MEZOPOTAMYA KITAPLIĞI

DOĞU-BATI ASUR/SÜRYANİLERİN KURDUĞU

URFA AKADEMİSİ

E.R.Hayes

Çeviri
YAŞAR GÜNENÇ

aba

2197

URFA AKADEMİSİ

E.R.Hayes

yaba

YABA YAYINLARI: 105
Bilim-Kültür Dizisi
Tarih / Mezopotamya Kitapları: 3

Madrašto d Urhoy / Urfa Akademisi

ISBN 975 - 386 - 077 - 3

• Kapaktaki resim: Abrahams (İbrahim) kabartma, Ahtamar (915-921)

Bu kitabın yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu gereğince Yaba Yayınları'na aittir. Tanıtımlar dışında kısmen de olsa çoğaltılamaz.

• 1.Basım 2002
• Editör: Aydın.Doğan
• Düzelti: Cengiz Yıldırım
• Kapak tasarımı: D.Piranlı
• Teknik uygulama: Mehmet Uçar
• Basım, cilt: Engin Matbaacılık (212- 612 05 53)

YABA YAYINLARI
Galipdede Cad. 67/1,
80050 Tünel-Beyoğlu/İSTANBUL
Tel/Faks: 212- 293 36 06
E.Posta: yabayayinlari@hotmail.com
İnternet satışı: www.ideefixe.com

Doğu - Batı Asur / Süryanilerin kurduğu

Urfa Akademisi

E.R.Hayes

Çeviren: YAŞAR GÜNENÇ

Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesine E.R. Hayes'in sunduğu bu doktora tezi - L'Ecole d'Edesse - Fransızca aslından, "Imprimerie Les Presses Modernes; Paris, 1930" baskısından dilimize çevrilmiştir.

2197

yaba

İSTANBUL 2002

İÇİNDEKİLER

2197

Giriş 11
I - Hıristiyanlığın Urfa'ya Girişi 21
II - Tityanus 47
III - Bardaysan ve Okulu 81
IV - 3.Yüzyılda Urfa Akademisi 117
V - Urfa Akademisi'nin Yeniden Doğuşu, Aziz Afrem ve Yandaşları 133
VI - Doğu Süryaniler'in Bir Okulu: Persliler Akademisi 155
7 - Doğu Süryaniler'in Tanrıbilimi 171
8 - Urfa Akademisi, Nasturilik Tartışması
I - Birinci Dönem: Rabbula 185
9 - Urfa Akademisi, Nasturilik Tartışması
I - İkinci Dönem: İbas 205
10 - Urfa Akademisi ve Pers Kilisesi 223
11 - Urfa Akademisi ve Monofizitçiler 269
12 - Sonuç 301

ÖNSÖZ

İÖ ve İS Yukarı Mezopotamya'nın birçok kentinde üniversite vardı. Bunların en ünlüleri; Anţiyuxya (Antakya), Urhoy (Urfa), Qen-Nëšrin (Kınnışrin), Nsibin (Nusaybin) Akademileridir. Çeşitli dallarda eğitim veren bu üniversitelerde, birçok ulustan bilge insan mezun oldu. Eğitimin başlıca dili Süryanice idi. Bunun yanısıra İbranice, Helence, Eski Aramca, Filistin Süryanicesi (İsa'nın anadili), Pehlevi Süryanicesi'de işleniyordu.

Hıristiyanlıktan önce bu üniversitelerde eski dinler, felsefe, astronomi, astroloji, matematik, geometri ve çeşitli halklar üzerine çok zengin bir literatür üretildi. Hıristiyanlıktan sonra bu literatürün çoğu bilinçli bir şekilde imha edildi. Çoktanrıcılığa ve bilimine karşı daha sonraki yüzyıllarda da savaşım hızla sürdü.

İS 37 yılında, hıristiyanlık Osrohone ülkesinin başkenti Urfa'da temelini resmi olarak attı. Yıl 70'te halkın geneli bu dini kabulledi. Bu hızın başrolünü Urhoy Okulu yaptı. Urhoy'da konuşulan Süryanice, yeni üretilen hıristiyanlık literatürünün dili oldu. Bu sıra Yukarı Mezopotamya'da birçok yerel Süryanice şive konuşuluyordu. Bu yüzden de Urhoy şivesini anlamak pek zor değildi.

Bu yapıtta, Süryanice sözcüklere yer verilmesinin yanısıra sık sık *Doğu-Batı* sözcükleri deyimi kullanılmakta. Bunun nedeni de, *Bizans* ve *Pers* imparatorlukları içinde yaşayan Süryanileri, ürettikleri yazınsal ürün ve dillerini tanımlamak için yapıldı. Bu sıra Pers İmparatorluğu Doğu'da, günümüzdeki İran, Irak, Ermenistan, Kafkasya ve Anadolu'nun büyük bir bölümünde egemendi. İçinde yaşayan Hıristiyanlara *Doğu Süryaniler* adı kullanıldı. Hatta bu tanım dil ve kiliselerine de yansıdı. Yani Doğu Süryanice ve Doğu Süryani Kilisesi gibi. Daha sonraları bunlar *Nasturiler*, *Diyofizitler* ve *Çift Doğalılar* olarak bilineceklerdir. Kullandıkları yazınsal Doğu Süryanice de,

birlikte yaşadığı çeşitli Hint-Avrupa dillerinden etkilenecekti.

Nusaybin, her iki imparatorluk arasında bir sınır kentiydi. Sınırın batısında Helenler egemendi. Önceki adı *Doğu Roma* daha sonraları *Bizans* olan bu imparatorlukta yaşayan hıristiyanlara *Batı Süryaniler* denildi. Yine konuştukları dile ve kiliseye de *Batı Süryani* deyimi kullanıldı. İleriki bir zamanda bu halk grubu *Yakubiler*, *Monofizitler* ve *Tek Doğalılar* olarak karşımıza çıkıyorlar. Batı Süryanice, Helence dili ile birlikte yan yana yaşadığı için ondan etkilendi.

Doğu Süryaniler ya da Nasturiler, adlarını *Mor Nastur*'dan sonra aldılar. Mor Nastur, Marcaš (Mar'aş)'ta dünyaya geldi. Antakya Okulu'ndan mezun oldu ve Konstantinopolis'e patrik atanmıştı. Patrik olmazdan önce, *Antakya Okulu*'nda ve diğer okullarda ünlü bir filozof olarak ad yapmıştı. Birçok felsefi eseri anadili Süryanice olarak kaleme aldı. Bunların bazıları anadilinde, diğer bir bölümü de Helence ve Latince olarak günümüze ulaştı. Birçok eseri de aforoz edildikten sonra imha edildi.

Mor Nastur, başta Antakya okulu olmak üzere bütün diğer okullarda, Bizans egemenlerinin dayattığı politik baskı yoluyla, Süryanice yerine Helence'nin eğitimde anadil yapılmasına karşı çıktı. (Doğu-Batı kültürleri arasında hegemon olma çatışması, daha doğrusu bir Helen-Sami çatışması söz konusuydu) Bu uğurda anti-sömürgeci görüşler üretti. Bu görüşleri, Süryaniler arasında taban buldu. Bu uğurda savaşım veren birçok önde gelen bilge insan imha edildi. Ama hareket durmak nedir bilmedi. Bizans egemenleri, denetimlerindeki konsil ve üyelerini devreye hemen soktu. Bunlardan İskenderiye patriği *Qurillos*, karşı-savaşın başını ateşli bir şekilde çekti. En sonunda *Mor Nastur*'un yarattığı politik mücadeleye bir son vermek için, kral II. Teodosius'un emriyle, 22 Haziran 431'de Efes'te, Patrik Qurillos'un başkanlığında bir konsil yapıldı. Burada Mor Nastur mahkûm edilip aforoz edildi. Görevine son verilen Mor Nastur önce Mısır'a ve daha sonra Libya'ya sürgün edildi. Sürgünde yaşmı son buldu. Anti-Bizans görüş belirten herkese Nasturi adı verildi. Ad aşağılayıcı bir anlamda kullanıldı ve literatüre işlendi. Buna rağmen ardılları politik görüşlerinden caymadı ve mücadelelerini sürdürdüler. Anti-Bizans temelde misyon hareketini Yakın ve Ortadoğu'da, Kafkasya'da, Rusya'da, Ortaasya'da, Hindistan'da, Uzakdoğu'da Arabistan'da, Kuzey Afrika'da, Kıbrıs'ta hayata soktular. Bu yüzden de Bizans hegemonyacılığı buralara varamadı ve Ortadoğu'da da tutunamadı.

Diğer bir önemli politik dini hareket de Yakubiliktir. Adını *Yacqub Burëdcono* ya da Yakub Baraday'dan sonra 6. yüzyılın başlarından sonra aldı. Onların diğer bir adı da Monofizitler ya da Tek Doğacılar'dır. Urhoy'da dünyaya geldi. O da Mor Nastur'un anti-Bizans görüşlerinden etkilendi. Çünkü Bizans egemenliğinin baskıları durmak nedir bilmiyordu. Tek çareyi bağımsız bir kilise kurmada gördü. Gizli bir şekilde bunun örgütlemesine başladı. Onun görüşleri Ermeniler, Gürcüler, Kıptiler, Habeşliler, Kürtler ve Araplar arasında taban tuttu. Ulusal temelde Bağımsız Kilise kurmanın görüşleri daha ileriki bir dönemde Ermeni ve Gürcü kiliseleri doğuracaktır. *Monofizitlik* (Yakubilik, Tek Doğacılık) öğretisi ve yandaşları, 451'de Kadıköy Konsili'nde mahkûm edildiler.

Aynı yolu 5. yüzyılda Süryani Aziz Mor Marun izledi. 680 - 681 de Konstamtinopolis Konsili'nde, Aziz Mor Marun'un savunduğu *Monotelist* (Tek İradecilik) öğreti ve yandaşları mahkûm edildiler. Daha sonra Süryani Maruni Kilisesi 7. yüzyılda kuruldu. Litürji dilleri Batı-Süryanice'ydi. Yıl 1181'de Vatikan'ın üstünlüğünü kabul ettiler.

Bizans rejimi uyguladığı baskılarının yöntemini değiştirmeye yöneldi. Bizans Kilisesine bağlı kalan Süryaniler'den ayrı bir kilise kurmaya gitti. Bu kiliseye *Rum Ortodoks Kilisesi* adını verdi. Bağımsız kiliseler kuran Doğu-Batı Süryanileri, bu gruba *Malkoye (Malkaye)* (Melkitler, yani kral yanlıları), adını verdiler. Literatüre onları bu adla işlediler. Bizans rejimi, Melkitleri diğer bağımsızlıkçı kiliselere karşı bir kalkan gibi kullandı.

Eserde geçen Süryanice sözcüklerin bazıları ortak *Doğu-Batı Süryanice* ve diğerleri de Batı ağzıyla işlendi. Anlamları aynıdır.

Yine bilinçli bir şekilde, Bizans kilisesi tarafından yapılan dini toplantılara *Konsil* ve Süryani kilisesinin dini toplantılarına *Sinod* adını verildi.

Yayınevi

GİRİŞ

Sami halklarda Hıristiyan düşüncesinin ve kiliselerin gelişimi konusundaki araştırmalarda tarihçiler, Urfa Akademisi'ne fazla önem verememişlerdir bugüne dek.

900 yıl boyunca Fırat vadisinde hem kilise çalışmalarının hem edebiyatın merkezi olan Urhoy/Urfa, bu bölgedeki dinsel etkinliklerin ve edebiyatın kesintisiz başarılarında en büyük paya sahip olmuştur. Urfa Kilisesi, Mezopotamya'daki, Ermenistan'daki ve Asur'daki kiliselere önderlik ederek kaderleri üzerinde sürekli olarak belirleyici rol oynadı. Coğrafi konumu sayesinde Urfa, Suriye ile Uzakdoğu arasındaki ticaretin en büyük merkezlerinden biriydi; bunun sonucunda, Suriye'den gelen Hıristiyanlık buradan Doğu'ya ve Kuzeydoğu'ya yayıldı. Çok eskiden beri bu kentte bir Hıristiyan topluluğu vardı; hıristiyanlık inancı hızla buradan Ermenistan'a ve Asur'a yayılmış görünmektedir. Nsibin/Nusaybin'de rakip bir Ruhban Okulu kuruluncaya dek, Urfa Ruhban Okulu, Asur ruhbanlarının yetiştiği en büyük merkezdi ve tanrıbilim alanında Asur Kilisesi'nin düşüncelerinin oluşmasında, bu yüzden, büyük paya sahip oldu. Büyük hıristiyan kiliseleri arasında Urfa Kilisesi, Kutsal Kitab'ın metni konusunda, Eski ve Yeni Ahit'le ilgili olarak, sağlıklı bir geleneğin oluşturulmasında en büyük rol oynayan kiliselerden biriydi. Şuna inanmak için

sağlam nedenlerimiz vardır: Bu kent, Eski Ahit'in Süryanice versiyonunun doğuşuna tanık olmuştur; bu metin, genellikle (Süryanice *Pšiţţa-Fšiţo*), yani Basit adıyla anılmıştır. Yine bu kentte, Yeni Ahit'in Süryanice eski versiyonları düzenlendi ve bunlar, Batı Metni diye anılan metni büyük ölçüde etkilemiş görünmektedir. Büyük olasılıkla, aynı kentte, Yeni Ahit'in halk Süryanicesi'yle bir metni yazıldı; *Pšiţţa-Fšiţo,* denilen basit dille yazılmış bu versiyon, Süryani Kilisesinin bütün mezhepleri tarafından günümüze dek, redaksiyonundan bu yana kullanılan nerdeyse tek metindir. Bu Süryanice versiyonlar, Kutsal Kitab'ın yorumuyla ilgili sorunlarda değerli başvuru kaynaklarıdır.

Yine, *Urfa Akademisi*'nde Ţiţyanus'ın ve *Bardaysan*'ın mahkûm edilmesiyle, bir çelişki çözümlendi; onların temsil ettiği Kildani (gökyüzü, astroloji) bilimi ve felsefesiyle Helen bilim ve felsefesi arasındaki karşıtlık giderildi; bu iki hasım düşünce, yeni inanç tarafından özümsenmek ve ona ifade yolları sağlamak hakkı için çekişmekteydiler.

Urfa Akademisi'nin tarihinin ilk döneminde, Musevilerle yeni Hıristiyan olanlar arasında, esas olarak Yasa'ya uyma konusunda yapılan tartışmaların kalıntılarıyla sık sık karşılaşırız.

Öbür kiliselerin tarihindekinden çok burada, Gnostisizm ile Ortodoks (Erken) Hıristiyanlık arasındaki çatışmanın çeşitli aşamalarını, 2. yüzyıldan 4. yüzyıla dek, izleyebiliyoruz. Olasılıkla Valentin, bir süre orada birçok öğrenci yetiştirdi ve söylentiye göre (bizce yanlış) *Bardaysan* bu öğrencilerin arasında bir zaman bulunmuştu. Markion'un öğretileri, Urfa Kilisesi'ne girmeye çalışırken *Ţiţyanus* ve *Bardaysan*'ın kararlı direnişiyle karşılaştı. Yarı gnostik edebiyat, Urfa'da doğmadıysa bile, en azından yakınlarında doğdu; şu da hemen hemen kesindir ki *Kutsal Ruh İlahileri* ve *Süleyman'ın Şarkıları,* saf ve yüce bir hıristiyan gnostisizminin ifadeleri olan bu yapıtlar, *Bardaysan* okulunun ürünleridir. *Şarkılar,* bu büyük şairin kendi yapıtı da olabilir.

İsa'nın kişiliği konusunda zıt kuramların (Kadıköy Ortodoksluğu, Nasturilik/Diyofizitçilik, Yakubilik/Monofizitçilik) çatışmasında Urfa Akademisi, belirleyici bir rol oynadı.

Urfa'daki Pers Akademisi, Süryanilerin geleneksel tanrı biliminin bir kalesiydi; genellikle Antiyox/Antakya tanrıbilimi diye anılan bu düşünce, Roma İmparatorluğu tarafından yasaklanıp *Akademi* kapatılınca kuramcılar Asur'a döndüler ve kendi çabalarıyla Asur Kilisesi'nin tanrıbilimini *diyofizit* (çift doğalı, Nasturi) bir kalıba dökerek belirginleştirdiler.

