda sıraya koymuştur. Arzulanan amaca ulaşmak için bütün riskleri alarak bu helezonun yukarısına tırmanmak zorunludur: (Canlı ve dirençli olmakla birlikte) insanların kendilerine karşı mücadele etmeye çağırıldıkları bu illüzyonların mutlak anlamda terkedilmesi ve bunun sonucunda söz konusu (tehdit eden ancak büyüleyen) temsillerin dağılıp yok olması *Renaissance Books of the Dead*'de ölüm yatağında kendinden geçmiş ve çaresiz bir şekilde bulunan meleklerle şeytanlar arasında süregelen bitmez tükenmez mücadele şeklinde sembolik olarak tasvir edilmiştir.[53]

Bizim Gnostiklerimiz bile bu basit meydan okumayı farketmişlerdir. Ruhun semaya yükselişi ve ölümden hemen sonra ruhu bekleyen semavi yolculuğu tanımlamaları onların söz konusu geçiş dönemiyle ilgili problemi nasıl tecrübe ettiklerinin en aydınlatıcı örneğidir. Onlar her toplumun karşı karşıya olduğu bir probleme kendi açılarından cevaplarını bu şekilde vermişlerdi. Bu problem ise üretici değilse bile kendi içinde son derece yıkıcı bir olay nasıl sosyal olarak hoşgörülür hale getirilebilir, kurumsallaştırılır ve düzenlenir sorusundan başka bir şey değildi.

Roma imparatorluk toplumu bu kaçınılmaz soruya şaşılacak bir şekilde geniş bir cevaplar yelpazesi sunmuştur. Bu ce-

vaplar bazı Stoacı filozofların çileden çıkaran ferdiyetçiliklerini ve gizem ve kurtuluş dinlerinin entelektüel, mitolojik ve mimarî coğrafyayı (örneğin Hıristiyan mezarlıklarındaki katakompları hatırlamak yeterlidir) tamamen değiştiren tipik evrensellik anlayışlarını içlerinde barındırırlar.[54] Bilebildiğimiz kadarıyla Gnostik cevap bu konuda bir orta yolu temsil eder. Gnostikler kurtuluş dinlerinin tipik anlayışı olan 'ölüme karşı zafer' temasını hararetle benimsemiş görünmektedirler. 'Cerberus' yumuşatılmış ve evcilleştirilmişti. Kişiyi cehennemin mağaraları içine yerleştirse bile ölüm artık daha önemli bir görev üstleniyor sonsuz mutluluk yaşamının kazanıldığı yer olan vadedilmiş mekânların karşı konulmaz baştan çıkarıcılığına [açılan] bir kapı haline geliyordu. O bundan böyle artık bir son değil fakat bir vasıta haline gelmişti. Bu halim selim vasıtaya zâhit bir yaşam tarzı veya tam tersine düşüncesizce dalınan bir hedonist yaşamla ulaşmak mümkündü ve bu vasıta sonsuz mutluluğu kucaklayabilme sürecini hızlandırabilme yetisine sahipti.

Ancak ölüm acısız ve mekanik bir hadise olmaktan uzaktı. Ya da en azından ölüm daima, çoktan çözülmüş bir an olarak telakki edilmemeliydi. Bazı grupların ölmek üzere olan kişiyi teskin etmesi umulan son kutsama törenini uyguladıkları gerçeğinden bu hükmü çıkarmak mümkündür. Bu kutsama sırasında ölmekte olan ya da ölmüş olan kimsenin başına dualar eşliğinde yağ, su ya da su ile karıştırılmış özel bir çeşit parfüm dökerler ve bununla da bu kimsenin ruhunun bu son imtihanda sarsılmadan ayakta durabilmesini sağlamaya çalışırlar: Bu zorlu test ruhun Arkonların tehditkâr semaları boyunca yukarı çıkışıdır.[55]

Bir Nag Hammadi metni ölüm anında ölen kimse ya da onun yanındakilerce yapılacak dualara örnek olan bir dua içerir. Bu dua şehit edilişinden hemen önce havari Yakup tarafından da okunur.[56] Duygu yüklü bu duada eli kulağında olan zorlu sınavın getirdiği endişe ile kendinden emin mutlu

terkediş haleti ruhiyesi birbiriyle şairane bir tasvirle biraraya getirilmiştir:

> Beni bu ölü umuttan kurtaran Babam ve Tanrım, istediği şeyin sırrı vasıtasıyla beni canlı kılan, benim için bu dünyanın günlerinin uzatılmasına izin verme, fakat senin [ışığının ...] günü [...] kurtuluşta kalsın. Beni bu geçici ikamet yerinden taşı. İnayetinin bende unutulmasına izin verme, ancak inayetin saflaşsın. Beni kötü bir ölümden koru. Beni bir mezardan canlandır, çünkü senin lütfun ve sevgin bütünleşme vazifesini tamamlamak için bende canlıdır. Beni günahkâr bedenden kurtar, çünkü bütün gücümle sana sığındım ve güvendim. Sen hayatın hayatı olduğun için beni aşağılayan düşmandan kurtar! Beni günaha karşı çok kötü olan bir hâkimin ellerine teslim etme! (hayatımın) günlerinin bütün borçları için beni bağışla! Çünkü ben sende yaşıyorum ve senin inayetin bende canlı. Ben herkesi inkâr ettim ve ikrar ettiğim ancak sensin. Beni kötü felaketten koru! Fakat şimdi vakit ve saat tamamdır. Ey Kutsal [Ruh] bana kurtuluşu [...] ışığı [...] ışığı [...] bir güçte gönder[...].[57]

Bu yolla cesaretlendirilen bireysel ruh, artık muhteşem yolculuğa yaklaşmaya hazırdır. Bu seyahat *Poimandres*'te tam anlatımını bulduğumuz bir plana göre organize edilmiştir. Hermes ruhun semaya nasıl yükseltildiğini sorar ve Poimandres şöyle cevaplar:

> İlk önce, maddî bedenin çözülmesi sırasında sen bu bedeni değişmesi için teslim edersin, ve sahip olduğun form yok olur, ve şimdi etkisiz olan karakterini şeytana teslim edersin. Ve bedensel hislerin herbiri kendi özüne geri döner. Onlar birbirinde ayrı kısımlar haline gelirler ve tekrar etkili olmak için bir araya getirilirler. Ve tutku ve arzu rasyonel olmayan doğanın içine girer. Ve bundan sonra yaratılmış olan ruh kürelerin uyumu boyunca dimdik yukarı doğru çıkar. Ve ilk dairede gelişme ve küçülme yeteneğini kazanırlar. İkincide tecrübe edilmemiş sahtekârlık gibi kötülük mekanizmalarını; üçüncüde yine tecrübe edilmemiş şehvet aldatmacasını; dördüncüde sömürülmemiş gösterişli tahak-

> kümü ve beşincide dinsiz cür'eti ve düşüncesiz cür'etkarlığı kazanır; altıncıda ise şeytan insanın ruhunu tecrübe edilmemiş zenginliğe ve yedincide de pusuda bekleyen yalana sevketmeye gayret eder.[58]

Hıristiyan Gnostik metinlerde bu tavsiyeler daha tehlikeli bir yön kazanır. Hermetik gezegen yöneticilerinin zıddına Arkonlar burada amansız gümrükçüler, memurlar ve sınır muhafızları olarak tasvir edilir. Bir kimsenin çeşitli gezegenlerin sınırlarından geçebilmek için özel pasaportlara ihtiyacı vardır. Belirli durumlarda, Gnostiğin gururlu kendinin farkındalığı Arkonların gaddar kendini beğenmişliklerinin üstesinden gelmek için yeterli olur. Bu kanaat bazı Markosyanlar için doğrudur. Onlar ölümden sonra karşılarına çıkan her gücün önünde okumaya mecbur oldukları bir formüle sahiptirler:

> 'Ben ezeli Baba'nın bir oğluyum, ve şimdi ezeli babanın içinde bir oğul.[59] Ben bana yabancı olan ve bana ait olan herşeyi görmek için geldim. Fakat onlar hiçbir şekilde tamamıyla yabancı değiller ve fakat dişi olan ve bunların hepsini kendisi için yapan Achamot'a aitler. Ben varlığımı ezeli olan erkekten alırım ve tekrar bana ait olana giderim, geldiğim yere.' Ve onlara göre bunu söylediğinde o güçlerden yakasını sıyırır ve kaçar. Daha sonra o Yarı-tanrı ile meşgul olanlara gelir ve der ki: 'Ben değerli bir damarım, sizi yapan dişiden daha değerli. Eğer sizin anneniz kendi orijinini bilmiyorsa ben kendimi tanıyorum ve nereden olduğumun farkındayım. Ve ben Babanın içinde olan ebedi Sofia'ya, ne baba ne de herhangi bir erkek eş olana dua ediyorum. Erkekten çıkan bir dişi sizi yaptı ve bu dişi kendi annesini tanımadı ancak onun tek başına var olduğuna inandı. Fakat onun annesini çağırıyorum.' Yarı-tanrının etrafındakiler bunu duyduklarında oldukça kafaları karışmış bir hale gelirler ve orijinleri hakkında ve anneleri hakkında hükümler verirler. Ancak o kendi zincirini, ruhunu bir kenara bıraktıktan sonra kendisine doğru ilerler.[60]

Başka bir yerde Arkonların kötü güçleri gizemli mühürlere ve sihirli sözlere daha açıkça yapılan bir müracaat vasıtasıyla geri püskürtülür. *Second Book of Jeu*'da İsa semavi yolculuklarında nasıl davranmaları konusunda havarilerini sabırla bilgilendirir. Bedenlerini bırakıp ilk aeona vardıklarında:

> Bu aeonun Arkonları senin önüne gelir; seni bu mühürle mühürlerler. Onların isimleri *zozeze*'dir. Her iki ellerinde 1119 numarasını taşırlar. Bu mühürle seni mühürlemeyi bitirdiklerinde ve yalnızca bir kez isimlerini verdiklerinde şu korunma kelimelerini söylersin: 'İlk aeonun arkonları Proteth, Personiphon, Chous, benden uzak olun çünkü ben Eaza, Zeozaz, Zozeoz'un ismini zikrettim. Fakat ilk aeonun Arkonları bu isimleri duyduklarında müthiş bir şekilde dehşete düşecekler ve geri çekilecekler ve batıya sola doğru kaçacaklar ve böylece sen de yoluna devam edebileceksin.[61]

Bu manzara onbirinci aeona kadar (yalnızca mühürler ve parolalar değişir) tekrar edilir. Onikinci aeonda görünmeyenin ve doğurulmamış Tanrının pleroması başlar. Fakat burada bile Gnostik ruh meleklere semavi mühürler, numaralar ve sihirli isimler temin etmeye devam etmek zorunda olacaktır. Bu durum ruh ya da bu sistemin kutsallarının kutsalı *-sancta sanctorum-* olan ve yalnızca günahların bağışlanma sırrının sahibinin girelebildiği ondördüncü aeona ulaşıncaya kadar devam edecektir.

Böylece Gnostik, tehlikeli ve uzun yolculuğunun sonuna ulaşmış olur. Onu bekleyen şey nihaî sükûn, bütün mücadelelerin, zorlukların, kavgaların ve yaralanmaların tamamen üstesinden gelinmesidir. Bu kavramı açıklamak için Gnostik hareketin çeşitli gelenekleri farklı temalar ve farklı imajlar kullanırlar. Valentinyen manevi evlilik motifi ya da semavi giysi motifinde altı çizilen fikir aynıdır. Çift cinsiyetli bir birlikte yeniden yapılanan fertler şimdi kendilerinde dinlenebilirler, çünkü artık ruh 'kendi dirilişini bulmuştur. Dişi ruh dinlenmekte olan erkek ruhun dinginliğine kendini bırakır. O gerdek oda-

sına çekilmiştir; açlığını çektiği ziyafete kavuşmuş ve doyuncaya kadar yemiştir. Sonsuz yiyeceklerden kendi payına düşeni almıştır ve nihayet her zaman aramış olduğunu bulmuştur. Artık bütün angarya işlerini de bir kenara koyup dinlenme vakti gelmiştir.'[62] Nihayet bu noktadan sonra 'ne sese, ne bilmeye, ne bir kavram şekillendirmeye, ne aydınlanmaya ihtiyacın kalmadığı, herşeyin aydınlatılmaya ihtiyacı olmayan ışıklar halinde olduğu mekâna, sessiz olanın mahrem içine doğru' girmek mümkün olacaktır.'[63]

---

[1] Genel olarak Gnostik eskatoloji hakkında bkz. M. L. Peel, 'Gnostic eschatology and the New Testament', *NT* 12 (1970), 14 vd. ve Rudolph, *Gnosis*, s. 184-219. 'Eskatoloji kategorisi son dönemde kritize edildi; bkz. J. Carmignac, *Le Mirage de l'eschatologie* (Paris, 1979), s. 136-7. Biz bu terimi insanoğlunun ve dünyanın kaderini etkileyen son olayların karışıldığına işaret etmek için kullandık.

[2] E. Smiess, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellung vom Zustande nach dem Tode* (Jena, 1887); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 cilt (Londra, 1913-24) ve *The Fear of the Dead*, 3 cilt (Londra, 1933-6); C. Clemen, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit* (Leipzig, 1920); K. T. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölkern* (Tübingen, 1930); H. J. Klimkeit (ed.), *Tod und Jenseit im Glauben der Völker* (Wiesbaden, 1978); G. Stephenson (ed.), *Leben und Tod in der Religion* (Darmstadt, 1980). Fenomenolojik bir uygulama için bkz. C. J. Bleeker, 'Types of eschatology' Bleeker (ed.), *The Sacred Bridge* (Leiden, 1963), 250 vd; G. Wiedengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin-NY, 1969), s. 440-50.

[3] J. le Goff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1984).

[4] Temel eserler şunlardır: F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism* (New Haven, Conn., 1922), *Recherches sur le symbolisme funeraire des romains* (Paris, 1942), *Lux Perpetua* (Paris, 1949). Ayrıca bkz. Nilsson, *Geschichte*, s. 543-58 ve Ferguson, *Religions*, s. 100-17; I. P. Culianu, *Psychanodia* 1 ve *Experiences de l'extase*.

[5] O. Kern, 'Mysterien', PW XVI.1253 ve B. Gladigow, 'Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik', *ZRGG* 26 (1974), 301 vd.

[6] Nilsson, *Geschichte*, s. 147 ve 457-8. Nilsson haklı olarak (s. 519) ölümden sonra bedenin hayatta kalması idrakiyle bağlantılı olan antik 'popüler' temsillerin, bilginler ruhun semavi yolculuğu gibi daha aristokratik doktrinlere yoğunlaşmayı tercih etmelerine rağmen imparatorluk sınırları dahilinde yaygın bir şekilde varlığının tasdik edilmeye devam ettiğini müşahede eder.

[7] *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925), I. 287.

[8] F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961), s. 520-1.

[9] Guthrie, *Orpheus*, s. 164-71.

[10] Festugiere, *Doctrines de l'ame*, s. 119 vd.; H. Dörrie, 'Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus', *Hermes* 85 (1957), 414-35.

[11] Origen, *Commentationes ad Rom.* V.1; bkz. Leisegang, *Gnosis*, s. 207.

[12] *AH* I.25.4. Diğer referanslar için bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* ve Beyschlag, *Simon Magus*, s. 153 ve n. 47.

[13] A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig-Berlin, 1913, rep. Stuttgart, 1969); L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* (Bonn, 1903).

[14] Metin ve Çeviri W. R. Murdock ve G. W. MacRae tarafından, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI* (Leiden, 1979), s. 47-63.

[15] On sema hakkında bkz. G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Berlin, 1862), s. 218 ve 220; Cumont, *Recherches* 1.28, n. 2; Bietenhard, *Himmlische Welt*, s. 6. Pisagorcuların en erken dönem düşüncelerinde on rakamı mükemmel numaradır; bkz. Kroll, *Lehren*, s. 205 ve Philo, *Spec. leg.* 4.105.

[16] Murdock-MacRae, *NHC V, 2-5 and VI*, s. 48.

[17] NHC V.2.22.2.

[18] NHC II:7.142.30 vd.

[19] Bousset-Greeman, *Religion des Judentums*, s. 289 vd.; Volz, *Eschatologie*, s. 147 vd.; Russell, *Method*, 263 vd.

[20] NHC XIII.1.42.19 vd.

[21] *Age*, 42.27 vd.

[22] *Age*, 44.1 vd.

[23] *AH* I.7.1; bkz. M. Spanneut, *Le Stoicisme des Peres de l'Eglise* (Paris, 1957), s. 92-3, 357 vd; Kozmik Gnostik eskatoloji hakkında bkz. R. Haardt, (ed.), *Von Mesias zum Christus* (Vienna, 1964), s. 315-36.

[24] Herzhoff, *Zwei Psalmen*, s. 80 vd.

[25] *Refutatio* V.10.2.

[26] NHC VII.5.127.20.

[27] *Refutatio* V.8.28.

[28] NHC II.3.52.25 vd.

[29] Peel, 'Gnostic eschatology', s. 157 vd.

[30] 'Gizlenen' ve 'açığa vurulan' arasındaki diyalog hakkında bizim mülşahedelerimiz için bkz. 'Aspetti del dualismo gnostico', *Memorie dell Accademia Scientifica di Torino* 5.2 (1978), 289-307, özellikle 289 vd.

[31] NHC II.5.126.35 vd. Fakat bundan önceki apokaliptik tanıma da bkz. 125.32 vd. Bkz. NHC VII.1.43.28-45.31 ve VI.44.28 vd. Yahudi apokaliptiği ile paralelikler üzerine bir karşılaştırma için bkz. Russell, *Method*, s. 271-6.

[32] NHC XIII.1.42.30 vd.

[33] H. C. Puech, 'La gnose et le temps', *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), 57-113.

[34] NHC III.3.83.21 vd.

[35] H. I. Marrou, 'La theologie de l'histoire dans la gnose valentinienne', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 215-25.

[36] NHC I.5.127.23-4.

[37] Orbe, *Uncion*, s. 407; Rudolph, *Gnosis*, s. 212. Ayrıca bkz. Jonas, 'Delimitation', s. 92. Gnostik zaman anlayışının dairesel bir yorumu için bkz. J. Zandee, 'Gnostic ideas on fall and salvation', *Numen*, 11 (1964), 19, 41, 47, 49-51 ve 66-8.

[38] Gnostik ve kiliseye ait eskatolojinin temel bir kavramı; bkz. C. Lenz, 'Apokatastase', *RAC* I.510-16; P. Siniscalco, 'I significati di "restituire" e "restitutio" in Tertulliano', *Atti dell' Accademia Scientifica di Torino* 1 (1951), 45 vd. ve '*apokatastasis* ve *apokathistema* Nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo' *Studia Patristica* (1961), s. 380-96; N. A. Dahl, 'Christ, creation and the Church', *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge, 1956), s. 422 vd., birinci ve ikinci yaratılış arasında yedi tür ilişki şeklini tanımlar; sahibine geri verme, dönüşüm, kimlik, belirli yönlerin korunması, yeniden eski gerçekleğin mükemmelliği ve ancak zamanın sonunda açıklanacak belirli ögelerin Tanrı'nın zihninde önceden var oluşu. Genel olarak Gnostik çevreler için bkz. Andresen, 'Erlösung', s. 123 ve G. Filoramo, 'Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del secondo secolo', *Aug* 18 (1978), 82, n. 13. Ayrıca bkz. A. Mehat, 'Apokatastasis chez Basilide', *Melanges Puech*, s. 365-75.

[39] *AH* I.7.1; bkz. D. Devoti, 'Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano', *Aug* 18 (1978), 47-61.

[40] Devamı için bkz. C. Gianotto, 'Il processo salvifico delle anime e il loro destino finale nella Pistis Sophia', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 377-83.

[41] *Age*, s. 379-82.

[42] *Pistis Sophia*, 96.

[43] C. Schmidt, *Pistis Sophia* (Kopenhag, 1925), s. 304.

[44] Bu metnin soteriolojisinin ögesi sınırsız merhamet hakkında bkz. C. Schmidt, *Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des 3. Jahrhunderts aus dem koptischen übersetzt* (Leipzig, 1925), s. xxix-xxx.

[45] W. C. van Unnik, 'Die "Zahl der vollkommenen Seele" in der Pistis Sophia', *Festschrift für Otto Michel* (Leiden, 1960), s. 467-77.

[46] Gianotto, 'Processo', s. 380.

[47] *Age*, s. 383.

[48] P. Aries, *L'Homme devant la mort* (Paris, 1977), s. 553 vd.

[49] Önemli miktarda materyal R. W. Habenstein ve W. M. Lamers'de toplanılmıştır, *Funeral Customs the World Over* (Milwaukee, 1960); ölüm bilimcisinin (*thanatologist*) yargısı hakkında da bkz. L. V. Thomas, *The Anthropology of Death* (Londra, 1970).

[50] 'Death', *Continuum* 5.3 (1976), 469-601 ve G. Heuse, *Guide de la mort* (Paris, 1975).

[51] Bu bölüm n. 2'ye bkz.

[52] K. Sagaster, 'Grundgedanken des tibetanischen Totenbuches', Klimkeit, *Tod und Jenseit*, s. 175-89.

[53] A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (Turin, 1957), s. 443 ve fig. 40.

[54] Aries, *L'Homme devant la mort*, s. 41 vd.

[55] *AH* I.21.5.

[56] W. P. Funk, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi Codex* V (Berlin, 1976).

[57] NHC V.4.62.16 vd.; Funk, *Apokalypse Jakobus* s. 211 ve James'in bu duasına Gnostik benzerler için, 214-17; Ayrıca, M. Tardieu, 'Les Trois Steles de Seth', *RSPhTh* 57 (1973), 557-8.

[58] *CH* I.25. Ruhun yükselmesinin arka planını oluşturan gezegenlerin sırası 'Chaldaean' sırası olarak adlandırılır: Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn; bkz. F. Boll, *Kleine Schriften zum Sternglaube des Altertums* (Leipzig, 1950), s. 183, 213 ve 218; ve Culianu, *Psychanodia* 1, *passim*.

[59] A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecucion* (Roma, 1956), s. 138. *en toi onti* şeklindeki okumayı *en toi paronthi* ye Latince 'filius autem in eo qui ante fuit' üzerine temellendirerek okumayı tercih eder. Bu okuma şeklinin kesinliği NHC V.3.92.29-35.25.'in paralel pasajları tarafından doğrulanır.

[60] *AH* I.21.5.

[61] 2 *LJ* bkm. 52. Nag Hammadi öncesi Gnostik metinler: Bousset, 'Himmelsreise' ve Colpe, 'Himmelsreise' tarafından toplanılmış ve incelenmiştir. Ayrıca bkz. I. P. Culianu, 'L'ascension de l'ame dans les mysteres et hors des mysteres', Bianchi (ed.), *Soteriologica*; ve Culianu, *Psychanodia* 1 *ve Experiences de l'extase*.

[62] NHC VI.3.35.8 vd.

[63] NHC I.5.124.21 vd. Bir Gnostik paralel koleksiyonu için bkz. P. Pokorny, 'Über die sogenannte individuelle Eschatologie in der Gnosis', Nagel (ed.), *Studien*, s. 128, n. 6 ve 7. *Anapausis* (dinlenme) kavramı hakkında bkz. P. vielhauer, '*Anapausis*. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums', *Aufsatze zum Neuen Testament* (Münih, 1965), s. 215-34; J. E. Menard, 'Repos et salut gnostique', *RevSR* 51 (1977), 71-88.

9

SİMON MAGUS ve GNOSTİKLERİN MENŞEİ

GNOSİS VE GNOSTİSİZM

'Mükemmel bir kavramsal tanımı araştırmanın başlangıcında yapmak mümkün değildir; bunu araştırmanın sonuna bırakmak gerecektir ... bu ise soyut realiteyi türsel kavramlar içinde sınıflandırmayı değil ve fakat özel ferdi renklerden oluşan türsel bir yapı içine oturtmayı amaçlayan tarihi kavramların oluşumunun tam özünde mevcut bir özelliktir.'[1] Bu cümle ile *Protestan Ahlâkı* adlı eserinde Max Weber kompleks bir tarihsel araştırma ve yeniden yapılandırmanın çalışmasını, 'kapitalizmin ruhu' gibi tasavvuru zor bir kavramın sınırlarını belirlemek amacıyla gerçekleştirmektedir. Aynı şekilde, temel Gnostik mitler hakkındaki araştırmamızı tamamlamış olarak biz de söz konusu tanımlama problemine odaklanmak durumundayız.

Metodolojik sorularla ilgilenme konusunda isteksiz olan okuyucular bu paragrafı atlayabilir. Ancak diğer yandan hepsi sıklıkla çıkışı olmayan labirentlere ya da daha kötüsü entelektüel bir narsist aynası oyununa dönüşme tehlikesi içinde olan bu girift patikaları takip etmekten hoşlananlar ya da daha genel olarak bu problemleri tarihi araştırmanın zevkli olmayan ancak vazgeçilmez bir parçası olarak gören herkes büyük sos-

yologun yargısını paylaşacaktır. Bununla birlikte, ister Weber gibi tarihi kavramları tanımlamayı uzun ve kompleks bir keşif yolculuğunun sonuna bırakalım, ister tam tersine kısmî ve geçici olan bir tanımlamayı vazgeçilmez bir çalışma hipotezi şeklinde araştırmanın başlangıcında ön gerçek olarak kabul edelim; her halükarda araştırmanın konusunu daima net olarak teşhis etmek durumundayız.[2] Çünkü doğru bir tanımlamanın avantajları mutlak olarak dezavantajlarından her bakımdan çok daha fazladır.

Öyleyse 'Gnosis' ve 'Gnostisizm' terimleriyle ne demek istiyoruz? Daha önceki bölümlerde *gnosis* tarihinin temel evrelerinin izlerini sürdük ve bu terimin Gnostiklerin dünyasında kazanmış olduğu özel öneme değindik. Bu nedenle 'Gnosis' (ve 'Gnostikler')[3] hakkında konuşmak, bu özel kavramsal dünyanın mimarları ve sakinleri tarafından oluşturulan anlayışları ve kavramları kullanmak anlamına gelecektir. Bizim bakış açımızla antik bakış arasındaki farkın sınırı en aza indirgenmiş olmalıdır. Bazı araştırmacılara göre bu yol bize tarihsel gerçekliğin doğru bir yansımasını sunacaktır ve aynı zamanda kavramsal bir analiz çatısı içinde mümkün olan yegâne yoldur.[4]

Bununla beraber 'Gnostisizm' teriminin kaynakları farklıdır. Benzer bazı dil gelişimlerinde olduğu gibi[5] burada modern bilginler tarafından oluşturulmuş bir terimle karşı karşıyayız.[6] Antik dönemin sözlüğünde buna denk bir kelime bulunmamaktadır. Başlangıçta doğru değilmiş gibi görünen bu oluşum aslında tarihsel kavramların formasyonu bakımından oldukça meşrudur. Bu kavramlar geçmişe ait cansız basit fotoğraf çerçeveleri olmaktan uzak olup oluşum süreçlerinde iki dönem arasındaki farkların ve tarihsel aklın kendisini gösterebileceği bir boş alan varlığının bilinciyle beslenmişlerdir. İşte bu 'drama'ya ait tarihsel kavramlar, tarih yazmanın kurallarına nasıl saygı duyulacağını bilen birisinin anlatımı tarafından temin edilen vazgeçilmez faktörlerdir. Fakat bunlar yerli yerinde bir maharetle kullanılmak zorundadır, çünkü tarihin sürekli akıcı

ve değişken realitesini tanımak ve sınırlarını belirlemek ancak bu yolla mümkündür.

Messina Kongresi (1966) Gnostisizmin orijini hakkında[7] hala geçerlilik taşıyan bir kavramsal öneri formüle etmiştir. Buna göre, sonuç bildirgesinde 'Gnosis'in 'özel bir elit grup için rezerve edilmiş ilahi sırların bilgisi'[8] anlamında kullanılmasına karar verilmiştir. 'Gnosis'in bu genişletilmiş kullanımının tersine, sınırlandırılmış 'Gnostisizm' kavramı özel bir tarihsel olguyu açıklamak ve özellikle de tarihi olarak oldukça iyi belgelendirilmiş durumda olan ikinci yüzyılın Gnostik sistemlerini tanımlamak için seçilmiştir. Belge şöyle devam eder:

> İkinci yüzyıl mezheplerinin Gnostisizmi tutarlı bir dizi özelliğe sahiptir. Bu belirleyici özellikler tanrıdan neş'et etmiş ve bu kader, doğum ve ölüm dünyasına inmiş ve sonunda tanrı ile yeniden bütünleşmek için nefsin tanrısal eşi tarafından uyandırılmaya ihtiyaç duyan insandaki ilahi kıvılcım fikriyle özetlenebilir. Diğer ilahi 'nüzul' kavramlarıyla karşılaştırıldığında bu fikir ontolojik olarak tanrının aşağı doğru hareketi anlayışı üzerine bina edilmiştir. Bu tanrının (çoğunlukla Sofia ya da Ennoia olarak adlandırılan) bir ucu bir krize girme ve sadece dolaylı olarak da olsa bu dünyayı yaratma kaderini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bunun nedeni bu ilahi unsurun monistik bir arka plan üzerinde bir düalist kavram olarak nüzul ve yeniden bütünleşme şeklinde ikili bir hareket şeklinde açıklanan *pneuma*yı yeniden ihya etmek zorunda olmasıdır.[9]

Bu nedenle ikinci yüzyıl Gnostisizmi, yeniden uyandırılması ve ilahi dünya ile yeniden birleştirilmesi zorunlu olan pnömatik unsurun ya da parlak kutsal kıvılcımın tanrıyla ortak ilahi tabiatı üzerine temellendirilen özel bir Gnosis (bu anlayış diğer Gnostik sistemlerde görülmediği kadarıyla) ile tanımlanır. Söz konusu Gnosis bilginin öznesi (Gnostik), nesnesi (ontolojik benliklerinin ilahi cevheri) ve öznenin bilme vasıtasının hepsinin özdeş olduğunu varsayan bir döngü oluşturur. Burada Gnosis bir kurtarıcı figür ya da tanrı tara-

fından doğruluğu garantilenmiş ezoterik bir gelenek tarafından aktarılan yukarıdan bir çağrı şeklinde bir vahiy olarak anlaşılır.

Messina Kongresi protokolü tarafından ileri sürülen tanımlama, şüphe götürmez bir şekilde Pleromadaki bir krizde gelişen bir dinamizm olan -Sethian ya da Valentinyen gibi- bir özel sisteme referansta bulunur. Bu tanımlamadan diğer sistemlerin dışlanmış olması tehlikesi vardır; böyle olunca bu sistemler Gnostik olmalarına rağmen diğer doktrinel kategoriler içinde telakki edilebilirler.[10] Fakat ikinci yüzyıl sistemlerini karakterize eden birçok unsuru kucakladığını iddia eden bir tanımlamayı hedeflemek daha da tehlikeli olacaktır. Bunun tersine söz konusu sistemlerin hiçbirinin bütün bu özelliklere aynı anda sahip olmadıklarını ispatlamak daha kolay olacaktır.

Messina önerisinin iyi tarafı daha çok tarihsel olarak somut olan bir realiteye ait bir tipoloji üzerinde temellenen bir tanımlama yapmak suretiyle temel bir hakikati hatırlatmak olmuştur. Nag Hammadi belgeleri esasen sorunun mahiyetini değiştirmemiştir.[11] Şu ana kadar bilgilerimizin çoğu aslında büyük bir kısmı ikinci yüzyıla tarihlenebilen sistemler hakkındadır. 'Gnostik' olarak etiketlenen ve daha erken dönemlere isnat edilen bütün belgeler bu tanımı az ya da çok yapılandırılmış olan hipotezlere borçludur.

Böylece en hassas ve en tartışmalı soru ortaya çıkar. Gnostisizmin menşei hakkında ne biliyoruz? Gerçekte bu olgunun menşei hakkında spekülasyonda bulunmak ne dereceye kadar mümkündür? Teorik olarak birinciden önce gelen bu son soru gereksiz değildir. Birçok bilgin Gnostisizmin menşeinin belirlenemiyeceğini savunmuştur. Aslında bu bakış açısı hakkında söylenilecek çok şey olabilir. Gnostisizm her birinin nereden geldiğini tespit etmek için yamaları parçalanabilen çok renkli bir kostüm olmaktan çok içsel bir ilkeye sahip ve bir yönelmişlik, bütünlük ve özerklikle donanmış olan pek çok tarihsel unsurun birlikteliğinden oluşmaktadır. Bu nedenle menşe sorusu söz konusu unsurların özünü belirleme prob-

lemine dönüşecektir. Bu tarihi dünyanın kendine has tanımlayıcı unsurunu kavramak aslında menşe problemine yeni bir temel üzerinde yaklaşmak demektir; çünkü bağımsız bir tarihsel nicelik olarak Gnostisizm kendi içinde kendi menşeine sahiptir. Bununla birlikte bu kriteri benimsemek ikinci yüzyıl sistemleri için bir bakıma yol hazırlamış olabilecek gelenek ve motifleri araştırmaktan vaz geçmemiz anlamına gelmez, çünkü bütün bunların bir tarihi başlangıç noktası olmalıdır. Söz konusu araştırma bu noktadan sonra soruşturmanın asıl amacı olmak yerine yalnızca bağımsız bir değişken haline gelecektir.

Bu araştırma hattının değeri ne olursa olsun bunun önemi inkâr edilemez. Çünkü bu anlayış geleneksel yorumlama ilkesini Gnostik sistemdeki içsel yapıları yeniden keşfetmeyi amaçlayan sorular lehine esaslı bir yöneliş değişimine uğratmıştır.

Çoğunlukla sadece menşenin kendisine yönlendirilen araştırmalarla karşılaştırıldığında bu pozisyonun bugün dahi ne kadar üretici olabileceği aşağıdaki örnekle daha iyi anlaşılabilecektir. Birçok ilim adamı[12] farklılaşmış birçok temsilcisi[13] ve lehine söylenecek pek çok kredisi olan bir hipotez olarak Gnostisizm'in Yahudi menşeli olduğunu ileri sürerler. Nag Hammadi metinleri Tekvin'deki olayların yeniden yorumlanmasında, Âdem'in cennetteki durumuyla ilgili spekülasyonlarda ve apokalips dünyası ve erdem spekülasyonları ile ilişkilerinde açıkça mevcut olan Yahudi etkisinin önemini doğrulamaktadır. Bu ve diğer muhtemel etkiler, geniş bir bilim adamı grubunu ikinci yüzyıl Gnostik sistemlerinin tarihsel kaynağını resmi Yahudiliğin marjinlerindeki özel bir Yahudi dünyasında görme konusunda ikna etmiş ve bunlar söz konusu menşei oldukça farklı şekillerde tanımlamışlardır.[14]

Bugün yeni belgelerin ışığında tarihi olarak daha güvenilir görünen bu hipotez bununla birlikte belirli bazı zayıflıklardan da yoksun değildir. Bunu savunan âlimler Ahitler Arası Yahudiliğin rengârenk dünyasında müteakip entelektüel gelişimin ya da şiddetli dinî ve politik krizlerin -Süleyman mabedinin

yıkılması gibi-[15] sonucu olarak Tanrı ile dünya arasındaki ilişkilerde oldukça asabi bir dilde Eski Ahit Tanrısının radikal bir kritiğini ima eden ve açıkça düalist olan resmi Rabbinik Yahudilik ile araları hep açık olan dinî bir vizyonu ortaya çıkarmış düşünürler ve akımlar olduğunu kabul ederler. Ancak, Hıristiyan çağına tanıklık eden yüzyıllardaki gerçek bir ortodoksinin olmadığı ve gölgeli, kompleks va hala kendine ait en karakteristik yönleri yeterince kavrayamamış belirsiz bir ideolojik evrende 'heterodoks' ve 'resmi' Yahudilik kavramları tam olarak ne anlama geliyordu? Burada bir kez daha anlaşılmaz problemleri anlaşılması zor kavramlarla açıklamaya çalışma tehlikesi karşımıza çıkmaktadır. Ya da daha kötüsü ikinci yüzyıl Gnostik sistemlerinin kavramlarını kesinlikle Gnostik hiçbir şeye sahip olmayan daha önceki yüzyılların fragmanları ve metinleri üzerine okuma tehlikesi karşımızda durmaktadır. 'Yahudilik alanına dağılmış birçok taş vardır ve duvar ustası onları topladığı zaman onlarla nasıl bir ev yapmak isterse öyle bir ev yapabilecektir.'[16] Aynı şey Eski Ahit materyalini oluşturan belirli unsurlar hakkında da söylenebilir. Onların kendi başlarına kullanımı hiçbir şeyi ispatlamaz.[17] Bazı durumlarda söz konusu metinler Hıristiyan Gnostik gruplar tarafından 'Hak Kilise' tarafından Eski Ahit'e verilen pozitif değere karşılık bir polemik malzemesi olarak kullanılır.[18] Diğer metinlere gelince, -*Apocalypse of Adam*[19] açıkladığı gibi- (ateşli bir şekilde tartışılan) tarih bazılarınca İsa'dan sonra üçüncü yüzyıla kadar getirilir. Böylece Gnostiklerin Yahudilikle bağlantıları çok daha zayıf ve geçici hale gelmiştir.

Bununla birlikte bütün bu yorumlar üstesinden gelinmesi zor olan bir zorlukla karşı karşıya gelir. Gerçekte Gnostisizm bildiğimiz herhangi bir Yahudi grubun oluşturduğu bir çevreden daha ziyade yahudiliğin şiddet dolu ve bütüncül bir şekilde reddedildiği belli bir Yahudi karşıtı Hıristiyan çevrede şekillenmiştir. Dahası, eğer radikal 'anti-kozmizm' ve 'antisomatizm' anlayışlarının Gnostik dünyanın ayırdedici görünümü oluşturdukları doğru ise, bunların neredeyse bildiğimiz

Yahudi metinlerinin hiç birinde bulunmayışı gerçeği nasıl açıklanabilir?[20] Süleyman mabedinin yıkılması gibi travmatik olayların varsayılan etkisine gelince, bu noktada İsa'dan sonra 70'de tapınağın yıkımından sonra Yahudi dünyasının tapınağın yeniden inşa edileceğine inandığı ve bu yeni umudun Yahudi şeriatine itaati beslediği gerçeğinin oldukça çabuk unutulduğunu görmekteyiz. Hatta felsefe okullarını ve onları karakterize eden kuşkuculuğu ve onlara devam eden kozmopolitan entelektüelleri Gnostisizmin kaynakları olarak muhtemel bir Yahudi çevresi olarak görenler dahi, Gnostik metinlerde bu okulların etkisinin mutlak olarak ispatlanabileceği pasajlara referans yapamazlar.

Amacımız okuyucuyu bu argümanlarla sıkmak değildir. Eğer Yahudilik argümanı üzerinde uzun uzun durduysak bu onun bir örnek olarak değerinden dolayıdır. Ahitler-Arası Yahudiliğin Gnostisizme (Gnostisizm öncesi argümanları) ya da mutlak olarak kutsal metinler öncesi Gnostisizmin mevcut (proto-Gnostisizm) bağımsız formlarına götüren unsurlara sahip olduğunu iddia etmek çok az delile dayanarak çok fazla sonuç çıkarmak olacaktır. Aynı çıkarımlar Gnostikler için İran ya da Yunan menşe iddia eden hipotezlere de uygulanabilir.

Sınırlandırılabilir ya da tanımlanabilir olsa da çeşitli formlarında ve sistemlerinde Gnostisizm'in temel unsurlarından birisi yeni zihinsel odak yeni kategoridir ki -*kategoriales novum*- söz konusu bakış açısı Gnostisizm'in kendisiyle birlikte dinî pazara geç antik dönemin başlangıcıyla birlikte çıkmıştır (ve 'ben'le karşılaşma, radikal bir anti-kozmizm, Kurtarıcının kurtarması ya da pleromatik kriz ve benzeri bir anlayışla kendisini ifade edecektir). Başka bir harekete asalak bir şekilde orijinallikten uzak bir hareket olmayan bu akımın göze çarpan niteliği onun kendisini önceleyen hiçbir akıma indirgenemez olmasıdır. Eğer 'tarih ve ferdi motiflerin bağlantısının filolojik bakış açısından araştırılabileceği doğru ise hakiki Gnosisin orijini açıklanamayacaktır.'[21]

Bir bakıma bu Helenistik senkretizmin değişken, kompleks arka planına çok şey borçlu olabilirse de, takibi daima kolay olmayan diğer kültürel gelenekler tarafından çeşitli yollarla etkilenmiş olabilirse de, (henüz bilinmemekle birlikte) bir şekilde Diaspora Yahudiliği gibi bir depo olarak ya da ilahi dünyayı açıklamak ve organize etmek için kavramsal yapıyı ve elzem analitik aletleri temin eden klâsik felsefî gelenek olarak (özelde Platonik) hareket etmeye gelen belirli çevrelerle ilişkili olabilirse de, bütün çeşitlerinde ikinci yüzyıl Gnostisizmi pek çok hayatî meyve suyu çıkaran zengin bir bitkinin meyvesi olarak görünür.

MENŞE ARAŞTIRMASINDA SİMON MAGUS VE HELEN MİTİ

Belki de Gnostisizmin menşei hakkındaki tartışmanın arkasında gizlenmiş olan yorumsal ve metodolojik problemlerin en iyi örneği Goethe'nin Faust'unun öncüsü Simon Magus'tur.[22] Simon ve mitolojik eşi Helen'in kaderi her ideal Gnostik çift için bir model oluşturmak olacaktır. Gerçekte Simon biraz silik ve kavranması zor bir tarihi figürdür.

Hıristiyan inancının antik çağ savunucuları Simon'u *par excellance* sapkın mezhep kurucusu, kendine has bir metotla sapkın mezhep ayrılığını[23] yaymaya muvaffak olan bir kötülüğün tecellisi olarak kabul ettiler ki oluşturulan bu klişe asırlarca hayatta kalmayı başaracaktır.[24]

Modern tarihçiler orijinal kaynak kritisizminin yardımıyla tarihi Simon'u heresiolojik yorumlar, teolojik tartışmalar ve destan tasvirlerinden oluşan malzemenin cansız figüründen yola çıkarak yeniden inşa etmeyi denediklerinde kendilerini nankör bir görevle karşı karşıya bulmuşlardır.[25]

Elimizdeki kaynakların sayıları az olup bunlara ait yorumlar tartışmalıdır ve dahası bu kaynakların tarihlendirilmesi de ba-

zen zor olabilmektedir. Bunların en eski olanı Resullerin İşleri 8:9-12'deki kısa nottur. Birinci yüzyılın sonlarına doğru yazılmış olan[26] bu not Samiriye'de 'Simon olarak adlandırılan ve sihir yaparak Samiriye halkını şaşırtan ve büyük bir adam olduğunu iddia eden bir adamın' varlığına şahitlik eder. Büyük küçük herkes bu adamdan etkilenerek şöyle söylemişlerdir: "Bu adam yüce olarak adlandırılan Tanrı'nın gücüdür." Bu adam onları oldukça uzun bir süre için sihir numaralarıyla şaşırttığı için dikkatlerini ona çevirdiler.'

Filipus tarafından vaftiz edilerek Hıristiyan olan Simon havariler tarafından gerçekleştirilen mucizeler ve harikaları görünce hayretler içinde kalmıştır. Özellikle de Petrus ve Yuhanna tarafından gerçekleştirilen el verme mucizesiyle büyülenmiştir. Bu nedenle Simon onlara para teklif ederek karşılığında söz konusu Ruh ileten gücü elde etmek istemiştir. Bu teklif üzerine Petrus onu lanetler ve (burada bu hükmü çıkarmalıyız) onu cemaatten aforoz eder. Bu kısa rivayet hem Simon'un günahına (bir kilise makamını para karşılığında almak veya satmak) ve hem de Sihirbaz Simon'a ait sonsuz rivayetler geleneğine kaynak oluşturacaktır.

Rivayetin kendisi bize Simon'un öğretilerinin muhtemel Gnostik yönleri hakkında hiçbir bilgi vermemektedir. Simon adında bir kişinin İsa'dan sonra birinci yüzyılın yaklaşık olarak ortalarında Samiriye'de var olduğu tarihi bir gerçek olarak kabul edilebilir. 'Sihirbaz' ifadesi zorunlu olarak editörlere ait bir ilave olarak görülmemelidir.[27] Simon tipik 'kutsal adam' sıfatlarıyla ortaya çıkar. Sihir sanatını uygular ve yaygın bir şekilde kabul gören 'Yüce Güç'[28] lakabı ile tanınır. Bazıları onu Zeus'la bağlantılandırılan senktretik bir dinin bir objesi olarak kabul eder.[29] Bununla beraber bu kısa rivayeti bir Simonyen Sistem olarak okumak hem zor hem de metodolojik olarak yanlıştır. Buna göre ikinci yüzyılda gelişen bu Gnostik sistem Resullerin İşleri'ne ait Simon figürüne bir Hıristiyan kurtarıcı ile rekabet halindeki bir Gnostik kurtarıcı vasfını atfeder ve Luka tarafından telif edilen bu metni de Hıristiyan olmayan

ve Hıristiyanlık öncesi bir Gnosisin varlığına bir delil olarak okur ki bu Gnosis daha yeni doğmakta olan Hıristiyanlığa (onu etkileyen bir faktör değilse de) bir alternatif teşkil etmektedir.[30]

Justin'in ve Irenaeus'un sonraki iki rivayetleri ise tamamıyla farklı bir duruma tanıklık eder. Justin[31] Gitton diye bir köyün yerlisi olan ve Claudius'un (M.S. 41-54) döneminde mucizelerini gösterdiği söylenilen bir Samiriye'li Simon'un varlığını doğrular. Fakat aynı zamanda tamamıyla yeni bir unsuru da ilave eder ki bu Helen mitidir. En üstün Tanrı olarak bütün Samiriyelilerce tapılan Simon, kendisi tarafından kurtarıldığını iddia eden bir fahişe olan Helen diye bir kadınla dolaşır. Simon'un müritleri ise Helen'i Simon'dan çıkmış olan ilk düşünce olarak kabul etmektedirler.

Bu nedenle eğer Justin'in Simon'u Yüce Tanrıya dönüştürüldüyse, eşi Helen de bildiğimiz Gnostik birliğin dünyevi karşılığı olacaktır ki bu Ennoia ya da Baba'nın ilk düşüncesinden başkası değildir. Bu gerçeğin Helen olarak adlandırılması mezhebin kazandığı senktretistik karakterin açık bir delilidir. Ayrıca bu durumun arkeolojik kanıtı da mevcuttur.[32] Ebedi 'Dişi Varlık' olan Helen aynı zamanda açıkça doğu kaynaklı olan bir dişi ilahın Grekçe ismidir. Güneşin eşi Ay -Selene- gibi, Simon'un eşi 'İlk İlke'nin çift cinsiyetli doğasına tanıklık eder.[33] Fakat Helen aynı zamanda madde dünyasına düşmüş olan Tanrının dişi yönünü oluşturmaktadır. O tevbe edip kendisinin müstakbel eşi olan Nous tarafından kurtarılmasından önce fahişelik etmek için aşağıya atılmıştır (bazı Nag Hammadi metinlerine göre bu anlayış Simonyen Gnosisin yankılarını taşımaktadır) Nous tarafından kurtarılmadan önce fahişelik etmek için aşağıya yerleştirilen ruh madde dünyasına düşen tanrısal özün dişi cihetidir.[34]

Irenaeus'un daha uzun rivayeti[35] Simonun sisteminin gelişimindeki tam anlamıyla Gnostik olan dönemle ilgilidir. Menşei itibariyle muhtemelen Samiriye'den çıkan ve kutsal insan figürü ile bağlantılı bir mezhep olan Simonyenizm Hıristiyan-

lığın kesin etkisi altında tipik bir Gnostik sisteme dönüştürülmüştür.

Ezeli Tanrı bir düşüncesini bedenlendirir ki bu ilk Ennoia'dır; 'herşeyin Annesidir ve baba onun vasıtasıyla başlangıçta, kendi zihninde, melekleri ve başmelekleri yaratmayı planlamıştı.'[36] Babanın isteğini bilen bu düşünce bu dünyanın yaratıcı kudretlerini yaratmak için aşağıya iner. Simon'un Ennoia'sı ikili bir fonksiyonu yerine getirir. Böylece İlk Ennoia Justin tarafından da doğrulandığı üzere ikili bir işleve sahip olarak hem ezeli Tanrı'nın eşidir ve hem Sophia olarak *Anima Mundi*'dir -*Dünya Ruhu*-. En azından bu rivayette gördüğümüz kadarıyla, bu şemada ne pleromatik dünyanın daha ayrıntılı bir tasviri, ne Pleromadaki herhangi bir içsel kriz kavramı, ne de son aeon tarafından işlenen günahın korkunç neticesi olan bir Yarı-tanrı anlayışından hiç bahsedilmemektedir.

Ennoia melekleri ve baş melekleri yarattıktan sonra kıskançlıklarından dolayı bu melekler tarafından hapsedilmişlerdir, çünkü onlar herhangi birisinin soyu olarak tanınmayı istemedikleri gibi kendilerinden üstün bir Tanrının varlığından da habersizdirler. Bu anlayış yukarıda incelenen Gnostik kozmogoninin tipik bir temasını oluşturmaktadır. Böylece kendi yaratıklarının ellerine esir düşen Ennoia bir insan bedeni içerisine kilitlenir. Asırlar boyu bir dişi bedeninden diğerine yolculuk yapan (bunlar arasında Truva'nın Helen'i de vardır) Ennoia her türlü acıyı tecrübe eder. Son olarak Fenike'nin Tire şehrinde bir genelevde fahişe olur. Burada ezeli Tanrı Simon'un kılığında Ennoia'yı sonsuza dek kurtarmak için aşağıya inecektir.

Hıristiyan teslis sırrının yeniden yorumlarına göre Simonluların ezeli Tanrısı oğul olarak ilk defa Yahudiler arasına iner. Daha sonra Simon kılığında Samiriye'de Baba olarak ortaya çıkar. Son defa da Kutsal Ruh olarak diğer milletlerin üzerine iner. Simon evrensel kurtarıcıdır. Helen'i özgürleştirmekle aslında o madde içine dağılmış olan ruhu özgürleştir-

miş ve kendisini asıl mahiyetiyle gerçek Tanrı olarak ifşa etmiş olur. Dahası melekler tarafından kötü şekilde yönetilen dünyanın durumunu yeniden düzenlemek onun inişinin başka bir amacını oluşturmaktadır. İlkinde İsa olarak (diğer özellikler yanında esasen acı çekmemiş olduğu varsayılmaktadır) daha sonra Simon olarak tebliğ ettiği söylenen mesaj tam bir hürriyettir. Her kim ona inanırsa yıkılmaya mahkûm olan bu dünyadan korunmuştur. Gnostik şimdi çok etkili bir özgürlük kıstasına uygun olarak hareket etmekte hür olup bundan böyle dünyevi normlara ve yasalara uymak zorunda değildir.

İkinci (ya da üçüncü) dönem olarak adlandırılabilecek olan Simonluların sistemi Yarı-tanrı ya da kendi benliğini tanıma gibi tipik Gnostik unsurların farkında değilmiş gibi görünse bile burada kendini gösteren Gnostik yapıdan şüphe etmemiz mümkün değildir. Arka planda arketip androjinin birliğini bozma, görevi karakteristik 'Dünya Ana' -*genetrix mundi*- olan söz konusu birliğin dişi cihetinin bir süreç içinde yabancılaştırılması, bu ilkenin daha yüksek dünyayla düalist bir karşıtlık oluşturan bu dünyaya düşüşü, bunun neticesi olarak kurtuluşa ihtiyaç duyulması ve bu durumda ezeli tanrının kendisiyle aynı olan bir kurtarıcı figürü vasıtasıyla özgürleşme gibi temalar görülebilmektedir. Helen ve Simon'un macerası ruhun bu karanlıklar ve cahillikler dünyasına düşüşü hikâyesini sembolize eder. Ruh değiştirilmeye ve semavi eşine, kurtarıcısına ve özgürleştiricisine kavuşmaya hazır bir fahişe halinde tasvir edilir. Burada sonsuz dişinin etkileyiciliği ve erkek eşin sihir sanatı temaları asırlar boyunca sürecek bir kahramanı ve bir modeli üretmek için oldukça zekice bir araya getirilmiştir.

Irenaeus'daki bu rivayet ve Hippolytus tarafından Simonlular'a atfedilen açıkça Büyük Vahiy'den -*Megale Apophasis*- alındığı belli olan sistem arasında bir bağlantı kurmak zordur.[37] Bu eseri karakterize eden ilahi kavram tektanrıcıdır. Sonsuz bir İlahi Güç işgal eder ve herşeye şekil ve hayat verir. Başlangıçta diktir çünkü tanrı kesinlikle aşkındır fakat

daha sonra da bir seri cevherler olarak mikrokozmosun ve makrokozmosun realitelerine açılır. Herkes kendi içinde bu ilahi gücün bir suretine sahiptir. Bu nedenle bir suret haline gelmek, kendilerindeki ilahi potansiyelin farkına varmak, varlıklarının ontolojik bütünlüğünü bulmak her ferdin görevidir. Sistemin Gnostik doğası hakkında hiçbir şüphe yoktur. Buna örnek olarak Hippolytus'a ait aşağıdaki pasajı verebiliriz:

> Bu nedenle sana söylediğimi söylerim ve yazdığımı da aşağıdaki gibi yazarım: Bütün aeonların iki dalı vardır ve bunlar ne başlayan ne de biten, tek bir kökten ileri gelen, sessiz, görünmez, kavranamaz olanın gücüdür. Bunlardan biri evrende olan, herşeyi yöneten, erkek olan yüce güç olarak yükseklerde görünür. Ve diğeri de herşeyi yaratan yüce bir kavram olarak aşağıda görünür. Böylece birbirinin eşi olarak bir çift oluştururlar ve aralarında başlangıcı ve sonu olmayan hissedilemez hava olan uzayı teşhir ederler. Bunun içinde ise herşeyi kontrol eden ve başlayan ve biten şeyleri besleyen Baba bulunmaktadır. Bu tanrı ayakta duran duruşunu alan ve duracak olan, ne başlangıcı ne de sonu olan, soyutlanmada varolan ezeli sonsuz güç olarak hem erkek hem dişi bir varlıktır.[38]

Ezeli ilke kendi suretinde çift cinsiyetli olan bir varlık üretir. Erkek yönüne göre o herşeyi yöneten 'Nous' ya da 'Akıl'dır. Dişi yönüne göre ise sorumluluğu doğurmak olan 'Düşünce'dir. Böylelikle burada Irenaeus'un Simonluları tarafından Ennoia'ya atfedilen fonksiyonların bir kopyasını buluyoruz: Kendi sırrının Babası içinde bilişsel güç ve dünyaya dönük yaratıcı bir güç. Bu fonksiyonlar bir bütün halinde esas niyeti dünyayı ve insanı kurtarmak olan Babanın mükemmel bir suretini yeniden inşa etmektedirler. Geçmişte, şu anda ve gelecekte erdemli ve dosdoğru olan bu varlık mükemmel Gnostik için ideal bir model sunar. Bir suret haline gelmek için ya da bu özel vahy jargonunda Gnosise ermek, aslında doğru insanı, hala içimizde miskin yatan asıl insanı ayağa kaldırmak ve uyandırıp aktif hale getirmek anlamına gelmektedir.

Artık iyice netleşen senkretik tabiatının erdemiyle, güçlü tektanrıcı eğilimiyle ve uzun bir serisini konuları *-topoi-* ele alan gelenekteki derinliği ile *Megala Apophasis* tarihi ya da efsanevi Simon figüründen artık ayrılmış olan Simoncu hareketinin üçüncü (ya da dördüncü) dönemine önemli bir tanık oluşturmaktadır. Ennoia-Helen miti arkasına gizlenmiş sembolizmini bırakan bu neslin Simoncusu Gnostik mitin asıl özü hakkında daha optimistik bir şekilde, daha doğrusu daha evrensel bir şekilde düşünür görünmektedir ki bu özgün çift cinsiyetli birliği yeniden kurmak için bir çaba olarak kendi benliğiyle buluşmadır.[39]

Simon hikâyesinin son dönemi *Apocryphal Acts of Peter*'da ve Pseudo-Clementine öyküsünde verilmektedir.[40] Artık efsane kontrolü ele almıştır. Bu anlatımların tipik öykü anlatım kurallarına göre Petrus'un düşmanı haline gelen Simon, birbirlerinin sihirli güçlerini göstermeleri amacıyla havari ile bir seri müsabaka ayarlar ve trajikomik bir şekilde kendi yıkımına sebep olan tahakküm hırsı ile aralıksız, mazoistik bir sayıklama nedeniyle kaçınılmaz bir şekilde yenilir.[41] Bu kaynakların ihtiva ettiği biyografik detaylar şu şekildedir: Babası Antoni, annesi ise Rachel adını taşır; İskenderiye'de klâsik bir eğitim alır ve Vaftizci Yahya'dan da Hıristiyan bir eğitim alır.[42] Son tahlilde, detaylar güvenilmezdir. Bununla birlikte bu kural Samiriye'deki Gnostik bir hareketin başlangıcında pay sahibi karanlık bir kişilik olan Dositheus ile olan bağlantısı konusunda geçerli olmayabilir.[43] Aynı şekilde onun Roma yolculuklarını içeren cümlenin de tarihsel doğruluk iddiası doğru olabilir. Her ne kadar Simon'un kendisi Roma'da ikinci yüzyılın ortalarına doğru aktif olmasa da, şurası bir gerçektir ki Simoncu bir cemaat (Justin'den öğrendiğimiz gibi) yerel Gnostik topluluklarla canlı (ve onlardan bağımsız) bir rekabet içinde bulunmaktaydı.

Simoncu hareketin temel tanıklarının bu kısa analizinden nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Bir defa bu noktada farklı gelişim dönemlerinin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Başlangıçta

senkretistik eğilimli ancak özellikle Gnostik olan bir görünüm taşımayan Samiriyeli bir kutsal adam etrafında şekillenen Yahudi menşeli yerel bir mezhepten ibaret bu hareketin ikinci yüzyılda tipik bir Gnostik mezhebe dönüştüğüne tanıklık etmekteyiz. Burada Simon'un Gnostik bir kurtarıcıya dönüştürülmesi bakımından Hıristiyanlığın etkisi kesindir. Pagan felsefesi ile karşılaşma daha ileriki unsurları temin etmiş ve mitolojik öze derinlik ilave etmiştir. Bu öz diğer kaynaklardan tanıdığımız çift cinsiyetli Androjin ve onun Ennoia'sı mitiyle ortak görünümlere (zorunlu olarak ondan çıkarılmış olmamasına rağmen) sahiptir. Simonizm uzun bir tarih boyunca belirli mitolojik temaların değişim ve adapte etme gücünü gösterir. Bize Gnostisizmin kaynakları (ve sorgulanabilir değerlerinin çokluğu) hakkında çok az bilgi (çoğunun da tarihi değerleri şüpheli) vermesine rağmen onun içsel gelişimi şimdi dikkatimizi üzerinde yoğunlaştırmamız gereken bir başka problemi gün yüzüne çıkarır: Gnostik hareketin kendisinin tarihi.

---

[1] M. Weber, 'Die protestantische Ethik und der "Geist des Kapitalismus"', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20-1 (1904-5), 'Geist'in 3. prg.

[2] Tanımlamanın karışık problemleri hakkında bkz. R. Robinson, *Definition* (Oxfort, 1950) ve W.P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, 1964), blm. 6.

[3] Bu terimlerin Gnostikler tarafından kendi ünvanları olarak kullanımları hakkında bkz. M. Smith, 'The history of the term "Gnostikos"', Layton (edt.), *Rediscovery* 2.796-807.

[4] Bu Smith'in delilidir, *Age*, n. 3.

[5] Örneğin, bazılarınca oldukça aynı türlerden olan belgelerle irrgesel bir ideolojik birlik yaratması nedeniyle reddedilen 'Orfizm' terimi; 'Orfik' terimini Grekçe *ta orphika*'nın (Orfik şeyler/maddeler) tam bir çevirisi olarak gören ve *orphizmos*'a bir benzer kabul etmeyen U. Wilamowitz-Moellendorff'un kritik yorumları için bkz., *Glauben der Hellenen* (Berlin, 1931), 2.199

[6] Smith, 'Term "Gnostikos"', s. 798. Terminolojik problemler ve teorik zorluklar hakkında bkz. Ugo Bianchi'nin çeşitli makaleleri, en son olarak da 'Le Gnosticisme: concept, terminologie, origins, delimitation', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 33-64 ve R. McL. Wilson, 'Slippery words, II: Gnosis, Gnostic, Gnosticism', *Expository Times* 89 (1978), 296-301.

[7] Bianchi (ed.), *Origini*.

[8] *Age*, xx.

[9] *Age*, xxvi-xxvii.

[10] Rudolph, 'Forschungbericht', s. 15 vd.

[11] Wilson, 'Twenty Years After', s. 64-5.

[12] Blm.1'de alıntılanan eserlerden ayrı olarak, n. 79. Genel olarak bkz. Tröger (ed.), *Altes Testament*, özellikle s. 155-68.

[13] Ondokuzuncu yüzyıl eserleri: H. Graetz, *Gnosticismus und Judentum* (Krotoschin, 1846); A.Hönig, *Die Ophiten; Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus* (Berlin, 1889); P. Friedlander, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen, 1898).

[14] H. Jonas tarafından ileri sürülen tez, 'Response to G. Quispel's Gnosticism and the New Testament', J.P. Hyatt (ed.), *The Bible and Modern Scholarship* (Nashville, 1965), s. 279-93. Jonas, Gnostisizmin Samiriye'de orijin olarak Yahudi fakat ideoloji olarak anti-Yahudi olan bir çevrede şekillendiği fikrini savunur. Bu çeşitli Gnostik metinlerin keskin anti-semitikliğini açıklar. Bu ikinci yön hakkında bkz. K. W. Tröger, 'The attitude of the Gnostic religion towards Judaism as viewed in a variety of perspectives', Barc (ed.), *Colloque*, s. 86-98.

[15] Grant'ın delili, *Gnosticism and early Christianity*.

[16] I. Grünwald, 'Aspects of the Jewish-Gnostic controversy', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.714-15 ve 'Knowledge and vision', *Israel Oriental Studies* 3 (1979), 63 vd.

[17] Van Unnik, 'Gnosis und Judentum', Aland (ed.), *Gnosis*, s. 80 vd.

[18] Koschorke, *Polemik*, s. 109 vd. I. Grünwald, 'Aspects of the Jewish-Gnostic controversy', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.714-15 ve 'Knowledge and vision', *Israel Oriental Studies* 3 (1979), 63 vd.

[19] W. Beltz, 'Bemerkungen zur Adamapokalypse', Nagel (ed.), *Studia Coptica*, s. 159.

[20] Van Unnik, 'Gnosis und Judentum', s. 86.

[21] C. Colpe, 'Gnosis', *RGG*[3] II.1649.

[22] P. M. Palmer ve R. P. Moore, *The Sources of the Faust Tradition from Simon Magus to Lessing* (New York, 1936).

[23] Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 163 vd. ve 453 vd. ve H. Waitz, 'Simon Magus in der alt-christlichen Literatur', *ZNW* 5 (1904), 121-43.

[24] E. M. Butler, *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1979).

[25] Beyschlag, *Simon Magus* (özellikle s. 79-98); Lüdemann, *Untersuchungen*; Leisegang, *Gnosis*, s. 60 vd.; E. Hanchen, 'Gab es eine vorchristliche Gnosis?', *ZThK* 49 (1952), 316 vd.; L. Cerfaux, 'La gnose simonienne', *Recueil Cerfaux* (Paris, 1954), s. 191 vd.; Grant, *Gnosticism*, s. 70 vd.; Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, s. 45 vd.; Jonas, *Gnostic Religion*, s. 103 vd. Ayrıca bkz. W. A. Meeks, 'Simon Magus in recent research', *RSR* 3 (1977), 137-42; K. Rudolph, 'Simon Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte', *ThRu* 42 (1977), 279-359.

[26] E. Hanchen, 'Simon Magus in der Apostelgeschichte', K. W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament* (Berlin, 1973), s. 267 vd.

[27] Onun tipik bir 'ilahi adam' oluşu anlamında; bkz. Bieler, *Theios Aner*, s. 83 vd. ve Beyschlag, *Simon Magus*, s. 122.

[28] Bu çok tartışılan formül'ün ortaya çıkardığı problemler hakkında bkz. R. Bergmeier, 'Quellen vorchristlicher Gnosis?', G. Jeremias (ed.), *Tradition und Glaube* (Göttingen, 1971), s. 204; Lüdemann, *Untersuchungen*, s. 42 vd.; Beyschlag, *Simon Magus*, s. 106 vd.

[29] Lüdemann, *Untersuchungen*, s. 49 vd.

[30] Hanchen'in tezi, 'Vorchristliche Gnosis?'.

[31] 1 *Apol.* 26.1-3.

[32] L. H. Vincent, 'Le culte d'Helene a Samarie', *RevBib* 45 (1936), 221 vd.

[33] Quispel, *Gnosis als Weltreligion* s. 61 vd.

[34] S. Arai, 'Simonianische Gnosis und die "Exegese über die Seele"', M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism* (Leiden, 1977), s. 185–203 ve 'Zum "Simonianischen"', s. 3–15.

[35] *AH* I.23.1–5.

[36] *AH* I.23.2.

[37] J. Frickel, *Die 'Apophasis Megale', Hippolyts Refutatio* (Roma, 1968) ve J. M. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage* (Paris, 1969).

[38] *Refutatio* VI.18.2.

[39] Arai, 'Simonianische Gnosis', s. 188–9. Frickel ve Salles-Dabadie'nin *Apophasis*'in İsa'dan sonra birinci yüzyıla tarihlenebilen Simonian Gnosis'in erken bir yazması olduğu konusundaki hipotezler asılsız gibi görünebilmesine rağmen onun Gnostik karakterini reddetme konusunda, Beyschlag ve Aland'la aynı fikirde olmak zordur.

[40] C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen* (Berlin, 1929), s. 47 vd.

[41] Acta Petri 7–29

[42] *Homilies* II.22.1–4 ve 23.

[43] Beyschlag, *Simon Magus* s. 58 vd.