Daha sonraki bir dönemde, Doğu kiliselerine geçen mistisizmin kapalılığı, Urfa'yı derinden etkiledi. Areopagitli Diyonisiyos'un[1] yazıları özenle incelendi ve Süryanice'ye çevrildi. Bundan doğan panteizm, Bar-Sudayli ve mezhebi tarafından temsil edildi. Sonunda, bu ünlü akademi sayesinde, Helen bilim ve felsefesi, Süryanice çevrilerin aracılığıyla Araplara aktarıldı; Araplardan da, çok sonraları, Ortaçağ Avrupası'na aktarılacaktı. Kısacası, çağdaş bilim gittikçe daha açık göstermektedir ki, İsa'dan bu yana ilk yüzyıllar boyunca Doğu ve Batı Süryani bilim, tanrıbilim ve edebiyat etkinliklerinde, söz konusu akademiden başka hiçbir okul bu denli önemli rol oynamamıştır.

Başlangıçta, Urfa Akademisi'nin tarihi, çoğu zaman, hıristiyanlık mesajının dünyaya sunulacağı felsefe biçimini saptama ayrıcalığı için Sami düşünceyle Helen düşüncesi arasındaki savaşımın tarihidir. Zaferi Helenler kazandı; ama savaşımın son ve kesin sonuçları, yenilenlerin tanrıbiliminin derin etkilerini taşımaktadır. Bu zaferin gerçek değerini hesaplarken unutmamalıyız ki, insana yönelik bildirisi bakımından dinimiz Sami kökenlidir ve ifade biçiminin ve yönetimlerinin tümüyle Batıdan ve Helenlerden gelişini, çoğunlukla, politik nedenlere, kralların ve imparatorların sorunlarına borçludur.

Bu incelemede kullandığımız kaynaklara gelince; tarihimizin, titiz bir incelemeyi hakeden ilk dönemi (Urfa'da

1- The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1997, ed. F.L. Cross, üçüncü basım E.A. Livigstone tarafından. (Yay.)

hıristiyanlığın başlangıç dönemleri) için, az kaynak kullanılabilmiştir, çünkü bu dönemin tarihi geniş ölçüde tahminlerden ve çıkarımlardan oluşmaktadır. Bu dönemdeki Urfalı *Azizlerin ve Şehitlerin* yaşamlarına ilişkin derlemeler, olasılıkla 4. yüzyılın sonunda ya da 5. yüzyılın başında yazılmış olup bunlar, Roma egemenliğinde bu kentteki yaşam koşullarını biraz aydınlatabilir, ama ayrıntılar hakkında tarihçilere hiçbir değerli belge sunmazlar. En azından Šarbel/Şarbel ve Barsamyo tarihinin ayrıntıları, tümüyle efsanelere gömülmüş bulunmaktadır; Urfa *Guryo, Šamcun /Şamun ve Ḫabib* kültleri, süregelen bir tarihsel gelenek üzerine temellenmiş görünseler de, bunların tarihleri, öbürlerinden daha ayrıntılı değildir.

Söz konusu eksikliğin giderilmesi konusunda daha yararlı bilgiler, *Adday'ın Öğretisi*'nde bulunmaktadır; Ewsebiyos, bu metni, tarihinin içine katmıştır; adı geçen metin, ayrıca Petrograd'da bulunan ve belki 6. yüzyılda düzenlenmiş olan bir elyazmasında vardır. 5. ve 6. yüzyıllarda düzenlenmiş başka elyazmalarında ise bu metnin bazı parçaları görülmektedir. Bu yapıtın yazarının düzenlediği kronoloji ve bir tarihçi olarak kavrayışı, kusurludur; ama yazar, anlattığı olayların geçtiği döneme oldukça yakın bir zamanda yaşamıştır. Bu yazar, Urfa'yı iyi tanıyordu, ve yazdığı günlerde yerli hükümdarlara ilişkin anılar henüz tazeydi. Ama gerçek anlamıyla tarihin aydınlığına, İS 411 yılında yazılmış ve *Dr.Wright* tarafından basımı yapılmış *Süryani Takvimi* ile girebiliyoruz. Diyebiliriz ki bu eski takvim, *Šarbel*'i ve *Barsamyo*'yu tümüyle ihmal etmiştir. *Chronicon Edessenum/Urfa Vakayinamesi;* İÖ 132-131 yılları ile İS 540 yılları arasında geçen olayların kaydedildiği bu Vakayiname, olayların doğruluğu konusunda tüm sınamalardan yüzakıyla çıkmıştır. Burada anlatılan olaylar, yazık ki, son yıllar için geniş olmasına karşın ilk dönem için çok kısa olarak verilmiştir. Urfa'ya ilişkin bilgilere gelince, yazar bunları kentin arşivlerinden derlediğini belirtmiştir. (O dönemi ve Urfa'nın hıristiyanlaşmasının ilk zamanlarının koşullarını incelemek isteyenler için çok değerli bir belge daha vardır: Adday'ın dinsel

propaganda gezilerinin anlatıldığı bir yapıt; bunun yazarı olan *Mšiḫa Zxa/Mşiha Zha,* olasılıkla, Nusaybin Akademisi'nde, Beṯ-Rabbanlı Abrohom'un öğrencisiydi ve tarihini, İS 550-569 yılları arasında yazmıştı. Urfa Pers Akademisinin çöküşünü anlatacağımız zaman bu eski ve değerli kaynağa yeniden başvuracağız.) Monofizitçilerin (tek doğacıların, Yakubilerin) Patriği olup 1199 yılında ölen *Süryani* Mixayel/*Mixayel*'in *Vakayinamesi*'nde, Urfa Kilisesinin ilk yıllarının tarihiyle ilgili olarak, birçok ayrıntı buluyoruz; bu kitap, çeşitli belgelere dayanan bir derlemedir. Başlangıçtaki 300 yıl için Mihayil, geniş ölçüde Ewsebiyos'a dayanmaktadır; yapıtının öbür bölümlerinde ise sonraki yıllarla ilgili çok bilgi vardır ama bunlar efsanelerle ve masallarla karıştırılarak verilmiştir. Yine de, bize yararlı olan pasajlarda, yani Bardaysan'ın yaşamöyküsünü içeren sayfalarda, anlaşılmaktadır ki, kullanmaya alıştığı kaynaklardan çok daha eski kaynaklara başvurmuştur. *Aziz Afrëm* de *Bardaysan*'ın öğretilerinden bol bol söz etmiştir, ama sapkın mezhepli saydığı Bardaysan'ın yapıtını ve kişiliğini ele aldığı için, anlattıklarına asla güvenilemez.

Ṯiṯyanus'u tanımak için sahip olduğumuz tek kaynak, onun kendi yazılarıdır. Onun hakkında Ewsebiyos'un yapıtında kısa bir suçlama vardır; bu yüzeysel suçlamalar, Kilisenin ilk Babaları'nın öbürlerini de etkilemiştir.

Bundan sonraki dönem için, eksiksiz belgelere sahibiz, gerçi bu belgeler öncekilerden pek daha güvenilir sayılamaz. *Aziz Afrëm'in Yaşamı/La Vie de Saint Ephrem,* eksiksiz bir metindir; ama bu yapıttaki savların birçoğu, onun kendi aktardığı olaylarla ve bu dönemin öbür tarihçilerinin aktardığı olaylarla açıkça çelişmektedir ve buradaki olayların çoğu gerçekdışı görünmektedir.

6. yüzyılda *Ḫulwan* piskoposu *Mor Bar-Ḫaḏbšabo Carboyo/Bar-Hadbşabo Arboyo* tarafından yazılan *Akademilerin Kuruluş Nedeni/La Cause de la Fondation des Ecoles* adlı kitapta, biraz daha bilimsel bir tarih yöntemine rastlıyoruz; Urfa Akademisi hakkında anlattıkları, bizim bu araştırmamızdaki

amacımıza özellikle hizmet etmektedir. Yazar, Nusaybin Akademisinin o zamanki öğrencilerinden umduğumuz gibi, *Ḫnana/Ḫnono*'nun kuramlarına şiddetle karşıydı ve kesinlikle diyofizit (çift doğalı) anlayışı savunuyordu; Pers Akademisindeki diyofizitçi (çift doğacı) öğretmenlere karşı alınan sert önlemleri korkuyla karşılıyordu; ama bu yapıtında genellikle tarafsızdır ve güvenilmeye değerdir.

1296 yılına doğru Nusaybin'de diyofizitçi metropolit olan *Cabdišoc / Abdişo Kataloğu / Catalogue d'Ebedjesu*'nda ve başka yerlerde zikredilen kitaplar, bu Akademinin bilginlerince yazıldığından, orada öğretilen dersler hakkında bize iyi fikir vermektedir; Süryani mizacı hakkında, geleneğe titizlikle bağlılığı hakkında, özgünlükten yoksunluğu hakkında, eski örneklere verdiği önem hakkında bildiklerimize dayanarak şu sanıya varıyoruz ki Nusaybin Akademisinin düzeni, Urfa Akademisindekinin tam bir kopyası olmasa bile onun yakın bir taklidiydi; bu nedenle, Urfa Akademisinin iç yönetim biçimini açıklamak üzere Nusaybin Akademisinin düzenini örnek aldık.

Rabbula'nın Yaşamı/La Vie de Rabboula, onun ölümünden az sonra kendi kilisesinin bir ruhbanı tarafından yazılmıştır; bu kitap, onu çok övmekteyse de, bu piskoposun yaşamındaki önemli olayları doğru olarak aktardığı kanısındayız; 5. yüzyılda Mezopotamya'daki kilise yaşantısının gerçek bir tablosunu çizmek için, onun *Pederlere ve Birlik Oğulları*'na yönelik buyruklarını ve uyarılarını incelemek, daha yararlı olabilir.

Beṯ-Aršamlı Šamcun/Bet-Arşamlı Şamun/Simon, tartışmaya düşkün bir Monofizitçiydi; onun, Urfa Akademisindeki Diyofizitçilerle igili *Mektubu*'na fazla önem verilmemelidir; gerçi kendisi, onların önde gelenlerinin birçoğunu yakından tanımış görünüyor ve karakterleriyle işleri hakkında, pek övücü olmayan bir tavırla, bazı bilgiler veriyor. Bu *Mektup,* bulanık ifadeli, doğruluğu belli olmayan olaylar içeren, kaçınılmaz olarak yan tutan bir metindir, ama yararsız da değildir.

Nasturilikle ilgili tartışmalarda Akademinin nasıl bir rol aldığı konusunda başlıca kaynaklarımız; Nasturilik sorununu görüşmek üzere toplantıya çağrılan çeşitli [illegible] kararlar ve Rabbula'nın, İbas'ın, Teodor'un ve öbür muhalifler-in mektuplarıdır. Bu tartışmanın Pers Kilisesindeki gelişimini izlemek için, başlıca rehberimiz, *Synodicon Orientale*'dir (Doğu Sinodları); bu Kilise'nin, tarihinin 250 yılını kapsayan resmi belgelerini içeren bu derleme, 14 yazarın çalışmasının ürünüdür.

Aynı amaçla yararlandığımız bir kaynak, *Nasturi Tarihi*'dir (Siirt Vakayinamesi); 13. yüzyılda, adı bilinmeyen bir yazarın, 250-422 yılları arasındaki olaylara ilişkin belgeleri topladığı bir kitaptır bu. Bu belgelerden her birinin doğruluk derecesi farklıdır; bu yazar, bunlardan, bazan iki tanesini, ya da birçoğunu kullanırken bu belgelerin arasındaki çelişkiyi dikkate almamış, bu belgelerden hangisinin en güvenilir olduğunu söylememiştir. Ama genellikle bu kitap, özellikle ikinci bölümünde, Nasturi Kilisesinin tarihi konusunda verdiği bilgiler yüzünden değerlidir ve bu bilgilerden bazılarını başka yerde bulmamız olanaksızdır. *Liber Turris*/Gezi Kitabı: 12. yüzyılda, Nasturi olan *Mari Bar-Šlaymun*/Mari ibni Süleyman tarafından Arabistan'da yazılan bu kitap, Nasturi patriklerinin tarihidir; bu kitabın devamı, 14. yüzyılın ilk yarısında *Şaliba* ve *Amr* tarafndan yazılmıştır. Yazarlar, bu kitapta, okuyucularına yararlı olacağını umdukları her şeyi, özenle ayıklamadan, toplamayı yeğlemişlerdir; ama bunun aksine, Nusaybinli *Eliyo*'nın *Vakayinamesi*'ni incelediğimizde şunu memnunlukla görüyoruz ki, Doğu'da 25 yılından 1018 yılına kadarki başlıca olayları anlatan Eliyo, malzemelerini özenle seçmiş ve bunları aldığı kaynaklar hakkında okuyucularına bilgi vermiştir.

Ama, Süryani tarihine ilişkin herhangi bir konuyu işlemek istediğimizde, *Grigoriyos Ebu'l-Farac*'ın yapıtlarına baş vurmadan ilerleyemeyiz. Genellikle Bar-Cëbroyo/*Bar Hebreus* adıyla bilinen *Ebu'l-Farac*, Doğu ve Batı Süryaniler'in yetiştirdiği en büyük tarihçi, çeşitli alanlarda en derin bilgisi

olan kişiydi. Gerçekten de o, Süryanilerin yetiştirdiği en büyük tarihçiydi; ama şunu eklemek gerekir ki bu halk, bugünkü anlamıyla büyük bir tarihçiyi hiç yetiştirmemiştir. Şöyle demek daha doğrudur: Ebu'l-Farac, çalışkan bir derleyiciydi, materyallerini akıllıca seçer ve onları belirli, anlaşılır bir plana göre kullanırdı. Yapıtlarından bize kadar gelenleri, yani *Kilise Tarihi, Hanedanlar Tarihi, Vakayiname,* aslında onun yazmaya koyulduğu büyük bir yapıtın parçalarıydı ve bu yapıt, Yaratılış'tan başlayıp yazarın yaşadığı güne kadar ki hem dinsel ve din dışında kalan olayların tarihi olacaktı.

Areopagitli Diyonisiyos

Yıl 500, mistik tanrıbilimci. Seweriyos (Antakya patriği 512-518) yandaşlarının 533'de Konstantinopolis'deki karşılıklı konuşma sırasında, Atinalı Diyonisiyos'a ait olduğunu öne sürerek başvurdukları tanrıbilim yazıları yazarına verilen ad.

Efes piskoposu Hipotius'un (yıl 520-540) daha önceki bir tarihte reddetmesine rağmen, 16. yüzyıla kadar, hatta 16. yüzyıldan sonra bile, genellikle bu yazıların Atinalı Diyonisiyos'a ait olduğu kabul edildi. Yazar, Proklus'dan (410/2-85) esinlendiği ve ondan ilk kez Seweriyos tarafından sözedildiği için onun bu yazıları 6. yüzyılın başında (belki de 520'lerde) ve olasılıkla Suriye'de yazdığına inanılıyordu.

Diyonisiyos'un günümüze kadar ulaşan ve yeni-platonculuğu hıristiyanlıkla birleştiren yazıları şunlardır: 1) *Göksel Hiyerarşi (*Helence *Peri Tis Uranias Lyarhias).* Dokuz aşamalı melekler sisteminin nasıl Tanrı'yla insan arasında aracılık ettiğini açıklar. 2) *Kilise Hiyerarşisi (*Helence *Peri Tis Eklisiastikis Lyarhias),* kutsal ayinler, ruhban sınıfı ve ruhban sınıfından olmayan dinadamları (arasındaki ilişkileri -ç.) ele alır. 3) *Kutsal Adlar (*Helence *Peri Teon Onomaton),* Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını inceler. 4) *Mistik Tanrıbilim (*Helence *Peri Mistikis Teologias),* Tanrı'yla birleşmek için ruhun (göğe-ç.) yükselişini anlatır. Günümüze kadar ulaşan on mektup daha vardır ve

ayrıca Diyonisiyos üzerinde ayrıntılı bir şekilde çalıştığı tanrı bilim sistemin başka bölümlerinden de sözeder, fakat olasılıkla (bunları yazmayı -ç.) başaramamıştır.