10

KÂHİNLER, PEYGAMBERLER ve AZİZLER: BİR GNOSTİSİZM TARİHİNE DOĞRU

VECD, FENA ve VAHİY

Simon Magus simgesel bir figürdür. Onun (şu an kayıp olan) tarihsel gerçekliği ne olursa olsun heresiologlarca ona atfedilen sıfatlar, bize rakiplerinin Gnostisizmin tehlikelerini nasıl algıladıklarını ve onlarla ilgili tecrübelerini işaret etmektedir. Irenaeus Simoncuları büyü ya da dua okuyarak cinleri ve kötü ruhları defetmeleri, sihir yapmaları, erotik ilahiler söylemeleri, aşk iksirleri hazırlamaları, rüyaları gönderen şeytanların arkadaşlarına (Grek büyücülüğüne has bir tarzda) dua etmeleri ve her türlü sihri kullanmaları gerekçeleri ile suçlar.[1] Bu türden suçlamaların amacı açıktır: Her ne yolla olursa olsun rakibin kredisini bitirmek. Ayrılıkçı mezhep hareketlerine karşı mücadelenin tarihi bu türden birçok örnekle doludur ve tarihçi tarih yazımında bunlara karşı tedbirli olmalıdır. Aslında, Hıristiyanların kendileri de benzer suçlamaların hedefleri olmaya hak kazanacak şekilde uygulamalara sahiptiler.

Bununla birlikte kolayca giydirilebilen sihir klişesinin en azından bu durumda önemli bir tarihi gerçekliği gizleyip gizlemediğini sormak yerinde olacaktır. Bu literal olarak Gnostisizmde sihrin değeri, mahiyeti ve fonksiyonu konusun-

da bir hüküm vermek anlamına gelmeyecektir[2] (geç antik dönem yaşamında sihrin oldukça yaygın olarak kullanılması ve bizim şu an inanma eğiliminde olduğumuzun zıddına tanımlanması daha zor bir fenomen olması başka bir takım faktörlerle birlikte söz konusu problemi daha da zorlaştırmaktadır).[3] Aynı eylemler birbirine zıt ideolojik yorumlara maruz kalabilmektedir. Celsus, İsa'nın mucizelerini kötü sihre bir örnek olarak değerlendirir. Origen ise buna itiraz eder. Origen, bu mucizevî eylemlere *-thaumaturgy-* bu yolla bakılamayacağını, çünkü onların iyi için sıradışı, kusursuz ahlâk sahibi bir insan tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu ve bu kimsenin kesinlikle kötü şeytanları kullanmaya tenezzül etmediğini söyler.[4] Aynı şekilde Tyana'lı Apollonius tarafından gerçekleştirilen mucizeler de çelişik duygululuğun ve iki değerliliğin örnekleridir. Onun biyograsini yazan Philostratus[5] heyecanla Origen'inkilere benzer argümanlarla bu suçlamaların yersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre düşmanlarının onun şeytânî sanatları uyguladığı yolundaki suçlamaları haksızdır çünkü Apollinius iyiyi amaçlar ve onun kahramanının mucizelerinin gücü ilahi bir kaynaktan gelmektedir.[6]

Bu arka planla bağlantılı olarak Simon Magus'un durumu daha fazla ilgiyi hak eder. Hıristiyan tarihinin başlangıcında dinî eşyalar pazarındaki köklü dinî devrimlere daha önce değinmiştik. Kutsal dünyanın öncülerini geriye iten bir peygamberler ve kutsal adamlar çağında, eğer kişi bu özel uzmanlıkta başarılı olmak istiyorsa yeni kültürel modellere kendisini adapte etmek zorunda idi. Fakat bu yeni kutsal adamlardan *-novi viri-* beklenen yenilik konusunda tatmin edilemez bir iştiyak gösteren halkın beklediği ayırdedici işaretler nelerdi? Bu belirteçler onları kendilerinin yukarıdaki dünyanın temsilcileri oldukları konusunda sosyal ve dinî bakımdan destekleyen ve aynı zamanda da kendi şanslarını artıran kaynakları da güçlendiren nitelikte olmalıydılar.

Weber her bir kutsal anlayışın liderlerini tanımlamak için bilinçli olarak onlara ilahi bir öz atfeden 'karizmatik güç' kav-

ramını kullanmıştır. Antik dünya bu görüşü büyük ölçüde desteklemektedir. Antik medeniyetlerin türediği bereketli hilal bölgesinde en çarpıcı örnek, özellikle Afrika'daki[7] yazı öncesi toplumlar arasında antropologlar tarafından bulunan dini-politik olguyla önemli paralelliklere sahip olan kutsal krallık[8] diye adlandırılan kavramdır. Eğer bir kral doğum ya da seçim yoluyla kutsaldan alınan bir gücün meşru kaynağı ise, tarihteki çeşitli varyasyonlarıyla birlikte din adamları kastı bu gücü ileten aracı pozisyonunu almaktadır. Grek ve Roma dâhil antik topluluklar kutsal gücün kullanımıyla alakalı katı düzenlemelere doğru bir eğilim gösterirler. Böyle bir güç iyice tanımlanmış ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş müesseselerin uhdesine emanet edilmişti. Söz konusu otorite dokunulamaz geleneklerin koruyucu kozasıyla sarılmış ve dinî törenlerce düzenlenmiş ve sırrına yalnızca seçilmiş bir elitin sahip olduğu en detaylı bir kazuistik yasama tarafından hareketsizliği ve kalıcılığı sağlanmıştır. İlgili tanrının adına yapılan tapınaklarda ve kutsal mekânlarda bilgece yönetilen ve çoğunlukla politik ve ekonomik gücün hakiki kaynağı olma ve bu işleri yürütenlere prestij sağlama eğiliminde olan ve bu yolla kontrol edilen kutsal netice olarak evcilleştirilmiş bir hale getirilmişti. Bu tasvire uymayan 'ehlileştirilmemiş kutsal' şeklinde bir kolektif olgu aslında pek nadir olarak görülebilir. Dionisus dininde görüldüğü gibi, bunlar büyük ölçüde yalnızca dokunulmamış seküler bütünlüğünü muhafaza eden muazzam bir binadaki fonksiyonel çatlaklardır.

İnsanla kutsal arasındaki geleneksel sınırlar en zor ön cephelerde bile iyi korunmuştu. Antik peygamberlik kurumu bunun en iyi örneğini oluşturur.[9] İsrail peygamberleri ile pagan peygamberleri arasında derin farklılıklarının varlığı kesindir. İsrail peygamberi Tanrı'nın iradesi karşısında kendi kişiliklerini kaybetmezler, ancak onun adına konuşur ve seçilmiş insanlara bazen kurtuluş bazen de yıkımla ilgili ilahi bir mesaj iletirler.[10] Pagan peygamber ya da kadın peygamberler -Pythian gibi- ise kendilerini ahlâki mesajlar iletmek yerine her türlü

ilahi haber ve sözleri iletmek için kullanan ilahi gücün aracı olabilmek için kendilerini kendi benliklerinden tahliye ederler.[11] Bununla birlikte İsrail peygamberleri ve pagan peygamberleri temel bir niteliği paylaşırlar: İkisi de insan ile kutsal arasındaki farkın altını çizerler.

Böylece bu perspektiften kutsal adam *-theios aner-* görmüş olduğumuz üzere kesin bir nitelik değişikliğine tanıklık etmektedir. Simon Magus örneği bunun mükemmel bir teyididir. O bir insan ve ilah karışımıdır. İnce dengeleri çeşitli olmasına rağmen zorluğu şüphe götürmeyen bu birliktelik aslında onun gücünü oluşturur. İnsanlık artık kutsalın geçici değil kalıcı bir ikametgâhıdır. Gerçekte insanlık artık Tanrının kendisi olabilmiştir. Buna bağlı olarak dinî lider de yalnızca seçilmişlerin her birinin gerçekleştirebileceği ve kendi içinde farkedebileceği bir sürecin örneğinden başka bir şey değildir.

Kutsal adam ya da kadının kendi içsel kanısı acaba onların bu yeni ilahi ciheti elde ettiklerini garantilemeye yeterli miydi? Onlar böylesi bir ispat için halkın hararetli talebiyle yüz yüze gelmişler ve müşahedeler ve vecd halleri vasıtasıyla dinî onurun uygun ritüellerini meşrulaştırmak için hazır kadın ve erkekleri kullanmışlardır. Başarı bir dereceye kadar ortaya çıkan neticelerle ölçülür. Bu nedenle belki de belirli Gnostik grupların sihir pratikleri psikolojik ve aynı zamanda objektif seviyede bu yeni kazanım sayesinde ulaşılan başarının tasdik edilmesi için ödenen kaçınılmaz bedeldi.

Ancak kutsal gücün kontrolsüz ve şahsi kullanımı acımasız yanlış neticelere yol açabilirdi. Havari Pavlus birkaç yıl öncesinde kendisinin kurmuş olduğu bir cemaat olan Korintosluları mektubunda azarlarken bu durumun oldukça farkında idi.[12] Buna göre dinî coşkunluk onları -ki Pavlus konuştuğu şeyin ne olduğunun çok iyi farkındaydı- bedbaht bir neticeye doğru götürebilirdi. Korintoslular kendilerini 'ruha göre' ve 'mükemmel'[13] olarak tanımlıyor ve kendilerine herşeyi yapma imkânı veren 'bilgi'den[14] dolayı da gururlanıyorlardı. Ruhun sahipleri olan bu topluluk kendilerinin çok-

tan yeniden dirilmiş olduklarına inanıyorlardı.[15] Bu topluluğa üye olmak adeta kendilerinin Ruha aidiyetlerinin kanıtı haline dönüşmüştü.[16]

Bu mektupların muhatapları tasvip edilmeyen Gnostik eğilimlerin hepsine sahiptiler,[17] ancak onlar zamanlarının önemli birer tanıklarıydılar ve Gnostik liderlerin de iddia edecekleri bir karizmatik ruha tanıklık etmekteydiler.

Dönemin tipik özelliği olan dinî coşkunluk ve vecd fenomenlerinin Gnostisizmin psikolojik kaynaklarından ayrı görülemeyeceği gerçeği elimizde mevcut olan zengin tarihi kanıtlar tarafından da desteklenmektedir. Bazı Valentin'ci önderler esaslı bir müşahede tecrübesine sahiptiler ki Valentinus'la ilgili durumu daha önce açıklamıştık. Irenaeus, onun müritlerinden biri olan sihirbaz Marcus'un benzer bir tecrübeyi yaşadığını bildirmektedir. Buna göre bir müşahede esnasında 'Yüce Dörtlü' Pleromadaki adlandırılamaz ve görünmez mekânlarından bir dişi formunda nüzul etmiş ve ona daha önce başka bir insana ya da bir Tanrıya açıklanmayan bir bilgiyi -gerçekte kendisinin ne olduğu ve varlık âleminde nasıl ortaya çıktığının bilgisini- ona vahyeder.[18]

Marcus'un Valentinus'unkine benzer müşahede tecrübesi bazı ilginç özellikler taşımaktadır. Müşahede ilahi vahyin bir vasıtasıdır. Bu konuda onun önemini, yayılmasını ve çeşitli formlarını detaylı bir şekilde ele alan çalışmalar mevcuttur.[19] Antik literatür -gerek Kitab-ı Mukaddes ve gerek klâsik literatür- bununla ilgili birçok örnek ihtiva etmektedir,[20] ancak bunları burada incelemek mümkün değildir. Dinin ferdileşmesi ve ruhanileşmesi süreciyle eş zamanlı olan Helenistik dönemde müşahede yeni bir statü ve farklı bir fonksiyon kazanmıştır. O artık belli maddi çıkar amaçlarını elde etmenin bir metodu olmaktan[21] (astroloji ya da sihir gibi) ferdi hayat anlayışında kesin bir dönüm noktasını gösteren içsel bir manevi tecrübeye dönüştü. Bu anlamda Valentinus'un müşahedesi Pavlus'unkinden çok farklı değildir. Bu tecrübe, sahibinin hayatını kökten değiştirecek bir şekilde İsa ile karşılaşmaktır.

Böylece müşahede -*Epopteia*- kendi içinde bir amaç haline gelmiştir. Netice olarak müşahede kendi mucizevî fonksiyonunu yitirip kurtarıcı bir fonksiyon elde etmiş olur.

Valentinus ve Marcus'un durumunda müşahide görünen tanrı uykuya dalmış değil, ancak insanlığın kurtarıcısı rolündeki yüce tanrının kendisi olarak tetikte ve uyanıktır. Sybilline alegorisi kaçınılmaz bir şekilde özel bir aracı (genellikle melek) sergileyen apokaliptik müşahedelerin tersine, bu Gnostik müşahedelerde tanrı Gnostikle doğrudan temas sağlar. Bunun nedeni ise böylesi bir tecrübenin Gnostiği tanrının kendisine ve kendi ontolojik gerçekliğine bağlayan göbek kordonunun bildirilebileceği yegâne yol olmasıdır. Tam bir müşahede tecrübesini bir mitin okunması formunda bir açıklama[22] takip edecektir ki bu yapı artık aşina olduğumuz bir modeldir. Bu model *Poimandres*'de Hermes'in müşahede tecrübesinin de kökünde mevcuttur. Söz konusu hadisenin Gnostik olarak tanımlanabilmesini mümkün kılan özelliği bu özel manevi müşahedenin bir sonucu olarak Gnostiklerin gördükleri şey haline dönüşmeleri ve müşahede objesi ile adeta özdeşleşmeleridir.

Bu ilginç mistik bütünleşmenin dolaylı bir tasdiğini *Sitz im Leben* ya da 'vahiy diskuru' olarak bilinen belli bir Gnostik edebi türde ima edilen bir durumda görmekteyiz. Şimdiye kadar *Pistis Sophia* ya da *Apocryphon of John* gibi belgelerde bu türle sık sık karşılaştık. Yalnızca bir ya da iki varyasonla da olsa manzara daima aynıdır. Buna göre 'Mükemmel Kurtarıcı', yeniden dirilen İsa seçilmiş müritler grubuna kader belirleyici ve eksiksiz *gnosis*'i açıklar. Birçok durumda vahyetme vasıtası müşahededir. Bu müşahedenin muhatabı *Gospel of Mary*'de[23] Mecdel'li Meryem ve *Wisdom of Jesus Christ*[24] havariler olacaktır. Bir ulusa adını veren *Apocryphon*'da Yuhanna'nın tecrübesi önemlidir. Burada 'Yüce Üçleme'[25] ona görünür. Tanrının birçok formda müşahede edilmesi[26] neticede Yuhanna'nın sezgi yoluyla sistemin asıl özünü kavramasını ve anlamasını mümkün kılar. Takip eden açıklama, mitolojik bir anlatım formun-

da yalnızca kendi yapısal özü itibariyle bilinen ve o haliyle takip edilen bir gerçekliği, mantık diskuru ve zaman-mekân koordinatları seviyesinde ifade etmeyi ve açıklamayı hedefler.

Eğer Gnostisizm için özel bir psikolojik menşe gerekiyorsa bu Valentinus'unki gibi tecrübelerde ve daha yaygın olarak gerçekleşmiş olması varsayılan ve vahiy diskuru gibi bir edebi türde gizlenen tecrübelerde bulunmalıdır. 'Ruh olacağı yerden üfleyecektir.' Fakat Gnostikler artık bu özgürlüğün Baba'nın iradesinin derin bilgisi ve sezgisinde bulunduğunu ve Ruh'un da bu bilginin en mükemmel tezahürünü oluşturduğunu bilmekteydiler.[27]

İKİNCİ ASIR GNOSTİK DÜŞÜNÜRLER

Bu noktada artık Gnostiklerin tarihi şahsiyetleri üzerinde durmamız yerinde olacaktır. Bu kişilerin tarihi kimlikleri ile ilgili soruya gelmemizin bu kadar uzun zaman almasının aslında çok basit bir sebebi vardır: Elimizdeki tarihi belgeler bu şahısların doktrinleri ve fikirleri hakkında çok şey anlatmalarına rağmen, söz konusu fikir okullarının kurucuları ve liderleri hakkında biyografik bilgi vermekte oldukça cimri bir tavır sergilemektedirler. Elimizdeki bu tür bilgilerin büyük bir kısmı ise heresiolojik kaynakların bizlere temin ettiği bilgilerden gelmektedir. Parçalanmış ve eksik de olsa burada ortaya çıkan manzara ikinci yüzyılı kapsamaktadır. Burada daha önce değindiğimiz Basil ve Valentinus isimlerine ilave olarak daha yakın bir bakışı hakeden başka diğer isimler de bulunmaktadır.

İskenderiyeli Clement'le birlikte Gnostik prosografi konusunda temel kaynağımız olan Irenaeus, Simon'un halefinin sihir uygulamalarıyla suçlanan ve kendisi gibi bir Samaralı olan Menander diye birisinin olduğunu rivayet etmektedir.[28] Simon gibi Menander de bu dünyayı yaratan melekleri meydana getiren Ennoia ile aynı anda var olduğu söyleyen bir İlk

Gücün, bilinmeyen ve mutlak olarak üstün olan bir Tanrı'nın var olduğunu tebliğ etmiştir. Ancak kendisini insanlığın kurtuluşu için görünmeyen varlıklar tarafından gönderilen bir kurtarıcı olarak tanımlayan üstadının aksine Menander'in kendisini Yüce Tanrı ile özdeşleştirmediği aktarılmaktadır. Burada yeni ve ilginç bir özellik karşımıza çıkmaktadır ki onun müritlerinin kurucunun adına vaftiz olmaları sayesinde daha bu dünyadayken yeniden diriliş ve böylece de ölümsüzlüğü elde ettiklerine inanmaktaydılar. Bu durum, Gnostisizmin daha erken formlarında belirli dinî ritüellerin varlığına ve önemine işaret etmektedir.

Menander hakkında Irenaeus tarafından verilen bilgileri değerlendirmek zordur. O bütün bir heresiolojik literatür içinde kendine has yegâne bir örnek teşkil etmektedir. Eğer literal olarak alınacak olursa, bu bilgi bizi Simon'dan sonraki nesle kadar götürecektir (M.S. 80). Irenaeus, Menander'in Simon'a bağlılığını göstermek çabasındadır ve Simon'unkilere paralel doktrinleri ona atfeder. Fakat bölüm 9'da da gördüğümüz gibi Irenaeus tarafından bilinen Simonculuk tarihi bakımdan birinci yüzyılın değil ikinci yüzyılın ortasına yerleştirilmelidir. Diğer yandan bu sistemin sadeliği daha erken bir tarihlemenin lehine bir işaret olarak görülebilir. Burada Gnostik mit bir kaç temel unsura indirgenmiş gibi görünür ki bunlar bir Yüce Tanrı, bu dünyayı yaratan meleklerin annesi Sofia-Ennoia, amacı dönmeyi onaylamak ve emin hale getirmek olan vaftize ait uygulamalar ve sihirle yoğrulmuş bir Gnosisi vadeden bir kurtarıcı figürden ibarettir. Netice olarak en makul hipotez Menander'in Gnostik silsiledeki halkalardan ilkini temsil etmesi olacaktır. Bu Gnostik eğitmenin aktif olduğu bölgenin Antakya oluşu önemlidir, çünkü bu onun öğretilerinin muhtemelen Yahudi menşeli olduğunu ve Yahudi-Hıristiyanlığının söz konusu mezhebin yayılmasındaki ayrıcalıklı rolünü doğrulamaktadır.[29]

Menander'in, Saturninus (ya da bir Antakyalı olan Satornilus) tarafından Suriye'de ve Basilides tarafından da İs-

kenderiye'de takip edildiği söylenilir.[30] Menander gibi Saturninus'un başmeleklerin, meleklerin, gücün ve hâkimiyetin yaratıcısı kendisi olan, bilinmeyen bir Tanrı'nın varlığını öğrettiği söylenilir.[31] Dünya ise insanlığı da yaratmış olan yedi melek tarafından yaratılır. Çünkü,

> Aniden yukarı doğru çekildiği için onların yakalamaya güçlerinin yetmediği, yukarı yüce güçten parlayan bir suret ortaya çıktığında, onlar birbirlerine tavsiyede bulunarak şöyle söylediler: 'Benzer ve surette bir adam yapalım.' Bu yaratma gerçekleştiğinde, onların yarattığı bu varlık meleklerin güçsüzlüklerinden dolayı ayağa kalkamadı ancak bir solucan gibi süründü.[32] Daha sonra yukarı güç ona acıdı çünkü o kendisinin benzeyişinde yapılmıştı ve adamı ayağa kaldıran bir yaşam kıvılcımı gönderdi. Adamı kol ve bacaklarla donattı ve onu canlandırdı.[33]

Bu noktadan sonra artık tam bir Gnostik mitolojiyle karşı karşıya kalmaktayız ve bu dönem muhtemelen İsa'dan sonra 120 ve 130 arasında tarihlenebilecektir (Saturninus Basilides ile çağdaştır). Saturninus'un antropogonisindeki pek çok paralel Gnostik unsurlar Irenaeus'un haberinin güvenilirliği hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Saturninus tipik bir Gnostik düal yaratılış teorisini öğretmiştir. Parlak ilahi bir suretin formuna göre fiziksel düzlemde şekillendirilen (Tekvin 1:26'nın bir yorumu) Âdem'in ayağa kalkması mümkün olmamıştı. Bundan dolayı Yüce Tanrı insanın ruhsal ilkesini oluşturan hayat kıvılcımını doğrudan onun içine üflemiştir (Tekvin 2:7'nin bir tefsiri). Bu versiyonda ne Ennoia-Sofia teması ve ne de Yarı-tanrı hakkında hiçbir vurgu bulunmamaktadır. Ölüm anında yaşam kıvılcımı kendisiyle bütünlük arzeden ilahi hakikate geri dönecektir ve beden ise çözülmek suretiyle yok olacaktır.

Açık bir şekilde Yahudi menşeli olan hareket Irenaeus tarafından belki de ikinci döneminde tanınmıştır ve bu haliyle Hıristiyanlıktan etkilenmiş görünmektedir. Yedi yaratıcı melekten birisi olarak tanımlanan Yahudilerin Tanrısına düşman

olan Saturninus Kurtarıcı İsa'nın Eski Ahit'in Tanrı'sını yok etmeye ve kaynağı kendisinde olan hayat kıvılcımına sahip olanları kurtarmaya gelmişti. Saturninus katı bir doketizmin kurallarına uygun olarak İsa'yı herhangi bir şekle sahip olmayan, birleştirilemez ve yaratılmamış olarak tanımlamaktadır. Kurtarma işinin sürecini hızlandırmak için onun öğrencileri cinsel ilişki ve et yemekten kaçınan aşırı bir zühd hayatı uygulamışlar ve evlilik hayatının ve üremenin şeytandan kaynaklandığını kabul etmişlerdir.[34]

Basilides'te ilk kez gerçekten derin ve orijinal bir Gnostik düşünür modeliyle karşılaşıyoruz.[35] Onun Menander'in bir öğrencisi olması ya da düalizm anlayışını İran kaynaklı olması çok zor bir ihtimaldir.[36] Fakat onun Grek düşünce geleneğine dayandığı kesindir ve İskenderiye'deki ikameti de bu gerçeğin bir onayı olarak kabul edilebilir.[37] Basilides, ikinci yüzyılın birinci yarısında yaşamıştır. Onun velud kaleminden (Süleyman'ın Meselleri ve Mezmurlar ve İnciller üzerine tefsirlerini içeren yirmi dört kitabı da dâhil) elimizde kalan İskenderiye'li Clement'in eserleri içinde bize ulaşabilen birkaç fragmandan ibarettir. Ayrıca Irenaeus ve Hippolytus'da onun hakkında iki küçük referans bulunmaktadır, fakat bunlar birbirleriyle çelişmektedir. Onun eserleri hakkında Clement'den bilgi sahibi olduğumuz (*Ethics, A Treatise on the Temporary Soul, An Interpretation of the Prophet Parchor*) (belki de tinsel anlamda) oğlu İsidore tarafından devam ettirilmiştir.

Basilides Hıristiyan bir Gnostik idi. Hippolytus'a göre o öğretilerini Havari Matta'ya[38] ya da (Clement'e göre) Pavlus'un bir öğrencisi olan Glaucias'a[39] kadar giden ezoterik bir sözlü gelenekten almıştır. Basilides diğer Hıristiyan Gnostik yazarlarda tekrar bulunan bir geleneğe başlamıştır[40] ki buna göre o öğretilerini İsa'nın hayatına tanık olan ayrıcalıklı neslin -Havarilerin- anlattıkları ile bağlantılandırmaya çalışır. Kendi dokunulmaz itibarını hala koruyan bir sözlü gelenek çağında[41] belki de Hıristiyan çevrelerde[42] kendi doktrinle-

rini meşrulaştırmanın bundan başka otoriter bir metodu bulunmamaktaydı.

Clement'in ve Origen'in referanslarından burada biraz kısmî ve parçalı da olsa Basilides'in şahsiyetine ait etkileyici bir resim ortaya çıkar ve bu da onun düşüncesinin orijinalliği ve gücünü artırır. Buna göre başlangıç noktası kötülük problemi gibi görünür.[43] Sistemi oluşturan parçalar insan ruhunun aslî günahkârlığı hakkında derin bir pesimizm ile boyanılmıştır. Hatta günah işlememiş bir çocuk bile kendi içinde günaha karşı bir eğilim taşımaktadır. Mükemmel insan dahi bu çelişkili durumdan kaçamaz.[44] İsidore kötülüğe karşı bu tabiî eğilimi 'kötünün tali organları' doktriniyle açıklamaktadır:[45] 'Kötü şeylere olan istek ikinci derecede önemli organların yöneliminin bir sonucu olarak doğar.' Bunu açıklamak için ruhun gezegensi küreler [gök cisimleri] yoluyla dünyaya inişi esnasında elde etmiş olduğu menfî karakterler hakkında daha önce değindiğimiz yaygın düşünce hatırlanabilir. Ya da daha iyisi *Apocryphon of John* veya *Pistis Sophia*'daki düşman ruh - *antimimon pneuma*- gibi bir doktrini hatırlayabiliriz. Bununla birlikte ruhun bağlandığı şeyler doktrini Gnostisizmin tipik düalist antropolojisinin bir çeşidinden başka bir şey değildir. Kötülük içgüdüseldir. İnsan varlığında yerleşir, onun içinde yaşar ve eylemlerde bulunur. *Apocryphon of John*'un sunduğu insan vücudunda iş başında bulunan şeytanların ürkütücü ve detaylı tasvirlerinden uzak olan ve fakat eşit derecede kötümserlik içeren Basilides'in antropolojisi ruhun reenkarnasyonun kısır döngüsünden kurtuluşunun yolunu İsa'nın (derin bir şekilde etik bir yolla yorumlanan) kurtarıcı eyleminde bulmaktadır. İlk ilke 'Tanrı'nın yarattığı, herşeyi sevmektir, çünkü herşey birbiriyle ilişkilidir; ikincisi hiçbir şey arzulamamaktır; ve üçüncüsü de hiçbir şeyden nefret etmemektir.'[46] Bazı araştırmacıları (imkânsız) Budist etkisiyle ilgilenmeye yönlendiren[47] bu merhametli ve şiddet karşıtı etik, Irenaeus ve Hippolytus tarafından Basilides hakkında sunulan bilginin oluşturduğu bağlamda görülmelidir.

Gerçekte iki rivayeti uzlaştırmak zordur. Hippolytus tarafından tasvir edildiği şekliyle dünyanın tohumunun kendisinden geldiği ve bir üçlü oğulluk içeren, var olmayan bir Tanrı fikri etrafında dönen Basilides'in orijinal sistemini yukarıda açıklamıştık. Bu sistemdeki monizm ve optimizme doğru eğilim, Clement'in fragmanlarında ve Irenaeus'un rivayetinde görülen sistemin orijinal düalist pesimist tabiatının zıddına kişiyi (haklı olarak) Basilides'in düşüncesindeki daha geç bir evrenin varlığı hakkında[48] düşündürür. Aslında Basilides of Irenaeus'un kozmos ve pleromatik dünya arasında esaslı bir ayrımı varsaydığı söylenilir.[49] Doğurulmamış bir Baba'dan ayrı olarak Basilides'in sisteminin ilahi evreni Nous; Logos, Düşünce ya da Phronesis, Bilgelik ve Güç'ten hazır halde gelmiş olduğu geldiği rivayet edilmektedir. Son iki aeondan -toplam 365'e kadar çeşitli semaları şekillendiren melekler ve Arkonlar- erdem meydana gelmektedir. Böylece göksel katmanlar ve yılın bir devri arasında mükemmel bir uyum meydana getirmek amaçlanmıştır.[50] Son semadaki melekler insan türü dâhil dünyadaki herşeyi yaratmışlardır. Onların kralları Yahudilerin Tanrı'sıdır. Onların arasında sürekli bir üstünlük çabası vardır. Bu durum dünyaya ve onun insanlarına acı veren kötülüğü açıklamaktadır.

Daha sonra doğurulmamış Tanrı, İsa olarak da adlandırılan kendi Nous'unu 'kendisine inananların tümünü dünyayı yaratmış olan meleklerin gücünden'[51] kurtarmak için gönderir. Bununla birlikte onun çilesi yalnızca görünürdedir. Burada aslında İsa'nın yerine çile çekenin Cyrene'li Simon olduğu hatırlanmalıdır.

Bu iki yargıyı birleştirdiğini söyleyen teorilerden hiçbiri yeterince ikna edici değildir. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Hippolytus'un tasviri Gnostik üstadın düşüncesinin gelişiminde evrensel ve optimistik bir evreyi temsil etmektedir. Söz konusu evre, üçüncü yüzyılın başlangıcında bu yüzyılın Gnostik hareketlerindeki genel eğilimlere uygun olarak Basilides okuluna atfedilmesi uygun olan bir dönemdir.

Carpocrates de Basilides'in bir çağdaşı idi.[52] Bu şahsın tarihselliği konusunda, hayatıyla alakalı neredeyse hiçbir detayın bize ulaşmaması nedeniyle bazı şüpheler ifade edilmiştir (yanlışlıkla).[53] İskenderiye'li Clement bu hareketin asıl kurucusu olarak tanınan oğlu Epiphanes hakkında bize çok az bir bilgi vemektedir. Cephalonia'nın adası Same'de doğan Epiphanes'in aynı yerde onyedi yaşında öldüğü söylenir. Burada onun onuruna bir tapınak inşa edilir ve içinde ona bir tanrı olarak tapınılır.[54] Yine de Clement onun *On Justice*[55] adlı eserinden birkaç alıntıyı kaydetmektedir. Bu alıntılar eserin Gnostik bir özellik taşıdığını kanıtlayamasa dahi, onun ütopik ve özgürlükçü bir geleneğe ait olduklarına işaret eder. Sofistler tarafından ortaya çıkarılan tabiat ve kanun arasındaki eski zıtlığa yaklaşan Epiphanes, özel mülkiyet kavramını insan kanununun bir ürünü olarak reddederek maddi zenginliğin paylaşılması doktrinini savunur. Bu kural tanımazlığın kaçınılmaz sonucu doğal olarak ahlâk bozucu bir davranıştır:

> Hepsi için müşterek tanrı hem hırsızlığı hem de serçeyi kabul etmeyen üzüm bağlarını yaptı, ve aynı şekilde mısırı ve diğer meyveleri. Kardeşlik ve eşitlik ilkeleri ihlal edilince yaratıkların ve meyvelerin hırsızlarını doğurmuştur. Tanrı insan için her şeyi müşterek yaptı ve erkekle dişiyi ortak olarak bir araya getirdi ve aynı şekilde hayvanları birleştirdi. O eşitlikle kardeşlik olmak için doğruluğu ilan etti. Fakat böylece doğanlar kendi doğumlarına sebep olan kardeşliği reddettiler ve şöyle söylediler: Onlar hayvanların kalanının gösterdiği gibi ortak olarak herşeyi paylaşabildikleri zaman 'birisiyle evlenen kişi, ona sahip olsun.'[56]

Böylece Epiphanes emirleri eşyayı ya da kişinin komşusunun karısını arzulamamak olan Musa'ya ait şeriate 'müşterek olanı özel mülkiyete çevirdi' gerekçesiyle saldırmak durumunda kalmıştır.[57] Eski Ahit'in Tanrı'sı (Epiphanes tek bir tanrısal Tanrı'yı tanır) değil ancak onun yasamasına karşı olan bu üstü kapalı saldırı, onun Gnostisizmle olan tek kontak noktası gibi görünmektedir.[58]

Irenaeus'un Carpocratlılar hakkındaki yargısı, daha açıkça ifade edilmiş bir Gnostik sistemin resmini sunmaktadır.[59] Aksi takdirde burada hiç haberdar olamayacağımız bir Marcellina figürü vardır. Irenaeus yalnızca onun Roma'ya Anicetus'un (M.S. 160) papalığı sırasında geldiğini söyler. Burada yerinde olarak Irenaeus'un tasvirinin erken embriyo evresi Epiphanes'e kadar giden *Carpocratian* sisteminin daha sonraki bir gelişim evresini yansıtıp yansıtmadığı sorusu akıllara gelmektedir.

Bu Gnostikler için *metempsychosis* doktrininin önemi daha önce vurgulanmıştı. İlahi kaynaklı olan ve bu dünyaya yerleştirilen ve kötü ruhlu Arkonlar tarafından yaratılan bedende bir mahkûm olan ruh, özgürleşmeye can atabilmek için her türlü günahı denemek zorunda idi. Burada da kural tanımazlık ve özgürlükçülük, insana ve Yarı-tanrıya ait olan kanunlarla kıyaslandığında Gnostik kanunların üstünlüğünü doğrulayan bir tarzda girift bir şekilde birbirine bağlıdır.

Kurtarıcı İsa aslında yalnızca bir insandır. Yusuf'un oğlu, o en adil insan idi. Belli bir anda, ezeli Tanrı onun içine üstün bir güç aşılar. Havarilere özel konuşmalar esnasında Gnosisin sırlarını açıklayan işte bu güçtür. Gnosisin sahibi olmak İsa'ya üstün olmak değilse de en azından ona eşit olmak demekti. Bu Kristoloji, İsa'yı yalnızca bir insan olarak (üstün birisi olsa bile) kabul eden Yahudi-Hıristiyanların belirli bir grubunun tipik özelliğini temsil etmektedir.[60] Bu durum Yahudiliğe ait unsurun varlığının ve öneminin altını çizmektedir. Diğer yandan Irenaeus'un tanıdığı Carpocratian'lar ona göre tamamıyla senkretik bir görünüm arz ederler. Sağ kulak kepçesinin arkasını damgalamak gibi uygulamalara ilaveten onlar Pisagor, Platon, Aristoteles ve benzeri büyük filozoflarla birlikte sergiledikleri İsa'nın tasviri (onlar bunun İsa'yı mahkeme eden Pilate'nin mahkeme esnasında sahip olduğuna ve dolayısıyla bu tasvirin o zamana kadar uzandığına inanırlardı) dâhil bazıları resmedilmiş tasvirlere tapınmaktaydılar. Bu durum,

Epiphanes'in fragmanlarında ortaya çıkan Grek felsefe geleneği ile olan bağlantıyı doğrulamaktadır.

İkinci yüzyılın birinci yarısındaki Gnostik düşünürlerle çağdaş olan Marcion da[61] kendisine ait özel bir bölüm hak eder. Büyük dinî geleneklerin alanında doğmak onun kaderi idi: Küçük Asya'da, Karadeniz sahilinde Sinope (şimdiki Sinop) denilen yerde. Babası bir başpiskoposttu ve ailesi bu canlı, önemli ticaret şehrinde en yüksek sosyal sınıfa dâhil olmalıydı. Asıl uzmanlık alanı gemicilik ve ticaret (*naukleros*) olan Marcion hayatında oldukça çok seyahat etmiştir. Onun coğrafi yolculukları (dönemin diğer dinî liderlerinin yaptığı gibi) manevi yolculuklarıyla birleşme eğilimindedir. Doğum tarihi hakkında bilgimiz olmamakla birlikte, İsa'dan sonra ilk yüzyılın sonuna doğru tarihlenmelidir. Modern yazarların yaptığı gibi çocukluğun ya da ergenliğin profilini çıkarmak antik bir gelenek değildi ve bu nedenle Hristiyan polemikçiler[62] Marcion'un kariyerinin doruğu üzerinde, kişiliğinin olgunluğa eriştiği zaman üzerinde yoğunlaşma eğilimi göstermişlerdir. Bu an, Marcion'un Valentinus'un bir öğretmen olarak kendi görevini yerine getirdiği yer olan Roma'ya ulaştığı zaman idi. Hıristiyan gelenek içinde büyütülmüş olan Marcion belki babasının karşı oluşu, belki de kendi topluluğu ile olan anlaşmazlık nedeniyle[63] muhtemelen Smyrna (bugünkü İzmir) ve Efes gibi Küçük Asya'nın kıyı şehirlerinde biraz zaman geçirdikten sonra[64] dışarı atılmıştı. İzmir'li Polycarp onu "ilk doğan Şeytan" diye adlandırmaktadır.[65] Marcion, kendi başıboş dolaşmalarının neredeyse zorunlu bir amacı olarak yolunu Roma'ya çevirir (139-40).[66] Burada Irenaeus'a göre[67] Hyginus'un papalığı döneminde (139-40) Roma'da yaşayan Suriyeli Cerdon'un[68] öğrencisi olur. Marcion ondan 'Tanrı Kanunla ve peygamberlerce ilan edilen Bizim Efendimiz İsa Mesih'in Babasıdır. Çünkü biri bilinen ve diğeri bilinemeyendir, biri adil ve diğeri de iyidir'[69] olduğunu öğrenir.

Güçlü bir karaktere sahip olmanın yanında, Marcion güçlü bir hırsa ve onunki gibi radikal ve yoğun bir dindarlıkla bağ-

daşan bir karaktere sahiptir. Bir peygamberden çok bir mantık mü'minidir ve jilet gibi keskin akılcılığıyla ihtilafları göğüsleyen ve ödün vermenin her bir ihtimalini reddeden bir tür Occam şahsiyeti taşımaktadır.

İlk olarak Romalı inananların topluluğuna katılır ve bir kilise meclisinde kendi doktrinlerini açıklamaya çalışır. Fakat bunlar reddedilir ve Marcion'cu kilise için daha sonra tarihi bir ihraç - *hegira*- tarihi olarak olan kesin bir tarihde, 144'de[70] aforoz edilir. Bu yanlış kiliseyi doğru olanı ile değiştirmenin zamanıdır. Böylece Roma kilisesinden uzaklaştırılmasından sonra Marcion bir papaz yardımcıları, papazlar ve başpiskoposlardan oluşan hiyerarşisiyle Hak Kilise'nin modeliyle müsabaka içinde olan ve kadınlara da ruhbanlık verme erdemiyle hak kiliseden ayrılan kendi kilisesini kuracaktır.[71]

Hak Kiliseye bir alternatif olarak bir kilise organizasyonu kurmak girişimi açıkça başarılıydı. Birkaç yıl sonra Justin bu kilisenin başarısına tanıklık eder[72] ve onun ateşli düşmanı Tertullian, Marcion'un kilisesinin 'bütün dünyayı doldurmuş'[73] olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Büyük Suriyeli baba Efraem'in hararetli polemiğine göre, Gnostik okullar ve manastırlar Hıristiyanlık ve Manişeizm'in ikisinin de galip gelen baskıları ve içsel tartışmaların bir sonucu olarak daha sonraki yüzyıllarda dağılmaya başlarken, İtalya, Mısır, Mezopotamya ve Ermeni devletinde yayılmış olan Marcion'cu kiliseler hala dördüncü ve beşinci yüzyıllarda gelişmeye devam ediyorlardı.[74]

Marcion, Mani'den çok önce Hak Kilise ile rekabet etmek veya onun yerine geçmek isteniyorsa onu kendi metoduyla yenmek gerektiği gerçeğini anlamıştı ki bu metod organizasyondan başka bir şey değildi. Bu da etkin ve fonksiyonel bir hiyerarşi, canlı ve etkili bir ayin sistemi (litürji) ve açık ve net bir doktrinler sistemi anlamına geliyordu. Bu nedenle Marcion kendi doktrinini destekleyecek nitelikte bir kutsal metinler koleksiyonu oluşturdu. Pavlus'un mektupları ve Luka İncili'ni kapsayan bu metinler grubu bir bakıma Yeni Ahit ka-

nonunun (resmi kitaplar listesi) bir çekirdeği niteliğindeydi ve sadece kendi kilisesi için geçerlilik taşımaktaydı. Marcion ayrıca bu metinlerdeki bütün Yahudi unsurları çıkarmak için bir tür sansür de uygulamıştır.[75]

Söz konusu sansür işleminin nedenleri Marcion'un kendi teolojik sisteminin bir gereği olarak yapılmıştır ve bu sistemin yorumlanması bugün hala bazı canlı tartışmalara neden olmaya devam etmektedir. Bu nedenle şimdi onun doktrinini inceleyeceğiz.

Onun sisteminin ayırdedici vasıfları tamamıyla Gnostik sistem içinde bulunmamasına rağmen, yine de bunları söz konusu dinî alana atıf yapmaksızın anlamak zordur. Bir bakıma Marcion Pavlus tarafından açılan yolu takip etmektedir. Pavlusçu doktrinler arasında onu en fazla etkileyen ve daha derin bir şekilde keşfetmeyi amaçladığı doktrin inayet sırrı ve bunun ilahi adaletle olan ilişkisi idi. Havari'nin düşüncesinin derinliği ve orijinalliğini oluşturan kaçınılmaz dialektik kutuplaşma Marcion'u karışmış ve tatmin edilmemiş bir zihin yapısıyla bırakmıştır. O adalet ve inayeti bir Tanrı'da aynı anda bulunabilecek iki cihet olarak değil ve fakat iki farklı tanrının bir araya getirilemez özellikleri olarak görür. Bu nedenle teolojik düalizm onu iki tanrıcı bir anlayışa götürecektir ve bunun neticesi olarak da bir anti-kozmizm anlayışı gelişecektir ki her iki doktrin Gnostik doktrinle güçlü bir şekilde bağlantılıdır. Netice olarak Tertullian onlar hakkında 'Marcion'cular yaratılışa küstahça burunlarını kıvırdılar ve Yaratıcının eserini reddettiler.' 'Bu dünya? Gerçekten büyüleyici bir eserdir, kendi yaratanının iyi bir değeridir" demek durumunda kalacaktır.[76]

Yaratıcı ve onun eseri dünya birbirlerini yansıtır ve şart kılar. Eğer beden sonsuz cezaya çarptırılmış ve dünya da kötülüğün tahtıysa, onun Yaratıcısı, bu dünyanın ruhu da pozitif olmayabilir. Birçok Gnostik sistemde olduğunun aksine Yaratanrı kibirli ya da kötü ruhlu değildir. Fakat o basitçe yalnızca Oğul tarafından bilinen yabancı Tanrı, iyi Tanrı ile müşterek hiçbir şeye sahip değildir.

Marcion, kayıp bir eser olan *Antitheses*'de sistematik bir şekilde iki Tanrı arasındaki zıtlıkları ortaya koymaktadır.[77] Biri sanatkâr olan yaratıkların ve yaratmanın tanrısı ve bu Aeonun yöneticisidir. O tanımlanabilirdir çünkü o bilinebilir ve kendi gerçek eseri olan dünya vasıtasıyla kavranabilir. Diğeri ise gizlenmiş, bilinmeyen ve kavranamayan Tanrı'dır. İkinci tanrının durumunda dönemin apopatik teolojisinin tipik önermeleri farklı bir vurguyla tekrar eder. Marcion'un Tanrı'sı bu dünyaya yabancıdır ve herşeyden önce yeni tanrıdır ve iyi tanrıdır. Gnostik sistemlerin tersine, insanlık ve dünya tamamıyla bu tanrıya yabancıdır. Şurası önemlidir ki bu tanrının tabiatı hem insanoğlundan ve hem de dünyadan tamamen farklıdır. İnsan bozulabilir bir bedenden ve bir ruhdan yapılmıştır. Fakat bu ruh tanrı ile aynı özden bir kıvılcım değildir. Bu nedenle Marcion'un tanrısı bir bakıma (hatta sonsuz özgürlüğünde ve bilinemez iradesinde bile) seçilmişleri kurtarmak yoluyla kendisini kurtardığı için kendisini seçilmişlere açıklamak zorunda bırakılan Gnostik tanrı gibi değildir. Tanrının oğlu tarafından insanlığa getirilen vahiy saf, bütün ve sonsuz bir inayetten kaynaklanan bir eylemdir: 'Bu tek eser bizim tanrımız için yeterlidir ki o kendi yüce, üstün iyiliği ile insanı özgürleştirmiştir'[78] Bu cümle, içinde Marcion'cu teolojinin özünü taşımaktadır. İlahi inayetin söz konusu müdahalesi herhangi bir şekilde insanlarla şartlandırılmayabilirdi. Tanrı Pavlus'un öğrettiği gibi onları günahtan, suçtan ya da şanssızlıktan kurtarmak için müdahale etmez; Gnostiklerin gerekli gördükleri gibi maddede dağılmış haldeki kendine ait olan kısmı bulmak için de değildir onun eylemi. Marcion'un inayeti ' geçmişi olmayan ... kavranamaz bir inayetin paradoksu, bulunmamış, önceliği olmayan ... böylece ilahi iyiliğin derin bir sırrı' olarak tanımlanmaktadır.[79]

Onun Kristolojisi de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Marcion bir doketist değildir. Bu özel bir bedende gerçekleşmiş olsa dahi İsa gerçekten acı çekmiştir. O insanları yabancılar olarak kurtarmıştır 'çünkü ona bağlı olan kişilere hiçkimse inan-

maz.'[80] Kurtarmanın bedeli kendi kanıdır. Bu kan, günahların tevbesi ya da vekâletle yapılan bir kefaret için değil, fakat sonsuza dek Yarı-tanrının kendi yaratıkları üzerinde hak iddia etmesi durumunu iptal etmek için sunulmuştur.[81] Yabancı tanrının mesajını dinleyen ve kabul eden ruhlar ise, bir çeşit Gnosise ulaştıklarından dolayı değil, inancı kendi tecrübe edişlerinden dolayı kurtuluşa ermişlerdir.[82]

Sonuç olarak acaba Marcion bir Hıristiyan teolog mu yoksa bir Gnostik düşünür müdür sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı geniş ölçüde Gnostisizmin ne olarak anlaşıldığı ile alakalıdır. Eğer anti-kozmizm doktrini esas alınacak olursa onun Gnostik oluşunu inkâr etmek imkânsız olacaktır. Bu durum Jonas tarafından güçlü bir şekilde savunulmaktadır,[83] ancak ters istikameti gösteren bütün deliller açıkça söz konusu duruşun aksini iddia etmektedir. Bir defa Marcion bir benlikle karşılaşma doktrini olarak tanımlanabilecek bir Gnosis anlayışına sahip değildir. Buna uygun olarak da söz konusu anlayış için gerekli mitolojik unsur da yoktur. Söz konusu unsur hipostazın kendi ordusunun eylemi vasıtasıyla pleromatik Antropos'ta yer alan aklî süreçlerin mitoloji perdesi üzerine yansıtılmasından oluşan benliğin anatomisidir. Hatta Yarı-tanrı figüründe olduğu gibi benzer unsurlar görülebilirse de bunlar aslında farklı şekillerde fonksiyon icra eder ve yine farklı yorumlarla açıklanabilir. Marcion'da Eski Ahit'e, onun tanrısına ve peygamberlerine karşı polemiğin yeniden ortaya çıktığı doğrudur. Fakat bu risale tek başına bir düşünce sistemini Gnostik diye etiketlendirmeye yeterli değildir. Hatta Marcion'un asketikliği kendine ait köklere sahiptir:

> Yarı-tanrının yaptığı dünyanın nüfusunu artırmaya alet olmak istemeyen Marcion'cular kendi yaratıcılarına meydan okuyan ve onları davet etmiş olan ve farklı bir anlamda tanrı olan 'Biricik İyi'ye doğru yönelerek açıkça evlenmeye karşı olduklarını ilan ediyorlardı. Bu nedenle burada kendilerine ait olan hiçbir şeyi bırakmak istemeyen Marcion'cular herhangi bir ahlâki ilkeden dolayı değil an-

> cak kendi yaratıcılarına olan düşmanlıktan dolayı nefislerine hâkim olmuşlardır; çünkü onun yarattıklarından yararlanmak istememişlerdir.[84]

Bu nedenle bu reddediş etik bir ilke ile değil fakat daha çok Marcion'cu düşüncenin ayırdeci vasfı olan 'metafizik bir yabancılaşma'dan kaynaklanır ve onlar Yarı-tanrının eseriyle hiçbir şekilde iş birliği yapmak istemezler ki böylece ön kabulleri ne 'Hak Kilise' ve ne de Gnostik kilise ile uzlaşmayan radikal bir Pavlusçuluk ifrat noktasına götürülmüş oluyordu.[85]

Marcion ve Gnostisizm arasında (bazı bakımlardan bunlar birbirleriyle bağlantılı da olsa) aşılamaz olmamasına rağmen derin bir farklılığın olması onun öğrencisi -Apelles- hakkında bildiklerimizden de çıkarsanabilir.[86] Apelles muhtemelen İskenderiye Gnostisizmi ile temas kurmuş ve üstadının büyüleyici ve aynı zamanda hassas doktrinel dengesini bir şekilde kırmıştır. Apelles azimle üstadının sisteminde bulunan Gnostik potansiyelleri keşfetmiştir. Buna göre Yarı-tanrı açıkça Yüce Tanrı'nın bir yaratığı haline dönüşür.[87] Marcion'un basitçe dinî olarak hiçbir değeri olmayan bir metin olarak bir kenara attığı Eski Ahit'i ele almış ve *Syllogisms* adlı eserinde bir aldatma metni olduğunu iddia ederek içindeki yalanları reddetmeye girişmiştir.[88] Kendisini bir teolog ve tefsirci kılığında gösteren Marcion'un tersine Apelles (Eusebius'a göre) kendisini Gnostik bilginin genetik modeline adapte eder ve kendisinin 'bakire olan Philomena'nın sahip olduğu bir kehânet tarafından'[89] ikna edilmesine izin verir; söz konusu ilhamları da uzun bir eser olmayan (artık var olmayan) *Revelations*'da yazar. Fakat üstadının psikolojisinden radikal bir ayrılmayı temsil eden daha önemli bir özellik, Apelles'in Arnobius'un *viri novi* modeline göre ruhların iyi tanrı ile birlikte ezeli olan bir unsurun insan ruhunda mevcudiyetini ve bu unsur sayesinde insanlığın kurtuluşa mahkûm olduğunu savunmasıdır.[90]

Yüzyılın ikinci yarısı mitolojik ve teolojik sistemlerini yukarıda bütünüyle incelemiş olduğumuz Valentin'ci okul tarafından şekillendirilecektir. Bu noktada kendimizi bu okulun ku-

rucusu ve onun en önemli öğrencileri hakkında sahip olduğumuz bazı biyografik bilgilerle sınırlamak durumundayız.

Valentinus'un Roma'ya Hyginus'un papalığı (136-40) zamanında geldiğini biliyoruz. Fakat kendi öğretilerinin zirvesine Pius'un papalığı (150-5)[91] zamanında ulaşmıştır. Doğum yeri Mısır olan Valentinus Gnostik yazılarla ve kendi Hıristiyan Gnostik sisteminin temeli olarak kullandığı mitolojik hikâyelerle muhtemelen temas kurduğu yer olan İskenderiye'de eğitimini alır. Bir öğretmen olarak Roma'daki başarısı hakkındaki bilgiyi Tertullian'dan almaktayız. Burada papalık için aday gösterilir ancak seçim Şehit Pius lehine sonuçlanır. Daha sonra Valentinus kendisini heretik olarak suçlayacak olan bu topluluk ile bağlarını koparacaktır.[92] Fakat Roma'da faaliyetlerine uzun bir süre için devam etmiş olmalıdır çünkü Anicetus'un papalığı (154-65) döneminde hala aktif olduğunu bilmekteyiz.[93]

Düşmanları dahi onun kayda değer bir kişiliğe sahip olduğunu,[94] dinî bir deha, müşahid ve mistik olduğunu ve bir gönül ehli ve şair kişiliğini kabul ederler. Onun eserinin kayıp parçaları dinî topluluğun kurucusunun derinliğini ve şiddetini yansıtmaktadır. Bir vaazında peygamberî bir tonda öğrencilerine şöyle hitabeder:

> Başlangıçtan itibaren sizler ölümsüzsünüz ve sonsuz hayatın çocuklarısınız. Sizler, ölümü yıkabilirsiniz ve tamamen onu yok edersiniz diye ve ölüm sizde ve sizin vasıtanızla ölebilir diye, ölümü kendi payınıza almak istediniz. Çünkü dünya yıkıldığında siz kendiniz yok edilmezsiniz. Sizler bütün yaratıklar ve bütün çürümeler üzerinde efendilersiniz.[95]

Modern tarihçiler muhtemelen Valentinus tarafından yapılandırılan sistemi yeniden yapılandırmak için oldukça fazla gayret sarfetmek zorunda kalmışlardır.[96] Hemen hemen üstesinden gelinemez bir zorluk şudur ki heresiolojist literatür onu birbirinden farklı ve bir araya getirilemez şekillerde temsil etmektedir. Dahası Nag Hammadi külliyatındaki

Valentin'cilere ait metinlerden bazıları (genelde kanıtları zayıf olsa da) Valentinus'un kendisine atfedilir.[97] Söz konusu inşa girişimlerinin pek çoğuna ait hipotezler (kabul edilmemesine rağmen) Gnostik sistemlerin basitten komplekse doğru geliştiği şeklinde bir temel kabule dayanmaktadırlar. Buna göre orijinal kurucunun sisteminin oldukça basit olduğu şeklinde bir varsayım kabul edilmek durumundadır. Diğer yandan Valentinus'un kendisinin sistemdeki düzeltmeler ve yeniliklerin gerçekleştiği dönemin büyük kısmında hayatta ve aktif olduğu tarihi olarak sabit bir durumdur.

Hippolytus Valentinus'un öğrencilerinin iki gruba bölündüklerini bize bildirmektedir. Bunlardan birisi Ptolemy ve Heracleon liderliğindeki 'Batılılar' ya da 'İtalya'lılar, ikincisi de Theodotus, Assionicus ve Marcus tarafından temsil edilen 'Doğulular' ya da 'Küçük Asyalılar'dır.[98] Bu bölünmenin sebebi daha önce açıkladığımız gibi batılı ekol tarafından fiziksel olarak, doğulularca da ruhi olarak kabul edilen İsa'nın bedeninin mahiyeti hakkındaki Kristolojik tartışmadır. Birinci grup Roma'da üstatlarının faaliyetini devam ettirmişler ve hareketi güney Gaul'a (bugünkü İspanya) kadar genişletmeye muvaffak olmuşlardır. Bu İtalyan kolun temel özelliği -eğer söz konusu Kristolojik tartışma bir işaret ise- fiziksel unsur hakkında pozitif bir tavır olarak algılanabilir. Bu durumu *Epistle to Flora*'nın yazarı ve Gnostiklere hasrettiği uzun bir yazısında Irenaeus tarafından açıklanan sistemin kurucusu olan Ptolemy ile bağlantılı olarak vurgulamıştık: 'O Mani'nin sistemiyle içsel tutarlık konusunda rekabet edebilir ve hatta düşünce derinliği konusunda Manici sisteme üstün gelir.'[99]

İskenderiye'li Clement'e göre Valentinus'un öğrencileri arasında en saygın olanı[100] Heracleon'da da aynı eğilim açıkça görülmektedir.[101] Herakleon, Yuhanna İncili üzerine bir tefsir yazmış ve Origen kendisinin aynı İncil üzerindeki tefsirinde onları tekzip etmek amacıyla bu eserden birçok alıntılar yapmıştır. Herakleon'un bu eseri bir İncil üzerine yapılmış bilinen ilk tam tefsirdir. Herakleon kendi dikkatini yoğunlaştır-

mış olduğu Gnostik antropolojinin belirleyici ilkelerini ortaya çıkarmak için alegori tekniğini kullanır. Bu çalışmanın önemi şudur ki Origen bu eseri çürütmek için yazdığı reddiyesinde özellikle müellifin tefsir tekniğinden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Theodotus hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz. İskenderiye'li Clement *Excerpta ex Theodoto*[102] ya da daha kesin olarak *Extracts from the Work of Theodotus and the Oriental School at the Time of Valentinus* olarak adlandırılan bir çalışma kaleme alır. Fakat bu eser gerçekte Clement'in gözlemleriyle Theodotus'dan yapılan alıntıları birbirinden ayırdetmenin her zaman kolay olmadığı ve doğulular ve batılıların doktrinlerinin birbirine geçmiş olduğu kompleks bir eserdir. Eser Valentin'cilerin sistemlerinin incelenmesi için vazgeçilmez bir belge niteliğindedir.

Sihirbaz Marcus hakkında ise nispeten daha fazla bilgiye sahibiz.[103] Küçük Asya ya da belki de Mısırlı bir doğulu olan Marcus, batıya doğru Rhone vadisine kadar göç etmiş ve buradaki faaliyetleri Irenaes'un dikkatini çekmiştir. Büyük heresiolog Marcus'un gerçek motivleri olarak algıladığı şeyler hakkında şiddetli eleştiri yapmakta gecikmemiştir: 'O özellikle kadınlarla ilgiliydi. Sıkça baştan çıkarma girişiminde bulunduğu zarif ve zengin kadınlar.'[104] Belli türden kadınların bazı dinî liderlerde buldukları söz konusu cazibenin bu Gnostik kazanovanın maceraları hakkında alaycı olmak suretiyle kolay bir oyun oynayan Irenaeus'un kendi uydurduğu bir durum olmadığı kesindir. Fakat Ireneaus'un rivayetinde yaptığı yorumlar, bu cazibenin Gnostik yönünü anlamamıza yardım etmektedir.[105] Buna göre Marcus manevi evlilik sembolizmini oldukça literal bir yolla yorumlamaktadır. Maddi tohumlar vasıtasıyla 'Yüce Üçleme'nin elçisi Marcus kurbanlarına kendi sıraları geldiğinde ışığın tohumunu iletmekteydi. Bu yolla melek ve suret, zekâ ve benlik arasında olduğu gibi, nihai noktada Pleromanın gerdek odasında gerçekleşecek olan erkek

ile dişi arasında yeniden birleşmenin gerçekleştiği varsayılmaktadır.

Bu bağlamda bazı Marcusçu gruplar arasında yer tutan çok sayıda ritüeli anlamak kolay olacaktır. Marcusçu Gnostiklerin diğer bir özellikleri de onların pleromatik dünyanın sırlarını yeniden yorumlamak için kullandıkları ve o dönem kültüründe yaygın olan aritmetik spekülasyonlar ve sayı mistisizmini kullanmalarıdır.[106]

Şurasını bir kez daha vurgulamalıyız ki Valentin'ci okulun en önde gelen temsilcilerinin ötesinde diğer Gnostik figürler hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimizi kabul etmek zorundayız. Gnostik Justin'in yazdığı *Book of Baruch*[107] Hippolytus tarafından bize ulaştırılan çelişki dolu bir belgedir. Metin tipik bir üçlü sistemi yorumlamaktadır: Üstün bir ilke olan 'İyi'; ondan daha aşağı konumdaki ikinci bir dişi ilke 'Her şeyin Baba'sı ya da Elohim; ve bu ikisinin de altında üst dünya ve alt dünyaları birleştirdiği için yarı kadın yarı canavar olan bir dişi ilke, Eden ya da 'Yer'. İnsanlar, maneviyatı Elohim'den ve ruhu Eden'den almak suretiyle Elohim'le Eden'in birleşmelerinin meyveleridirler. Fakat daha sonra Elohim İyi'ye geri döner. Kızgın ve kıskanç Eden meleklerini ve özellikle de Naas'ı (yılan) dünyada sevgilisinden kalan unsurlara-Maneviyat- karşı gönderir. Bundan sonra ise kurtuluşu amaçlayan bir süreç başlayacaktır. Elohim'in bir meleği olan Baruch, Naas'a özgürlük havarilerini gönderir (Musa, bir tanesi pagan olan bazı peygamberler, varlığı sistemin senkretik doğasını vurgulayan Heracles gibi) ancak bu görevliler özgürleştirme konusunda başarısız kalırlar. Yalnızca insan ruhunu kendi orijinal kaynağına döndürmeyi başarabilen İsa kurtarma işinde başarılı olacaktır.

Başka kaynaklardan yapılan alıntı çeşitliliği içinde dahi (özellikle Yahudilikten)[108] orijinal bir belge özelliğini koruyan *Book of Baruch* tutarlılık içinde yaratıcı bir figürün müdahalesini açıklamaktadır.

Hippolytus aritmetik spekülasyonların dikkat çekici olduğu bir Arap Monoimus'un sisteminden bahsetmektedir.[109] Bundan sonra ikinci yüzyıl sonuna gelmiş bulunuyoruz ve bu dönem İskenderiyeli Clement tarafından belirtilen özgürlükçü bir Gnostik olan Prodicus'un aktivitelerine şahit olacaktır.[110]

DİRENİŞ VE TESLİMİYET

Heresiologların yargıları bir buz dağının görünen kısmını yeniden inşa etmemize izin verir. Su altında kalan kısmın kompleksliği ve genişliği hakkında genel bir fikrimiz olmakla birlikte bu konuda kesin kanaat sahibi olamamaktayız. Bu anlamda önem taşıyan sorulardan biri Nag Hammadi metinlerinin çoğunu değerlendirmek için kullanmak zorunda olduğumuz zaman ve mekân koordinatlarının niteliğidir. Acaba söz konusu metinlerin tarihi değerlerini takdir etmemize olanak sağlamayan fakat içerikleri bakımından bir kategorizasyon yapmamıza imkân veren etiketlendirme metodunu kullanmaktan kaçınmanın bir yolu bulunabilir mi? Sethian olarak tanımladığımız metinlerin durumunu ele alabiliriz. Bu metinler grubunun tasvir ettiği teolojik sistemler şüphe götürmez kendi içlerinde bir şekilde yapısal ilişkiler ve benzerlikler taşımaktadır. Fakat bu benzerliklerden yola çıkarak kendilerini 'Sethliler' olarak adlandıran belirli grupların tarihi varlığını iddia etmek oldukça cüretli bir adım olacaktır ve çoğu zaman da böylesi bir sıçramanın sıhhatinden emin olma ihtimali yoktur.[111]

Tarihsel olarak sıhhatli bir şekilde belgelendirilebilen durum, daha çok ikinci yüzyıl toplumunda önemli dinî ve sosyal roller üstlenmiş olan belli cemaatler ve grupların üçüncü ve özellikle de dördüncü yüzyılda yavaş yavaş sular altında kalmaları ve dereceli olarak tarih sahnesinden çekilmeleri olacaktır. Gerçekte Gnostik cemaatlerin yapılarının kendisi kayda değer bir şekilde söz konusu dereceli çözülme realitesine kat-

kıda bulunmuştur. Bu yapının entelektüellerle sınırlı ve dış dünyayı dışlamaya programlanmış ezoterik klüpler şeklinde olması ve çoğunlukla da birbirleriyle çatışma halinde organizasyon ve kurumsallaşma özelliklerinden yoksun bir karakter taşıması Gnostiklerin tarihî olarak kalıcılıklarını imkânsız hale getirecektir.[112] Böylece ikinci yüzyılda kuvvetli bağlayıcı unsurlar olarak görünen özellikler Gnostikler adına yumuşak karınlara dönüşmüştür.

İkinci yüzyıl Gnostisizmi ekonomik genişleme ve sosyal hareketlilikle tanımlanan bir eyaletler toplumunun ifadesidir. Bu hareketin kozmopolitan özelliği, senkretik eğilimleri, kültürel esnekliği, dinî seviyede bir ruhi aristokrasi oluşturabilme yeteneği, entelektüel ve popüler dimağları tatmin edecek sembolik ve mitolojik dili kullanabilmesi (bu mitoloji mükemmel bir şekilde hem teolojik ve hem de spekülatif idi) yeni ortaya çıkan sosyal grupların gerginliklerini alabilmeye ve keskin ekonomik ve sosyal değişimin bir sonucu olarak geleneksel gruplar tarafından tecrübe edilen sosyal ve dinî krizler ve yapısal değişimler karşısında bir çıkış yolu ve rahatlama temin etmeye yetenekli idi. Bu durumda toplumların açıklığı, içsel akıcılıkları ve eşitlikçilikleri güçlü dinamiklerdi ancak bunların uzun ömürlü olmadıkları gerçeği kısa sürede kendini gösterdi. Böylece Gnostikler gerçek organizasyon eksikliği ve kurumsal köklenmeye karşı isteksizliklerinin bedelini pahalı ödemek durumunda kalmışlardır.

Gnostikler daha geleneksel yapılara bağlı kaldıkları ya da kendilerine ait altenatifler ürettikleri durumlarda geliştiler ve daha uzun süre yaşadılar. Buna örnek oluşturan Marcion'un kilisesinin başarısını (kural tanımaz olsa bile) daha önce açıklamıştık. Valentin'ci okulun kaderi ise daha yerinde bir örnek oluşturmaktadır.[113] Bu okul, kendi içinde doktrinel ihtilaflarla çalkalanıyor olmasına rağmen kendisini yapısal olarak varolan ve başarısı kanıtlanmış modeller üzerine oturtmayı başarabilmiştir. Geleneksel bir yapısal okul -*Schulbetrieb*- geleneğine bağlı olarak kabul edilen bir üstad etrafında şekillenen ve seç-

kin ve sadık bir tilmizler grubunun devam ettiği bir model oluşturmayı başaran Valentin'ciler böylelikle hayatta kalmayı başarabilmişlerdir.[114] Üçüncü yüzyılın tehlikeli, güvenilmez krizli ortamında, böylesi bir can simidi hiç de yabana atılacak bir şey olarak gözükmüyordu. Valentin'ciliğin bundan sonraki uzun asırlar boyunca devam eden tarihi bunun bir delilini oluşturacaktır.