Diyonisiyos'un yazılarının amacı yaratılmış olan düzenin tümünün Tanrı'yla birliğidir. Bu birlik, arınma, aydınlanma ve yetkinleşme ya da birlikden oluşan üç aşamalı bir sürecin son aşamasıdır: Bu üçlü mistik hıristiyan geleneğinde çok etkili olmuştur. Tanrıyla böyle bir birliğe (Helence *Enosis*) ya da Diyonisiyos'un hoşuna giden sözcükle tanrılaşmaya (Helence *Teosis*) giden yolun bazı yönleri vardır. Bu yönlerden biri tanrılaşma sürecinde, yaratılmış olan duyumsal düzenden yararlanmakla ilgilidir; bu yön hem tanrıbilimde tasvirlerin metaforlar olarak kullanımını (örneğin *"Tanrı yakıp kül edici bir ateştir"*) hem de kutsal ayinlerde maddi öğelerin kullanımını kapsar. Diyonisiyos bu yönü *Sembolik* yön olarak adlandırır. Bu yönü izleyerek hiyerarşik olarak yaratılmış bir evrensel anlayışı geliştirir. Bu hiyerarşik düzenin tepesinde üçlü birlik vardır, dokuz aşamalı melekler sistemiyle yersel düzene inilir. Yeryüzünde üç aşamalı bir hiyerarşi oluşturan ruhban sınıfı (piskoposlar, papazlar ve diyakonlar) üç kutsal ayini (Vaftiz, Ekmek ve Şarap Ayini ve Kutsal Mesh Yağıyla Kutsanma) yönetir. Bu ayinler üç safta toplanmış olanlara (rahipler, sıradan inananlar ve komünyon dışında kalanlar) dinsel hizmet vermeye yöneliktir. Bir başka yön entelektüel kavramlarımızın Tanrı için kullanılacağı (ya da Diyonisiyos'un dediği gibi Tanrı'ya şükrederken kullanacağımız) zaman mükemmelleştirilmesiyle ilgilidir. Bu *Olumlu Tanrıbilim* (Helence *Katafatiki*) olarak adlandırılır. Fakat her iki yön de Tanrı'nın sembollerin ve kavramların ötesinde olduğunu açığa vurur ve bu açığa çıkarma (ruhu-ç.) *Olumsuz Tanrıbilim*'ine (Helence *Apofatiki*) yöneltir. *Olumsuz Tanrıbilim*'de duyusal algılamalar gibi aklın usa vurmasının da ötesine geçen ruh *"ilahi karanlığın ışığıyla"* birleşir ve cehalet yoluyla Tanrı'yı öğrenir.

Bu yazılar, havarilere özgü bir yetkiye sahip oldukları varsayımı kendi içerdikleri değere eklenince, hem Doğu'da hem

de Batı'da Ortaçağ tanrıbilimi üzerinde büyük bir etki yaptılar. Doğu Kilisesinde, daha başkaları yanısıra, Scyhtopolisli (Kara-[illegible] Yuhanna, [illegible] ve Gewergis Paximeres bunlar üzerine yorumlar yazdılar. Batı'da ise Aziz Büyük Grigor, I. Martin ve özellikle de Monotelistlere (Marunilere) karşı bunlardan alıntı yapan 649 Lateran Konsili tarafından onaylanmaları Diyonisiyos'un yazılarının otoritesini sağladı. 9. yüzyılda Hilduin ve John Scotus Erigeno tarafından Latince'ye çevrilmelerinin Batıdaki etkisi az oldu, fakat 12. yüzyılda Viktoriyoncular tarafından Diyonisiyos'a yeniden ilgi duyulması ve yazılarının Arab Yuhanna/Yahya tarafından çevrilmesi Diyonisiyos'un yazılarının Ortaçağ tanrıbiliminin temellerinden biri olarak kabul edilmesine yolaçtı. Bu yazılar St. Victorlu Hugh, Robert Grosseteste, Aziz Büyük Albert, Aziz Thomas Aquino ve Aziz Bonaventure gibi bilginlerin yorumlarına konu oldular; ve Ortaçağ mistikleri, örneğin Meister Eckhart, John Tauler ve *The Cloud of Unknowing* adlı yapıtın yazarı bu yazılara çok şey borçludurlar. 16. yüzyılda yalnızca Reformcular değil, fakat T. Cajetan, J. Sirmond ve D. Petovius gibi bazı Katolik araştırmacılar da gerçek olup olmadıklarını tartıştıkları zaman, bu yazılara daha önce verilen önemde büyük bir değişiklik oldu. Bu tartışmada C. Baronius, Aziz Robert Bellarmine, L. Lessius ve daha başkaları bu yazıların gerçekliliğini hararetle savundular. Ancak yalnızca çağdaş araştırmacıların, özellikle de J. Stiglmayr ve H. Koch'un araştırmaları bu yazıların kesin yazılış tarihini, 5.-6. yüzyıl, ve yazarın Suriye ve Kadıköy Tanımını görmezden gelerek bu tanıma muhalefet edenlerle ilişkilerini ortaya çıkardı.

I

Hıristiyanlığın Urfa'ya Girişi

Urfa kentinin kuruluşu hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir; ama antik çağda kurulduğu kesindir. Hıristiyanlığın ilk zamanlarıyla ilgili bir efsane vardır; daha eski İbrani kaynaklarından türetilen bu efsaneye göre Urfa, Kutsal Kitab'ın Yaratılış bölümünde büyük avcı Nemrud'un kurduğu bildirilen Erek kentidir.[1] Abrohom/İbrahim'in bu kentte yaşadığı söylenir ve buradaki bir kuyuya Araplar bugün de "İbrahim'in Gölü" demektedirler.[2] Julius Africanus'a göre, Urfa'da korunmuş olan "Yakub'un Çadırı," imparator Antoniyus zamanında yıldırım çarpmasıyla yok olmuştur.[3] Başka kaynaklara göre, İÖ 304 yılında bu kent, Selevkos Nikator tarafından yeniden kuruldu ve Makedonya'nın eski başkenti Urfa'nın onuruna, onun adını aldı: Edessa.[4] Ama Urfa'nın, kendi krallarının yönetiminde asıl tarihi, İÖ 132 yılında başlar.

Bu dönemde Partlar, Selevkosları Fırat'ın batısına geriletince Mezopotamya ve Babil'ın bir bölümü, Araplarla akraba bir tüccar kabile olan Nebatilerin eline geçti.[5] O zamana dek, bu

1- Yaratılış, X, 10, V,; Duval Rubens, Histoire d'Edesse, I. Bölüm, 7.

2- Sachau E., Reise in Syrien und Mesopotamien, s. 197.

3- Africanus Julius, Excerpta Eusebiana'da; burada "Antonius", Heliogabal olarak adlandırılmıştır, asıl adı Marcus Aurelius Antoniuns'tur.

4- Eusebe, Excerpta, s. 179; Qedrenus/Cedrenus, s. 292; Tël-Maḫreli Diyonisiyos, Assemani'de, Bibliotheca Orientalis, II; Barhebreus, Chronique Syriaque, s. 40; Urfalı Yacqub/Yakup'un Vakayiname kitabı, şurada: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, C. IV; Chronique Minora, s. 281; aynı kaynak, C. IV, pars secunda, 83-130.

5- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 24-27.

halkın koloniler kurma çabası, ticari konaklama yerleri ve birbirinden uzak kalecikler kurmaktan öte başarı sağlayamamıştı; ama o zamandan sonra birçok bağımsız devletçik kurdular ki bunlardan birinin alanı, daha sonra Osrohone[6] diye adlandırılacak olan bölgeyi nerdeyse kaplıyordu; batı sınırı Fırat olan bu bölge, doğuda Nusaybin dolaylarına dek ve kuzeyde Ermenistan dağlarına dek uzanıyor, güneyde ise büyük çölde alabildiğine yayılıyordu.[7] Bu küçük devletin başkenti Urfa'ydı.[8]

Kentin ilk Yıllıkları'nda belirtilen adların açıkça gösterdiği gibi, Partlar ve Nebatiler birbirleriyle iyice karışmışlardı; hanedanların en az bir tanesi, tümüyle Part kökenli krallardı; Partların dini ve kurumları bu kente öyle kök salmıştı ki buranın halkı, Nebati kökenlerini unutarak, kentlerini "Partların Kenti" ve "Partların Kızı" diye adlandırıyorlardı.[9] Kentin güneyine ve batısına doğru yayılan, iyi sulanan verimli ova, kent için önemli bir zenginlik ve refah kaynağıydı kuşkusuz; ama Urfa'nın, Roma ve Pers İmparatorlukları arasındaki uzun savaşlarda önemli bir rol oynayışı, bu kentin özellikle konumundan dolayıydı; Urfa, Roma ve Konstantinopolis'den Asur'a ve Hindistan'a giden büyük yolun üzerinde bulunuyordu ve Ermenistan'a açılan yolların da kilit noktasıydı. Önceleri Dayşan/Daysan[10] ırmağı, kentin içinden geçiyordu; ama sık taşkınlarıyla zarar verdiği için imparator Jüstinyen zamanında bu ırmağın yönü değiştirilerek kentin kuzey sınırı boyunca dışardan akması sağlandı.[11]

6- (Helencesi, Osroini), Süryanice'de Azrino; bu addan türemiş olmaları olası Edessa/Urfa gibi adlar, Duval'in kitabındadır: Histoire d'Edesse, s. 21-24.

7- Bayer, Historia Osrhoena et Edessena; Josephe, Ant. Jud., XX, 3; Pline, Histoire Nat., V, 20; VI, 9; Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 3-4.

8- Bu kentin yeri için bk. Josue le Stylite/Çileci Mor Yeşua Vakayinamesi, ed. Wright; Pline, Histoire Nat., V, 21; Badger, The Nestorians and Their Rituals... I, 341; Procope, De Aedificiis, III, De Bello Persico, II, 12; Chronique Edessenum; Assemani, Bibliotheca Orientalis, II, şu sayfalar 45, 67, 110, 111, 112 vb.

9- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 26-28; Cureton, Ancient Syriac Documents, s. 41, 97, 106.

10- Helenler ona şu adı vermişlerdi: (Helence, O Sxirtos)

11- Chronique Edessenum, ed. Guidi, İS 201 yılları, s. 403, 413, 525: Procope, De Aedificiis, III; Tël-Maḥreli Diyonisiyos'un Vakayinamesi, Assemani'de, Bibliotheca Orientalis, II, s. 107.

İsa'nın doğumuna yakın zamanlarda, Aramlar, Suriye'yi (Fırat'ın batısını), Mezopotamya'yı ve Adiyabenos, Beṯ-Garmay, Beṯ-Ḫuzaye/Susiyana/Huzistan gibi doğu illerini kapsayan çok geniş bir bölgeye yayılmışlardı. Buraların sakinleri, Aramca dilinin çeşitli lehçelerini konuşuyorlardı; ama yüzyıllar geçtikçe, Urfa bu bölgelerin hıristiyanlaşma sürecini yönlendirdiği için ve bundan dolayı da teolojik ve bilimsel incelemlerin başlıca merkezi olduğu için, bu kentte konuşulmakta olan Süryanice şivesi Akdeniz kıyılarından Adiyabenos'a ve Toroslar'dan Basra Körfezi'ne kadarki bölgelerde dinin ve edebiyatın resmi dili oldu. Bu evrim, yüzyıllarca sürmüştü.

Gerçek anlamıyla Suriye, yani Fırat'ın batısı, Selevkosların işgalinden sonra hızla helenleştirildi. Orada yazı dili Helence oldu; ama Mezopotamya'nın Süryanice şivesine yakın bir şive orada halk dili olarak varlığını sürdürdü; örneğin kiliselerde Kitab-ı Mukaddes, Helence okunuyor ama sözlü açıklaması Süryanice yapılıyordu. Ancak Monofizit (Yakubilik) sapmanın ortaya çıkması ve Monofizitçi Kilisenin kurulmasıyla, burada kilise dili Süryanice oldu. Urfa şivesi, büyük bir hızla Doğu'ya doğru yayıldı; Babil, Beṯ-Garmay, Beṯ-Ḫuzaye/Susiyana/Huzistan bölgelerindeki Hıristiyanlara (Helence Siro) yani "Süryani" adı verildi onları Aramlar'dan ayırmak için, çünkü onların çevrelerindeki Aramlar çoktanrıcılığı sürdürüyorlardı; Urfa'nın Süryanicesi, bu Hıristiyan bölgelerinde Kilise'nin resmi dili oldu ve biz, İsa'nın doğumundan başlayan 800 yıl boyunca hıristiyanlık konusunda Süryanice yazılmış sayısız yapıtların bir bölümünü bu bölgelere borçlu bulunmaktayız.

Urfa, yaklaşık 350 yıl, bağımsız bir devletin başkenti oldu; kendi krallarıyla yönetilmiş olan bu küçük devletin, "Histoire d'Edesse" de Duval tarafından düzenlenen krallar listesi[12] şöyledir:

12- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 30 ve devamı; Tël-Maḫreli Diyonisiyos, Vakayinamesi, Assemani'de, Bibliotheca Orientalis, I, s. 417-423; Gutschmid, Untersuchungen über die Geschichte des Königtreichs Osrhoene; Pognon, Inscriptions sémitiques, s. 27-37.

1- Aryo/Eryo, İÖ 132-127.
2- Cabdo/Abdo; Mazcur/Mazur'un oğlu, İÖ 127-120.
3- Fradaşt; Gebarcu/Gebar'u'nun oğlu, İÖ 120-115.
4- Bakro; Fradaşt'ın oğlu, İÖ 115-112.
5- II.Bakro; tek başına hüküm sürdü : İÖ 112-94
6- II. Bakro; İÖ 94 yılında 4 ay, Macnu/Maanu ile birlikte hüküm sürdü.
7- II. Bakro; İÖ 94-92 yıllarında (Beg) I. Abgar ile birlikte hüküm sürdü.
8- Abgar (Beg); İÖ 92-68 yıllarında tek başına hüküm sürdü.
9- II. Abgar; I. Abgar'ın oğlu, İÖ 68-53.
10- Devletin kralsız kaldığı yıllar: İÖ 53-52.
11- II.Macno/Maano; lakabı "Tanrı", İÖ 52-34
12- Pakuri; İÖ 34-29.
13- III. Abgar; İÖ 29-26.
14- IV. Abgar; Lakabı "Kızıl", İÖ 26-23.
15- III. Macno/Maano; İÖ 23-4.
16- V. Abgar; "Kara" İÖ 4- İS 7 (en eski söylencelerdeki Abgar budur)
17- IV. Macno/Maano; İS 7-13.
18- V. Abgar; ikinci kez, İS 13-50
19- V. Macno/Maano; İS 50-57.
20- VI. Macno; İS 57-71.
21- VI. Abgar; İS 71-91.
22- Kralsız dönem İS 91-109.
23- VII. Abgar; İS 109-116.
24- Kralsız dönem: İS 116-118 (Roma işgali)
25- Yalud (?) ve Partamaspat; İS 118-122.
26- Partamaspat; İS 122-123.
27- VII. Macno/Maano; İS 123-139.
28- VIII. Macno/Maano (Helence Filoromis) ; İS 139. Partlar tarafından tahtan indirildi, yerine Wael geçti.
29- Wael; İS 163-165.
30- VIII Abgar; İS 165-167.
31- VIII. Macno/Maano; ikinci kez İS 167-179.

32- IX. Abgar; İS 179-214. Urfa'nın ilk Hıristiyan kralı olabilir.[13]
33- IX. Abgar ve oğlu Seweriyos Abgar; İS 214-216.
34- IX. Macno/Maano (Abgar'ın oğlu); İS 216-242. Aslında hükmü geçmiyordu.
35- XI. Abgar (Macno/Maano'nun oğlu); İS 242-244.