Plotinus'un[115] ve Origen'in[116] düşmanca saldırıları Valentin'ci geleneğin üçüncü yüzyılda hala canlı olduğunu kanıtlamaktadır. Hatta Diocletian'ın devriminden sonra dahi bu okulun yaşadığına dair önemli kanıtlar mevcuttur. Epiphanius dördüncü yüzyılın ikinci yarısında *Panarion* adlı eserine 'Valentinus'un tohumu bugün hala Mısır'dadır'[117] cümlesini kaydederken Nag Hammadi külliyatının yazmalarınca da doğrulanan bir gerçeğe işaret etmekte ve hala Mısır'daki varlıklarını sürdüren Valentin'ci grupları vurgulamaktadır. Hatta İskenderiye'de aktif olan Didymus the Blind (öl. 368) Valentin'ci antropolojinin ve kristolojinin yaşamakta olduğuna tanıklık etmektedir. Yazar hem bu gruplara hem de onların çok sayıdaki takipçilerine tekrar tekrar saldırır.[118]

John Crysostom Antakya'da dördüncü yüzyılın sonunda bir dizi eserinde zâhitlik konusunda belirli bir prestije sahip olmaya devam eden Valentin'cilere doğrudan saldırır.[119]

İmparatorluk politikası da bize önemli bir belge temin eder. Pagan imparator Julian'ın 362'deki bir fermanı Konstantinus idaresindeki Edessa'da (günümüz Urfa'sı) Aryüsçüler ve Valentinciler[120] arasında ihtilaftan bahsetmektedir. Ambrose Osrhoene'de Fırat havzasındaki ticarî bir şehir ve önemli bir Roma kalesi olan Kallinikon'da[121] Valentin'cilere karşı yapılan misilleme hakkında bize bilgi vermektedir. Bu habere göre, bölgenin piskoposunun kışkırtmasıyla rahipler, ilk önce sinagoga daha sonra da Valentin'ci mezhep merkezine saldırmışlardır. Valentin'ciler aynı zamanda imparatorluğun din politikasının da hedefi haline gelmişlerdi. Bu grup özellikle 326'da Konstantin'in yayınladığı anti-heretik kanununda

vurgulanır.[122] Bu durumun artık klişeden ibaret olmadığı (çünkü Valentin'ciler sürekli bir şekilde heretik listelerinde bulunuyorlardı) onların Theodosius'un yönetimi altında hoşgörü politikasından yararlanmaları gerçeğiyle desteklenmektedir. Bu toleransın nedeni ise dinî politikanın baltalarının bir yandan Aryanizm diğer yandan ise Manişeizm gibi daha acil tehlikelere doğru çevrilmiş olmasıdır. Fakat Theodosius II'nin yönetimi altında 30 Mayıs 428'e ait bir ferman bir kez daha Valentin'cileri 'bir araya gelmeleri ve Roma sınırları içinde ibadet etmeleri yasaklanan' heretikler olarak vurgulamaktadır.[123]

Bu kanıt okulun nasıl hayatta kaldığı ve yayıldığı hakkında bir tablo çizmemiz için yeterlidir. Soyutlanmış izler yedinci ve sekizinci yüzyıllara kadar hayatta kalacaklardır ancak bunlar yalnızca ikinci yüzyıldaki muhteşem gelişim döneminin soluk bir yankısı olmaktan öteye gidememektedirler. Bununla birlikte söz konusu geçici referanslar bizi yanıltmamalıdır. Eğer üçüncü yüzyıl bir direniş dönemi ise dördüncü yüzyıl teslimiyet dönemidir. Bir önceki yüzyıl metinler ve risalelerin sağlıklı bir şekilde çoğalmalarına tanıklık eder. Koptik metinlerin birçoğu bu dönemde orijinal olarak Grekçe yazılmış olmalıdır: Örneğin Askew ve Bruce yazmaları ve Arnobius'un *viri novi*' spekülasyonları üçüncü yüzyıla atfedilebilir.[124]

Bazı bilginler Gnostisizmde bir intikal evresinin varlığını önerirler ve bunu pleromatik dünyalar ve varlıkların ani artışı ve dinî ayinlerde sihir kullanılması uygulamasındaki yaygınlaşma ile karakterize ederler.[125] Bu hipotezi desteklemek oldukça zordur. Dahası böylesi bir varsayım Nag Hammadi risalelerinin çoğunun daha kesin bir şekilde tarihlenmelerini gerekli kılacaktır. Her halükarda bazı ikinci yüzyıl sistemlerinde (örneğin Basilides'in 365 seması) aracılar çoğalmaya başlamıştı ve Marcosçular gibi bazı gruplar tarafından sihirli formüller ve aritmetik spekülasyonlar çoktan geliştirilmişti.

Daha doğrusu eğer üçüncü yüzyıl metinlerinde bir eğilim kanıtı varsa bu Neoplatonik sudur teorisinin artan başarısı, ve

'Doğru Kilise'nin optimizm ve evrenselliği karşısında bir reaksiyon (ve adaptasyon) süreci tarafından daha belirgin hale gelen ikinci yüzyıl düalist sistemlerindeki kapalı tektanrıcı özelliktir.[126]

Epiphanius neredeyse Arkontik grupları (Sethianlar benzeri bir tür Gnosis)[127] ya da bölüm 11'de tartışacağımız ahlâksız Gnostikler tarafından temin edilen dördüncü yüzyıl direniş boşluğu konusunda bizim tek kaynağımızdır. Fakat şimdiye kadar kanıt soyutlanmıştır ve tarihi olarak da alakasızdır. Gnostik macera artık bir sona doğru ilerliyordu.

---

[1] *AH* I.23.4 = *Refutatio* VI.20.1 (ayrıca bkz. Tertullian, *Apol*.23.1). Aynı suçlama Basilides (*AH* I.24.5) ve Carpocratianlar (*AH* I.25.3 ve Eusebius, *HE* IV.9.7) hakkında da yapılır. Tertullian *DE praescriptione* 43.1'de sihir ve ahlâksızlık arasında da bağlantı kurar. Bir yanda burada, aslında herhangi bir kuruluşa sahip olmayan tipine özgü heresiolojik topos'la ilgilendiğimiz çeşitli işaretler vardır. Bu nedenle *magos* (sihirbaz, sihirli) sıfatı Menander'e de atfedilir. Çünkü Menander Simon'un bir öğrencisi olarak kabul edilir (*AH* I.23.5 ve *HE* III.26.3). Bunun (*Ref.* X.29.3) basit bir faldan başka bir şey olmadığı ortaya çıksa da Hippolytus (*Refutatio* IX.14.2) Elcasaitler'i sihir uygulamakla suçlar. Bu dinî-tarihî bağlamlarda 'sihir' olarak ne anlaşılması gerektiği hakkında daha genel bir problemi ortaya çıkarır (aşağıya bkz, n. 3). Diğer yandan metin içinde sihir uygulamalarına başvurulduğuna dair birçok işaret vardır. Ayrıca W. Anz, tarafından bir araya getirilen metinler; *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Leipzig, 1897), s. 5-8, mistik sesler, *voces mysticae* ve matematiksel spekülasyonlar vardır; NHC X (ikinci bölümün tamamı; bkz. Pearson, *Marsanes*, s. 380); NHC XIII.1. 38.25 vd; XI.3.53.32; VI.6.56.17 vd. ve 61.10 vd.

[2] Belirli Gnostik metinlerin (*Pistis Sophia* 18; NHC II.5.123.8 vd.) sihir uygulamalarına karşı olduğundan ve Gnosisin soterik bilgi olduğunu tartıştıklarından doğru olsa bile, bize bunlar (diğerlerine olduğu gibi, yani W. Foster, 'Das Wesen der Gnosis', *Die Welt als Geschichte* (1955) 2.113) Gnosiste sihirin bilinmediği fikrini savunmak için yeterli sebepleri vermez. W. Ullmann'ın, 'Bild- und Menschenbild-Terminologie in koptisch-gnostischen Texten', Nagel (ed.), *Studien*, s. 54, 'Bu nedenle Gnosiste sihirsel eğilimler şimdiye kadar olduğundan daha önemli bir şekilde ele alınmayı hak eder' dediği gibi.

[3] Beattie, *Other Cultures* (London, 1964), s. 212: Aslında, farklılıkları açık ve kesin bir şekilde ifade etsek de, genellikle dini olarak adlandırılan inançlar ve uygulamalar çoğunlukla sihirsel bir öğe ihtiva ederler; batı kültürlerinde bile.' Ayrıca bakınız A. Brelich, *Magia*'da, 'Tre note'. *Studi in memoria di Raffaela Galosi* (Roma, 1976), s. 103 vd ve A: A. Barb, 'The survival of magical arts' A. Momigliano (ed.), *Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963), s. 101.

[4] Origen, *Contra Celsum* I.6; II.50-1 ve G. Bardy, Origène et la magie', RSR 18 (1928), 196-42.

[5] M: Mazza, „L'intellectuale come ideologo. Flavio Filostrato (ed.) *speculum principis del terzo secolo Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*'da, (Genova, 1980), s. 33-66.

[6] *Vita Apollonii* V.12 ve özellikle VII.39, Philostratus'un kahramanını bu deni suçlamadan korumak için kişisel olarak müdahale eder.

[7] H.Frankfort, *Kingship and teh Gods* (Şikago, 1948); *The Sacral Kingship (La regulita sacra)* (sekizinci uluslar arası Dinler Tarihi kongresi, Roma, 1955) (Leiden, 1959); E.O.James, *The Ancient Gods* (London, 1960), s. 107-34.

[8] W.Fagg, *Divine Kingship in Africa* (Londra, 1971); *Uomini e re* (Roma-Bari, 1971).

[9] G.Fohrer, 'Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie'. *ThRu* 19 (1951), 277-346; 20 (1952), 193-271.

[10] Bu, İsrail'de klasik peygamberlik hakkında doğru olsa da, hükümdarın altına giren ve kişilik kaybını tecrübe eden *nabi*'ya da peygamber figürü için artık doğru değildir; bakın. G.Fohrer, 'Prophetie und Magie' *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Berlin, 1967), s. 242-64.

[11] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 70-5.

[12] E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil* (Berlin, 1975), s. 40 vd.

[13] 1 Cor. 8:1-3.

[14] 1 Cor. 10:23.

[15] 1 Cor. 15:29-32.

[16] 1 Cor. 14:2-19.

[17] W.Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen, 1956).

[18] *AH* I.14.1 = *Refutatio* VI.42.2.

[19] Benz, 'Vision'; V.Macchioro, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East* (Berkeley, 1971).

[20] Rüyalarda ya da uyanıklık durumundaki müşahedeler hakkında, bkz. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 119; A. Wilkenhauser 'Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht', *Pisciculi F.J. Dolger dargebuten* (Münster, 1939), s. 320-33; S. Zeitlin, 'Dreams and their interpretations from the Biblical period to Tannaitic times', *Jewish Quarterly Review* 66 (1975), 1-18.

[21] Yukarıya bkz., bölüm 2, n. 73.

[22] Kısaca, bu iki müşahede belirli önemli nitelikleri temsil eder: Bunlar alegorik değil doğrudandır; işitmeyle alakalı öğe önemlidir; sonraki mesajın mahiyeti asıldır. Bunlar onları, ana karakteristiği kişinin yaşamına dair bir değişim getirmesi olan *Lehrvisionen* ya da öğreti müşahedeleri olarak bilinen türün arasına yerleştirir. Bu müşahedelerin otantikliği konusunda, bkz. Pfister, 'Ekstasis', s. 937 ve G. Quispel, 'La conception de l'homme dans la gnose valentinienne', *Er.J* 15 (1947), 250.

[23] BG 10.10 vd.

[24] BG 9.1.10 vd.

[25] BG 2.1.3-13.

[26] Aslında Yuhanna, ilk önce bir çocuk görür. Daha sonra yaşlı bir adam. Fakat açıklayıcının daha sonraki açıklamalarından bir kardın ya da bir anne figürü de gördüğünü öğreniriz. İsa'nın çok çeşitli bedenleri vasıtasıyla (bkz. H.C. Puech tarafından *Annuaire*'de toplanan metinler. *Ecole Pratique des Hautes Etudes* 74 (1966-7), 128-30 ve Quispel, 'Demiurge in Apocryphon of John', s. 1-5) İlahi Üçleme bu nedenle kendi Baba, Anne, Oğul formunda ortaya konulur.

[27] Bölüm 4'te gördüğümüz gibi ruh Plerumanın ilham verici nefesidir. Gnostik, Kutsal Ruh (*en pneumatic*) sayesinde semavi dünyanın mutlu eden müşahedesinin yalnızca önceli olan

pneumatic mutşahedesine sahiptir; bkz. NHC XIII.1.38.27; VII.5, *passim*; VI.3.22.21; VI.6.57.6; VII.2.51.17 vd.

[28] W. Förster, 'Die ersten Gnostiker Simon und Menander', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 190 vd.

[29] R.M. Grant, 'Jewish Christianity at Antioch', *RSR* 60 (1972), 98-9.

[30] *AH* I.24.1.

[31] *AH* I.24.1: Bkz. S. Petrement, 'Le mythe des sept archontes createurs', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 460 vd.

[32] Paraleller için yukarıya bkz. Bölüm 6, n.25.

[33] *AH* I.24.1. Saturninus (ya da Satornilus) hakkında bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 194-5; Grant, *Gnosticism*, s. 10 vd.; Wilson, *Gnostic Problem*, s. 103 vd.

[34] F. Bolgiani, 'La tradizione eresiologica sull' encratismo I: Le notizie di Ireneo', *Atti dell' Accademia Scientifica di Torino* 96 (1956), 348-419.

[35] Yukarıda alıntılanan çalışmalardan ayrı olarak, bölüm 5, n.73, bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 195 vd.; Leisegang, *Gnosis*, s. 195 vd.; Grant, *Gnosticism*, s. 142 vd.

[36] Hegemonius, *Acta Archelai* 67.4-12.

[37] Eusebius, *HE* IV.7.

[38] *Refutatio* VII.20.

[39] Clem. Alex. *Stromateis* VI.6.53.

[40] A. Orbe, 'Ideas sobre la tradicion en la lucha antignostica', *Aug* 12 (1972), 19-32.

[41] T. Klauser, 'Auswendiglernen', *RAC* I.1031 vd.; H. Karpp 'Viva Vox' Struiber ve Herrmann (edt.)'inde, *Mullus*, s. 190 vd.

[42] Bazı alimler Gnostik düşünürlerin teolojik kavramı *paradosis* (gelenek)'i ilk önce ortaya çıkaranlar oldu, buna inanırlar; bkz. M. Hornschuh, 'Die Apostel als Trager der Überlieferung' Hennecke-Schneemelcher'de, *Neutestamentliche Apocryphen* II.48; Brox, *Offenbarung*, s. 132; zıt bir bakış açısı için bkz. J. Danielou 'Traditions secretes des Apotres', *EtJ* 31 (1962), 204.

[43] *Panarion* 24.6; U. Bianchi 'Basilide o del tragico' *Prometeo*'sunda, s. 163-71.

[44] Clem. Alex. *Stromateis* IV.82.1-2.

[45] *Age*, II.1.13.4.

[46] *Age*, IV.86.1.

[47] Bianchi, *Prometeo*, s. 166-7.

[48] Wilson, *Gnostic Problem*, s. 126-7.

[49] *AH* I.24.3-7.

[50] *AH* I.24.5.

[51] *AH* 24.4.

[52] Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 397 vd. ve Leisegang, *Gnosis*, s. 200.

[53] H. Kraft, 'Gab es einen Gnostiker Karpokrates?', *TZ* 8 (1952), 431-48.

[54] *Stromateis* III.5.2-3.

[55] *Age*, 6.1-8.

[56] *Age*, 7.1-8. Platonik komünizm modelinin öneri hakkında bkz. J. Bidez, *La Cite du monde et la cite du soleil chez les Stoiciens* (Paris, 1932); Andresen, *Logos und Nomos*, s. 248 vd.; Schneider, *Geistesgeschichte* 1.680.

[57] *Stromateis* III 9.2.

[58] F. Bolgiani, 'La polemica di Clemente di Alessandria control gli gnostici libertini nel terzo libro degli "Stromati"', *Studi in onore di A. Pincherle* (Roma, 1967), s. 95, n. 13.

[59] *AH* I 25 = *Refutatio* VII 32.

[60] Danielou, *Theologie*, s. 81.

[61] Marcion hakkında bkz. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, 1924); E. C. Blackman, *Marcion and his Influence* (Londra, 1948); Jonas, *Gnostic Religion*, s. 137 vd.; B. Aland, 'Marcion', *ZThK* 70 (1973), 420-7.

[62] Harnack, *Marcion*, s. 30.

[63] *Age*, s. 23.

[64] *Age*, s. 24.

[65] *AH* III 3.4.

[66] Harnack, *Marcion*, s. 25-6.

[67] *AH* I 27.1.

[68] Harnack, *Marcion*, s. 30-4); Grant, *Gnosticism*, s. 124-5.

[69] *AH* I 27.2.

[70] Bu tarih hakkında bkz. A. von Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur* 1 (Leipzig, 1897), 296 vd. ve 306 vd.

[71] *Panarion* 42.3-4.

[72] 1 *Apol.* 26.58.

[73] Tertullian, *Adversus Marcionem* V.19; Harnack, *Marcion*, s. 153 vd. ve 314 vd.

[74] Harnack, *Marcion*, s. 156 vd. ve 356 vd.

[75] Ibid., s. 35 vd. ve 149 vd.

[76] *Adv. Marcionem* I.17.

[77] Harnack, *Marcion*, s. 74 vd. ve 256 vd.

[78] *Adv. Marcionem* I.17.

[79] Jonas, *Gnostic Religion*, s. 150 vd.

[80] Aland, 'Marcion', s. 438-9.

[81] Harnack, *Marcion*, s. 131 vd.

[82] *Age*, s. 196-7, n. 1.

[83] *Gnostic Religion*.

[84] *Stromateis* III 4.25.

[85] Aland, 'Marcion', s. 445-6. Harnack'ın tezini kritik olarak yeniden yorumlar. Karşı bir yorum için bkz. Petrement, *Dualisme*, s. 142, n. 18. Ayrıca bkz. U. Bianchi, 'Marcion: Theologien biblique ou docteur gnostique?', *VigChr* 21 (1967), 141-9.

[86] Harnack, *Marcion*, s. 177 vd. ve 404 vd.

[87] *Age*, s. 188.

[88] *Age*, s. 178-9.

[89] Eusebius, *HE* V.13.2-4; Harnack, *Marcion*, s. 177 vd. 408 vd.

[90] Tertullian, *De anima* 23.

[91] *AH* III.4.3. Patristik kaynaklar için bkz. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, s. 283 vd.

[92] Tertullian, *Adv. Valentinum* 4.

[93] *AH* III.4.3.

[94] *Adv. Valentinum* 4 ve Jerome, *In Hosea* m II.10.

[95] *Stromateis* IV. 89.1-3.

[96] G.C. Stead, 'In search of Valentinus', Layton (ed.), *Rediscovery* 2.75-95. Tertullian (*Adv. Val.* 4) bize Valentinus'un sistemini hiç yoktan var etmediğini anlatır. Yuhanna'nın İlhamları ile bunun ilişkisi hakkında bkz. G. Quispel, 'Valentinian Gnosis and the Apocryphon Johannis', Layton (ed.), *Rediscovery* 1.118 vd.

[97] Bu *Ev Ver* ve *Rheg* hakkında doğrudur.

[98] *Refutatio* VI.35.3-7.

[99] W. Förster, 'Grundzüge der ptolemaischen Gnosis', *NTS* 6 (1959), 18.

[100] *Stromateis* IV.71.1.

[101] Heracleon hakkında bkz. A.E. Brooke, *The Fragments of Heracleon* (Cambridge, 1891); Y. Janssens, 'Eracleone e Origene' *VetChr* 3 (1966), 111 vd. ve 4 (1967), 23 vd.; E. Mühlenberg, 'Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?', *ZNW* 66 (1975), 170 vd.; B. Aland, 'Erwahlungstheologie und Menschenklassenlehre', Krause (ed.), *Gnosis* (1977), s. 148-81; D. Devoti, 'Antropologia e storia della salvezza in Eracleone', *Atti dell'Accademia Scientifica di Torino* 2 (1978).

[102] F.M. Sagnard, *Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote* (Paris, 1948).

[103] Leisegang, *Gnosis*, s. 326-49.

[104] *AH* I.13.3.

[105] Filoramo, *Luce*, s. 102 vd.

[106] Sagnard, *Gnose valentinienne* 358 vd. Heresiolojik kaynaklarda bahsi geçen diğer öğrenciler (Secundus, Theotimus, Assionicus) hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. (B) Ardesianus'a gelince (*Ref.* VI.35.7) bazılarının düşündüğü gibi Edessa'nın (bugünkü Urfa) kralı Abgar (179-216) zamanında yaşayan Bardesan (d.222) ile özdeşleştirilmemelidir; bkz. H. J. Drijvers, *Bardaisan of Edessa* (Assen, 1966).

[107] E. Hanchen, 'Das Buch Baruch', *ZThK* 50 (1953), 123 vd. ve M. Simonetti, 'Note sul libro di Baruch dello gnostico Giustino', *VetChr* 6 (1969), 71 vd.

[108] Grant, *Gnosticism*, s. 19 vd.

[109] *Refutatio* VIII. 12-15.

[110] Bolgiani, 'Polemica di Clemente', s. 117-21.

[111] Klijn, *Seth*, s. 112 ve F. Wisse, 'Stalking those elusive Sethians', Layton (ed.), *Rediscovery*, 2.575. Fakat ayrıca bkz. Schenke, 'Gnostic Sethianism', s. 607 vd. ve Pearson, 'Figure of Seth', s. 504, n.113.

[112] Bkz. blm. 11.

[113] Devamı için bkz. K. Koschorke, 'Patristische Materialien zur Spatgeschichte der valentinianischen Gnosis', Krause (ed.), *Gnosis* (1981), s. 120-39.

[114] W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (Göttingen, 1915); Donini, 'Filosofia antica', s. 31 vd. ve 58 vd.

[115] Plotinus tarafından eleştirilen Gnostiklerin Valentinliler olduklarını varsayarak; bkz. Elsas, *Weltablehnung*, s. 27 vd.

116 A.le Boulluec, 'La place de la polemique antignostique dans le *Peri Archon*', *Origeniana* (1975), s. 47-61.

117 *Panarion* 31.7.

118 Didymus, *Comm. In Psalmos* 20.1.

119 John Chrysostom, *Sermo 13 in Genesim*; *De sac.* IV 4; *De virg.* 3.

120 Julian, *Epistula* 3.

121 Ambrose, *Epistula* 4.1.1.

122 Eusebius, *Vita Constantini* III.4.

123 *Codex Theodosianus* XVI.5.65.

124 Koschorke, 'Patristische Materialien', s. 125.

125 E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (Paris, 1925), s. 476 vd.; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis* (Cambridge, 1932 repr. NY, 1978), s. 40 vd.

126 *Pistis Sophia*, *Orig. Mund*, *Mars* gibi metinlerde, ayrıca bkz. Schenke, 'Phenomenon', s. 614-15.

127 H. C. Puech, 'Archontiker', *RAC* 1 633-43.

11

ZAHİTLER ve LİBERTİNİSTLER

GNOSTİSİZMİN BİR SOSYOLOJİSİNE DOĞRU

Tertullian'ın kalemi bize bir Gnostik cemaatin içsel yaşamı hakkında nadir bir tasvir sunmaktadır:

> Bir defa inanç topluluğunda kimin aday kiminse tam üye olduğunu bilmek mümkün değildir. Onların hepsi eşit olarak cemaate girerler, eşit olarak vaazları dinlerler ve yine eşit olarak dua ederler ... hakikate zarar vermek konusunda hepsi birbirine yardım ettikleri müddetçe birbirlerinin farklı farklı doktrinleri ikrar etmelerine aldırmazlar. Hepsi gururludur ve hepsi bilgiyi vadederler. Yeni adaylar daha eğitim almadan olgunluk payesini alıverirler. Heretiklerin kadınları da son derece pervasızdır. Hepsi öğretmeye, tartışmalara katılmaya, dualarla iyileştirmeye, hastaları iyileştirmeye ve hatta vaftiz etmeye kalkışırlar. Onların rahip atamaları usulsüz, yüzeysel ve geçicidir. Kâh bir çömezi, kâh dünya hayatına düşkün insanları kâh bizim doğru inancımızdan sapmış olan zındıkları kendilerine ruhban seçerler ki hakikatle ikna edemedikleri insanları göz boyama yoluyla kendilerine bağlayabilsinler. Hiçbir yer yükselme elde etmek için sadece orada bulunmanın bir başarı olarak değerlendirildiği yer olan düşmanın arasında olduğundan daha kolay olmamıştır. Ve böylece bugün bir adam başpiskopos iken yarın bir başkası oluverir. Bugün, yarın lektör olacak kişi

papaz yardımcısıdır. Bugünün papazı yarının seküleridir. Hatta sıradan insanların dahi ruhbanlık görevleriyle görevlendirildiği olmuştur.[1]

Bu polemikte Afrikalı yazar Valentin'ciler olduğu kadar Marcion'cular gibi farklı gruplara ait gibi görünen davranış ve ritüelleri birleştiriyor olsa da onun canlı ve alaylı grup portresi hala geçerlidir. Tertullian bir kurum adamıdır. Onun tolerans gösterilemez olarak gördüğü şey Gnostik hareketin kurumsallaşma karşıtı eğilimleridir. Yüzeysel olarak muhafaza edilen sosyal rollerin varlığı, söz konusu rollerin tamamen keyfî olarak değiştirilme ihtimalinin potansiyel olarak varolması sürekli bir şekilde tartışmaya konu olacaktır. Hiyerarşik bir düzenin koruyucu şemsiyesi mümin adayları (*catechumen*) ile müminleri denkleştiren fark gözetmeyen bir eşitçilik tarafından sürekli tehdit edilirken aynı tehdit geleneksel erkek üstünlüğüne kontrolsüz ve küstah feminizmin tuzakları tarafından yöneltilmektedir.

Bununla birlikte Tertullian'ın tanımları kendisini temel bir sosyolojik problemin genel ve zahiri bilgisi ile sınırlandırmaktadır: Gnostik topluluklar için elzem olan üye seçimi mekanizmaları ve yapısının içsel mahiyeti ve aforoz sistemi.[2] Elimizdeki bilgilerle söz konusu problemi çözebilmek neredeyse imkânsızdır. Araştırma konusu olan grupların ezoterik nitelikleri gibi içsel yapılanmanın zorlukları, doğrudan ya da en azından kolaylıkla kullanılabilir referansların yokluğu, genellikle literal belgelendirmenin boşluklarını doldurmakta yardımcı olan arkeolojik ya da kitabe türü materyalin yokluğu, ve heresiolojik belgelerin nadirliği gibi zorlukların hepsi sosyolojik bir araştırmaya engel oluşturmak için işbirliği yapmış gibidir.

Bununla birlikte çeşitli unsurlar günlük yaşamı ve kendi üyelerinin bilincinde topluluğu karakterize etmiş olması muhtemel bir eşitlikçi yapıyı vurgular görünmektedir. Buna göre Gnostikler birbirlerinin erkek ve kız kardeşleridir,[3] aynı babanın çocukları olan bir mükemmel ırk ve nesildirler.[4] Onlar gö-

rüş ayrılığının bilinmediği ideal bir barış evinde yaşamaktadırlar.[5] Az ya da çok katı antropolojik hiyerarşilerde dağıtılan aynı kast yapısı, seçilmişler grubunun eşitlikçi yapılarını doğrulamaya yardım etmektedir.

Diğer yandan bazı vaazlar bu imajların gizledikleri şeylerin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Belki de bunlar, gerçekte durumu olduğundan farklı betimlemeyi amaçlayan ideal temsillerdir. Gnostiklerin kendi içlerinde ve farklı okullar arasındaki polemikler ve ihtilaflar iyi bilinmektedir.[6] Söz konusu eşitçiliğin katı ve mutlak olması da muhtemel görünmemektedir. Nitekim Irenaeus, *Inexpertiores* hakkında Gnostik tuzağa ilk düşenlerle alakalı olarak 'az tecrübesi olanlar', 'budalalar' ya da kaba ve naiv yaratıklar şeklinde konuşur.[7] Bütün bunlardan yola çıkarak belki de belirli durumlarda farklı seviyelerde takipçilerin olduğu kanısına varmak mümkün olacaktır. Tabii ki bu durum grubun mahiyetine de bağlıydı. Bununla beraber onlar çok sayıda üyeye sahip olmak zorunda da değillerdi; Basilides'in uyarısında belirtildiği gibi ancak binde bir kişi Gnostik sırlara erişmeye ehildir.[8] Bu küçük gruplar içinde kendi kendinin farkında olmak da bütünleştirici bir unsurdu. Kendisini 'Şit'in tohumu', 'sarsılmaz ırk', 'ne dünyevi ve ne de semavi olan bir otorite tanımayan ırk' olarak tanımlamak en azından etraflarını saran dünyadan kapsamlı bir el etek çekme anlayışı teolojik bakımdan ve içsel olarak daha katı ve sağlam bir grubu ima etmektedir.[9] Bu durum Valentin'cilerin bu dünya ile daha esnek ve daha belirsiz münasebetleri ile dolaylı olarak ispatlanır. Onlar aracı ihtimalini bir an için kabul eder görünürler ve Hak Kilisenin maddi yapısına ulaşırlar. Özetle Valentin'ciler dünyaya kapalı olan ortalama Gnostik manastırların tipik dışlayıcı, toleranssız ve katı kurtuluş kavramına sahip değillerdi.

Grubun dış dünya ile ilişkisi, onların adapte ettikleri toplanma ve birlik modelinden etkilenmiştir. Valentin'ciler gibi skolâstik türde bir yapı entelektüel türde bir hiyerarşi yaratırken aynı zamanda da Plotinus ve öğrencileri arasında var olan

türden (oldukça farklı bir mahiyette), üstad ve öğrenci arasında özel bir manevi birlik olarak tanımlanan yüksek seviyede bir özel öğretim geleneğinin de başlangıcını oluşturdu.

Fakat diğer durumlarda hâkim model sır dinlerindeki *thiasoi* olmalıdır ki bu model çoğunlukla kanunla tanınan ya da tolere edilen belli grupların oluşturduğu ve üyeliğin belli insiyasyon seremonileriyle mümkün olduğu kulüplerin geleneğidir.[10] Bunlar özellikle Helenistik dönemde yaygındılar ve aynı kozmopolitan atmosferde dışarı sızdılar. Söz konusu topluluklar, dinî mutluluğu kişisel bir mülk olarak edinme peşinde olan fertleri barındırıyorlar ve yeni üyelerine yeni bir dinî ve sosyal ehliyeti garantileyen dinî geçiş törenleri uyguluyorlardı.

Bununla birlikte bu karşılaştırmayı fazlaca ileri götürmek sağlıksız olacaktır. Örneğin Mitracıların yapısı, bağlılarının dinî ayinleri ve hiyararşik ölçü'leri[11] hakkında makul bir derecede bilgi sahibi olmamıza rağmen, buna paralel Gnostik ibadet yerleri hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Bu nedenle yapmamız gereken daha ihtiyatlı davranmaktır.[12]

Gelecek bölümde mezhep ayinleri hakkında biraz daha fazla bilgi vereceğiz. Fakat burada Gnostik topluluklar için bir ana çatı oluşturmanın zorluğunu da vurgulamalıyız. Muhtemeldir ki manevi olgunlaşmanın (örneğin, daha sonraki Manişeistler arasında olduğu gibi) belirli seviyeleri vardı. Fakat üyelerin temel tabiatları hakkındaki bu farklılaşma Ireneaus'un amaçladığı bir şekilde tek başına yorumlanmamalı ve bu noktaya doğru zorlanmamalıdır. Gnostik topluluklarda belirli bir kültürel homojenliğin kanıtlarının farklı kaynakları bulunmaktadır. Onların eserlerini her kim kullanırsa (en azından) el kitaplarında bulunan felsefî fikirlerle dolu bir skolâstik koleksiyonun sahibi haline gelecektir.[13] İyi bir sebeple bunların yazarları Helenistik okulun etkisine ihanet etmektedirler.[14] Hatta gerçek bir çeviri okulunun varlığı dahi bu konuda değerli bir delil teşkil etmektedir.

Bu küçük çeviri okullarını desteklemek önemsiz bir ekonomik sorumluluk olmaktan uzaktı. Eusebius[15] bize daha sonraki dönemde Hıristiyanlığı kabul edecek olan Ambrose adında bir Valentin'cinin, efendisi Origen için pahalıya mal olan kaligrafi ve stenografi faaliyetinin maddi sponsorluğunu üstlendiğini ve bunun basit nedeninin ise Ambrose'un oldukça varlıklı olmasından kaynaklandığını bildirmektedir. Bu kayda değer detay sırasıyla iki soruyu gündeme getirmektedir.

Birincisi müritlerin ekonomik durumları ve sosyal arka planlarıyla ilgilidir. Bu konuda da kaynaklar ısrarla cimrilik etmektedir. Sihirbaz Marcus'un zengin ve güzel kadınların arkadaşlığından hoşlandığını vurgulamıştık. Bununla birlikte bu soyutlanmış gerçeğin ışığında genelleme yapmak yanlış olacaktır. En azından Basilides ve Valentinus gibi liderlerin durumunda onların muhtemelen zengin bir sosyo-ekonomik orijinden oldukları bir gerçektir. Onların o günlerin şartlarında tamamlamaya muvaffak oldukları eğitim süreci seyahatler ve okul masraflarıyla birlikte oldukça yüklü bir harcamayı gerektirmekte ve bir servete malolmaktaydı. Marcion'un (katı bir şekilde Gnostik olmamasına rağmen) zengin bir Sinop'lu aileden olması önemlidir. Fakat sadece geliri iyi olan toplum katmanlarının Gnostik hareketin hedef kitlesini temsil ettiğini varsaymak doğru olmayacaktır. Gnostik Hıristiyanlar aktiviteleri imparatorluğun ticarî ve ekonomik merkezlerinde yoğunlaşan Hıristiyan misyonerlerle aynı mekânları kullanmaktaydılar. Onların zengin sınıflar arasından mürit devşirmeleri ise nadir olan bir durumdu. Onların sosyal olarak doymuş bir grup arasında aktif oldukları doğrudur. Ancak bu geniş ölçüde küçük burjuva denilen kesim idi (daha modern tam bir karşılık için bkz.)[16]

Bu şaşırtıcı bir durum değildir. Çeşitli pazarları, temel yol kavşakları, kültürel pazarları ve yukarı doğru sosyal bir ilerlemeye ve kültürel değişime açık onbinlerce ihtimaliyle Helenistik *polis* eski ve yeni dinî hareketlerin birbiri içinde eritildiği koca bir kazan gibiydi. Bu durum Yahudilikte belirli bir geniş-

lemeyi çoktan tetiklemişti. Pavlus'un tebliği de sinagoglar vasıtasıyla yayılmıştı. Hıristiyan topluluklar da (Valentinus örneğinde olduğu gibi) Gnostik bir yılanı serbest bırakmak için derilerini çıkarıp atabilirlerdi.

Gnostik topluluklarda kadınların ayrıcalıklı bir yere sahip olmaları gerçeği birçok kaynaktan çıkarsanabilir.[17] Bir defa Gnostik toplulukların eşitlikçi ve kurumsallaşmaya karşı olan tabiatı bunun bir işaretidir. Onlar, toplumda ortaya çıkan kadınların yeni sosyal prestijlerini geliştirmeyi ya da ortadan kaldırma değilse de onların toplumda ve ailedeki geleneksel tali rolünü değiştirmeyi amaçlamışlardır. Gerçek topluluk şimdi kız kardeşlerden ve erkek kardeşlerden oluşan manevi bir topluma dönüştü. Diğer toplum yalnızca soluk bir taklit ya da daha kötüsü yozlaşmış bir yansıma idi.

Bir Gnostik olan Flavia Sophe'nin mezar kitabesi şöyle der:[18]

> Babaya ait ışığı arzulayan sen, kız kardeş ve eş, benim Sophe'm, bozulmayan, saf yağla İsa'nın küvetinde yağlanan, kahramanların ilahi yüzlerine, yüce konsilin yüce meleğinin (Kurtarıcı), Oğlun yüzüne doğru telaşla yönelen sen, böylece gelin odasına gir ve Baba'nın bağrına (ölümsüz) yüksel.

Burada hemen ezoterik Gnostik gelenekte yeni bir çehre kazanmış olan Mecdel'li (Magdalene) Meryem'in ayrıcalıklı rolü akla gelir. Meryem vahiy nutuklarında göze çarpan bir pozisyona sahiptir.[19] *Pistis Sophia*'da kurtarıcıdan ayrı olarak Meryem de baş aktörlerden birisidir. Bunların hepsi onun manevi üstünlüğüne şahitlik eder.[20] Gnostik bir İncil doğrudan onun vahiyleriyle bağlantılıdır.[21] Ve *Gospel of Philip*'te ise semavi Sofia'nın[22] karşılığı, kurtarıcının dünyevi arkadaşı olarak ortaya çıkar.

Böylece Tertullian'ın 'öğretmeye, tartışmaya, büyüleri bozmaya ve hastalıkları iyileştirmeye' cüret eden arsız kadınların heretik resmi gerçekten çok da uzak görünmemektedir.

Marcellina, Karpokratyen bir liderdi. Apelles, Philomena adlı kadın peygamberlerinden vahiyler almıştı. Marcus'la cinsel ilişkiye girmeye razı olan kadınlar Hak Kilise tarafından onlardan esirgenen peygamberlik hediyesine eriştiler. Daire böylece kapanır.

Burada da bilgileri çok fazla zorlamamak yerinde olacaktır. *Gospel of Thomas* çok 'modern' olmaya çalışan herhangi bir yoruma teşvik etmemesi gereken elmas kesici bir hükümle biter: 'Simon Peter onlara şöyle der; "Meryem'e [Mecdelli] izin verelim bizi bıraksın, çünkü kadınlar Hayata layık değiller." İsa şöyle dedi: "Ben kendim onu erkek yapmak için ona rehberlik edeceğim, o da siz erkeklere benzeyen yaşayan bir ruh haline gelsin diye. Çünkü kendisini erkeğe dönüştürecek her kadın Göklerin Krallığı'na girecektir."'[23]

Buradaki davet, ister burada ve paralel durumlarda olduğu gibi[24] yumuşak ve ikna edici bir formda ifade edilsin, isterse tam tersine haşin ve tehdit edici bir tonla ve açıkça şiddetli bir kadın düşmanlığı içersin[25] hep aynı düşünceyi barındırır: Böylece bu tabiatlarıyla kadınlar göklerin krallığına girmeye ehil değildirler. Bu yargılama Flavia Sophe'nin kitabesinin ve Marcus'un kendi kadın peygamberleriyle olan ilişkilerinin ikisinin de altını çizmektedir. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bazı Valentin'ciler teolojilerinin merkezi çehresini doğrulamak için bir dinî ayin -sakrament- olan manevi evlilik hayatını ihdas etmişlerdir. Dişinin fonksiyonu temelde yaratıcıdır ve yaratma kaçınılmaz bir şekilde ontolojik bir fakirleştirme süreci anlamına gelir. Bu nedenle dişi unsur dünyanın ve insanlığın yaratılmasında dolaylı olsa da sebeptir. Buna bağlı olarak da kendi kendine yüceliklere ulaşabilmek konusunda yeteneksizdir. Bu anlamda kurtuluş süreci temel olarak erkektir ve daha önce olduğu gibi bir erkekleştirme sürecidir. Arketip androjinin bağrında yeniden bina edilen en son denge bu nedenle erkeğin zafere mahkûm olduğu bir muvazene olacaktır. Aslında bu durum henüz modern feminizmin meydan oku-

masını tecrübe etmemiş ve hala derin bir şekilde babaerkil olan bir toplumda kaçınılmazdı.

Eusebius'un cümlesi aracılığıyla Valentin'ci Ambrose hakkında gündeme getirilen ikinci soru Gnostik toplulukların ekonomik temelleriyle alakalıdır. Bu muhtemelen çözülemeyecek bir problemdir. Bu konu hakkında malesef hiçbir şey bilmemekteyiz. Öyle ki Gnostik cemaatin gelir kaynakları, kullanılan miktar, kaynakların kullanımı, vergilerin ödenmesi ve dahilî dağıtım yollarının hiçbiri hakkında bize herhangi bir bilgi ulaşmış değildir. Acaba misyonerlik faaliyetleri, çeviriler ve bakım masraflarını ödemek için müşterek bir bütçe mi oluşturulmuştu? Ya da acaba üyeleri kendi geçimlerini sağlamak için dış dünyada normal işlere sahip olan tamamıyla manevi birer topluluk muydular? Dahilî bilgilerin yokluğu muhtemel paralellerle yapılan karşılaştırmaları faydasız kılmaktadır. Acaba onlar Philo (şehirlerin kenar semtlerinde yaşayan) tarafından anlatılan Esseniler gibi kendi kendilerini finanse eden topluluklar mıydı ya da Helenistik *thiasoi* gibi 'manevi kulüpler' miydiler.

Bu nedenle muhtemelen faraziyeden öteye geçemeyecek olan bu girift soruyu bir kenara bırakıp hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz başka bir yönü incelemeliyiz: İbadet hayatı.

DİNÎ AYİN ÂDETLERİ

Antik çağ insanları adına din öncelikle ayinler ve ritüel uygulamalardan ibaretti. Hatta ikinci yüzyılın başında bile dindar Plutarch, *Moralia*'da iyice kökleşmiş şu yargıyı açıklar:

> Yolculuk yaparken duvarsız, yazıtsız, kralsız, evsiz, paraya ihtiyacı olmayan zenginlik, jimnastik salonu ya da tiyatro hakkında herhangi bir fikri olmayan şehirler bulabilirsin. Fakat kutsal bir yeri ya da tanrıları olmayan, ibadetleri, ye-

> minleri, kerametleri, şükran için kurbanları ya da kötü kaderi uzaklaştırmak için dinî ayinleri olmayan bir şehir, seyyahların karşısına hiç çıkmamıştır ve hiç de görülmeyecektir.[26]

Polis'in geleneksel dinî kurumlarını baltalamaya yönelik bir Gnostik eğilim de iş başında idi. Uzlaşı kabul etmez bir gerçek teolojik ve politik düalizm mantığıyla uygun olarak Valentin'cilerin sol bir kanadı mükemmelliğin herhangi bir dışsal törene ihtiyacı olmadığı anlayışını savunmaktadırlar:

> ... kişi bozulabilen, görünür yaratılmış şeyler vasıtasıyla görünmeyen, duyusal olarak hissedilebilir ve maddi olan şeyler vasıtasıyla tasavvur olunamaz, kavranamaz gücün sırrını kutlamamalıdır. Kâmil kurtuluşun kavranamaz 'Yüceliğin' bilgisi olduğu söylenilir. Cahillikten eksiklik ve tutku çıkar, bilgi vasıtasıyla bilgisizlikten çıkmış bütün öz yok edilecektir. Bu nedenle bu bilgi içsel adamın kurtuluşudur. Ve bu maddi değildir. Çünkü beden yok olur, fizik değil. Çünkü ruh da eksiklikten çıkar ve ruhun kış uykusuna yatışı gibidir. Bu nedenle kurtuluş manevi olmak zorundadır. İçsel manevi adam bilgi vasıtasıyla kurtarılır. Onlar için yeterli olan bütün şeylerin bilgisidir. Gerçek kurtuluş budur.[27]

Kendi radikal tabiatıyla farklılaşan bu mükemmel 'ruha ait denklik' Hıristiyanlık çağının başlangıcında dinî işleyişteki derin değişikliği aydınlatmamıza yardım eder. Pagan sır mezheplerinde teoloji dinî ayinlerden gelişir. Bununla beraber yeni dinî hareketlerde özellikle reddedilmediği müddetçe ayinler, teolojinin bir ifadesi haline gelirler. Tarihi realite kendisini, Plutarch'ın tasvir ettiği geleneksel durumdan ve insanın karmaşıklığını daha kesin bir şekilde yansıtan rengârenk ve daha soluk bir örgü olan belirli Valentin'cilerin radikal çözümlerine dalgalanmayla kendisini eğlendirse bile bu değişim oldukça önemlidir.

Gnostik ritüel üç türe göre sınıflandırılabilir.[28] İlk olarak tamamıyla sembolik değer kazanmış olan ve bir tasdiki gerek-

tirmeyen ayinler vardı. Buna tipik bir örnek Gnostiklerin pesimist düalist grubuna ait *Corpus Hermeticum*'daki dördüncü risale *The Crater*'de geçmektedir. Burada bir karıştırma kâsesine *-krater-* (içinde şarabın su ile karıştırıldığı) daldırılmak suretiyle elde edilen akıl tasvir edilmektedir (bu aynı zamanda söz konusu aklın doğal bir kazanım olmadığı anlamına da gelir). Gnosisin elçisi insanlara şunu ilan eder: 'Yapabilme kudretinde olan sen bu *krater*'e kendini daldır, bu *krater*'i buraya gönderene geri döneceğine inanan sen, niçin doğduğunu bilen sen.'[29] Bu yolla mesajı duyanların ve kendilerini *krater*e daldıranların hepsi 'bilgiyi paylaşmak için yaratıldı ve mükemmel oldular.'[30]

Bazı yorumcuların düşündüğü gibi bu sembolizmin ritüel daldırmanın gerçek uygulamasını gizlemesi mümkün müdür?[31] Böyle bir ihtimal oldukça zayıf görünmektedir: 'Hermetistler antik dindar gruplar arasında günümüzün Quaker'larına benzer bir pozisyona sahiptirler, çünkü onların inançları formel ayinler gerektirmediği gibi ne sakramentlere ve ne de bunları yönetecek bir ruhban sınıfına ihtiyaç duymaktadırlar.' Bu yargı Angus tarafından 1929'da belli bir antikatolik ironi ile yapılan bir gözlemdir.[32] Hermetik ayin uygulaması ile alakalı olarak, onun bu yorumu bugün hala geçerlidir. Bu Hermetik ayin, kişisel yeniden doğuşun sırlarında bir mistik beklenti atmasforinde şekillenen ve tanrı ile münferit (zahiri bir levazım gerektirmeyen) bir temasın gerçekleştirildiği bir *Idealritual*'dır.[33] Bu bağlamda, Gnosis eyleminin bir vaftiz[34] ya da bir kutsal yağlama[35] olarak algılandığı Gnostik risalelerdeki bazı cümleler daha iyi anlaşılabilir. Bunlarda az ya da çok gerçek ayin uygulamalarının gözlenmiş ipuçlarını görmeyi istemek bir hata olacaktır. Çünkü metinler gerçek dinî ayinlerden bahsettikleri zaman oldukça spesifik bir özellik arzetmektedirler.

İkinci tür ayin özel bir seremoninin varlığı ile ayırdedilir. Bazı durumlarda ayinler güçlü bir sembolik değer içerirler. Diğer durumlarda ise sadece bedensel eylemlere indirgenilir.

Bu ayinlerin çoğu dönemin çeşitli kurumlarınca -Hak Kilise ve sır mezheplerinin ikisince de- tekrar tekrar ele alınmıştı. Valentin'ciler arasında vaftiz açık bir şekilde bulunmaktadır ve onlar bunu Hıristiyanlıktan almışlardır.[36] Marcus gibi Gnostikler somut bir ayin sisteminin faydalı olduğuna inanmışlar[37] ve bu nedenle de İsa'nın vaftizine başvurmuşlardır. Onlara göre iki tür vaftiz vardı: Birincisi mükemmel olmayan ve günahlardan tevbe ile bağlantılı olarak Kilisenin üyeleri tarafından kullanılan ve vaftizci Yahya tarafından İsa'ya uygulanan tevbe vaftizidir ki bu görünen İsa'nın, dünyevi kurtarıcının vaftiziydi. İkincisi ise mükemmellik için İsa tarafından getirilen kurtuluş ve manevi vaftizdi ki bu Gnostik vaftiz oluyordu.[38] Bu ikinci durumda yeni iman etmiş olan kimse rahip tarafından suya yönlendirilir ve sonra şu kelimelerle vaftiz edilirdi: 'Hepimiz için bilinmez olan Babanın adıyla, İsa'nın üzerine aşağı inen Bir'in adına, birlik, kurtuluş ve güçlerin birliğinde.' Dinleyicileri etkilemek için diğerleri şu anlama gelen şu sözleri İbranice olarak eklerdi: 'Baba'nın bütün gücü aracılığıyla ben sana dua ediyorum, ışığı, iyi ruhu ve hayatı adlandıran sana. Çünkü sen bedende hükümdarlık ettin.'[39] Kutsal yağlama ve ekmek şarap ayininin de (biraz önce gördüğümüz gibi) inananın hayatına eşlik eden sakramentler olarak varlığı tarihi olarak sabittir.[40]

Fakat Gnostikler aynı zamanda yeni ayin formları da icat etmişlerdir. Örneğin iki tane birbirine paralel ve aynı zamanda zıt tören vardır ki bunlardan biri Valentin'cilerin bir icadı olan gelin odası seremonisi ve ikincisi de Epiphanius tarafından belirtilen bazı libertinist grupların orgiastik ayinleridir. Özellikle birinci ayin incelenmeye değer bir özelliktedir. Bu ayinin nefse hâkim olma, evliliğe ait cinsellik hayatı ve kadının fonksiyonu gibi temaların karışımıyla oluşan zengin sembolizmi belirli bir tür Gnostik zihniyeti açıklamakta hayatî önem taşıyan ipuçları taşımaktadırlar.

Hermetik *Asclepius*'un Koptik versiyonu cinsel birleşmenin sırrını aşağıda şöyle tasvir etmektedir:

> Ve eğer bu sırrın aslını görmeyi dilersen, erkek ve kadın arasında gerçekleşen cinsel ilişkinin büyüleyici temsilini görmelisin. Çünkü meni doruğuna eriştiğinde, ileri doğru sıçrar. O an meni bunu yaparken dişi erkeğin gücüne ulaşır. Bu nedenle, iki cinsiyet bu gerçeği tecrübe etmeyen çoğunluğun önünde kendilerini rezil etmesinler diye cinsel ilişkinin gizemi gizli bir mekânda yerine getirilir. Çünkü onların (cinslerin) herbiri doğurmada (kendi paylarına) düşeni yaparlar. Çünkü eğer söz konusu eylem bu gerçeği anlamayanların varlığında meydana gelirse (buna) gülünebilir ve inanılmayabilir. Ve dahası, bunlar hem sözler ve hem de eylemlerin kutsal sırlarını oluşturmaktadırlar çünkü onlar ne işitilir ve ne de gözle görülebilirler.[41]

Tanrılar arasında ya da tanrılarla insanlar arasında evlilik yoluyla gerçekleştirilen cinsel birlik birçok dine ait törenlerin özünü oluşturmaktadır.[42] Antik dünyada seremonik *hieros gamos* ya da kutsal evlilik Mısır ve Mezopotamya'da yaygın bir şekilde kabul edilmekteydi.[43] Hatta eski İsrail bile onun mitolojik nüanslarının farkındaydı ve kayda değer bir şekilde koca Yahve ve sadakatsiz hanım İsrail arasındaki ilişki 'Süleyman'ın Meselleri' gibi metinlerde mistik bir arka planda antik erotik tasvirlerle doldurulmuş bir şekilde söz konusu etkilerin izlerini taşımaktaydı.[44]

Her ne kadar yorumları tartışma konusu olsa da, aynı tema Helenistik dünyada belirli metinlerde yer bulacaktır.[45] Erken Hıristiyanlığa gelince Yeni Ahit'in kendisi İsa ve onun Gelini, Kilise arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşan düğüne ilişkin tasvirlerle doludur.[46] Söz konusu tema çeşitli yorumlara maruz kalmıştır. Bu benzetme zâhit Hıristiyan gelenekte namuslu evlilik kurumu idealini ve aynı zamanda da manevi bir kadının ve kilisenin ya da bir bakire ile ilk Havva'nın günahını onarabilecek yeni Havva ideallerinin meşrulaştırılmasına dayanak teşkil etmiştir.[47]

Manevi evlilik temasının Valentin'ciler için yalnızca mitolojik anlamda değil fakat aynı zamanda ibadet hayatında da

önemli bir fonksiyona sahip olmuş olması şaşılacak bir durum değildir. Bu konuda hem genel ve hem de spesifik sebepler bulmak mümkündür. Zâhit hareketlerin, Hıristiyan heresilerin ve genel olarak konformist olmayan kiliselerin bin yıllık tarihi, orta ve modern çağda nihayetinde Hıristiyan evlilik kurumuyla özdeşleştirilen evlilik temasının reddedilmesi ve eleştirilmesine karşı yapılan polemikleri oluşturan belirleyici bir tema sunmaktadırlar. Bu konudaki çözümlerdeki muazzam çeşitliliği (Encratites tarafından evliliğin tamamıyla reddi,[48] belirli Hıristiyan asketikleri arasındaki nikâhsız evlilik,[49] mistik ruhbanlık,[50] Mormonların poligamisi,[51] belirli ondokuzuncu yüzyıl Amerikan kolonilerinde uygulandığı gibi çok eşli 'evlilik',[52] ve belirli Rus mezheplerinin evliliğe ait Nikodemizmi[53] gibi) herşeye rağmen bir noktada birleşmektedirler ki bu kuralcılığı ve cinsel hiyerarşisi ve kültürel ve ekonomik temelleriyle evlilik kurumunun kritize edilmesidir. Bu haliyle evlilik kurumu içinde bulunan resmi mikrokozmos ve toplum tarafından onun üzerine empoze edilen genetik kod yeni dünyanın diğer embriyonik mikropları tarafından değiştirilmelidir.

Özgün çift cinsiyete dayalı birliği yeniden oluşturmak amacıyla Nous ile benlik ve melek ile de onun suretinin birleşmesi temasının Valentin'ci mitolojinin özünü oluşturduğunu sık sık vurguladık. Bu durum bu muazzam mitolojik anlatımın başlangıcı ve sonu arasında bir bağ inşa etmektedir. Diğer yandan eğer tamamıyla ruhani türden bir ritüelin fert tarafından uygulanması durumunda sosyal kontrol mekanizmaları bakımından ortaya çıkacak tehlikeyi göz önüne alırsak, Gnostiklerin bu mitte gerçek bir seremoni oluşturmak için destek bulmuş olmaları şaşırtıcı olmayacaktır. Gerçekte söz konusu seremoni yapma otoritesi belli tehlike kalıntıları olmaksızın tek başına kendi cinselliğini kontrol etmek için herkese verilmiş değildir. Halka açık bir ayinin yasaklanmasında söz konusu ayinin obsesif, sinirli ve tamamıyla yıkıcı bir ferdi seremoniye dönüşme riski her zaman mevcuttur. Bu nedenle ayin süreci bütün gücüyle kendisini kabul ettirir. Burada hala

fertlerin sihirbaz Marcus'un baştan çıkarıcı stratejisine başvurabileceği gerçeği bulunmaktadır ve bu ayin eyleminin hususi olarak fert tarafından gerçekleştirilmesidir. Ancak yine de bütün diğer ihtimallerden ayrı olarak böylesi bir baştan çıkarma maharetinin fert tarafından uygulanabilmesi durumu kodlanması kolay olmayan ve her zaman da herkesin kullanımına açık olmayan bir meseledir. Kendilerini yalanlayanlar ve bu nedenle de böylesi bir yolu takip edemeyenler kendi niyetlerinin, içgüdülerinin ve fiillerinin düzenli olarak sosyal kontrol mekanizmaları tarafından kontrol edilmesine ihtiyaç duymaktaydılar. Daha özelde, bu kimseler ferdi biyofizik varlığı, grubun onun üzerine empoze ettiği davranış kodlarının kuralları-na uygun olarak yeniden güncelleştirebilen ve adapte edebilen ayin sürecinin sosyal gücüne başvurmak zorundaydılar.[54] Yalnızca bu yolla (kayda değer bir şekilde) Gnostikler tarafından insan tabiatının hayvani yönü ile -genel olarak onun dişi ciheti ile- özdeşleştirilen cinselliğin kötü ve karanlık güçlerini evcilleştirmek, kontrol etmek ve iyiye kanalize etmek mümkün olabiliyordu. Cinsel ilişkinin gizemli kutsallığı ile sorumlu olan evlilik gibi bir kurum, kendisinin inkâr edilmesinden ferdi libidonun sosyal kontrol mekanizmaları tarafından bastırılmasına kadar çeşitli ihtimallere maruz kalabiliyordu. Tehlikeli ve kaçınılmaz ayartma ve sapma tehlikeleri sembolik sürecin gücüyle bertaraf edilmişti. Törensel öpücüğün açık sembolizminde serbest bırakılan cinsel ve saldırgan enerjiler ve içgüdüler[55] toplumun yapısal temelinin (ve bu nedenle topluluğun kendisinin) üzerine dayandığı erdemler ve değerleri temsil eden yeni hamile semboller içinde yer tuttu.

Böylece Irenaeus bize bazı Valentin'cilerin 'bir gelin odası hazırladıklarını ve müritleri dualarla gizemli bir başlangıç yerine getirdiklerini ve kendilerinin bu fiillerini daha yüksek birliktelikleri temsil eden manevi bir evlilik olarak tanımladıklarını'[56] anlatır. *Gospel of Philip,* sembolizm ve cinselliğin dinî kontrolü vasıtasıyla bu sınırlamadaki anlamı kavramamıza yardım eder. Aslında 'gelin odası canavarlar, köleler ya da te-

miz olmayan kadınlar için değil, sadece özgür olan adamlar ve bakireler içindir.'[57] Yazar birçok kez evliliğe ait ilişki modeline atıfta bulunur. Buna göre zina reddedilmelidir.[58] Bunu başarmak için kişinin içgüdülerini kontrol altına alması esastır:

> Bir kadının doğurduğu çocuklar onu seven adama benzerler. Eğer kocası onu severse çocuklar da babaya benzer. Eğer kadını seven bir zinakâr ise bu kez çocuklar zinakâra benzer. Eğer bir kadın kalbi genellikle cinsel ilişkide bulunduğu zinakâr ileyken zorunluluktan dolayı kocasıyla yatarsa, Çoğunlukla kadının doğuracağı çocuk o zinakâra benzer.[59]

Bu nedenle manevi evlilik zevk değil, sadece irade tarafından zorunlu kılınır.[60]

Bu cümlelerin altında yatan şey tipik bir Valentinyen anlayıştır ki bu da bu dünyada hakikatin çıplak ve saf olarak değil ve fakat bazı modeller ve suretler olarak bulunduğu gerçeğidir. Bu nedenledir ki Gnostik ideal semavi realitenin suretini aşmak yoluyla ilerlemek zorundadır. En maddi çehresinden soyutlanmış halde olan bu suret manevi evlilikten başkası değildir ki bu da aslında Pleromanın gelin odasında gerçekleşecek mutlak ve mükemmel manevi birlikteğin bir temsilini oluşturmaktadır. Daha sonra ise 'kurtarılmış olanların hepsi için müşterek olan evlilik şöleni hepsi eşit oluncaya ve birbirlerini tanıyıncaya kadar devam edecektir.'[61] Daha sonra da 'ruhlar damadı yönlendiren anneyle birlikte olan manevi unsurları bir kenara koyacaklar ve (kendi melekleri olan) damadı kendileri yönlendirecek ve gelin odasına gireceklerdir. Nihayet ruhlar ekinoksunun (*syzygy*) sonsuz, akıl evliliğinden dolayı aklî Aeonlara dönüşmüş olarak Babanın huzuruna girecekler-dir.'[62]

Bu mezhep ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, söz konusu ayin Valentinyenlerin iç tarihini aydınlatmaya yardım etmektedir. Birinci neslin tersine ikinci nesil 'entelektüel eyleme oldukça kolay ve yeteri kadar kesinlikle ulaşabilmiş gibi

görünmemektedir. Somut olan mimik, işaret, kelimeler ve formüllerin hepsi muazzam bir kesinlik kazanmaktadır.'[63] Bu eğilim bazı üçüncü yüzyıl belgelerinde daha açık bir şekilde görünmektedir. *Pistis Sophia* ve *Books of Jeu* bunun artık 'Gnosis olmayıp, kurtuluş için kesin belirleyici olan sakramental uygulamalar olduğunu' açıkça doğrulamaktadır.[64]

Cinselliğin ayinler vasıtasıyla kontrol edilmediği durumlarda neler olacağı Epiphanius tarafından tanımlanan spermatik, sefahatle ilgili (*orgiastic*) kültlerden açıkça anlaşılmaktadır. Salamis'in müstakbel piskoposu, yirmi yaşında (*c.* 335) manastır ve zühd hayatı için seçilmiş bir yer olan Mısır'a gitmeye karar verir ve fakat kötü şans onu orada esir alacaktır. Onun nasıl kontrol edileceğini ve bastırılabileceğini öğrenmek istediği şehevî güçleri paradoksal bir şekilde yücelten ve asketizmi açıkça reddeden bir Gnostik grubuyla nasıl kontak kurduğu hakkında bilgimiz yoktur. Çekici ve şehvet düşkünü kadınlar onu grubun yazılı eserleri ve dinî törenleriyle tanıştırmak suretiyle baştan çıkarmaya çalışırlar. Neler olup bittiğini anlamasının belli bir süre aldığı açıktır. Önünde açılan bu boşluk kendisini dehşete düşürünce, Epiphanius şehrin piskoposuna gidip bu Gnostikleri ele verir ve kendilerini Hıristiyan olarak maskeleyen doksan Gnostik mühtedinin aforoz edilmesini sağlar.[65]

Bütün bunlara rağmen Epiphanius'un tasvirleri güvenilir görünmektedir. Renklendirilmiş olma olasılığına karşın anlatımın aşırı namusluluğu onun sunduğu heretiklerin resminin temelde doğru olduğunu garantilemektedir:

> Bir defa onlar kadınlarına müşterek olarak sahiptirler. Ve eğer bir yabancı onların mezhebine girerse, erkekler kadınlar için, kadınlar da erkekler için bir tanınma işaretine sahiptirler: Selamlaşma için ellerini uzattıklarında yeni gelenin kendi mezheplerine dâhil olduğuna işaret etmek amacıyla el ayasının altına gıdıklar gibi dokunurlar. Bu jest ve birbirleriyle tanışmadan hemen sonra şölen başlar. Fakir olsalar dahi savurganca et ve şarab servisi yaparlar. İçkilerini

içip patlama noktasına kadar damarlarını doldurduklarında kendilerini tutkuya teslim ederler. Koca karısından geri çekilir ve ona: 'Ayağa kalk ve kardeşinle seviş' der. Daha sonra zavallı biçare adamlar rastgele, gelişigüzel seks yaparlar. Onların yapmaktan iğrenmedikleri aşağılık şeyler beni gerçekten utandırsa da yaptıkları şeyleri söylemekten geri durmayacağım. Böylece okuyucularım da onların menfur davranışlarının ürpertici vehametini tam olarak anlayabilsinler.

Çiftleşmeden sonra, sanki fahişeliklerinin cinayeti yeterli değilmiş gibi bir de utançlarını semaya sunarlar. Kadın ve erkek herkes menileri ellerine alır ve semaya bakarak ayakta dururlar. Ellerindeki bu pislikle, evrenin tabii Babasına ellerindekini sunan Stratiotici ve Gnostikler gibi dua eder ve şöyle derler: 'Biz sana bu hediyeyi, İsa'nın bedenini sunuyoruz'. Ve böylece kendilerine ait utancını yiyenlere benzemek suretiyle onu yerler ve şöyle derler 'bu İsa'nın bedenidir ve bu fısıhtır. Ve böylece bedenlerimiz çile çeker ve İsa'nın çilesini itiraf etmek için zorlanılır.' Aynı şey kadınların ayhali dönemlerinde onların kanlarıyla da yapılır. Onlar temiz olmayan adet kanını toplarlar, alırlar ve hep birlikte yerler ve şöyle derler 'İsa'nın kanını seyret ...' ve zina ederlerken onlar bu eylemin doğurtma için olduğunu inkâr ederler. Şeytan onlarla oynarken ve ilahi yaratığı aşağılarken, onlar utanç verici fiili çocuk doğurmak için değil de zevk için yaparlar. Sonuna kadar zevklerini alır ve kendileri için daha ilerilere nüfuz etmesin ve çocuk üretmesin diye menileri alır ve utançlarının meyvesini yerler. Eğer onlardan birisi pisliklerinin menisinin nüfuz etmesine ve hamile kalmasına izin verirse, onların yapmaya cüret ettikleri aşağılığı dinle: Doğru anda parmakları ile cenini çekip çıkararır ve bu düşürülen çoçuğu alırlar ve havan ile döverler. Embriyoyu bal, biber ve diğer baharatlarla karıştırıp, mide bulantılarını azaltmak için yağlarla kokulandırdıklarında bu köpekler ve domuzlar ordusunun her bir üyesi, her biri düşürülen çoçuktan bir parçayı parmaklarına alarak, hepsi birlikte ziyafet için toplanırlar. Ve böylece, yamyam ziyafetlerini bitirdiklerinde, ziyafetlerini Tanrı'ya yönelttik-

leri şu dua ile bitirirler: 'Bizler şehvet düşkünü Arkonlar tarafından aldatılmadık, fakat kardeşimizin günahını telafi ettik.' Ve onlar bunu mükemmel fısıh olarak kabul ederler.[66]

Bu uygulamaların ideolojik ön kabulleri bu grupların mitlerinde araştırılmalıdır ki bu mitler birkaç nüans dışında temel itibariyle bütün gruplarda aynıdır.[67] Buna göre dünyada birbirine zıt iki güç vardır: Herşeyin sebebi olan Barbelo'yu yaratan ve daha sonra onu doğurgan yapan Yüce Tanrı'nın gücü ve bu dünyanın Tanrı'sının gücü. İlahi özden bir parça bu dünyaya düşer ve işte bu öz bir araya getirilmeli ve sonra da özgürlüğüne kavuşturulmalıdır. Bu klâsik şema Epiphanius'un Gnostiklerince özel bir *pneuma* kavramı ışığında yeniden yorumlanır. Bu Gnostiklere göre 'bu dünyayı yapan (*made*) Arkon ve onunla birlikte olan diğer tanrılar, melekler ve şeytanlar tarafından (Barbelo) 'Daha Yüksek Anne'den çalınanların hepsi vücudun içinde olan kuvvet tarafından kadınların ve erkeklerin tohumlarının atıkları vasıtasıyla bir araya toplanılmalıdır.'[68]

Bir *pneuma* fikri üzerine bina edilen bu mit, Gnostik terimlerle ışığın tohumu *-semen luminis-* ve bu nedenle de manevi hayatın taşıyıcısı kavramında da paralelini bulacaktır. Benzer bir anlayış yaşam tohumu *-semen vitae-* şeklinde dönemin tıp ilminde de karşılığını bulmaktadır.[69] Bu nedenle insan spermi ilahi olan unsuru da iletmektedir. Grubun metinlerinden biri olan *Gospel of Eve*'in temelinde bulunan bir anlayış '*membra* (parçaları) yerden toplamak' şeklinde ifade edilmektedir.[70] Bu kavram ışığın tohumlarını içeren ve ileten yeniden ortaya çıkarılışı ve telafisini açıklamaktadır.[71] Bu metin aynı zamanda aydınlık özün dağılıp parçalanmasına katkıda bulunan yaratma döngüsüne bir son verme girişimini de ifade etmektedir.

Epiphanius'un yargısı, dördüncü yüzyılın ilk yarısında sadece Mısır'da yaşayan izole edilmiş bir gruba refere edilmesine rağmen, Gnostik etiğin tam kalbini hedefleyen bir soruyu da gündeme getirir: Acaba Gnostikler zâhit mi yoksa libertinist miydiler?