Tël-Maḫreli Diyonisiyos'un *Vakayiname*'sinden alınan bu liste (Assemani, Bibliotheca Orientalis) Gutschmid'in araştırmalarının sonuçlarına göre düzeltilmiştir. Genel tarih bakımından bu liste, I. Abgar'ın adını saymazsak, büyük önem taşımaz; ama I. Abgar zamanında bu küçük krallık, ilk kez olarak, Ermenistan'a doğru yayılmak için büyük çaba sarfeden Roma İmparatorluğu ile, Part İmparatorluğu ve Pers'le ilişkiye geçti. Romalılarla savaşan Ermenistan kralı Tigran'ı desteklemeye kalkan I. Abgar, İÖ 69 yılında, Roma'nın büyük generali Lucullus'un ona karşı gönderdiği Sextilius komutasındaki orduya yenildi.[14] Bu yenilgi, Osrohoneliler için ağır bir ders olmuş ve onlara Roma'nın yenilmez gücünü tanıtmış görünmektedir; çünkü I. Abgar'dan sonra gelen, oğlu II. Abgar, Romalıların müttefikleri arasına katılmıştır. Partlara karşı Crassus'un yönettiği talihsiz sefere II. Abgar da katıldı: ama Helen yazarlarının anlattığına göre bu katılma, bir aldatmacaydı ve Ḫarran'da Roma ordusunun yenilmesinde Osrohonelilerin ihaneti ve çekilmesi önemli bir etken olmuştu; aslında bu sav, yenilen tarafın uydurduğu bir bahaneydi.[15] Bizce doğru olan şudur: Abgar, Romalıların gerçek bir dostu olarak kaldı; çünkü Urfa krallarının sürekliliğinde bu dönemde görülen kopma, Partlar tarafından Abgar'ın tahtan indirilmesi yüzünden olmuş görünmektedir, Partlar, düşmanları olan Roma'nın Abgar tarafından desteklenmesinin öcünü böyle almışlardı. Trayanus'un imparatorluk yıllarında, Urfa'yı Roma'nın müttefiki olarak buluyoruz; bu imparator, Partlara karşı seferi sırasında Mezopotamya'ya girdiğinde, Urfa hemen ona boyun eğdi, Dicle ve

13- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 96.
14- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 42.
15- Plutarqu "Crassus" s.21-22; Dion Cassius, XL,20-23; Duval Rubens, Histoire d'Edesse,s.43.

Fırat'ın öbür küçük komşu devletleriyle birlikte. VII. Abgar, başkentinde imparatoru ağırladı ve Roma ordusuna önemli sayıda asker verdi. Ama daha sonraları, Trayanus Basra Körfezi dolaylarına doğru uzun bir sefere çıktığında, Mezopotamya'nın devletçikleri yeniden bağımsızlıklarını ilan ettiler; ancak bu fazla sürmedi. İmparatorun hemen Babil'dan gönderdiği Lucius Quietus ve Maximus adlı generaller, Nusaybin'i çabucak ele geçirdiler ve dikkatlerini Urfa'ya yönelterek burayı bir baskınla zaptedip yağmaladılar.[16] Urfa, birkaç yıl, Roma'ya bağımlı kaldı; Hadrianus tarafından, Fırat'ın ötesinde selefinin fethettiği toprakların terkedilmesine dek bu bağımlılık sürdü, Partların egemenliği altında Urfa biraz bağımsızlık kazandı.

İS 163 yılında Lucius Verus, Partlarla savaştığı sırada Mezopotamya'yı ele geçirdi ve Urfa'yı kuşattı; bu kentin sakinleri, Part askerlerini öldürüp Romalıları içeri aldılar; savaştan sonra da Urfa, Roma'ya gerçek bir bağlılık gösterdi.[17] Urfalılar, bir zaman, Roma'ya uysalca bağlı kaldılar; ama 194 yılında Mezopotamya'nın büyük bölümü Peskenniyus Niger'e isyan ettiğinde, Urfa kralı IX. Abgar bu isyanda yönlendirici bir rol oynuyordu. Ertesi yıl, Septimus Seweriyus, Mezopotamya'ya geldi ve isyanları hızla bastırdı.[18] Yapılan düzenlemede Urfa, bilinmeyen bir nedenle, özerkliğini korudu, oysa Mezopotamya'nın öbür bölgelerine Roma garnizonları yerleştirildi. Septimus Seweriyus 198 yılında yeniden Urfa'dan geçti, Partlara karşı sefere çıkmıştı; IX. Abgar, güçlü bir orduyla ona katıldı. Bu ortaklaşa çabaları zaferle sonuçlandı ve imparator 202 ya da 203 yılında Roma'ya dönerken, kendisiyle sıkı dost olduğu anlaşılan Abgar ona eşlik etti.[19] Gerçekten de, bazı kaynaklarda bildirildiğine göre imparator, onu kendisine öyle yakın hissetti ki, Urfa'ya geri dönmesine güçlükle razı oldu ve

16- Dion Cassius, LXVIII, 30; Cureton, Ancient Syriac Documents, Acts of Scharbil and Barsamya, s. 41.

17- Procope, De Bello Persico, II, 12; Chronique Edessenum, edit. Guidi; Urfalı Yakub'un "Vakayinamesi" şu kitapta, Chronique Minora (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), s. 282.

18- Dion Cassius, LXXV, 2.

19- Dion Cassius, LXXIX, 16.

uğurlarken de onu çok değerli armağanlara boğdu.[20] Urfa'nın belki ilk Hıristiyan kralı olan Abgar'ın zamanında kent, edebiyatın merkezi olmaya başladı. Julius Africanus, bu kralın sarayında bir süre kaldı; o dönemde Urfa'nın en büyük edebiyat meşalesi olan Bardaysan'da bu sarayda kalmıştı.[21] Bardaysan, krala gençlik çağında yoldaş olmuştu ve yaşamı boyunca onun dostu oldu. Urfa Vakayinamesi'nde sözü edilen, 201 yılında Daysan'ın ünlü taşkınları, bu kralın zamanında yaşandı.[22]

IX. Abgar'ın oğlu ve ardılı Seweriyos Abgar, Mezopotamya'yı işgal etmekte olan imparator Karakalla tarafından 216 yılında hileyle yakalanıp zindana atıldı; önderlerinden yoksun kalan Urfalılar, düşmanları için kolay bir yem oldular.[23]

Krallık, III. Gardianus zamanında yeniden kuruldu, ama bu imparatorun İS 244 yılında ölümünden sonra bağımsızlığını tümüyle yitirdi ve Urfa, Roma'nın bir sömürgesi haline geldi. Ama bu eyaletteki dinginlik uzun sürmedi; Pers tahtına geçen Sasani hanedanı, imparatorluğu eski sınırlarına dek genişletmek istiyordu ve bunun sonunda, Mezopotamya'yı elegeçirmek için Pers ve Roma imparatorlukları savaşlara tutuştular.[24] III. Gordianus burayı Ardaşir'den (226-240) geri almıştı; ama ardılı olan Filippe, her ne kadar, birbirinden uzak yerlere garnizonlar bıraktıysa da, burayı yeniden terk etti. Deke'nin 251 yılında ölmesiyle, Ardaşir'in oğlu ve ardılı Şapur (240-273), Roma'nın kendi iç çatışmalarıyla ve Got akınlarıyla uğraşmasını fırsat bilerek Mezopotamya'yı elegeçirdi; ama Urfa ve başka birkaç kent, Sasanilerin kuşatma konusundaki bilgisizlikleri sayesinde kurtuldu, öbür iller Sasanilerin eline geçti; Valerianus, bir kurtarma seferine çıktıysa da çokgeç kalmıştı, Urfa yakınlarındaki bir savaşta yenilip tutsak alındı ve ölünceye dek tutsak yaşadı. Sasaniler hızla Suriye'de ilerlediler. Antakya düştü; ama geride

20- Procope, De Bello Persico, II, 12.

21- Julius Africanus, Kestes, 29, şurada: Patrologia Graeca, C. 10 (eğer gerçekten "Kestes" onun yapıtıysa).

22- Chronique Edessenum, edit. Guidi, s. 3; Chronique Edessenum, edit. Joseph Simon Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 387.

23- Dion Cassius, LXXVII, 12, LXXVIII, 27.

24- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 126.

Urfa, inatla direndi; Romalı general Callistus'un ve Palmira kralı Odaynat̲'ın birleşik güçleri karşısında Şapur geri çekilmek zorunda kaldı; Urfalılar geri çekilen Sasanilere geçiş izni vermek için yüksek miktarda ayakbastı parası ödettiler. O zaman Roma, Asya'daki illerin vasiliğini Palmira'ya emanet etti ve böylece Palmira Roma'ya bağlı olarak kaldıysa da özerk bir krallık haline geldi. Odaynat̲'ın ölümünden sonra dul karısı Zannubya/Zenobie, oğlu Waballat̲'ın naipliğini yaptı, ama Roma'ya karşı savaşa kalkışınca Orelyanus'a yenildi ve Mezopotamya yeniden Roma eyaleti oldu. Probus, bu uzak illeri Sasanilere terk etti, H̲arran'ı geri aldı; bu çekişme, Roma ile Sasaniler arasında böylece sürdü ve sonunda Diokletianus, Narsay'ı bozguna uğratarak Dicle'yi Roma İmparatorluğunun kesin sınırı haline getirdi.

Bu küçük devletin (Urfa'nın) ilk döneminin siyasi tarihini verdikten sonra şimdi, dinsel tarihine bir göz atalım. Hıristiyanlığın girişinden önce Urfa'nın resmi dini, yani halkın çoğunluğunun dini, gök cisimlerine tapmaktı, en büyük tanrıları ise güneş tanrısı Šëmëš/Şemeş'ti. Dönek Yulyan/Jülyen'in anlattığına göre,[25] Urfa çok eski zamanlardan beri güneş tapımına ayrılmıştı; bu savın doğru olduğuna kuşku yoktur. Urfa'daki tapınak, bu kentin bize kadar gelen sikkelerine resmedilmişti.[26] ve kentin kuzey tarafında "Bet̲-Šëmëš Kapısı" denilen kapının yakınında bulunuyordu olasılıkla. Urfalıların bu dininde, güneş tapımıyla birlikte, aya ve yıldızlara tapınma vardı. Adday Öğretisi'nde, ay ve güneş Urfalıların tanrıları arasında anılmaktadır; bu metinde havari Adday, halkına seslenmekte, onların yıldızlara tapınışına şiddetle saldırmakta ve Nebo, Bel, Tarcat̲a/Taraata (At̲argatis) adlı göksel tanrılara gösterdikleri saygıyı yıkmaya çalışmaktadır; Tarcat̲a'nın en büyük tapınağı, komşu kent olan Mabbuğ/Menbıc (Hierapolis)'te bulunuyordu.[27] Bu eski din, Urfa'da ağır ağır yok oldu. Adday Öğretisi'nde belirtildiğine göre, kentin başruhbanları, havarinin

25- Orat, IV.
26- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 56, 75.
27- Adday Öğretisi (Doctrin of Addai), s. 24; Philipps baskısı.

vaazı sonucunda yeni dine inandıklarında hemen bu yeni inançlarını kamuya duyurdular, eskiden Nebo ve Bel için kurban kesiliyorlar sunakları yere devirdiler; ama peşlerine takıldıkı kalabalıkla giriştikleri bu eylemde, kentin merkezindeki büyük sunağı her nedense esirgediler, yok etmediler.[28] Anlaşıldığına göre bu sunak, kentin Hıristiyan oluşundan sonra da uzun zaman yerinde kaldı ve temsil ettiği din de, halkın küçük bir azınlığının içinde mutlaka uzun zaman yaşadı. Gerçekten de şuna kuşku yok ki, yıldız tapımı, Mezopotamya'da hıristiyanlığı tehdit edemez hale gelinceye kadar yüzyıllar geçmiştir. Doğu'daki Asur'da, Pers İmparatorluğu Türklerin eline geçinceye dek, yıldız tapımı doğal olarak hıristiyanlığın en amansız düşmanı oldu. Yıldız tapımından kaynaklanan sapkınlık gibi görünen her şeye karşı Aziz Afrëm'in ve öbürlerinin yönettikleri saldırının şiddeti, yeni dine eskiden yaygın olan dinin öğelerini sokma girişimleri karşısında Urfa'daki Ortodoks Hıristiyanlık önderlerinin ne denli duyarlı ve tetikte olduklarını göstermektedir.

Kilise tarihi uzmanlarının hem eskilerinin hem yenilerinin ortak kanısına göre, Urfa'ya ve çevre bölgelere hıristiyanlık, Milad'ın ilk yıllarında girmiştir. Gerçi Urfa Kilisesi'nin kuruluşu konusunda yazılanlar bulanık ve karışıktır; ayrıca bu konuyla doğrudan ilgili tarihsel veriler bize, piskopos Qona'nın zamanından (İS 313 geriye, 3. yüzyılın sonundan ve 4. yüzyılın başlangıcından geriye gitme olanağı sağlamamaktadır; ama Urfa'nın bu tarihlerden çok daha önce hıristiyanlığına inanmamız için oldukça ciddi nedenler vardır en azından. Daysan ırmağının İS 201 yılındaki büyük taşkınlarından ve Urfa Vakayinamesi'nin anlattıklarından söz etmiştik önceki sayfalarda. Kente su baskınlarının verdiği zararlar sayılırken, Hıristiyan kilisesinin yıkıldığı da belirtilmiştir; bundan anlaşıldığına göre, kentte yalnızca bir Hıristiyan kilisesi bulunuyordu, dolayısıyla bu dönemde Hıristiyanların sayısı sınırlıydı; ayrıca bu ifadenin tonu, hıristiyanlığın henüz resmi din olmadığı sanısını güçlendirmektedir. Ama anlatıldığına göre, imparator İskender Seweriyos (Alexander), Pers imparatoru Artaherhes (Artaxerxes)'e

28- Doctrin of Addai, Philipps baskısı, s. 32.

yenildiğinde, Urfa halkı ondan, barış koşullarının arasında, Aziz Tuma'nın kemiklerinin Perslerin Urfa'da bırakmasını istemesini talep ettiler. Lipsius'a ve öbür tarihçilere göre, havarinin kemiklerinin aktarılışı, İS 232 yılında oldu.[29] Eğer bu doğruysa, hıristiyanlık bu dönemde Urfa'nın resmi dini ya da en azından halkın çoğunluğunun dini olmuş demektir. Ama bu olayın tarihi ne olursa olsun, Urfa Vakayinamesi'gibi değerli bir belge 201 yılında, bu kentte bir Hıristiyan topluluğunun bulunduğunu kaydetmektedir; eğer devlet görevlileri, Hıristiyan kilisesinin zarar görüşünü resmi kayıtlara geçecek kadar önemli sayıyorlarsa (çünkü Vakayiname'nin yazarı, resmi raporlara dayandığını belirtmektedir) bu topluluk ve iyi örgütlenmiş durumunu kazanıncaya kadar, kentte mutlaka uzun zaman önce oluşmuş ve gelişmiş olmalıdır.

Ayrıca, İS 197 yılı dolaylarında, Paskalya (Diriliş) Bayramı konusunda kızışan tartışmayla ilgili olarak eyaletteki piskoposların kanısını öğrenmek için Osrohone (olasılıkla Urfa)'da bir Sinod toplandı. Ewsebiyos, Sinod tarafından yazılan metinden söz etmekte, ama ne katılan piskoposların sayısını ne de başkanlarının adını belirtmektedir.[30] Libellus Synodicus bu dönemde Mezopotamya'da toplanan iki Sinod'dan söz etmektedir; bir tanesi, Osrohone'de, 18 piskoposun katılımıyla toplandı, Mezopotamya'nın hangi kentinde toplandığı belirtilmeyen öbür Sinodda da 18 piskopos vardı.[31] Olasılıkla, bu iki Sinodla ilgili bilgiler, tek bir Sinodla ilgilidir. Osrohone (büyük bir olasılıkla Urfa)'da tek bir Sinod toplanmıştı. Zahn'ın kanısına göre, bu Sinoda yalnızca Urfa piskoposu ve bu kentin ruhbanlarıyla çevre illerin ruhbanları katılmıştı;[32] Tixeront şu sonuca varmaktadır: Bu dönemde, Sinoda katılanların sayısı sınırlı tu-

29- Lipsius, Die Apok. Apostelgesch., I, s. 144 ve devamı s. 224 ve 272; II. Bölüm, Nachiräge, s. 418-419; Tixeront, Les origins de l'Eglise d'Edesse, s. 15; Solomon of Bassora, The Book of the Bee, ed. Budge, s. 119; La Chronique d'Edessenum, ed. Guidi, s. 6; ed. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 399. Kemiklerin Urfa'ya 394 yılında, piskopos Qiyore zamanında getirildiğini belirtiyor. Bkz. Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 102, 2. not, Burkitt, Journal of Theologocal Studies, 1900, s. 280-290.

30- Ewsebiyos, "Histoire Ecclesiastique", V, C. 23.

31- Mansi, Concilia, I, s. 727-728.

32- Tatian's Diatessaron, s. 380, not.

tulduysa, Osrohone eyaletinde, Urfa piskoposluğundan başka, Sinodda temsil edilmesi gereken piskoposluklar da mutlaka vardı.[33] Toplanan Sinod kaç olursa olsun ve katılan piskoposların sayısı ne olursa olsun, şu anlaşılmaktadır ki 2. yüzyılın sonunda Urfa'da tam örgütlenmiş bir kilise bulunuyordu.

Ayrıca, daha eski bir tarihte Bardaysan, Urfa'da yaşadı ve ders verdi.[34] Büyük bir olasılıkla İS 154 yılında ya da buna yakın yıllarda doğdu, IX. Abgar olarak tahta geçecek olan prensin süt kardeşiydi ve onunla birlikte sarayda büyüdü. Bardaysan'ın hıristiyanlığa giriş tarihi belli değildir ama 2. yüzyılın sonuna doğru, olasılıkla 179 ya da 180 yılı olması gerekir. Bardaysan'ın, yaşamının herhangi bir zamanında aykırı (heretik) bir mezhebin üyesi olduğu çok kuşkuludur; oysa Danḫo/Epifani,[35] Ewsebiyos,[36] ve başkaları, onun heretik olduğunu iddia etmektedir. Kuşkusuz o dönemde Urfa'da heretikler vardı. Bardaysan, diyaloglarında onlara saldırıyordu; bu diyalogların bazıları, özellikle, Antakya'dan gelen Markioncuları hedef alıyordu (Teodor, bu diyalogların, kendi zamanında hâlâ var olduğunu söylemektedir);[37] Tixeront'un dediği gibi, İS ilk yüzyıllarda heretik mezhep, Hıristiyanların kurulduğu yerlere girebildiğine göre, bundan doğal olarak şu sonuç çıkar ki hıristiyanlık Urfa'ya yeni girmemiş ve uzun zamandan beri, en azından İS 170 ya da 180 yılından önce yerleşmiş bulunuyordu.[38]

Benzer bir sonucu, Diyaṭësron[39] yazarı Ṭiṭyanus'un yaşamı hakkında sahib olduğumuz az bilgiden de çıkarabiliriz. Anlaşıldığına göre bu bilgin, Roma'dan Mezopotamya'ya, 2. yüzyılın ikinci yarısına doğru, İncil'ler konusundaki Uyum kitabını Urfa'da yaydıktan sonra gelmiştir. Böyle bir kitap, çok sayıda seminerci ruhbanın var olduğunun bir kanıtıdır. Bu durumda Ur-

33- Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 14.
34- Daha ileride bilgi verilecek.
35- Haer, LVI, Patrologia Graeca, V, 41, col. 990.
36- Histoire Ecclesiastique, IV, c, 30.
37- Patrologia Graeca, LXXXIII, col. 371.
38- Tixeront, s. 13.
39- Öbür bölüme bakınız.

fa'da 156 yılına doğru, bir Hıristiyan topluluğu kesinlikle vardı, Tityanus, *Diyatësron* kitabını bu topluluk için yazmıştı. Urfa [illegible] sanlar için mi oluşturmuştu? Bunun böyle olmadığını gösteren güçlü nedenler vardır; Urfa Kilisesi, Tityanus'un Doğu'ya dönüşünden 100 küsür yıl önce kurulmuş bulunuyordu.

Kuruluşuna ilişkin geleneksel anlatılar bize Abgar Söylencesi ile intikal etmiştir. Bu metnin bizdeki versiyonu, anlattığı olaylardan yüzyıllarca sonra yazılmıştır; ama kuşku yok ki, ya resmi belgelere ya da halkın geleneksel anlatılarına dayanan çok eski metinleri temel almıştır. Ewsebiyos, Kilise Tarihi adlı yapıtının birinci kitabının 13. bölümünde, bu söylencenin en eski biçimini vermektedir. Söylencenin daha geniş biçimi, 5. yüzyılda yazılan Adday Öğretisi'nde bulunmaktadır; bu kitap, Urfa'nın ilk şehitlerinin ve günah çıkartıcı ruhbanlarının çalışmalarını derlemektedir. Bu iki anlatının yaygın bir orijinal metinden kaynaklandığı kuşkusuzdur.[40] Başrahip Tixeront'un, Urfa Kilisesinin Kökenleri adıyla bilinen kitabında incelenen belgelerin içinde Abgar Söylencesi de vardır; kitap, bu söylencenin kökeni ve tarihsel değeri konusunda ilginç ve kıymetli bir inceleme içermektedir. Bu söylencedeki olaylar şöyle özetlenebilir: Fırat'm ötesindeki ülkenin kralı Abgar, amansız bir hastalığa yakalanmıştı; İsa'nın mucizelerini işittiği için, ona bir ulak gönderdi, gelip kendisini iyileştirmesini diledi; İsa bunu kabul etmedi ama Abgar'a bir mektup göndererek, kendisini iyileştirmek için bir öğrencisini yollayacağını bildirdi, kendisine ve ailesine selamlarını sundu. Ewsebiyos, İsa'yla Abgar arasındaki mektuplaşmayı, kitabında verdiğini belirtmekte ve olasılıkla Urfa arşivindeki belgeler arasında bulup kopya ettiği bu mektupları Süryanice'den çevirdiğini söylemektedir.[41]

40- Doctrin of Addai, ed. Philipps ve ed. Cureton, Ancient Syriac Documents, adlı yapıtında Tixeront, bu metnin tarihini İS 390 ve 430 yılları arasına koymaktadır; Lipsius, Die Edessenische Abgarsage, s. 190. 360 ve 390 yılları arasına; Zahn, Tatian's Diatessaron, s. 350, çok eski bir versiyonun 270 ve 290 yılları arasında yazıldığını savlamaktadır. Bkz. Duval, Histoire d'Edesse, Legende d'Abgar/Abgar Söylencesi, Tixeront'a göre 3. yüzyılın sonuna, Lipsius'a göre ise 232 yılı dolaylarına tarihlenmektedir.

41- Histoire Ecclesiastique, I, 13. Bölüm, Ewsebiyos'a göre, İsa'nın yanıtı yazıylaydı; Doctrine'e göre ise bu yanıt, ağızdan iletilmişti.

İsa'nın Abgar'a verdiği bu söz, İsa'nın Dirilişi'nden ve Göğe Yükselişi'nden sonra yerine getirildi: Oniki Havari'den Tuma, Yetmişler'den Taddeus'u ya da Adday'ı[42] Urfa'ya gönderdi; oraya varan Adday, Filistinli bir Yahudi olan Ţobiyas oğlu Ţobiyas'ın evine geldi. Adday'ın mucizeleri, onun geldiğini hızla çevreye duyurdu; kral onu arattı, vaazını dinledi, inandı ve iyileşti. Halk toplandığında Adday onlara öyle konuştu ki, birçoğu yeni dine katıldı. Aralarında, kentin en büyük dinadamları Sawida/Şavide ve Cabëd-Nebo/Abıd-Nebo da vardı; bunlar, meslektaşları Piroz/Firoz ve Danho'nun katılımıyla, eski dinin tanrılarına bir saldırı başlattılar. Eski tanrıları Nebo'ya ve Bel'e kurbanlar kestikleri sunakları devirdiler (ama daha önce belirttiğimiz gibi, kentin merkezindeki büyük sunağa dokunmadılar) ve İsa'nın dininin doğruluğunu ilan ettiler. Özellikle Yahudiler, bu yeni dini büyük bir istekle kabul ettiler ve Mezopotamya eyaletinin tümü, komşu bölgeler gibi,

Urfa Asur/Süryani Prensliği kralı Abgar Ukomo/Kara Abgar'dan İsa-Mesih'e yazılan ve Ţabulariyus Hananyas tarafından Urëšlem/Kudüs'te O'na iletilen mektup:

"Ülkenin Başı Abgar Ukomo'dan Kudüs'te Görülen Kurtarıcı İsa'ya

Senin ilaç ve şifalı bitkiler kullanmadan ellerinle yaptığın tedavileri duydum. Körlerin görmesini, kötürümlerin yürümesini sağladığın söylendi ve bildirildi. Sen cüzzamlıların yaralarını iyileştiriyor, günahkar ruhları ve şeytanları kovuyor, uzun süredir şifa bulunamayan hastalıklar nedeniyle acı çekenleri iyileştiriyor ve ölüleri diriltiyorsun. Senin hakkında bütün bunları duyduğumda şu iki şeyden birinin (doğru olduğunu -ç.) anladım: Sen ya gökten inen Tanrı ve bu şeyleri yapıyorsun, ya da, Tanrının Oğlusun ve bu şeyleri yapıyorsun. İşte bu nedenle bana gelmen ve hastalığımı iyileştirmen için yalvarmak amacıyla (bu mektubu -ç.) yazdım. Ayrıca Yahudilerin senden şikayet ettiklerini ve sana kötülük etmek istediklerini duydum. Benim her ikimize de yetecek, uygun, küçük ve güzel bir kentim var."

İsa-Mesih'in, Ţabulariyus Hananyas tarafından ülkenin başı Kral Kara Abgar'a iletilen yanıtı:

"Beni görmeden bana inananlar mutludurlar. Çünkü benim için şunlar yazılıdır: Beni görenler bana inanmayacaklardır ve beni görmeyenler bana inanacaklar ve yaşayacaklardır. Senin yanıma gelmem hakkında yazdıklarına gelince: Buraya yapmak üzere gönderildiğim her şeyi yapmam gereklidir. Bunları yaptıktan sonra, beni gönderen O'nun yanına çıkacağım. Çıkar çıkmaz sana, senin hastalığını iyileştirecek ve sana ve seninle birlikte olanlara esenlik, sağlık verecek öğretililerimden birini göndereceğim." (Kayserili Ewsebiyos, The History of the Church, Süryanice metin, W. Cureton tarafından Ancient Syriac Documents'de yayınlanmıştır (Londra 1864). [Yay.]

42- Ewsebiyos, Tade, Ancient Syriac Documents, III; Solomon of Bassora, The Book of the Bee, ed. Budge, s. 107.

kısa zamanda Hıristiyan oldu. Aggay (zincirlerin ve krallık tacının yapımcısı) Abdşlomo ve Barsamyo, Adday'ın öğrencileri oldu ve onunla birlikte, Eski Ahit'i, Yeni Ahit'i, Peygamberler'i ve Havarilerin İşleri'ni inceledi. Kalabalıklar, dua etmek için, Eski Ahit'i ve *Diyaţësron*'u okumak için toplanıyor, Kilisenin yortularına ve arifelerine katılıyordu. (Doğu'ya giderken Urfa'dan geçen ve önderin mucizelerini gören bazı Asurlular, bu dine girdiler, Adday tarafından ruhban tayin edildiler ve doğdukları ülkeye İncil'i götürmekle görevlendirildiler. Asur kralı Narsay, Adday'ın başarılarını duymuştu; Abgar'dan, onu kendisine göndermesini rica etti. Ama Urfa kralı ona Adday'ı göndermedi; bir mektup ya da yazı göndererek, nasıl Hıristiyan olduğunu anlattı.) Birkaç yıl sonra, Adday hastalandı[43] ve ölümünün yakın olduğunu hissetti; dinadamlarını yönetmek üzere, ardılı olarak Aggay'ı seçti, sonra diyakon Paluţ'u ruhbanlığa yükseltti ve yazıcı Ebişlama'yı diyakonluğa atadı. Onlara son öğütlerini verdikten sonra kiliselerde özellikle şunları okumalarını buyurdu: Yasa ve Peygamberler, İncil (yani *Diyaţësron*) Simon Petros'un Roma'dan gönderdiği Aziz Pavlos'un Mektupları, Zebede oğlu Yuhanna'nın Efes'ten gönderdiği Oniki Havarinin İşleri. Onlara, bütün öbür kitapların dışında bu kitapları korumalarını öğütledi. Üç gün sonra öldü ve Abgar'ın atalarından Aryo ailesinin görkemli mozolesine gömüldü. Ölümünden yıllarca sonra, Abgar'ın oğullarından ve ardıllarından biri (gerçek dini kabul etmişti), Aggay'a, altın taçlar yapmasını buyurdu ve buyruğunun reddedilmesi üzerine onun ayaklarının kırılmasını ferman etti. Bu ceza, Aggay'ın kilisede İncil'i açıklarken yerine getirildi. Aggay ölürken, Paluţ'a ve Abdşlomo'ya, kendisini bu kiliseye gömmelerini buyurdu; ama ölümü çok ani olmuştu, ardılı olarak seçtiğ Paluţ'u kutsamaya zaman bulamadı. Bundan dolayı Paluţ, Antakya'ya giderek Serapiyon tarafından piskopos olarak kutsandı; Serapiyon, Antakya piskoposuydu ve Romalı Zefirin tarafından kutsanmıştı; Zefirin, yetkisini İsa'nın ellerinden almış olan Aziz Petrus'un ardıllarından dı.[44]

43- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 87.

44- Çok eski bazı kaynaklara göre, Adday ve öğrencileri, Asur'ın bazı bölgelerini hıristiyanlaştırmıştı. Ermenistan Kilisesi, Adday'ı dinbaşkanı olarak davet etti.

Adday Öğretisi, bu Abgar Söylencesine başka Söylenceler de katmaktadır, bu söylencelerin en önemlileri şunlardır: İsa'nın, kenti istilalardan koruduğuna inanılan Lütuf'u ile ilgili söylence, Kutsal Yüz ya da İsa'nın Portresi söylencesi, Protonice tarafından Haç'ın bulunmasının öyküsü, Abgar'ın imparator Tiberius'a mektubu.

Öğretisi'deki biçimiyle, İsa'nın Abgar'a mektubu, Urfa kenti için bir lütufla şona ermektedir; mektupta, hiçbir düşmanın Urfa'yı alt edemeyeceği vaadi bulunmaktadır. Bu vaat, Urfa halkı için bir iman belgesi olmuştu; bunun ünü uzağa, hatta Doğu'ya yayılmıştı denebilir. Süryani yazarlar, bu olay üzerinde zevkle durmakta, bu vaadin sonradan nasıl yerine getirildiğini sık sık anlatmaktadırlar. Aziz Afrëm, Ahit'inde[45] bu konuya değinmektedir; bir Fransız Hacı, 4. yüzyılın sonuna doğru kenti ziyaret etmişti ve kendisinin anlattığına göre, piskopostan, Abgar'ın İsa'ya mektubunun ve İsa'nın Abgar'a yanıtının birer kopyasını almıştı, İsa'nın mektubunda bir lütuf da vardı.[46] Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi'nde anlatıldığına göre, Persli Qawad/Kawad, 503 yılında Urfa'ya saldırdığında, kentin kapıları gece ve gündüz açık kaldığı halde, İsa'nın sağlamış olduğu koruyucu lütuf sayesinde kentin içine Persler giremedi.[47] Sonraları, Persli Hüsrev, Urfa'nın bu övüngenliğini sınamak isteyerek, kenti kuşattı; ama kentin kapısına asılan, İsa'nın mektubu, kuşatmacıları altetti, kralın yüzüne anlaşılmaz bir hastalık bulaştırarak, kuşatmayı utanç verici bir çekilmeye dönüştürdü.[48]

Adday Öğretisi'nde, İsa'nın portresi söylencesi de, Abgar'ın Hıristiyan oluşunun öyküsüne karıştırılmıştır. Burada

Bkz. Acta Maris, ed. Abbeloos; Mšiḥa Zxa, ed. Mingana, s. 78-79; Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, II, col. 13; Synodicon Orientale, s. 581 ve devamı.

45- Opera, II, 399.