ZAHİTLER YA DA LİBERTİNİSTLER: GNOSTİK ETİĞİN İKİLEMİ

'Genel anlamda dinler tarihi, hatta Hıristiyanlık dahi bütün baskın züht hayatına rağmen, sıradan topluluklarda kabul edilemez bir şekilde cinsellik ve dinî ayinlerden oluşan bir kombinasyonun pek çok örneğini her asırda sunmaktadırlar.'[72] Bu yargıya bir örnek olarak, ondokuzuncu yüzyıl Katolik rahibi, Lyons'lu Boullan, kendi müridi olan kadın ve erkeklere eğer manevi basamaklardan çıkmak istiyorlarsa bunun en iyi yolunun kendisiyle yatmaları olduğunu öğretmiştir. Bu durum açık bir şekilde sihirbaz Marcus'un tarihteki pek çok reenkarnasyonlarından sadece birisiydi. Boullan, ev sahibinin spermleri ve adet kanı ile kaplandığı müstehcen ayinler ve pornografik törenler düzenlemiştir. Onlar bu halleriyle Epiphanius'un Gnostiklerinin cinsel şölenlerinin bilinçsiz ve doğal bir yankısıymış gibi görünmektedirler.[73]

Bununla birlikte ilk dönem Hıristiyanlığı daha sıkı bir zühd hayatının telaşlı arayışı sürecinde sık sık bu tür hareketler tarafından tehdit edilmiştir. Örneğin Suriye ve Anadolu'da yaşamış bir manevi zühd hareketi olan dördüncü yüzyıl Messalian'ları vahşi şehvet düşkünlüğü ile yaftalanmışlardır. Bu konuda Pseudo-Macarius'un vaazlarında açıklayıcı bir pasaj bulunmaktadır. Yazar burada inançlı Messalianları[74] ruh imajını oldukça literal anlamda bir karı olarak algılama yanlışına karşı uyarmaktadır çünkü beden zayıftır. Metin bu noktada, en azından belirli durumlarda, aşırı manevi coşkunluğun sebeb olduğu heyecanın nihayetinde bedensel şehevanilikte sonuçlanabileceği tehlikesine işaret eder görünmektedir.

Irenaeus, Valentinyenleri ahlâksızlıkla suçlar. Onun muhakemesi Gnostiklerin modern terimlerle nihilist değillerse de ahlâksız olduklarını ön kabul olarak almaktadır. Yazara göre onlar herşeyi yapmak, her kuralı çiğnemek konusunda serbesttiler. Çünkü onlar kendilerini her türlü resmi ve ahlâki teamülün üstünde kabul etmekteydiler: 'Manevi öğe ... neyin

içinde olursa olsun bozulamaz.'[75] Irenaeus, burada üç çeşit ibadetten bahseder: Putlara kurban edilmiş eti yemek, tiyatro ve sirkler dâhil olmak üzere her türlü pagan kutlamasına katılmak, doktrinlerini öğrettikleri kadınları ahlâksızlaştırmak. İlk iki suçlama ilk bakışta doğru gibi görünmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla yalnızca üçüncü suçlama ahlâksızlık niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte bu tür bir sınıflandırma Irenaeus'un metodolojisinin (ve onun inancının) altını çizmektedir ki buna göre Hıristiyan standartlarını çiğneyen herşey Gnostiklerin kural tanımazlığının ve kanunsuzluklarının bir işaretidir. Ahlâksızlık ise bu durumun tabiî bir sonucundan başka bir şey olmayacaktır.

Bu metod kesinlikle kendi başına bir görünüm arz etmemektedir. Plotinus da Gnostik ahlâkına yönelttiği eleştirisinde aynı şeye başvuracaktır.[76] O da aynı şekilde doğru ahlâki tavırları temellendirdikten sonra bunların mantıki sonuçlarını çıkarmak suretiyle Gnostikleri ahlâksızlıkla suçlamaktadır.[77]

Burada akla gelen önemli bir soru Gnostisizmin adı geçen haricî gözlemcileri tarafından yapılan eleştirilerin orijinal metinler tarafından desteklenip desteklenmediği hakkında olacaktır. Şaşırtıcı ve mantığa aykırı gelse de böylesi bir sorunun cevabı olumlu olmaktan uzaktır. Öyle ki tek bir Gnostik Nag Hammadi metni dahi ne ahlâksız davranışların herhangi bir işaretini vermekte ve ne de böylesi davranışlara herhangi bir şekilde yönlendirme eğilimi göstermektedir. Haricî kaynaklar ve doğrudan belgeler arasında bundan daha radikal bir zıtlık düşünülemez. Irenaeus'a baktığımızda onun söz konusu cinsel ahlâksızlık suçlamasını yalnızca Valentinyenlere karşı değil fakat aynı zamanda Simonianlara, Basilidyenlere, Carpocratyan'lara ve Cainitlere karşı da yaptığını görmekteyiz. Diğer heresiologlara baktığımızda ise bu liste kaçınılmaz bir şekilde daha da uzayacaktır.[78] Bu durum yalnızca güvensizlik, sözlü geleneğin alınmasında tenkit ölçülerinin yeterince kullanılamaması ya da amacı yaklaşmakta olan tehlike karşısında hazırlıksız bekleyen halk kitlelerini uyarmak olan saf ve

naiv uydurmalardan kaynaklanan heresiologlara ait bir iyi niyetli çarpıtma olarak alınabilir.

Eğer orijinal kaynakların Gnostik gruplarla ilgili olarak sıkı bir zâhitlik hipotezini onayladığı varsayılsa, buna rağmen heresiolojik delillerin herhangi bir tarihi değer taşımadığını iddia etmek yanlış olacaktır. Bağımsız bir şekilde alındıklarında güvenilir olan Irenaeus ve Clement gibi yazarlar (özellikle Epiphanius'un genç tecrübesi bir kenara bırakılırsa), yeterli bir şekilde, Gnostik ahlâki sarkaçta baskın olan cinsel etiğe ters düşen bazı ahlâksız grupların ve uygulamaların varlığını ispat edebileceklerdir. Bununla birlikte, bu durumun sadece heresiolojik *topos* gereği bir uydurma olmadığı gerçeği, Gnostik gruplarda gördüğümüz iç tartışmalar tarafından yeterli bir şekilde gösterilmektedir. İnsan davranışının (ve yukarıda örneklerini verdiğimiz) asıl mantığına hamledilebilen daha genel sebeplerden başka, bazı Gnostiklerin ahlâki olmayan uygulamalarına karşı *Pistis Sophia*'da yöneltilen suçlamalar söz konusu iç tartışmalara bir örnek olarak verilebilir.[79]

Daha doğrusu eğer Nag Hammadi metinleri Gnostik etiğin yeni ve önemli bir yönünü gösterdi ise, bu söz konusu metinlerin tabiatının kontrol edilemez şekilde hassas oluşu ve de nihai anlamda belirleyici olamayacaklarıdır. Bu bağlamda *Sentences of Sextus* gibi Gnostik olmayan metinlerin kütüphanede bulunmaları önemlidir.[80] *Sentences* bilgece deyişlerin bir koleksiyonudur. Bu tür, ilk yüzyıllarda Hıristiyan çevrelerde oldukça yaygındı ve bu metinler aşırı bir ahlâkîlik ve zâhitlik eğilimi taşımaktaydılar. Bunlardaki baskın tema, Tanrı'ya yaklaşma ve onun çocukları haline dönüşmenin bir vasıtası olarak tutkuları kontrol etmektir. Kişi bu dünyanın ve onun yöneticisinin aldatmalarından sakınmalı ve iyiye yönelebilmek için akıl tarafından aydınlatılan temiz bir hayat yaşamalıdır. Bu anlayış burada asketik ve Encratit terimlerle sunulmuş olan geleneksel 'iki yol' temasından başka bir şey değildir. Ruh, istekleri yalnızca bedenin sağlığını sağladığı ölçüde tatmin edilebilen (78) bedensel tutkularla (95 ve 391) karşılaştığında daima

tetikte olmalıdır. Bütün cinsel arzular, hatta inançlı kimse evli dahi olsa bile (239) Tanrı'yı arzulayan (230-3) ruh tarafından bastırılmalıdır. Eğer kişi bunların üstesinden gelemeyeceğinin farkına vardıysa bu durumda kendisini hadımlaştırması daha iyi olacaktır. Çünkü kişi yalnızca bu yolla cehennem ateşinden korunabilecektir (13 ve 273). Buna göre hiç evlenmemek tavsiye edilir çünkü böyle bir tercih Tanrı'ya yaklaşmayı kolaylaştıracaktır (230a).

Arzuları kontrol altında tutma uygulaması *-enkrateia-* (kadınla özdeşleştirilen ve düşman olan) cinsellikten başka hırs, lüks düşkünlüğü ve zenginlik gibi diğer tehlikelere karşı da uygulanıldı. Bununla birlikte kendilerinde Gnostik olmayan bu yasakların günlük normal davranışlarında ve ahlâki kurallarında bu dünya ve onun zevklerini reddetmiş olan belirli Gnostik gruplara uygun oluşları kesindir. *Sentences*'in diğer anlatımları da, entelektüel seçkin bir topluluğa dâhil olmanın ya da nefsine hâkim olanlar için ayrılmış Tanrı ile ayrıcalıklı bir münasebetin gururlu bilinci[81] özellikle bazılarının düşündüğü gibi eğer bu kitapların müellifleri tek tanrıcı ya da asketik bir harekete mensuplarsa Gnostik mantığa büyük ölçüde hitap etmiş olmalıdır.[82]

Aynı şeyler bir züht hayatını teşvik etmek (Grek hikmet literatürü tarzını kullanan) ve genelde arzuları ve özellikle de cinsel olanları terketmek konusunda hararetli tavsiyeler içeren *Teaching of Silvanus*'un öğretileri hakkında da söylenebilir.[83] Yazar akıl adına ve aklı aydınlatan ışık olan İsa'nın yardımıyla bir mücadeleyi savunmaktadır.

Bilinçli bir irade gerektiren duygulara karşı mücadele anlayışı kütüphanedeki diğer Gnostik metinlerde bulunanla aynıdır. Katı bir determinizm yumuşak ve daha esnek bir seçme özgürlüğü tarafından takip edilmektedir. *Authentikos Logos*'da devamlı gerginliğin kurbanı durumunda olan ruh kendisini esaslı bir karar alma durumunda bulur: Yaşamı ya da ruhun ölümünü seçmek. Ruh, gece ve gündüz birçok düşman tarafından insafsızca saldırıya uğrar, çünkü onların söndürüleme-

yen arzuları devamlı surette ruha hiç huzur vermemek ve sürekli olarak onu kontrol altında tutmaktır. Yazar *par excellance* düşman konumundaki şeytanı bir balıkçıya benzetir. Balıkçı ağlarını tuzak olarak atar. Bu ağların bir tanesi tarafından yakalanmak sonsuz cezaya çarptırılmak anlamına gelir: 'Ve biz ağa doğru indirileceğiz, ve ondan kaçamayacağız, çünkü yukarıdan aşağıya doğru akan, kalplerimizi pis çamura batıran sular bizim üzerimizi kaplayacaktır.'[84] Düşmanın bu dünyaya attığı ağlar arzularla iç içe geçmiştir:

> İlk önce o, kalbinin içine bir acı şırınga eder ki kalbin hayatın küçücük problemlerinden dolayı ıstırap çeksin. Şeytan (sizi) zehirleriyle yakalar. Ve bundan sonra bir elbise arzusunu (şırınga eder) kendinizi içinde gururlu hissedesiniz diye ve para sevgisini, gururu, kibri, başka bir kıskançlığa düşman olan kıskançlığı, beden güzelliğini ve hilekârlığı.[85]

Bu tehlikelerin en hain olanı belirli bir ruhsal iştahla birlikte olan bilgisizliktir. Fakat ruh bu tuzaklardan kaçabilir ve tutkuların geçici ve fani olduklarını farkedebilir.

Böylece ruh yeni bir yaşam yolu benimseyecektir: 'Bunlardan sonra ruh geçici olduğu için bu hayatı küçümser. Ve kendisine can verecek gıdaları arar.'[86]

Basit bir eylemde halledilmeyip sürekli içini rahatlatmayı gerektiren özgürlüğün ve sorumluluğun bu açık durumunun benzerleri *Apocryphon of John*'da ve *Pistis Sophia*'da da bulunmaktadır ve diğer Gnostik metinlerde de belgelenmiştir.[87]

Gnostik serüvenimizin sonunda sık sorulan, ancak kapsamlı ve kesin olarak cevaplanması oldukça zor olan son bir soruyla karşı karşıya gelmiş buluruz. Gnostik, gnostik oluşu ile kurtuluşu garantilemiş oluyor muydu?[88] Tam olarak bu ezelde takdir edilmiş olan kurtuluşun bilincinde olmak, iki aşırı uç arasında -kendi arzularımızın kökünü kazımayı amaçlayan bir zâhitlik ve bu dünyanın ve onun yöneticilerinin kurallarına meydan okuyan ahlâksız bir kural tanımamazlık- çelişkide kalan bir ahlâki anlayışın kaynağı değil miydi?

Belki de Jonas mutlak olarak kendisinde varolan metafizik bir özgürlük arayışında tabiat olarak isyankâr bir ahlâkın anarşik ve nihilistik karakterine vurgu yaparken haklıydı.[89] Bu noktada, bu büyüleyici modern yorumun gerçekten bize görünen söz konusu ahlâkî davranışın çeşitliliği, zenginliği ve de (niçin olmasın?) bize somut terimlerle daha karmaşık ve çelişkili mahiyetini kuşatıp kuşatamadığını sormak meşru olacaktır. Eğer modern bir araştırma mümkün olsaydı, ortalama bir Gnostiğin ne kadar kendi kendisinin farkında olduğunu öğrenmek daha da ilginç olabilirdi. Sadece istatistik olarak bir hayalet olmayan, sefahat dinlerinin aşırılıklarından ve ölümlü kahramanlıktan uzak, inceliklere duyarlı, kaderin etkisini kuvvetlendirici ve fakat aynı zamanda davranışta hala akıcı ve açık olan bir durumun algısıyla yaşamaya daha yatkın olan bu kişi belki de modern yorumcular tarafından kendisine tahsis edilen : '... kendi ilahi mizacına geri dön',[90] gibi motivasyonlardan ötede *Silvanus*'un öğretilerindeki 'Akla göre Yaşa. Bedene ait olan şeylerle ilgili düşünme.'[91] 'İnsan ol!'[92] benzeri daha basit motivasyonlarla yetinmekteydi.

Gnostik, kendi kurtuluş rüyasını ancak kendi beşeriyet macerasını tam anlamıyla yaşamakla gerçekleştirebilecekti.

---

[1] Tertullian. *De praescriptione* 41.2-6.

[2] E. Mendelsson. 'Gnostisizme sosyolojik bir yaklaşım hakkında bazı notlar', Bianchi (ed.), *Origini*, s. 668-75; H. Kippenberg, 'Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus'. *Numen* 17 (1970), 211-31; P. Munz, "Die soziologische Verortung des Gnostizismus" problemi', *Numen* 19 (1972), 4-15 (Kippenberg'in bir eleştirisi); H.A. Gren, 'Gnostisizm incelemesinde tavsiye edilen sosyolojik temalar', *VigChr* 31 (1977), 169-80 ve *The Economic and Social Origins of Gnosticism* (Missouri, 1985); K. Rudolph, 'Das Problem einer Soziologie, soziologischen Verortung und Rolle der Gnosis in der Spatantike', Nagel (ed.), *Studien*, s. 19-29; K. Koschorke, 'topluluğun organizasyonu hakkında Gnostik bilgiler: Risale "Bilginin Yorumu", Layton (ed.), *Rediscovery* 2.762-3.

[3] Plotinus'un eleştirilerine bkz. *Ennead* II.9.18 ve Jonas'ın *Mythologische Gnosis*'de kardeşlik ahlâkı üzerine gözlemleri, s. 170 vd.

[4] Rudolph, *Gnosis*, s. 220-1.

[5] NHC I.3.25.19 vd.

[6] Yukarıya bkz. Bölüm 4, numara 30.

[7] AH I, praef. 1.

[8] AH I.24.6.

[9] Mezhebin bu modeli için bkz. B. Wilson, 'An analysis of sect development' *American Sociological Review* 24 (1959), 3–15 ve *Magic and the Millenium* (St Albans, 1973), s. 9–30. Bu tarihi döneme uygun olarak 'mezhep' kategorisinin kullanımındaki sınırlamalar hakkında E. Tröltsch'in haklı görülebilir çekincelerine bkz., *Die Soziallehre der christlichen Kirche und Gruppen* (Tübingen, 1912), s. 353 vd. Ayrıca bkz. L. Berger, 'The sociological study of sectarianism', *Social Research* 21 (1954), 46 vd.

[10] P. Pokornyi, 'Der soziale Hintergrund der Gnosis', Tröger (ed.), *Gnosis*, s. 77 vd.

[11] M.J. Vermaseren, *Mithras the Secret God* (London, 1963), s. 37 vd. 129 vd. 138 vd.

[12] Aurelii'nin Hypogeum'u ve bağlantılı yazıtlar hakkında bkz. J. Carcopino, *De Pythagore aux Apotres* (Paris 1956), s. 85 vd.

[13] Böhlig, 'Zum Hellenismus', s. 16 vd.

[14] *Age*, s. 30–1.

[15] Eusebius, *HE* VI.23.1 vd.

[16] M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche* (Stuttgart, 1973), s. 44. ve 65 vd.

[17] Rudolph, *Gnosis*, s. 288–90,

[18] G. Quispel, 'L'inscription de Flavia Sophe', *Gnostic Studies*, 1.58 vd.

[19] C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* (Leipzig, 1892), s. 452 vd.; Perkins, *Gnostic Dialogue*, s. 132 vd.

[20] *Acta Philippi* 94, onun *eklelegmene gynaikon* (kadınların seçilmişi) olarak atıfta bulunulduğu yer; Bornkamm, *Mythos und Legende*, s. 97 vd. *Manichaean Psalm Book* (192.21 ve 194.19)'da o *pneuma tes Sophias* (Sophia'nın ruhu) olarak tanımlanır. O Catharlar için de önemlidir; bkz. A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953), s. 164.

[21] *Evi Mar*; bkz. Perkins, *Gnostic Dialogue*, s. 133–7.

[22] Menard, *Evangile selon Philippe*, s. 150–1; Sofia miti ile ilişki hakkında bkz. W. Henns, *Das Verhaltnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und 'Western Text'* (Berlin, 1967), s. 46–7.

[23] NHC II.2.51 log. 144; ayrıca bkz. *Age*, log. 22, 61, 76, 105, 106.

[24] *Refutatio* 8.44 (Naassenes); *Excerpta ex Theodoto* 79; BG 9.20.

[25] NHC II.7.144.8–10; III.5.144.15; VII.2.65.24; VIII.1.131.5 vd. ayrıca bkz. VII.1.27.2–6; VIII.1.1.10 vd.

[26] *Moralia* 1125 D–E.

[27] *AH* I.21.4.

[28] Rudolph, *Gnosis*, s. 233 vd.; J. Sevrin; 'Les rites et la gnose d'apres quelques texts gnostiques coptes', Ries (ed.), *Gnosticisme*, s. 440–50. Gaffron tarafından yapılan yorumların kapsamlı bir araştırması, *Studien*, s. 76–99.

[29] *CH* IV.4.

[30] *Age*.

[31] K.W. Tröger, *Mysteriengloube und in Corpus Hermeticum XIII* (Berlin, 1971), s. 56–57.

[32] S. Angus, *The Religious Quest of the Graeco-Roman World* (London, 1929), s. 340.

[33] G.V. Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (Leiden, 1955), s. 71.

[34] NHC V.5.85.25; II.6.131.34.

[35] NHC II.4.144.33 vd.

[36] Bu çeşitli Sethian metinlerindeki ışığın saf sularında gerçekleşecek olan ve çelişik eskatolojik vaftiz hakkındaki tartışmaları ihtiva etmez (bkz. F. Morand, 'L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi', Krause (ed.), *Gnosis* (1977), s. 38-41; ve Schenke, 'Phenomenon', s. 602-6 ve Sethian olmayan metinler (Jervell, *Imago Dei*, s. 160, no. 41 ve Arai, 'Simonianische Gnosis', s. 197, no, 54 ör. *ApcAd.* hakkında ateşli bir polemik olan) dünyevi vaftiz için bkz. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, s. 152.

[37] AH I.21.2.

[38] Orbe, *Teología bautismal*, s. 423-4.

[39] AH I.21.3.

[40] Bousset, *Hauptprobleme*, s. 297 vd.; Krause, 'Christlich-gnostiche Schriften', s. 6-65; Rudolph, *Gnosis*, s. 244-8.

[41] NHC VI.8.65.15 vd. Bkz. J. P. Mahe, 'Le sens des symbols sexuels dans quelques texts hermetiques et gnostiques', Menard (ed.), *Textes*, s. 123-45.

[42] M. Eliade, *Traite d'histoire des religions* (Paris, 1949), s. 211 vd. ve Heiler, 'Erscheinungsformen', s. 243-8.

[43] J. Schmid, '(Heilige) Brautschaft', *RAC* II.528-64 ve James, *Ancient Gods*, s. 77-106.

[44] Schmid, 'Brautschaft', s. 543-4.

[45] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig-Berlin, 1923), s. 122-34; Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, s. 34-7, 100-1, 242-52; Nilsson, *Geschichte*, s. 691. Attis'in takipçileri tarafından açıklanan mistik birliktelik tartışma konusu olmaya devam eder: Clem. Alex. *Protrepticus* II. 15. Bkz. D.Cosi, 'Salvatore e salvezza nei misteri di Attis', *Aevum* 50 (1976), 58-9.

[46] R.A. Batey, *The New Testament Nuptial Imagery* (Leiden, 1971).

[47] J. Bugge, *Virginitas* (The Hague, 1975).

[48] P. F. Beatrice, 'Cotinenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-III)', R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Milan, 1976), s. 3-68.

[49] G. Kretschmar, 'Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung der früh-christlicher Askese', *ZThK* 61 (1964), 27 vd.

[50] J. Fontaine, 'Valeurs antiques et valeurs chretiennes dans la spiritualite des grands proprietaires terriers a la fin du Ive siecle occidental', J. Fontaine ve C. Kannengiesser (ed.), *Epektasis. Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (Paris, 1972), s. 571 vd.

[51] T. O'Dea, *The Mormons* (Chicago, 1957), s.35.

[52] H. Desroche, *Gli Shakers americani* (Milan, 1960), s. 196.

[53] G. Welter, *Histoire des sectes chretiennes* (Paris, 1950), s. 233.

[54] V. Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca, NY, 1967), s. 58. ve *The Ritual Process* (Boston, 1970), s. 94.

[55] Törensel öpücüğün evlilik sakramentindeki yorumunun tartışılır olması şaşılacak bir şey değildir. Bazıları (bkz. Gaffron, *Studien*, s. 21 vd) bunun önemini küçültme eğilimindedir. Bazıları törensel öpücüğü evliliğin kendisiyle özdeşleştirme eğilimindeyken (H. M. Schenke, 'Das Evagelium nach Philippos', *ThLZ* 84 (1959), 5 ve E. Segel-

berg, 'The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip', *Numen* 7 (1960), 188), diğerleri haklı bir şekilde onun aşikar sembolizmine vurgu yapar. Başka bir grup ise öpücüğün iki anını ve manevi birliği ayırırken; bkz. J. Sevrin, 'Les noces spirituelles dans l'Evangile de Philippe', *Museon* 87 (1974), 181 vd. İkinci yoruma karşı öpücüğün zengin sembolizmi hatırlanılmalıdır; bkz. C. Trautmann, 'La parente dans l'Evangile de Philippe', Barc (ed.), *Colloque*, s. 272-3.

[56] *AH* I.21.3.

[57] NHC II.3.69.1 vd.; bkz. R.M. Grant, 'The mystery of marriage in the Gospel of Philippe', *VigChr* 15 (1961), 129-40; A. Orbe, 'Los valentinianos y el matrimonio espiritual', *Greg* 58 (1977), 5-53.

[58] NHC II.3.63.1 vd.

[59] NHC II.3.78.12 vd.

[60] NHC II.3.82.8.

[61] *Excerpta ex Theodoto* 63,2.

[62] *Age*, 64. Diğer Gnostik paraleller için bkz. Krause, 'Dialog des Soter', s. 33-4.

[63] J. E. Menard, 'L'Evangile selon Philippe et l'Exegese de l'Ame', Menard (ed.), *Textes*, s. 57.

[64] Gaffron, *Studien*, s. 198.

[65] *Panarion* 26.17.4.

[66] Age., 26.4-5.

[67] L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (Münih, 1922), s. 4 vd.; J. Dümmer 'Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius, Panarion 26', P. Nagel (ed.), *Koptologische Studien in der DDR* (Halle-Wittenberg, 1965), s. 191-219; S. Benko, 'The libertine Gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius', *VigChr* 21 (1967), 103-19.

[68] *Panarion* 26.1 ve 9.

[69] M. Wellmann, 'Die pneumatische Schule', *Philosophische Untersuchungen* 14 (1895), 148 vd.

[70] H.C. Puech, 'Gnostische Evagelien', Hennecke-Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen* I.166-8.

[71] Leisegang, *Gnosis*, s. 187.

[72] H. Chadwick, 'The Domestication of Gnosis', Layton (ed.), *Rediscovery* 1.5 vd.

[73] R. Griffiths, *The Reactionary Revolution: The Catholic Revival in French Literature 1870-1914* (London, 1966), bkm. 7.

[74] B 63.

[75] *AH* I.6.2.

[76] *Ennead* II.9.5.

[77] F. Wisse, 'Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik', Böhlig-Wisse, *Hellenismus*, s. 62 vd.

[78] K. W. Tröger, 'Moral in der Gnosis', Nagel (ed.), *Studien*, s. 95-106.

[79] PS 147 ve 2 LJ 43.

[80] Grekçe tam orijinali hayatta kalan bir metnin kısmî bir Koptik çevirisi; bkz. H. Chadwick (ed.), *The Sentences of Sextus* (Cambridge, 1959).

[81] Wisse, 'Sextus-Sprüche', s. 75.

[82] Bkz. bölüm 1, dipnot: 75.

[83] J. Zandee, 'Les "Enseignements de Silvain" et le platonisme', Menard (ed.), *Textes*, s. 158-79.

[84] NHC VI.3.29.10 vd.

[85] *Age*, 30.28 vd.

[86] *Age*. 31.31 vd.

[87] Wisse, 'Sextus-Sprüche', s. 81 vd.

[88] Petrement, *Dualisme chez Platon*, s. 244 vd.

[89] *Mythologische Gnosis*, s. 234 vd.

[90] NHC VII.4.90.29 vd.

[91] *Age*, 93.3 vd.

[92] *Age*, 108.14.

KAYNAKÇA

D. M. Scholar'daki tam bibliyografya *Nag Hammadi Bibliography NT* 13-29 (1971-87)'de basılmıştır. Ayrıca *Oxford Dictionary of the Christian Church*[2]'deki (ed. ve gözden geçirme, F. L. Cross ve E. A. Livingstone, Oxford, 1974), *Gnosticism*'e bakınız. Yazarın kendisi *Il risveglio della gnosi ovvero diventar dio*'daki (Laterza, Rome-Bari, 1990) kaynakçayı gözden geçirmiştir.

Nag Hammadi Yazmalarının tıpkıbasımı, 13 cilt (Leiden, 1978). Tenkitli neşir devam ediyor: *The Coptic Gnostic Library*, 11 cilt (Leiden, 1975 vd.)

Tercümeler: J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*[3] (Leiden-New York-Copenhagen-Cologne, 1988). Bu eserde birçok paragrafın alıntılandığı eserdir. R.McL. Wilson'un W. Förster'ın *Gnosis*'inden (Zürih, 1969; Oxford, 1972) İngilizce'ye çevirindeki ikincil kaynaklarda yer alan Gnostik metinlerden bir seçme; bu tercümeler de bu kitapta kullanılmıştır. Müstakil metinlerin edisyon ve çevirileri *Oxford Dictionary of the Christian Church*[2]'de verilmiştir. Ayrıca bkz. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (London, 1987); ve yukarıda geçen *The Coptic Gnostic Library*'deki tercümeler.
[Kaynakça, metinden ve daha ayrıntılı okumalar için alınan kaynaklardan oluşmaktadır.]

Aland, B., 'Marcion', *ZThK* 70 (1973), 420-7.

_____, (ed.), Gnosis, *Festschrift fur Hans Jonas* (Göttingen, 1978).

Andresen, C, 'Erlösung', *RAC* VI.54ff.

_____, *Logos und Nomos. Die Polemik des Celsus wider das Christentum* (Berlin, 1955).

Angus, S., *The Religious Quest of the Graeco-Roman World* (London, 1929).

Anz, W., *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Leipzig, 1897).

Arai, S., *Die Christologie des Evangelium Veritatis* (Leiden, 1964).

Arnaldez, R., *Philon d'Alexandrie. De Opificio Mundi* (Paris, 1951).

Baer, R. A., *Philo's Use of the Categories 'Male' and 'Female'* (Leiden, 1970).

Barc, B. (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Quebec-Louvain, 1981).

_____, and Roberge, M., *Hypostase des Archontes et Norea* (Quebec-Louvain, 1980).

Barns, J. W. B., Browne, G. M., and Shelton, J. C., *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Leiden, 1981).

Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum (Tübingen, 1934), with addition by G. Strecker (1964); Eng.: *Orthodoxy and Heresy in the Earliest Church* (Philadelphia, 1971).

Baumann, H., *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955).

Baur, F. C., *Die christliche Gnosis* (Tübingen, 1835).

Baynes, C. A., *A Coptic Gnostic Treatise in the Codex Brucianus* (Cambridge, 1933).

Bazan, F. G., *Plotino y la gnosis* (Buenos Aires, 1981).

Benko, S., 'The libertine Gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius', *VigChr* 21 (1967), 103-19.

Benz, E., Adam. *Der Mythus vom Urmensch* (Munich, 1955).

_____, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildwelt* (Stuttgart, 1969).

_____, *Urbild und Abbild* (Leiden, 1974).

Betz, H. D., 'The Delphic maxim gnothi seauton in Hermetic interpretations' *HThr* 63 (1970), 465-84.

_____, (ed.), *Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells* (Chicago, 1986).

Beyschlag, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis* (Tübingen, 1974).

Bianchi, U., 'Marcion: theologien biblique ou docteur gnostique?', *VigChr* 21 (1967), 141-9.

_____, *Prometeo, Orfeo, Adamo* (Rome, 1976).

_____, *Le origini dello gnosticismo* (Leiden, 1967).

_____, and Vermaseren, M. J. (eds), *La soteriologia dei culti orientali* (Leiden, 1982).

Bidez, J., and Cumont, F., *Les Mages hellenises*, 2 vols (Paris, 1938).

Bieler, L., *Theios Aner. Das Bild des göttlichen Menschen im Spätantike und Frühchristentum* (Vienna, 1935-6).

Blackman, E. C., *Marcion and his Influence* (London, 1948).

Bleecker, C. J., and Vermaseren, M. J. (eds), *Historia Religionum* (Leiden, 1969).

Bloom, H., *The Journey to Lucifer* (New York, 1979).

Böhlig, A., *Mysterion und Wahrheit (Leiden*, 1968).

_____, and Wisse, F., *Nag Hammadi Codices 111,2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians* (Leiden, 1975).

_____, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden, 1975).

Bolgiani, F., 'La tradizione eresiologica I: Le notizie di Ireneo', *Atti dell' Accademia Scientifica di Torino* 91 (1956), 77ff.

_____, 'La tradizione eresiologica II: La confutazione di Clemente Alessandrino', *ibid.* 96 (1961), 1-128.

_____, 'La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici iibertini nel III libro degli Stromati', in *Studi in onore di A. Pincherle* (Rome, 1967), pp. 86-136.

Borchert, G. L., 'Is Bultmann's theology a new Gnosticism?', *Evangelical Quarterly* 36 (1964), 222-8.

Bornkamm, G., *Mythos und Legende in den Apokryphen Thomasakten* (Göttingen, 1933).

_____, 'Ophiten', PW XVIII.654-8.

Borsch, F., *The Christian and Gnostic Son of Man* (London, 1970).

Bousset, W., 'Gnosis-Gnostiker', PW VII.1503-47.

_____, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907).

_____, *Religionsgeschichtliche Studien* (Leiden, 1979).

Boyce, M., *Zoroastrians. Their Beliefs and Religious Practices* (London, 1975).

Brehier, E., *Les Idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1925).

Broeck, R. Van, 'The Authentikos Logos: a new document of Christian' Platonism', *VigChr* 33 (1979), 260ff.

Brown, P. R. L., *The World of Late Antiquity* (London, 1971).

_____, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

Brox, N., *Offenbarung. Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaus* (Salzburg-Munich, 1966).

Bullard, R. A., *The Hypostasis of the Archons* (Berlin, 1970).

Bultmann, R., γγυωσω, *TW* 1.68ff.

_____, *Exegetica*, ed. E. Dinkier (Tübingen, 1967).

Burckhart, J. E., 'Gnosis and contemporary theology', *McCormick Quarterly* 18 (1965), 43-9.

Burkitt, F. C, *Church and Gnosis* (Cambridge, 1932).

Butler, E. M., *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1979).

Carmignac, J., *Le Mirage de l'eschatologie* (Paris, 1979).

Caster, M., *Lucien et la pensee religieuse de son temps* (Paris, 1937).

Cerfaux, L., 'Gnose', *DB* Sup. III.659.

Charlesworth, J. (ed.), *The Odes of Solomon* (Oxford, 1973).

Cilento, V., *Paideia Antignostica* (Florence, 1971).

Colpe, C., 'Gnosis', *KGG*[3] II. 1649ff.

_____, 'Gnosis II (Gnostizismus)', *RAC* XI.537-659.

_____, 'Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi', *JAC* 15 (1972)-23 (1980), nine articles, one in each issue.