46- Silviae Peregrinatio, ed. Geyer; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latin, C. XXXIX, s. 19 ve 69.

47- Çileci Yeşua, ed. Wright, LX Bölümü; James of Sarug/Suruçlu Yakup, Cureton'da, Ancient Syriac Documents, s. 154; Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, III, 126; Acta Maris, ed. Abbeloos, s. 116.

48- Procope, De Bello Persico, II, 12.

anlatıldığına göre, Abgar'ın İsa'ya ulak olarak gönderdiği Hananya,[49] kralın ressamıydı ve Abgar'a yanıt mektubunu getirmeden önce İsa'nın bir portresini çizdi. Abgar, büyük sevinçle aldığı bu portreyi sarayının en güzel yerine astı. (Tuhaf olan şudur ki bu söylence, Suriye'de pek yaygın değildi ama Helenler arasında çok yaygındı ve onlar, bu söylenceyi iyice genişletmişlerdi;[50] böylece bu portre, onlar için, bir ölümlünün elinden çıkan bir resim değil de İsa'nın mucizesinin bir sonucu oldu: İsa'nın yüce güzelliği karşısında bitkinleşen ressam, fırçasını kullanamaz hale geldiğinden, İsa tuvali aldı ve kendi yüzüne bastırdı, bir mucize olarak yüzünün çizgileri tuvale çıktı. Söylentiye göre, düşmanları Urfa'dan geri püskürtmek konusunda bu portre, İsa'nın mektubu kadar etkiliydi. Bu öyküyle Azize Veronika'nın batıda yaygın olan Söylencesi arasın-daki benzerlikler, kolayca saptanabilir). Bu sonuncu anlatı, Portre'nin Urfa'daki Söylencesi ile İsa'nın Paneas'taki heykeli söylencesini birleştirmiş görünmektedir (Kayserili Filippe).[51]

Adday Öğretisi ayrıca, Haç'ın Bulunuşu söylencesinin Süryanice bir versiyonunu içermektedir: Önderin, Abgar'la konuşurken örnek olarak anlattığı bu öyküde, Büyük Konstantin'in annesi ve batıdaki söylencenin kadın kahramanı Helena'nın yerine Klaudius Sezar'ın karısı Protonice konmuştu.[52]

Öğreti'de son olarak, söylencenin içinde, bir mektup vardır; İsa'nın haça gerilmesinden sorumlu olan Filistinli Yahudilerin cezalandırılması isteğiyle bu mektup, Abgar tarafından Tiberius'a gönderilmiştir ve imparator, zorunlu bir gecikmeyle, bu isteğe göre davranmıştır; söylence böyle demektedir.[53]

49- Helence'de Ananias.

50- Evagrius, XXVII; Duval Rubens, Histoire d'Edesse, V. ve XI. Bölümler; Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 53 ve devamı; Malatyalı Zekeriye/Zacharia de Mytilene, Land'da, Anecdota Syriaca, III, s. 324; E. von Dobschütz, Christusbilder, kap. VI, Die Veronica-Legende.

51- Ewsebiyos, VII. kitap, XVI. Bölüm, s. 17.

52- Tixeront, s. 178-190.

53- Aynı yapıt; Cureton, Ancient Syriac Documents, s. 110; Wright, Journal of Sacred Lit., Ocak-Nisan 1865.

Hıristiyanlığın Urfa'ya girişi, Abgar Söylencesi'ne göre, özet olarak böyledir; bu söylence, kuşkusuz, birçok mit öğesi içermektedir ama büyük bir gerçeklik de içermektedir ve bu dönemin tarihini incelemek isteyenler için çok yararlıdır.

Önce, Paluţ konusunda, bu söylencede anılan kişilerin gerçek olduğundan kuşkulanmamıza hiçbir neden yoktur. Söylenceye göre, Paluţ, Antakyalı Serapiyon tarafından Urfa piskoposu olarak kutsanmıştır; Serapiyon, 189 yılı dolaylarından 209 yılına dek Antakya makamının piskoposu olduğu için,[54] 190 ya da 200 yılına doğru kutsadığı kişi kesinlikle Paluţ'tur. Daha önce gördüğümüz gibi, o zamanlar Urfa'da önemli bir Hıristiyan topluluğu vardı; bu topluluğun, geleneğe göre, piskoposla yönetildiği, güçlü bir olasılıktır; işte bu yüzden, Söylence'nin verdiği şu bilginin doğruluğuna inanmamamız için hiçbir neden yoktur: Bu topluluğun başkanı ya da piskoposu, 2. yüzyılın sonuna doğru, Paluţ adlı bir adamdı ve Antakya'lı Serapiyon tarafından kutsanmıştı. Şunu rahatlıkla kabul edebiliriz ki, Söylence, anahatları bakımından, en geç 3. yüzyılın ortasında yaratılmıştır,[55] yani Paluţ'un ölümünden en çok iki kuşak sonra yazıya geçirilmiştir.[56] Söylence, bir kez daha şunu göstermiştir: Paluţ, Urfa Kilisesi'nin kurucusu değil, üçüncü piskoposuydu; kendisinden öncekiler, sırasıyla, Adday ve Aggay idi. Metne göre, Adday, kentin ilk dinsel önderi ve piskoposuydu, onun ardılı Aggay'dı, ondan sonra da Paluţ gelmişti. Bu, birçok tarihçi tarafından doğru sayılmaktadır; Adday'ın, 150 yılına doğru piskopos olduğu kabul edilmektedir; ama Mezopotamya'nın ilk hıristiyanlaştırılması ve Dicle'nin ötesindeki bölgelerin ilk hıristiyanlaştırılması, bizce ciddi kanıtlar dikkate alındığında, çok daha sonra olmuştur.

İlk görevliler sırasıyla Adday, Aggay ve Paluţ olarak belirten Söylence, Adday'ın görevini, havarilerin zamanına dek götürür; belirttiğine göre, Filistin'de doğan ve İsa'nın öğrencilerinden olan Adday, İncil'i Urfa'da ilk öğretendi. İsa'nın Göğe

54- Acts of Barsamya'ya göre, Paluţ, Urfa'nın ilk piskoposu oldu. Bkz. Cureton, Ancient Syriac Documents, s. 71

55- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 91.

56- Bkz. 40. dipnota.

Yükselişi'nden sonra kısa bir süre Paluţ'un Adday'a öğrencilik yaptığını söylemekle, Söylence'nin yazarı, tarihe açıkça ters düşmüştür; Paluţ'un, 2. yüzyıl sonunda yaşamış olan Antakyalı Serapiyon tarafından kutsandığını öne sürerken onun, Urfa piskoposlarının üçüncüsü olduğunu söylerken de, yazar, tarihe ters düşmektedir. Bizce, bu metin, Adday'ın 1. yüzyılda görev yaptığını belirtirken haklıdır; ama Aggay'ın piskoposluğuyla Paluţ'un piskoposluğu arasındaki zamanı iyice kısaltarak yanılmaktadır. Urfa'da Paluţ'tan önceki kilise yaşamı hakkında, Söylence yazarının anımsadığı ya da anımsamak isteği duydukları, Adday ve Aggay'ın çalışmalarıdır; Vakayiname'ye karşı çocukça bir aldırmazlıkla verdiği düzensiz bilgileri, yazar, Paluţ'un döneminin başına koymuştur. Urfa Kilisesi'nin Adday tarafından kurulduğu, geleneksel anlatılar tarafından ısrarla savunulmuştur; daha sonra onun adının yerine daha ünlü bir adın, örneğin Oniki Havari'den birinin, özellikle Aziz Tuma'nın adının konmasına çok uğraşılmasına karşın aynı sav sürdürülmüştür. Aziz Tuma hakkında, kemiklerinin Urfa'ya 232 yılında getirilmesinden kısa bir zaman sonra birçok Söylence, hızla ortaya atılmıştı.[57] Urfa Akademisi'nin bilginleri tarafından eğitilen Bar-Hadbşabo (6.yy Ḫulwan piskoposu), Havarilerin zamanında Osrohone'nin başkentinde Adday'ın misyonundan söz etmektedir.[58] Mşiha Zha (550-569), kendisinden önceki bir yazardan alıntı yapmakta ve iki Zap nehri arasındaki ülkede Adday'ın misyonunun tarihsel bir gerçek olduğunu şiddetle savunarak bu misyonun İS 1. yüzyılın sonuna doğru yerine getirildiğini söylemektedir.[59] Doğu'nun tüm piskoposları, 612 Haziranında, II. Hüsrev'in sarayında toplandılar ve İsa'nın öğrencilerinden olan önder Aziz Adday tarafından Doğu'nun hıristiyanlaştırılmış olduğunu açıkladılar.[60]

57- Wright, Acts of Judas Thomas, V; Chronique d'Edesse, 394 tarihini vermektedir. Bkz. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, s. 163, 42, dipnot 1; Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 155, Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, II, 6-12.

58- Ed. Adday Šer, şu kitapta, Patrologia Orientalis, C. IV, s. 328.

59- Mšiḫa Zxa, ed. Mingana, şu kitapta, Sources Syriaques, (Türkçesi, Arbil Vakayinamesi, Mezopotamya Enstitüsü, 1998, Södetälje-İsveç) s. 78.

60- Synodicon Orientale, s. 581. Sachau bildiriyor: "Ich sehe keinen Grund zu bezweiflin dass er eine historische Personlichkeit war" (onun - Adday'ın - tarih-

Mşiha Zha'nın tarihi, esas olarak, Adiyabenos Kilisesini 4. yüzyıla dek sırayla yönetmiş olan 20 piskoposun yaşam öyküsünden oluşmaktadır.; burada anlatıldığına göre, bu bölgenin ilk piskoposu Mar Pqiḏa/Mor Fqiḏo (Pkida)'dır ve önder Adday tarafından kutsanmıştır. İkinci piskopos Šëmšon/Şemşon/Samsun'un kutsanması konusunda Mşiha Zha, şunu bildirmektedir: Beṯ-Zabday/Hazax (İdil) piskoposu Mozro/Mazra, Pkida'nın ölümünden 6 yıl sonra bir tüccar kervanıyla birlikte Adiyabenos'a geldi ve burada 6 yıldır bir başkanın yönettiği bir topluluğun var olduğunu öğrenince ellerini, diyakon Šëmšon/Samsun'un üzerine koyarak onu kutsadı ve boş olan piskoposluk makamına atadı.[61] Bundan, doğal olarak şu sonuç çıkar: Dicle'nin sağ yanında kurulmuş olan İdil, çok eski bir zamanda hıristiyanlaştırılmıştı ve Adiyabenos'dan önce, yani 1. yüzyıl sona ermeden önce piskoposla yönetilmekteydi büyük olasılıkla. Samsun'un kutsanmasını anlatırken, Mşiha Zha, Adday'ın, bu bölgeleri ilk kez hıristiyanlaştırmak için çıktığı seferde hangi yolu izlemiş olabileceğini de bildirmektedir: Adday, Osrohone'den Arzun'un güneyine gitmiş, oradan Dicle vadisine girmiştir. Bu tarihçi, Samsun'un ölümünü titizlikle saptamaktadır; ona göre, Hüsrev'ın Trayanus'a yenilmesinden 7 yıl sonra, yani 123 yılında Samsun, başı kesilerek öldürülmüştü;[62] oysa 3 yıldır Erbil Kilisesini yönetiyordu: Öyleyse bu kentte 120 yılında piskopos seçilmiştir. Onun seçiminden önce 6 yıl boş geçtiğine göre, Pkida'nın ölümü 114 yılında olmalıdır ve 10 yıl süren piskoposluğu, bu durumda, 104 yılında başlamış demektir. Ama Erbil piskoposu olmadan önce, Adday ile birlikte çalışmış ve ona, propoganda yolculuklarında eşlik etmiştir, bu yolculuk 5 yıl, yani 99 yılından 104 yılına dek sürmüştür. Bu tarihleri dikkate aldığımızda, şu sonuca varabiliriz: Adday, Adiyabenos'a 1. yüzyılın sonundan önce, Urfa'ya ise olasılıkla 80 yılından önce gelmişti.

te gerçek bir kişi olduğundan kuşkulanmaya hiçbir neden göremiyorum), Die Chronicon von Arbela, 1915, (Türkçesi, Arbil Vakayinamesi, Mezopotamya Enstitüsü, 1998, Södetälje-İsveç) s. 31.

61- Mšiha Zxa, ed. Mingana, şu kitapta, Sources Syriaques, s. 79.

62- Mšiha Zxa, ed. Mingana Alfons, şu kitapta, Sources Syriaques, s. 80.

Sonuçta, hıristyanlığın Doğu'ya doğru hızla yayılmış olduğunu kabul etmemiz, kesinlikle doğru olacaktır: Birçok yazarın öne sürdüğünün tersine, İncil Urfa'ya ulaşıncaya kadar aradan 100 yıl geçmiş değildir; çünkü İncil, Urfa yönünden, başka yönlere yayıldığı hıza eşit bir hızla yayılmış olabilir. Daha 1. yüzyılın ilk yarısında, Anadolu'nun ve Yunanistan'ın önemli kentlerinde, Antakya'da, Roma'da, İskenderiye'de vb. Hıristiyan Kiliseleri vardı. Filistin halkı ile Mezopotamya, Ermenistan, Asur halkları arasındaki sıkı ırk ve dil ilişkileri dikkate alındığında şunu kolayca anlayabiliriz ki bu ülkelerde hıristiyanlık, insana yönelik mesajı, (Sami kökenli olduğundan) Helence konuşan batı halkları arasındaki yayılma hızından daha büyük hızla yayılmıştır kaçınılmaz olarak. Dünyanın her yanına, her canlıya İncil'i duyurmak için giden misyonerlerden bazıları mutlaka Doğu'ya yönelmişlerdi ve bu yönde ilerlerken, İncil'in benimsetilmesine en uygun bulacakları yer Urfa'dan başka bir yer olamazdı. Dahası, şunu biliyoruz ki Pentakost Yortusu Günü'nde mucizelere tanık olanlar ve havarilerin vaazlarını dinleyenler arasında, bu ülkelerden gelen Yahudiler de vardı, ayrıca Partlar ve Medlerle Elamlılar vardı, Mezopotamya'dan Kudüs'e bayram için gelenler vardı.[63] Eğer bunların arasında bazıları, hıristiyanlığı kabul etmişlerse (ki mutlaka böyle olmuştur) bu yeni dini kendi ülkelerine, yani Mezopotamya'ya ve Dicle'nin öte yanına, en doğudaki ülkelere mutlaka götürmüşlerdir. Adday da belki bunlardan biriydi; eğer bu olasılığı kabul edersek Söylence'nin şu kesin ifadesini de kabul edebiliriz: Adday, Yetmişler'den biriydi ve Oniki Havari'den biri tarafından görevlendirilmişti.