_____, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961).

Cornelis, H., and Leonard, A., *La Gnose eternelle* (Paris, 1959).

Culianu, I. P., *Iter in Silvis* (Messina, 1981).

_____, 'Recherches sur les dualismes d'Occident' (microfiche Lille-Theses, Doct. d'Etat, 1986); Italian trans. Milan, 1989; French: *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Paris, 1989.

Cullman, O., *The Christology of the New Testament* (London, 1963).

Cumont, F., *Afterlife in Roman Paganism* (New Haven, Conn., 1922).

_____, *L'Egypte des astrologues* (Paris, 1937).

_____, *Oriental Religions in Roman Paganism* (London, 1911).

_____, *Recherches sur Manicheisme*, I *La Cosmogonie manicheenne* (Brussels, 1908).

_____, *Recherches sur le symbolisme funeraire des romains* (Paris, 1942).

Danielou, J., *Message evangelique et culture hellenistique* (Tournai, 1961).

_____, *Theologie du judeo-christianisme* (Paris, 1961).

Delcourt, M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualite dans l'antiquite classique* (Paris, 1958).

Des Places, E., *Oracles chaldaiques* (Paris, 1971).

Detienne, M., *Dionysos mis a mort* (Paris, 1977).

_____, *Les Maitres de verite dans la Grece archa'ique* (Paris, 1967).

Devoti, D., 'Antropologia e storia della salvezza in Eracleone', *Memorie dell'Accademia Scientifica di Torino* 2 (1978).

_____, 'Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano', *Aug* 18 (1978), 47-61.

Dey, J., *Palingenesia* (Münster, 1937).

Dillon, J., *The Middle Platonists* (London, 1977).

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951).

_____, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965).

Dorrie, H., 'Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus', *Hermes* 85 (1957), 414-35.

_____, *Platonica Minora*, ed. V. Buchheit (Munich, 1976).

Donini, P. L., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino* (Turin, 1982).

Doresse, J., *L'Evangile de Thomas* (Paris, 1959).

_____, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (London, 1960).

Drijvers, H. W. J., *Bardaisan of Edessa* (Assen, 1966).

Dubois, J., 'Le contexte judai'que du 'nom' dans l'Evangile de Verite', *RThPh* 24 (1974), 188-216.

Duchesne-Guillemin, J., 'Dualismus', *RAC* VI.344-50.

Diimmer, J., *Die griechischen christlichen Schriftsteller. Geschichte, Gegenwart und Zukunft* (Berlin, 1977).

Dupont, L., Gnosis. *La connaissance religieuse dans les Epitres de Paul* (Paris, 1949).

Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin-New York, 1975).

Eltester, W. (ed.), *Christentum und Gnosis* (Berlin, 1969).

Fallon, F. T., *The Enthronement of Sabaoth* (Leiden, 1978).

_____, 'The Gnostic apocalypses', *Semeia* 14 (1979), 123ff.

_____, 'The Gnostics: the undominated race', *NT* 21 (1979), 271-8.

Fauth, W., 'Seth-Typhon, Oroel und eselköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophidsch-barbelo-gnostischen Archonten', *Oriens Christianus* 57 (1973), 79-120.

Faye, E. *de Gnostiques et gnosticisme* (Paris, 1925).

Fendt, L., *Gnostischen Mysterien* (Munich, 1922).

Festugiere, A.-J., *L'Astrologie et les sciences occultes* (Paris, 1944): *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949); *Les Doctrines de l'ante* (Paris, 1953); *Dieu inconnu* (Paris, 1954).

_____, *L'Ideal religieux des grecs et l'Evangile* (Paris, 1932).

_____, *La Revelation de hermes Trismegiste*, 4 vols (Paris, 1944-54)

_____, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley, 1954).

_____, *Hermetisme et mystique pai'enne* (Paris, 1967).

Filoramo, G., 'Aspetti del dualismo gnostico', *Memorie dell'Accademia Scientifica di Torino* 2 (1978), 239-307.

_____, 'Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano', *Aug* 18 (1978), 70-95.

_____, 'Nuove religioni: problemi e prospective', *RSLR* 15 (1979), 445-72.

_____, *Luce e Gnosi* (Rome, 1980).

_____, 'Gli apocrifi gnostici: il genere letterario delle apocalissi', *Aug* 23 (1983), 124ff.

_____, and Gianotto, C., 'L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento', *Aug* 22 (1982), 69ff.

Flamant, J., *Macrobe et le Neo-Platonisme latin à la fin IVe siecle* (Leiden, 1977).

Forster, W., *Von Valentin zu Herakleon* (Giessen, 1928).

_____, 'Das Wesen der Gnosis', *Die Welt als Geschichte*, (1955-2), pp. 100ff.

_____, 'Grundzüge der ptolemäischen Gnosis', *NTS* 6 (1959), 18ff.

_____, 'Das System des Basilides', NTS 9 (1969), 233-55.

_____, (ed.), *Die Gnosis*, 2 vols (Zurich, 1969-71); Eng. version, ed. R. McL. Wilson, *Gnosis*, (Oxford, 1972).

Fossum, J. E. *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tübingen, 1985).

Frickel, J., *Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio* (Rome, 1968).

Funk, W. P., *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi Codex V* (Berlin, 1976).

Gaffron, H., 'Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderen Berucksichtigung der Sakramente', Bonn Ph.D. thesis, 1969.

Giversen, S., *Apokryphon Johannis* (Copenhagen, 1963).

Gladigow, B., 'Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik', *ZRGG* 26 (1974), 301ff.

Grant, R. M., 'The mystery of marriage in the Gospel of Philip', *VigChr* 15 (1961), 129-40.

_____, *Gnosticism and Early Christianity*[2] (New York, 1966).

_____, 'Jewish Christianity at Antioch', *RSR* 60 (1972), 98ff.

Green, H. A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism* (Missoula, 1985).

Grese, W. C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Leiden, 1979).

Griinewald, I., 'Knowledge and vision', *Israel Oriental Studies* 3 (1979), 63ff.

Haack, F. W., *Geheimreligion der Wissenschaft. Neugnostische Bewegungen* (Stuttgart, 1966).

Hallowel, J. (ed.), *From Enlightenment to Revolution* (Chapel Hill, NC, 1975).

Haman, E., 'Hippolyte', *DTC* VI.2487-511.

Hanchen, E., 'Gab es eine vorchristliche Gnosis?', *ZThK* 49 (1952), 316ff.

_____, 'Das Buch Baruch', *ZThK* 50 (1953), 123ff.

_____, 'Aufbau und Theologie', *ZThK* 53 (1956), 141-91.

Hanratty, G., 'Gnosticism and modern thought', *Irish Theological Quarterly* 47 (1980), 3-23 and 119-32; 48 (1981), 80-92.

Happ, H., *Hyle* (Berlin, 1971).

Harnack, A. von, 'Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus', *Zeitschrift fur historische Theologie* (1874), 143-226.

_____, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], I (Freiburg-Leipzig, 18943).

_____, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*[2] (Leipzig, 19242).

Hauschild, W. D., *Gottes Geist und der Mensch* (Munich, 1972).

Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961).

Hennecke, E., and Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols (Tübingen, 1971); Eng. version *New Testament Apocrypha* (London, 1963—5).

Herzhoff, B., *Zwei gnostische Hymnen* (Bonn, 1973).

Hilgenfeld, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig, 1884).

Hodgson, P. C., *The Foundation of Historical Theology: A Study of F. C. Baur*, (New York, 1966).

Hutin, S., *Les Gnostiques* (Paris, 1963).

Hyldahl, N., *Philosophie und Christentum* (Copenhagen, 1966).

Institutum Historicum Augustinium, *Ricerche su Ippolito* (Rome, 1976ff.).

Janssens, Y., 'Heracleon', *Museon* 72 (1959), 10ff. and 277ff.

_____, *La Protennoia trimorphe* (Quebec, 1978).

Jaspert, B. (ed.), *Tradition-Krisis-Renovatio* (Marburg, 1976).

Jensen, S. S., *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean Thought* (Copenhagen, 1960).

Jervell, J., *Imago Dei* (Göttingen, 1960).

Jessen, O., 'Hermaphrodites', PW VIII.714–21.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I *Die mythologische Geist* (Göttingen, 1939, 1954², 1964³) II.I: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen, 1954, 1966²).

_____, 'Gnosticism and modern nihilism', *Social Research* 19 (1952), 430–52.

_____, *The Gnostic Religion*² (Boston, 1963).

Jung, C. G., *Collected Works in English* (trans. R. F. Hull), 20 vols (London, 1902ff.)

Kirk, G. S., *Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures* (Cambridge, 1970, repr. Cambridge-Berkeley, 1971–4).

Klijn, A. F.J., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Leiden, 1977).

Klimheit, H. J. (ed.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker* (Wiesbaden, 1978).

Koep, L., *Das himmliche Buch in Antike und Christentum* (Bonn, 1952).

Koschorke, K., '"Suchen und finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischen und christlichen Christentum', *Wort und Dienst* 14 (1972), 51ff.

_____, *Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker* (Wiesbaden, 1975).

_____, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden, 1978).

Kraft, H., 'Gab es einen Gnostiker Karpokrates?' *TZ* 8 (1952), 434-43.

Kramer, H. J., *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*[2] (Amsterdam, 1967).

Krause, H., *Gnosis and Gnosticism* (Leiden, 1977, 1981).

_____, (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Leiden, 1972, 1975).

_____, and Labib, P. *Die drei Versionen des Apokrypbon Johannis im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wiesbaden, 1962).

Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster, 1914).

Langerbeck, H., *Aufsätze zur Gnosis*, (Göttingen, 1967).

Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols (Leiden, 1980-1).

Leipoldt, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1953).

Leisegang, H., *Die Gnosis*, (Leipzig, 1924).

_____, *Pistis Sophia*, PW XX. 1813-21.

Lenz, C., 'Apokatastase', *RAC* I. 510-16.

Lesky, E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihre Nachwirken* (Wiesbaden, 1951).

Lipsius, R. A., *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte* (Leipzig, 1875).

Lewy, H., *Sobria Ebrietas* (Giessen, 1929).

Loos, M., *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Prague-The Hague, 1974).

Liidemann, G., *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, (Göttingen, 1975).

Macdermot, V., *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East* (Berkeley, 1971).

_____, *Pistis Sophia* (Leiden, 1978).

_____, *The Books of Jeu and the Unfitted Treatise in the Bruce Codex* (Leiden, 1978).

Mack, B. L., *Logos und Sophia. Untersuchung zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973).

Macrae, G. W., 'The Jewish background of the Gnostic Sophia Myth', *NT* 12 (1970), 86-101.

Mahe, J.-P., *Hermes en Haute Egypte. Les textes hermetiques de Nag Hammadi et leurs paralleles grecs et latins* (Quebec, 1978).

Martin, H., 'The anti-philosophical polemic and Gnostic soteriology of the Treatise on the Resurrection', *Numen* 20 (1973), 20-37.

Mead, G. R. S., *Pistis Sophia* (London, 1896).

Meeks, W. A., 'The image of the androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity', *HR* 13 (1970), 165-208.

_____, 'Simon Magus in recent research', *RSR* 3 (1977), 137-42.

Menard, J.-E., *L'Evangile selon Philippe* (Paris, 1967).

_____, *L'Evangile de Verite* (Leiden, 1972).

_____, *L'Evangile selon Thomas* (Leiden, 1975).

_____, *La Lettre de Pierre a Philippe* (Quebec, 1977).

_____, 'Repos et salut gnostique', *RevSR* 51 (1977), 71-88.

_____, (ed.), *Les Textes de Nag Hammadi* (Leiden, 1975).

Mensching, G., *Das heilige Schweigen* (Giessen, 1926).

Moorsel, G. van, *The Mysteries of Hermes Trismegistos* (Leiden, 1955).

Moreau, P., *L'Ame du monde de Platon aux sto'iciens* (Paris, 1939).

Mortley, R., 'Gnosis', *RAC* X.485ff.

Mühlenberg, E., 'Wieviel Erlosungen kennt der Gnostiker Herakleon', *ZNW* 66 (1975), 170ff.

Müller, K., *Beiträge zum Verstanänis der valentinianischcn Gnosis*, (Göttingen, 1920).

Munck, J., 'Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium', *Studia Theologica* 14 (1960), 140ff.

Murdock, W. R., and Macrae, G. W., *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI* (Leiden, 1979).

Nagel, P., *Studia Coptica* (Berlin, 1974).

_____, *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle-Saale, 1979).

Nag Hammadi Codices Facsimile edn, 13 vols (Leiden, 1972-7).

Nautin, P., *Hippolyte et Josipe* (Paris, 1947).

_____, 'La controverse sur l'auteur de l'Elenchos', *RHE* 47 (1952), 5-43.

Nilsson, M., 'Sophia-Prunikos', *Eranos* 45 (1947), 169-72.
_____, *Geschichte der griechischen Religion*[2] (Munich, 1961).
Nock, A. D., *Conversion* (Oxford, 1961).
_____, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, 2 vols (Oxford, 1972).
_____ and Festugiere, A.-J., *Hermes Trismegiste*, I-IV (Paris, 1980).
Norris, R. A., *God and World in Early Christian Theology* (London, 1966).
Nygren, A., *Agape and Eros* (London, 1938).
Opitz, P.J., and Sebba, G., *The Philosophy of Order* (Stuttgart, 1981).
Orbe, A., *En los albores de la Exegesis lohannea* (Rome, 1955).
_____, *Los primeros herejes ante la persecucion* (Rome, 1956).
_____, *Hacia la primer a teologia de la procesion del Verbo* (Rome, 1958).
_____, *La uncion del Verbo* (Rome, 1961).
_____, 'Spiritus Dei ferebatur super aquas', *Greg* 44 (1963), 712ff.
_____, *La teologia del Espiritu Santo* (Rome, 1966).
_____, *Antropologia de S. Ireneo* (Madrid, 1969).
_____, 'Ideas sobre la tradition en la lucha antignostica', *Aug* 12 (1972), 19-32.
_____, *Cristologia gnostica*, 2 vols (Madrid, 1976).
_____, 'Los valentinianos y el matrimonio espiritual', *Greg* 58 (1977), 5-53.
Pagels, E., *The Gnostic Gospels* (London, 1980).
_____, *Adam, Eve and the Serpent* (New York, 1988).
Painchaud, P., *Le Deuxieme Traite du Grand Seth* (Quebec, 1982).
Pax, E., *Epiphaneia* (Munich, 1955).
Pellicani, L., *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno* (Florence, 1975).
Pepin, J.-P., *Mythe et allegoric* (Paris, 1958).
_____, *Idees grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris, 1971).
Peel, M. L., *The Epistle to Rheginus* (Philadelphia, 1969).
_____, 'Gnostic eschatology and the New Testament', *NT* 12 (1970), 14ff.
Perkins, P., 'Irenaeus and the Gnostics', *VigChr* 30 (1976), 193-200.

_____, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1980).
Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, (Rome, 1959).
Petrement, S., *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et le manicheens* (Paris, 1947).
_____, *Le Dieu separe. Les origines du Gnosticisme* (Paris, 1984).
Pohlenz, M., *Stoa*[1] (Göttingen, 1970).
Poirier, P. H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas* (Louvain, 1980).
Preisendanz, K. (ed.), *Papyri Graecae Magicae* (Leipzig, 1928).
Prigent, P., *Justin et l'Ancien Testament* (Paris, 1964).
Prümm, K., *Gnosis an der Wurzel des Christentums* (Salzburg, 1972).
Puech, H. C., 'Archontiker', *RAC* I. 633-43.
_____, *Le Manicheisme* (Paris, 1949).
_____, *Plotin et les gnostiques* (Paris, 1958).
_____, 'Doctrine esoteriques et themes gnostiques dans l'Evangile selon Thomas', *Annuaire. College de France* 63 (1963), 199ff; 66 (1966), 259ff; 68 (1968), 292ff.
_____, (ed.), *Histoire des religions* (Paris, 1970-2).
_____, and Vaillant, A., *Le Traite contre les Bogomiles de Cosmos le Pretre* (Paris, 1945).
Quispel, G., 'La conception de l'Homme dans la Gnose Valentinienne', *ErJ* 15 . (1947), 250ff.
_____, 'L'homme gnostique (la doctrine de Basilide)', *ErJ* 16 (1948), 89-139.
_____, *Ptolemee. Lettre à Flora* (Paris, 1949).
_____, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich, 1951).
_____, 'Faust: symbol of western man', *ErJ* 33 (1966), 241-65.
_____, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967).
_____, 'Jung und die Gnosis', *ErJ* 37 (1968), 277-98.
_____, 'From mythos to logos', *ErJ* 39 (1970), 161ff.
_____, *Gnostic Studies*, 2 vols (Istanbul, 1974).
_____, 'Origen and Valentinian Gnosis', *VigChr* 28 (1974), 29-42.
Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3] (Leipzig, 1927).
_____, *Poimandres* (Leipzig, 1904).
Ricerche su Ippolito: *see* Institutum Historicum Augustinianum.
Ries, J. (ed.), *Gnosticisme et monde hellenistique* (Louvain, 1982).

Robinson, W. C., 'The Exegesis of the soul', *NT* 12 (1970), 102-17.

Roloff, D., *Plotin. Die Gross-Schrift* 111,8; V,8; V,5; 11,9 (Berlin, 1970).

Rousseau, A., and Doutreleau, L., *Irenee de Lyon. Contre les Heresies* (Paris, 1952-79).

Rudolph, K., *Die Mandäer, I Prolegomena: Das Mandäerproblem* (Göttingen 1961).

_____, 'Gnosis und Gnostizismus: ein Forschungsbericht', *ThRu* 34 (1969) 121-75, 181-231, 358-61; 36 (1971), 1-61, 89-124; 37 (1972); 289-360 38 (1973), 1-25.

_____, *Die Gnosis* (Göttingen, 1978); Eng. *Gnosis*, ed. R. McL. Wilson (Edinburgh, 1983).

_____, (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt, 1975).

Ruether, R., and McLaughlin, E. (eds), *Women of Spirit* (New York, 1979).

Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia 1974).

Ruyer, R., *La Gnose de Princeton. Des savants a la recherche d'une religion* (Pans, 1974).

Saake, H., 'Pneuma', PW Suppl. XIV. 399ff.

Sagnard, F. M., *La Gnose valentimenne et le temoignage de S. Irenee* (Paris 1947).

_____, *Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote* (Paris, 1948).

Salles-Dabadie, J. M. A., *Recherches sur Simon le Mage* (Paris, 1969).

Samek Lodovici, E., *Metamorfosi della gnosi* (Milan, 1979).

Schenke, H. M., 'Das literarische Problem des Apokryphon Johannis', *ZRGC* 16 (1962), 56-63.

_____, *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis* (Göttingen, 1962).

Schlier, H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefei* (Giessen, 1929).

_____, 'Das Denken der Frühchristlichen Gnosis' in W. Eltester (ed.), *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*[3] (Berlin, 1957).

_____, *TW* 1.180-2.

Schmidt, C., *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Leipzig, 1919).

_____, *Pistis Sophia* (Copenhagen, 1925).

_____, *Koptisch-gnostische Schriften*, I *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher de. Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, ed. W. Till (Berlin, 1962).

Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth* (Göttingen, 1956).

_____, *Die Apokalyptik* (Göttingen, 1973).

_____, 'Gnosis und Neues Testament', *Verkündigung und Forschung* 21 (1976) 22-46.

Schmitt, E. H., *Die Gnosis*, II *Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzei* (Leipzig, 1907).

Schneemelcher, W., 'Epiphanius von Salamis', *RAC* V.909-27.

Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941).

_____, 'Die Vorstellung von Golem', *ErJ* 22 (1953), 240ff.

Scholten, C., *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texter von Nag Hammadi* (Münster, 1987).

Schotroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchen, 1970).

Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (trans. G. Vermes, F. Millar and M. Black, 2 vols (Edinburgh, 1973-9).

Schwabl, H., 'Weltschopfung', PW Suppl. IX. 1540.

Schwanz, P., *Imago Dei* (Halle, 1970).

Scopello, M., 'Le mythe de la chute des anges dans l'Apocryphe de Jean', *RevSR* 54 (1980), 220-30.

Secret, F., *Les Kabbalistes Chretiens de la Renaissance* (Paris, 1964).

Segal, A. F., *Two Powers in Heaven* (Leiden, 1977).

Sevrin, J. M., 'Les noces spirituelles dans l'Evangile de Philippe', *Museon* 87 (1974), 18 Iff.

_____, 'A propos de la Paraphrase de Shem', *Museon* 88 (1975), 66-96.

Sieber, J., 'An introduction to the tractate Zostrianos', *NT* 15 (1973), 237ff.

Siegert, F., 'Selbstbezeichnung der Gnostiker in den Nag Hammadi Texten', *ZNW* 71 (1980), 129-32.

Simonetti, M., 'Psyche e psychikos nella gnosi valentiniana', *RSLR* 1 (1961), 1ff.

_____, 'Note di cristologia gnostica', *RSLR* 5 (1969), 529-53.

_____, 'Note sul libro di Baruch dello gnostico Giustino', *VetChr* 6 (1969), 71ff.

_____, *Testi gnostici cristiani* (Bari, 1970).

_____, 'Note sull' interpretazione gnostica dell' Antico Testamento', *VetChr* 9 (1972), 358ff.

Spanneut, M., *Les Peres de l'Eglise* (Paris, 1951).

Spark, H. D. F., *The Apocryphal Old Testament* (Oxford, 1985).

Stead, G.C., 'The Valentinian myth of Sophia', *JTS* 20 (1969), 75-104.

Stroumsa, G.A.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden, 1984).

Talbert, C. H., 'The myth of the descending-ascending redeemer in Mediterranean antiquity', *NTS* 22 (1975), 418-40.

Tardieu, M., 'Les Trois Steles de Seth: un ecrit gnostique retrouve a Nag Hammadi', *RSPhTh* 57 (1973), 545-73.

_____, *Trois mythes gnostiques* (Paris, 1974).

_____, 'Le titre du deuxieme ecrit du Codex VI', *Museon* 87 (1974), 523-30; 88 (1975), 365-9.

_____, *Ecrits gnostiques. Codex de Berlin* (Paris, 1984).

_____, and Dubois, J.-D., *Introduction a la litterature gnostique* I (Paris, 1986).

Taubes, S. A., 'The Gnostic foundations of Heideggerian nihilism', *Journal of Religion* 34 (1954), 155f.

_____, (ed.), *Gnosis und Politik* (Munich, 1984).

Taylor, A. E., *Plato* (London, 1926).

Theiler, W., 'Demiurg', *RAC* III.694-711.

Thomas, L. V., *The Anthropology of Death* (London, 1970).

Topitsch, E., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*² (Luchterhand, 1966).

Tröger, K. W., *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* (Berlin, 1971).

_____, (ed.), *Gnosis und Neues Testament* (Berlin, 1973).

_____, (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis* (Berlin, 1980).

Turner, H. E. W., *The Pattern of Christian Thought* (London, 1954).

Turner, J. D., *The Book of Thomas the Contender* (Missoula, 1975).

Unger, R., 'Zur sprachlichen und formalen Struktur des gnostische Textes "Der Donner: vollkommener Nous", *Oriens Christianus* 59 (1975), 78-107.

Verbeke, G., *L'Evolution de la doctrine du Pneuma des sto'iciens a St Augustm* (Paris-Louvain, 1945).

Verheule, A. F., *Wilhelm Bousset: Leben und Werk* (Amsterdam, 1973).

Vermaseren, M. J., 'Hellenistic religions' in C. J. Bleecker and M. J. Vermaseren, *Historia Religionum* 1. 495-532.

_____, *Mithras the Secret God* (London, 1963).

_____, (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden, 1979).

Vernant, J.-P., *Les Origines de la pensee grecque* (Paris, 1962).

_____, *Mythe et pensee chez les grecs* (Paris, 1965; London-Boston, 1983).

_____, *Mythe et societe en Grece ancienne* (Paris, 1974).

_____, and Detienne, M., *Les Ruses de l'intelligence. La Metis des grecs* (Paris, 1974).

Verniere, Y., *Symboles et mythes dans la pensee de Plutarche* (Paris, 1977).

Vincent, L. H., 'Le culte d'Helene a Samarie', *RevBib* 45 (1936), 221ff.

Vögelin, E., *Order and History*, IV *The Ecumenic Age* (Baton Rouge, 1974).

Volker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Leipzig, 1952).

Volz, P., *Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen, 1934).

Waitz, H., 'Simon Magus in der altchristlichen Literatur', *ZNW* 5 (1904), 121-43.

Waszink, J. H., *Tertulliani De Anima* (Amsterdam, 1947).

Wehr, G., *Alle Weisheit ist von Gott* (Gütersloh, 1980).

Welburn, A. J., 'The identity of the Archons in the "Apokryphon Johannis"', *VigChr* 32 (1978), 241-54.

Wetter, G. P., *Charis* (Leipzig, 1913).

_____, *Phos* (Uppsala, 1915).

Whittaker, J., 'Basilides on the ineffability of God', *HThR* 62 (1969), 367-71.

Widengren, G. (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism Stockholm August 20-25 1973* (Stockholm-Leiden, 1977).

Williams, M., *The Immovable Race* (Leiden, 1985).

Wilson, R. McL., 'Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls', *ZRGG* 9 (1957), 21-30.

_____, *The Gnostic Problem*[2] (London, 1964).

_____, 'Jewish "Gnosis" and Gnostic origins: a survey', *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), 179-89

_____, (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden, 1978).

Wisse, F., 'The redeemer figure in the Paraphrase of Shem', *NT* 12 (1970), 130-40!

Wolfson, H. A., 'Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides', *HThR* 50 (1951), 145-56.

_____, *The Philosophy of the Church Fathers* (Harvard, 1956, 1970).

Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism* (London, ³1973).

_____, 'Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi texts', *Church History* 48 (1979), 130-5.

Les Yeux de Chair et les Yeux de Feu. La Science et la Gnose. Colloque tenu à Paris (Cahiers, no. 5, Universite St Jean: Jerusalem, 1979).

Zaehner, R. C., *The Teachings of the Magi* (London, 1975).

Zandee, J., 'Gnostic ideas on fall and salvation', *Numen* 11 (1964), 19-68.

_____, 'L'exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung', *Revue d'Egyptologie* 24 (1972), 224-8.

DİZİN

Abrasax, 192
Abyss, 137, 143, 144, 163, 223, 224
Achamoth, 226
Adamas, 187, 216, 217, 241
Âdem ve Havva, VI, 187, 188, 191
Aelius Aristides, 84
Aeneas, 68
aeon, 128, 132, 136, 138, 139, 140, 153, 165, 170, 180, 192, 217, 224, 252, 257, 281
Agape, 203, 238
Ahura Mazda, 77, 121
alegori, 111, 112, 311
Allogenes, X, 54, 126, 133
Ambrose, 316, 322, 327, 330
anachoresis, 126
Androgyne, 142, 143, 149
Angra Manyu, 121
Anima Mundi, 281
Antropos, 127, 131, 134, 138, 142, 146, 148, 151, 180, 181, 182, 193, 194, 210, 211, 212, 224, 232, 233
Apelles, 308, 329
Apocalypse, IX, X, 191, 192, 198, 216, 234, 244, 250, 276, 348
apokatastasis, 257
apokrif, 52, 104, 162, 178, 216
Aponoia, 165
Apophasis Megale, 170, 287
Apostles, X, 41, 52
Apuleius, 85, 87, 88, 89, 95
arche, 101, 130, 257
aristokratik, 71, 248, 268
Aristoteles, 303
Arketip Nous, 106
Arkonlar, 181, 182, 186, 188, 194, 221, 222, 236, 252, 258, 259, 265, 300, 302, 340
Aryanizm, 316
Asclepius, X, 52, 75, 84, 92, 94, 334
asketizm, 338
Askew, 43, 317
astroloji, 69, 293
Astronomi, 68
Atina, 37, 88
Attis, 86, 109, 349
Augustine, 39
Authentikos Logos, 206, 238, 345
Baader, 17, 27
Baba, 74, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 144, 145, 149, 152, 153, 160, 164, 169, 171, 180, 194, 201, 206, 212, 213, 219, 222, 228, 231, 232, 235, 253, 254, 265, 280, 282, 283, 295, 300, 312, 319, 328, 333
Bahy Ali, 50
Barbelo, 126, 132, 141, 147, 217, 340

Bisadah, 50
Blake, 18, 28
Bogomil, 16
Bosch, 18
Boullan, 341
Bousset, 45, 47, 60, 61, 91-94, 118, 147-151, 238, 268, 270, 322, 348
Böhme, 17, 26, 27
Bronté, 141
Bruce, 44, 61, 317
Bythos, 132

C.G. Woide, 43
Calvin, 78
Chaaman, 183
Cosmocrator, 167

Daimones, 79
Demosthenes, 110

Eilo, 183
Eleleth, 190, 198, 217, 220, 242
Ennoia, 132-165, 184, 197, 220, 273-297
Epikürcülük, 76
Eskatoloji, 267
Eski Ahit, 160, 162, 166, 178, 225, 230, 276, 298, 302-309
Esseniler, 92, 330
Evlilik, 37, 54, 158, 206, 267, 298, 312, 329, 334, 335, 336, 337, 349
Ezoterik, 13-36, 53-69, 149, 216, 217, 274, 298, 314, 324, 328

Faulkner, 20
Filistin, 38, 215

Gazze, 38
Gerard de Nerval, 19, 28
Giles Quispel, 14
Gnostik mit, 16-28, 41, 46-54, 108-124, 155, 159, 253, 259, 260-297
Gottfried Arnold, 24, 29
Güneş, 114, 226, 270

Habil, 185, 187, 188, 214, 215
Halife Ali, 31
Havva, 185-219, 240, 334
Hebdomad, 71, 167, 171, 223, 227
Hegel, 15-27, 92
Heidegger, 15, 26, 46, 47
Helen miti, 280, 284
Herman Hesse, 20
Hıristiyanlık, 23, 34, 47, 69, 104, 143, 150, 172, 214, 280, 304, 331, 341
Hippolytus, 34, 35, 54, 58, 124, 152, 16-176, 202, 223, 229, 237, 249, 253, 283, 298, 300-318

Irenaeus, 34-58, 118, 141-151, 194, 233, 235, 250, 280-304, 311-325-343
Işığın Epinoiası, 219
Işık, 155, 168, 210, 255

İlk insan, 134-148, 180-194
İsa, 44-58, 94, 129, 137, 141-145, 156-172, 201, 204, 208, 216-345
İskenderiye, 37, 38, 72-111, 216, 284-315

İskenderiyeli Clement, 227, 239, 242, 296, 313
İsokrates, 110

Jean Guitton, 18
Jung, 14-50, 62, 147, 238

Kabalistik gelenekler, 150
Kabil, 185-240
Kafka, 20
Kahire, 49, 50
Kötülük, 75, 80, 124, 299
Kurtarıcı, 158, 190, 203, 205, 218-239, 258, 294-328
Kurtuluş, 204

Laldabaoth, 187, 189, 194
Logos, 59, 74, 92, 102-345
Luther, 28, 78

Manevi evlilik, 206, 335
Mani, 268, 305, 311
Manişeizm, 16, 148, 169, 239, 304, 316
Marcellina, 302, 329
Mazdeizm, 77, 79, 121
Melekler, 80-122, 188-340
Messina Kongresi, 273, 274
Metamorphoses, 85-95
Mit, 137
Montanizm, 87
Muhammed Ali, 49, 51

Nag Hammadi Kütüphanesi, 32
Nietzsche, 26, 46
Nous, 74, 106, 12-151, 168, 171, 207-335
Nuh, 189-216

Ogdoad, 52, 138, 171, 227
Ophites, 59, 141, 194
Orfizm, 28, 116, 249, 286
Origen, 37-59, 197, 249, 268, 290-327

Pagan, 34- 63-111, 204-209, 227, 291-342
Pavlus, 78, 87, 249- 254, 292-328
Peygamberler, 67, 83, 218, 290-313
Peygamberlik, 87, 291-329
Philo, 72-122, 149-162, 173-196, 216, 241-330
Pistis Sophia, 44-61, 118, 151, 208, 209, 239-269, 294-346
Platon, 28, 51, 70, 82-147, 159, 303, 350
Pleroma, 125-147, 153-178, 237, 257
Pleromatik sırlar, 259
Plotinus, 40-92, 122-124, 149-155, 197-347
Plutarch, 66, 73, 93, 109, 113, 114, 120, 121, 160, 174, 330, 331
Pneuma, 128-150, 233, 365
Poimandres, 61-107, 173-294
Polycarp, 304
Ptolemy, 35, 132-310

Resullerin İşleri, 35, 60, 279, 280
Ruh, 87-129, 140-181, 217-282-345

Sabiîlik, 42, 239
Samael, 162, 174, 215, 240

Sein und Zeit, 15
Senaphim, 183
Sethian, 55, 126-314, 348
Sofia, 125-146, 151-173, 191-328, 348
Sokrates, 99
Suriye, 147, 297, 341

Şeytanlar, 221

Tartarus, 165
Tekvin Kitabı, 214
Titanlar, 116
Titus Livius, 110
Tyana'lı Apollonius, 290

Unesco, 51, 62

Vahiy, 283
Valentinus, 28- 45, 85, 89, 193-225, 242, 293-328
Victor Hugo, 19, 28

Weber, 248, 271, 272, 285, 291

Yahudilik, 77,-109, 215-277
Yahve, 77, 78, 160, 187, 214, 334
Yaratış, 119, 132, 133, 145, 155, 158, 172, 179, 180, 194, 210, 215, 269, 297

Zabedo, 183
Zeno, 102