Ayrıca, hıristiyanlık, bir anlamda, reforma uğramış bir Yahudiliktir ve Havarilerin zamanında, büyük ticaret yolları boyunca, bir Yahudi kolonisinden öbürüne, sürekli olarak propaganda edilmiştir. Uygar dünyadaki büyük kentlerin çoğunda Yahudi kolonileri vardı; ama özellikle Doğu'da, Mezopotamya'da, Babil'de ve Pers'te bu koloniler çok ve kalabalıktı - bu durum, hem İÖ 7. yüzyıldaki Yahudi sürgününün bir sonucu,

63- Actes des Apotres, II. bölüm, 9.

hem de Yahudilerin ticaret içgüdüsünden kaynaklanıyordu. Özellikle belirtmek gerekir ki Mawşël/Musul'un eski adı "Yahudi Kalesi" idi. Anlaşıldığına göre, Urfa'da güçlü bir Yahudi kolonisi vardı ve Doğu'yla, Hindistan'la, Çin'le ticaret yapıyordu; kervanlarla Batı'ya getirdiği başlıca mallardan biri ipekti.[64] Yani Urfa, hıristiyanlığın hızla girişini sağlayacak bir özelliğe daha sahipti. Bu konuda, Adday Öğretisi'nin verdiği şu bilgi ilginçtir: Urfa'ya gelen önder (Adday -çev.), Filistinli bir Yahudi olan Ṭobiyas'ın evinde konuk edildi ve kentin Yahudileri tarafından çok iyi karşılandı; bu kentte birçok Yahudi, Hıristiyanlığa girdi. Şurası kesindir ki Urfa'nın ilk Hıristiyan toplumu, ırk bakımından geniş ölçüde Yahudiydi, duyarlık ve gelenek bakımından da büyük ölçüde Yahudiydi.[65]

Eski Ahit'in Pšiṭṭa/Fšiṭo metninin tarihi de, Urfa Kilsesi'nin çok eski bir geçmişi olduğuna kanıttır: Ciddi nedenler bizi şuna inandırmaktadır ki, Eski Ahit'in bu versiyonu, Mezopotamya'da (büyük olasılıkla Urfa'da) oturan hıristiyanlaşmış Yahudiler tarafından yazılmıştı ve yazılmaya, Milat Yıllarının ilk zamanlarında başlanmıştı.[66] Bu metin, Urfa'nın katıksız Aramice diliyle yazılmıştır ve bu dile hiçbir Helence sözcük ya da ifade karışmamıştır; çağdaş araştırmacıların çoğu, bu metnin çok eski olduğunu kabul etmektedirler.[67] Yazarına gelince; Mepsuestiyalı Teodor, kendi zamanında bu yazarın kim olduğunun bilinmediğini belirtmektedir.[68] Ama başka yerlerde olduğu gibi burada da gelenek, rolünü oynamaktadır; bu geleneğin anlattığında bir yanlışlık olsa bile, tarihleri iyice öne alması yanlış değildir. Yeşua'da, bu yapıtın yazılış öyküsünü yinele-

64- Ammien Marcellin (XIV, C. 3), Urfa'nın yakınındaki Baṭne'de (ya da Baṭnan'da, Suruç) her yıl büyük bir ticaret fuarı kurulduğunu ve buraya Hindistan'dan, Çin'den ve başka yerlerden mallar getirildiğini söylemektedir.

65- Bkz. La Legende d'Abgar et de Thaddée et les missions Chrétiennes a Edesse, yazan Bonnet-Maury, şu dergide: Revue de l'Histoire des Religions, 1887, s. 269-283; Xorenli Muše/Horenli Musa/Khorenli Mois'e göre, V. Abgar'ın Hıristiyan karısı İzate, Helen adlı bir Yahudi kadının kızıydı (Histoire Arménienne, ed. Langlois, II, 35); Hort, Judaistic Christianity, değişik sayfalarda.

66- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 110; Duval, Litterature Syriaque, s. 25.

67- Mingana Alfons, şu dergide, The Jewish Quarterly Review, V. 6, no. 3.

68- Patrologia Graeca, C. LXVI, col. 451.

mektedir; buna göre, bu yapıt, Süleyman'ın zamanında, Surlu/Tirli Ḫiram'ın isteğiyle yazıldı; ama Vakayinameler'in ve Peygamberler'in Süryanice versiyonu, aynı yazara göre, Urfalı Abgar zamanında, Yeni Ahit'in Pšiṭṭa/Fšiṭo metniyle hemen hemen aynı zamanda yazıldı.[69] Musa Bar-Kifö'nun aktardığına göre, Urfalı Aziz Yakup şunu söylemişti: Eski Ahit'in İbranice'den Süryanice'ye çevrilmesi için Adday, güvendiği adamları Kudüs'e ve Filistin'e gönderdi. Bu sözler, en azından şu gerçeği göstermektedir: Eski Ahit'in Pšiṭṭa/Fšiṭo metni, İbranice aslının çevirisidir.[70] Çeşitli değerlendirmeler, şu kanımızı güçlendirmektedir: Çevirmenler Musevi Ortodokslar ya da Ebiyonitler değildi, putatapanlar da değildi, Musevi Hıristiyanlar'dı. Bu çevirmenler, hem doğuştan hem eğitimleriyle Museviydiler; çünkü doğrudan İbranice'den çeviri yapmışlardı ve ayrıca, Havra'da görevli Targumlar hakkında bilgileri vardı. Targumlar, genellikle Batı'nın Hıristiyan yörelerinde saygın değildirler; puta tapanlar arasında da hiçbir yazar, onların ünvanlarını anmamaktadır. Şunu kabul etmekle gerçekten çok uzaklaşmış olmalıyız: Eski Ahit'in Pšiṭṭa/Fšiṭo metni, hıristiyanlığa giren Yahudi hahamların ürünüdür. Onların Hıristiyan oldukları, İşaya'nın ayetlerini, örneğin VII. bölümün 14. ayetini ele alış tarzlarından da açıkça anlaşılmaktadır. "Çevirmenler" diyoruz; çünkü öyle görünüyor ki Eski Ahit'in çeşitli kitapları (bölümleri -ç), bir tek kişinin çevirisi değildir, bu çeviri tek bir çağda bitirilmiş de değildir. Tevrat (İlk Kutsal Beş Kitap -çev.), Peygamberler ve Mezmurlar, ilk önce çevrilmiştir; Vakayinameler ve Esra kitabıyla Nahum kitabı, daha sonra kaleme alınmıştır; gerçi Eski Ahit'in tüm kitapları 4. yüzyılın başında tamamlanmıştır; Afrahat ve Aziz Afrëm'deki alıntıların belirttiği gibi, 4. yüzyılda Apokrifa (Yeni Ahit'e alınmayan ilk Hıristiyan metinleri -ç) kitaplarının tümü değilse bile bir bölümü Süryanice'ye çevrilmiştir. Ama şunu kesin kabul etmek akla uygundur: Bu çalışma, Musevi kökenli Hıristiyanlar tarafından, çok eski bir tarihte, büyük olasılıkla Urfa'da başlatılmıştır.

69- Merwli Yešoc/Yeşua'da, Ḫadiṯa piskoposu, şu kitapta, Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I, s. 210 ve devamı.

70- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 25-36; Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 105-143.

Bu Pšiţţa/Fšiţo konusunda birkaç söz söyledikten sonra şunu ekleyebiliriz: Eski Ahit'in son kitaplarının çevrilmesinden az sonra, öyle görünüyor ki, çevirinin revizyonu için çalışmalar başlatılmıştır; 4. yüzyılın başında yapılan bu çalışmanın amacı, bu çeviriyi, Yetmiş Çevirmen'in Helence'ye çevirdiği metinle uyumlu hale getirmekti; çünkü bu sırada, Konstantin'in Batı'da hıristiyanlığı devlet dini olarak kabul etmesinden sonra ve Pers İmparatorluğu tarafından Doğu Kilisesi'ne zulmedilmesinin ardından (söylentiye göre, bu zulmün nedeni, kraliçe Efra Hürmüz üzerinde Yahudilerin etkili olmasıydı) Süryanice dilli Doğu Kilisesi (Pers topraklarında kalan Nasturi, Diyofizit Kilise), Helen-Roma dinkardeşlerine yaklaşmıştı. Bu revizyon, tüm kitaplara aynı ölçüde uygulanmamış görünmektedir: Eyüp ve Atasözleri adeta hiç revizyona uğramamıştır; oysa Mezmurlar'ın ve Peygamberler'in (belki Yeni Ahit'te sık kullanılması nedeniyle) Helence versiyona uydurulmaları için daha büyük revizyona uğratıldıkları belli olmaktadır.

Urfa'da hıristiyanlığın başlangıç olaylarını sırayla ve özet olarak şöyle saptayabiliriz: Birinci yüzyılın sonuna doğru, Urfa'ya Filistin'den Adday adlı bir Hıristiyan misyoneri geldi; Yahudi dininin yenilenmiş biçimini yaydı ve Nasıralı İsa'nın Eski Sözü'nü yerine getirdi, kentteki Yahudi kolonisinin içinde bir Hıristiyan Kilise'si kurdu. Bu kilise, Havarilerin İşleri'nde ve Aziz Pavlos'un Mektupları'nda öngörülen türden basit bir örgütlenmeye sahipti. Üyeleri, düzenli olarak, belki de her gün toplanıyorlar, dua ediyorlar ve ekmeği koparıyorlardı, aydınlanma ve eğitim için Yasa'dan, Peygamberler'den ve İnciller'den yararlanıyorlardı; İnciller, bu toplumun dili olan Süryanice'ye çok eski bir zamanda çevrilmişti. Bu toplum, Hıristiyanlığın ahlak ve uygulamasının en önemli özelliği saydığı çok sade bir yaşam tarzını sürdürüyordu.[71] Bu insanlar, Helen-Roma dünyanın Kiliseleri'nden nerdeyse tümüyle kopuktular; duyarlıkları, ritüelleri ve gelenekleri esas olarak Yahudi kalmıştı; ayrıca putatapan ya da Musevi komşularının sık ve vahşi kıyıcılıklarından zarar görüyorlardı.

71- Bkz. Les Homelies d'Aphraate, yayımlayan Dom Parisot, şu kitapta, Patrologia Syriaca, V, 112.

Bu ilk döneme ilişkin olarak Urfa Kilisesi'nin tarihi konusunda pek az kesin bilgimiz vardır; ancak varsayımlara ve tahminlere dayanarak bu tarihi kurabiliyoruz. Örneğin, piskoposlar listesinde, birinci yüzyıldaki Adday adı ile ikinci yüzyılın sonundaki Paluţ adı arasındaki boşluğu nasıl doldurabiliriz?[72] Urfa makamında Aggay'ı doğrudan Adday'ın ardılı olarak gösteren gelenek, gerçeğe uygundur; Aggay'ın tarihsel bir kişi olarak gerçekten var olduğunu duraksamadan kabul edebiliriz; çünkü bize ondan söz eden Adday Öğretisi, 4. yüzyılın sonunda ya da 5. yüzyılın başında yazıldığında, onun mezarı, büyük kilisenin içinde, kapının yanında, erkekler sahını ile kadınlar sahınmın arasında gösteriliyordu; Tixeront'un belirttiği gibi, bunlar, hayalgücünün belki hiç uyduramayacağı ayrıntılardır.[73] Ama Aggay'ın gerçekten var olduğu ve Urfa makamına Adday'dan hemen sonra geçtiği kabul edilirse onunla Paluţ arasında bir boşluk kalır; bu boşluğu doldurmak için, Dr. Burkitt, Süryani Mihayel'in düzenlediği, Urfa piskoposları listesine[74] İsani, Histasp ve Akay adlarını katmayı ve bu adları Paluţ'tan sonraya değil, hemen önceye geçirmeyi önermektedir, bu adları 2. yüzyılın ikinci yarısında Bardaysan'ın yaşamıyla zamandaş gösteren gelenek buna izin vermektedir.[75] Aslında Urfa'nın bu dönem tarihi bulanık ve karışık olduğundan, kesin ve belirli olguları bu tarihten elde etmek güçtür. Ama bu dönemin karanlık zemininde iki kişi, yeterli bir nitelikle seçilmektedir: Ţiţyanus ve Bardaysan. Çağdaş bilimin ışığında, bu iki kişinin, hem dehalarıyla hem ahlaklarıyla, ilk Kilise'nin dinadamlarının en büyüklerinden oldukları, gittikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Urfa, 2. yüzyılın ikinci yarısında, Mezopotamya'nın ve çevre ülkelerin en büyük Hıristiyan düşünce merkezi oluşunu büyük ölçüde bu iki kişinin çalışmalarına borçludur. 7. yüzyılda Bar-Hadbşabo'nun belirttiğine göre, Urfa'da Adday bir okul kurdu,

72- Acta Sanctorum Confessorum Guriae et Chamonae, I. Ephrem Rahmani, Introduction.

73- Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 122.

74- Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, C. I, s. 175, 184, 203.

75- Burkitt, Early Eastern Christianity, s. 82; Chronique d'Edessenum, Kona'dan önceki hiç bir Urfa piskoposunun adını anmamaktadır (ed. Guidi, şu kitapta, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, ed. Joseph Simon Assemani, şu kitapta, Bibliotheca Orientalis, I, s. 394.

işte bu okul gelişerek daha sonra ünlü Urfa Akademisi haline geldi ve Doğu Suriye ile Asur'ın yararlandığı bir tür Hıristiyan Üniversitesi oldu.[76] Biliyoruz ki Yahudiler, kolonilerinin çoğunda akademiler kurmuşlardı ve bu gelişmiş akademiler Galile'dekileri örnek almışlardı; bu akademilerin bazıları, örneğin Sora'daki, Nehardea'daki, Pumbatida'daki ve Mahoz'daki[77] akademiler, tüm Yahudi dünyasında ün kazanmışlardı.[78]

Hıristiyanlar da bundan uzak kalmadılar: Hıristiyanlığın girdiği her yerde, gençliği aydınlatmak ve ruhban adaylarını yetiştirmek için akademi kuruldu. Bunlardan bazıları, örneğin İskenderiye'deki Din Akademisi, başından beri, felsefe eğitimini Hıristiyan öğretisi eğitimiyle kaynaştırmıştı; bazıları ise, piskoposlar tarafından, dinadamlarının öğretiyi öğrenmesi için düzenlenmiş yalnızca teolojik seminerlerdi. Büyük bir olasılıkla, Milat çağlarının başlangıcında Urfa'da bir okul kurulmuştu; çünkü bu kent, hem Süryanice dilli Kiliseler'in Metropolitliği'ydi, hem de Mezopotamya'ya ve Pers'e yönelik havari propogandasının genel karargâhıydı; Bar-Hadbşabo'nun, Urfa'da Adday tarafından bir akademi kurulduğunu belirtmesinden anlaşılacağı gibi, kentte sağlam bir gelenek oluşturulmuştu. İskenderin Yaşamı'nın yazarı ve Akoemetae mezhebinin kurucusu,[79] Urfa'da Helenler zamanında bir okul bulunduğunu ve kentin ileri gelenlerinin, oğullarını bu okula gönderdiklerini söylemektedir; yine onun söylediklerinden anlaşıldığına göre, bu okul, Urfa piskoposu Rabbula (412-433) zamanına kadar varlığını sürdürdü, Rabbula bu okulu yeniden örgütledi ve etkinlik alanını genişletti. Bu akademinin karakterine gelince; 1. ve 2. yüz yıllarda nasıl örgütlendiğini bilmiyoruz, ama 2. yüz yılda Urfa'da yaşayan ve ders veren Ţiţyanus'un ve Bardaysan'ın yazılarından bize kalanları dikkate aldığımızda şu sonuca

76- Bar-Ḫaḏbšabo, ed. Adday Šer, şu kitapta, Patrologia Orientalis, C. 4, s. 382 ve devamı.

77- Saliq/Selevkiye.

78- Graetz, Histoire des Juifs, III, s. 162 ve devamı; Assemani, Bibliotheca Orientalis, IV, CMXXVIII.

79- Bollandis, 15 Ocak, s. 1023, Patrologia Graeca; Patrologia Orientalis, C. VI; Pagi (Baronius Raynaldus'ta); "Scholae" (Assemani, Bibliotheca Orientalis, III).

varıyoruz ki bu akademinin örgütlenişi İskenderiye'deki Din Akademisi'nin örgütlenişine çok benziyordu ve programı, hıristiyanlık öğretisinin öğretimiyle birlikte felsefe öğretimini de içeriyordu. Çünkü, bu teoriyi destekleyen az kanıt elde etmemize karşın bu iki üstadın yaşamları ve yapıtları bizde şu kesin kanıyı uyandırmaktadır: Bu iki üstadın o çağda Urfa Akademisi'nde sahip oldukları işlev, İskenderiye Akademisi'nde Panteanus'un, Qlimis'in ve Uriğenis'in oynadıkları role benzemektedir. Roma'dan kovulan Ţiţyanus, Urfa'ya yerleşti, burada Hıristiyan bir bilgin ve din savunucusu olarak çalışmalarını sürdürdü, Süryanice konuşan Hıristiyanlar için İnciller'in yeni bir versiyonunu düzenledi. Süryani Mihayel'in aktardığı bilgiler doğruysa, Bardaysan, Urfa Kilisesi'nin resmi bilginiydi;[80] piskopos Rabbula'nın yaşamöyküsünün yazarına göre Rabbula, Bardaysan yanlılarının okul binalarını yıktırdı.[81]

Bu iki üstad, ilk Batı Kilisesi'nin genel kararıyla, sonra da kendi Kilise başkanlarının kararlarıyla sapkın olarak lanetlendiyse de, bu durum, bizim savımızı çürütemez: Onlar, Urfa Kilisesi'nde yüksek konumlara gelmişlerdi, Akademi'nin başkanı ve yöneticisi olmuşlardı; çünkü şurası kesindir ki Urfa Kilisesi, 2. yüzyılın sonuna kadar, Helen-Roma dünyanın kiliselerinden tümüyle kopuk kaldı ve sonra, bir ölçüde, Antakya Kilisesi'yle ilişki kurdu, onun aracılığıyla da Roma Kilisesi'yle ilişki kurdu.

Kuşkusuz, 2. yüzyılın bu bölümünde Ţiţyanus ve Bardaysan, Urfa'daki bilimi yetkinlikle temsil etmişlerdi; bundan dolayı biz, izleyen bölümlerde onların yapıtlarını kısaca da olsa incelemek istiyoruz.

80- İleride görülecek.
81- İleride görülecek.

II

Tityanus

Tityanus'un yaşamına ilişkin bilgimiz yetersizdir ve bu bilgi, çoğunlukla, onun kendi kitaplarından biri olan *Helenlere Söylevler*'den elde edilmiştir. Onun yaşamı ve düşünceleri konusunda, Kilise'nin bazı eski Babaları'nın yapıtlarında da kısa bilgiler bulunmaktadır.[1] Bu bilgilerden şu sonuca varmaktayız ki Tityanus, Asur'da doğmuştu, olasılıkla oldukça yüksek ve zengin bir sınıftandı. Zahn onun, 110 yılına yakın bir yılda doğduğu kanısındadır.[2] Anlaşıldığına göre o, olanak bulduğu ölçüde tüm dallardaki Helen bilimini inceledi ve sonunda gezgin bir sofist ya da filozof olmayı seçerek ülkeden ülkeye gezdi; insanlar ve olgular üzerine, dinler ve felsefe sistemleri üzerine gözlemlerini kaydetti. Yunanistan'a geldiğinde, *Mystéres/Gizemler*'i öğrenmeye koyuldu. Sonunda, olasılıkla 2. yüzyılın yarısına doğru, Roma'ya ulaştı ve orada Şehit Jüstin'in vaazını dinledi. Helen ve Roma din sistemlerinin boşluğuna inanarak, felsefe denen şeyin bozulmalarından ve çelişkilerinden bıkarak, tüm filozofların yaşam tarzlarından ve ahlak anlayışlarından tiksinerek, gerçeği aramaya koyuldu. Bu konuda şöyle der: Bütün

1- Irenee, Adv. Haer. I, 28, 1 ve II, 23, 8.
Clement d'Alexandrie (İskenderiyeli Qlimis), Stromata III, 12, Ex. Theod., 38, ve olasılıkla 'Stromata' I, 1; Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, 16, 8, 29 ve (bir ölçüde Rhodon'da) V, 13.
Epiphane, Haeres, XLVI, 1
Jerome, De Viris Illustr., 29; Adv. Jovin., I, 3 ve 'Commentaire sur l'Epitre d'Tite' kitabının önsözü; Theodoret, Haeres. Fab., I, 20.

2- Zahn, Tatians Diatessaron, s. 202.

dikkatimle araştırmaya koyulmuşken, rastlantı sonucu bulduğum bazı yabancı metinleri okudum (burada kesinlikle Eski Ahit kastedilmektedir), bu metinler Helenlerin kuramlarına kıyasla daha eski bir zamandan gelmeydi ve bu kuramların yanlışlığına karşı söz konusu metinler kusursuz ve tanrısaldı.[3] Eski Ahit'teki kitapların sadeliğine, açıkladıkları gerçeğe ve özellikle tektanrıcılıklarına ve tüm dünyanın tek bir Varlık tarafından yönetldiğini belirtmelerine hayran oldu, inandı; eski inançlarını terk etti ve keşfettiği dini vargücüyle öğrenmeye koyuldu.[4] Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra birkaç yıl Roma'da kaldı ve burada, yeni Hıristiyanları eğitti, Kutsal Kitabı açıkladı; kalemle ve sözle, putatapıcı felsefenin yalancılığına saldırdı. Onun öğrencileri arasında, Ewsebiyos'un bildirdiğine göre Rhodon adlı biri de vardı; Asya'da doğan Rhodon, daha sonra kitaplar yazdı ki bunlardan birinde Markioncular'ın sapkınlığını eleştiriyordu. Ţiţyanus'un öğrencileri arasında İskenderiyeli Qlimis (Clement) da olabilir; Qlimis, Stromata adlı yapıtında,[5] öğretmenlerinden birini Asurlu diye nitelendirmektedir (Qlimis ile Ţiţyanus, Roma'da olasılıkla aynı yıllarda bulunmuşlardı.); putatapıcı felsefenin üstadları, öğretilerine Ţiţyanus'un yönelttiği amansız saldırılara büyük bir kin ve

3- Discours aux Grecs (Helenlere Söylevler), XXIX bölüm.

4- Aynı kitap.

5- Stromata, I, 1.

İskenderiyeli Qlimis (İS 150-215), ilahiyatçı

Yaşamı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmiyor. Atina'da doğmuş olabilir. Birkaç yerde hıristiyanlık ve felsefe öğrenimi gördükten sonra İskenderiye'de Pantaenus'un öğrencisi oldu. Daha sonra öğretmenlik görevini üstlendi (yıl 190) ve bu görevi Pantaenus'un ölümünden sonra da sürdürdü, fakat baskı döneminde, yıl 202 yılında İskenderiye'den kaçtı. Ewsebiyos (Histoire Ecclesiastique, 6. 13. I-14, 7) onun bazı yapıtlarından sözeder. Bu yapıtlardan günümüze ulaşanlar şunlardır: Protrepticus ya da Helenlere Öğütler; Hıristiyanların yaşamı ve gelenekleriyle ilgili Paedagogus; sekiz kitaptan oluşan Stromate ya da Derlemeler (bu dizinin son kitabı yanlışlıkla bu diziye dahil edilmiş mantıkla ilgili bir parça gibi görünüyor); Excerpto ex Theodoto (Valentinci gnostik Teodotus'un yapıtlarından seçmeler); Eclogae Propheticae (bu son iki yapıt Stromate'in kaybolmuşa benzeyen sekizinci kitabına ilişkin yazı malzemelerini içeriyor olabilir); bir vaız (Quis dives salvetur?) ve bazı parçalar. Qlimis'in bütün yapıtları Celsus gibi putatapan eleştirmenlerin hıristiyanlığa yönelttiği eleştirileri yanıtlama çabasıdır. Celsus hıristiyanlığın cahillere özgü bir din olduğunu öne sürmüştür. Hıristiyanlıkta Eski Ahid'in ve Helen felsefesinin birbirini tamamladığına inanan Qlimis entellektüellik iddiası taşıyan sapkın gnostisizm ile basit inanca dayanan bir din arasındaki orta yolda yürümeyi

düşmanlıkla karşılık veriyorlardı. Sinique Kreskens (Cynique Crescens)'in düşmanlığı yüzünden Ţiţyanus ve Jüstin'in yaşamının tehlikeye girmesinden yakınılmıştır. Jüstin, bu filozofun düşmanlığının kurbanı oldu; üstadının şehit edilişinden kısa bir zaman sonra Ţiţyanus, belki aynı akibete uğramaktan çekindiğinden, Roma'yı terk ederek Doğu'ya döndü.

Ţiţyanus'un çok sayıda yapıtı olduğu anlaşılmaktadır. Ewsebiyos'un bildirdiğine göre Ţiţyanus, Yunanistan'da çeşitli dallarda yazın eğitimi vermiş ve büyük ün kazanmış, birçok yapıtında yeteneğinin kanıtlarını bırakmıştı.[6] Yapıtlarından yalnızca *Helenlere Söylevler*, özgün haliyle günümüze gelmiştir. *Diyaţësron* (Diatessaron) adlı yapıtı, uzun zaman önce, başka yazarların alıntılarına dayanılarak, büyük kısmıyla yeniden oluşturulmuştur ve daha sonraları bu yapıtın tam metninin Arapça versiyonu bulunmuştur; öbür yapıtlarından bize kalanlarsa belki yalnızca adlarıdır. *Helenlere Söylevler* adlı yapıtında, *Animaux/Hayvanlar Üzerine* (Helence, Peri Zoon) yazdığı bir kitaptan söz etmektedir, kuşkusuz bu bir Doğa Tarihi'dir; *Sorunlar Kitabı*'nda (Helence, Problematon Vivlion), eğer Ewsebiyos'un verdiği kısa bir bilgiyi dikkate alırsak Ţiţyanus, Eski Ahit'in görünürdeki güçlüklerini ve çelişkilerini çöz-

yeğlemiştir. Onun tanrıbilimi üçlü yapıtında, Protrepticus, Paedagogus ve (yazmayı tasarladığı) Didascalus'da (ya da 'Öğretmen'. Stromate'in bu yapıtla belli bir ilişkisi var gibi görünüyor) gerçekleştirilen ruhsal bir seyahati andırmaktadır. Bu yapıtların birincisinde Söz Helen dininin yanlışını ve ahlaksızlığını sergiler ve insanları Vaftiz yoluyla gerçek ve saf bir din olan hıristiyanlığa yöneltir. İkincisinde Söz, Paedagogus, yani hemşire ve doktor olarak, yeni doğmuş olan hıristiyan ruhunu özenle korur, ona uygun erdemler aşılar ve onu daha derin bir öğretiyi (aslında Kutsal Kitabı) kavramaya hazırlar. Söz bu derin öğretiyi Didascalus (Öğretmen -ç.) olarak üçüncü kitapta açıklayacaktır. Bütün bu yapıtların yazılışında Qlimis çağdaş Platon felsefesine çok şey borçludur ve gnostiklerinden de bir çok tema almıştır: Gnostik terimini Söz'ün derin öğretisini kavramış Hıristiyanlar için kullanır. Hıristiyan yaşamının nihai amacı tanrılaşmadır. Tanrılaşma hem Platon felsefesindeki 'Tanrıya benzeme' (Theat. 176 B) hem de İncil'deki Tanrıya öykünme (Matta 5: 48 ve Tanrıyı izleyen Musa örneğiyle karşılaştırınız) düşüncesiyle özdeştir. Qlimis'in adına ilk şehit listelerinde rastlanmaktadır. Bu listelerde adı 4 aralık gününde yazılıdır, fakat VIII. Qlimis onun adını, bazı yazılarının Hıristiyan inanışına bağlılığının kuşkulu olduğunu öne süren C. Baronius'un öğüdüne uyarak şehitler listesinden çıkarmıştır.

Kaynak: The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1997, ed. F.L. Cross, üçüncü basım E.A. Livigstone tarafından. (Yay.)

6- Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, 16.

meye niyetlenmiş gibidir. Başka bir kitabının, şu adı taşıdığı sanılmaktadır: *Kurtarıcının Getirdiği Erdemler Üzerine* (Helence, Peri Tu Xata Ton Sotira Xatarismo). Ewsebiyos'un bir tümcesi, Ţiţyanus'un Yeni Ahit'i konu edinen bir çalışmasıyla ilgili görünmektedir; ama bu parçanın anlamı karanlıktır:[7] Burada, söz konusu metnin saf ve basit bir çevirisi mi vardır yoksa metnin gözden geçirilmiş hali mi eklenmiştir, anlamak güçtür; ayrıca Ewsebiyos, İnciller'in uyarlanmasından mı, Aziz Pavlos'un Mektupları'nın uyarlanmasından mı yoksa Havarilerin İşleri'nin uyarlanmasından mı söz etmektedir, açıkça belli değildir. Nestle'nin kanısına göre[8] Ewsebiyos burada Aziz Pavlos'un Mektupları'ndan söz etmektedir. Ţiţyanus'u, Mektuplar'ın metnini kendince değiştirip bozmakla suçlamaktadır.

Kutsal Kitapları inceleyenler için Ţiţyanus'un en önemli yapıtı şudur: *Diyaţësron* (Helence, Ḏia Tesaron Ewangelyon),[9] yani *Dörtlerin Arasında*; bu başlık, büyük olasılıkla, dört İncil arasında kurulmak istenen Uyum'u ifade etmek için seçilmişti. Bazılarının sandığı gibi, müzikteki Uyum ya da Bağdaşma anlamına gelmemekte ve bundan dolayı, üç, dört ya da beş öğe arasındaki her uyumu ifade etmektedir. Yüzyıllar boyunca, bu yapıtın tümüyle yittiğine inanıldı. İlk yüzyılların Hıristiyan yazarları bu yapıttan sık sık söz ettiler, ama bu yazarların hepsi Doğulu'ydu. Batı'da, 4. yüzyılda Ewsebiyos, bu kitabın elinde bulunmadığına bizi inandırmak istercesine bir ifade kullan-mıştır: "Ama onların önderi ve Kiliseleri'nin kurucusu olan Ţiţyanus, İnciller'in özeti ya da derlemesi mi, bilmiyorum, bir kitap hazırlayıp *Diyaţësron* diye adlandırmıştı; bazılarının elinde bu kitap hâlâ vardır."[10] Epifani/Denḫo (İS

7- (Helencesi, Tu ḏe Apostolo fasi tolmisi finas xiton metafrasi fonas os epeḏirotomenon afton tintis frasis sint·ksin) - Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV.

8- Einführung in das Griechische Neue Testament, s. 212.

9- Dr. H. Hill, The Earliest Life of Christ; J. A.Robinson, Tatian's Diatessaron and a Dutch Harmony; H. W. Hogg, Diatessaron (Ante-Nicene Library); Art., Diatessaron, Hastingen's in, Dictionary of the Bible adlı yapıtında; J. R. Harris, The Diatessaron, (şu kaynakta, The Contemporary Review, 1895); Zahn, Forschungen Zur Geschichte des Neuetestament, Kanons, I Thiel, Tatian's Diatessaron.

10- Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, 29.

2197

403) bu kitaptan söz etmiş, ama onu Yahudilerin İncili saymakla yanılmıştır.[11] Uriğenis'in kuşkucu bir imzasıyla, bu birkaç bölüm, bu konuda Batı'dan bize gelen bilgilerin tümünü oluşturmaktadır.

Buna karşılık Doğu'da, 4.yüzyıldan 11.yüzyıla dek, dolaylı ya da dolaysız olarak bu yapıttan çok söz edilmiştir. Ewsebiyos'un yazdığı *Kilise Tarihi*, 4. yüzyılda yazılışından sonra Urfa'da Helence aslından Süryanice'ye çevrilmiştir; çevirmen, *Diyaţësron*'un kökeni konusunda yazarın verdiği bilgilere bazı katkılarda bulunmuştur: O zamanlar bu aynı Ţiţyanus, onların önderiydi ve bir İncil'in öğelerini topladı, harmanladı, düzenledi ve buna *Diyaţësron* adını verdi; bu Bağdaştırılmış (İncil), bugün de birçok kişinin elinde bulunmaktadır.[12] Ḫarran[13] piskoposu Teodor, Heretikler (aykırı, sapkın mezhepliler) konusundaki kitabında,[14] *Diyaţësron*'un kullanımının yaygın olduğunu söylüyor ve kendi kilisesinde bunu reddettirip yerine "ayrı" İn-ciller'in kullanılmasını sağlamak için nasıl uğraştığını anlatıyor. Şöyle diyor: Ţiţyanus, *Diyaţësron* adlı bir İncil de oluşturdu; bu kitapta, soyağaçları ve İsa'nın Davut soyundan geldiğini gösteren tüm bölümler atlanmıştı. Bu kitap, yalnızca onun öğretilileri tarafından kullanılmakla kalmadı, havarilerin öğretisine inananlar tarafından da kullanıldı, çünkü onlar bu kitabın sapkın eğilimlerini göremiyorlar ve saflıkları yüzünden, kısalığı nedeniyle bu kitabı kullanıyorlardı. Ben, kiliselerde saygınlık kazanmış olan bu kitaplardan 200'den fazlasını buldum; onları topladım ve terk ettirdim, yerlerine dört İncil'i getirdim.[15]

Adday Öğretisi bugünkü haliyle, 4. yüzyılın sonuna ya da 5. yüzyılın başına tarihlenmektedir, ama 3. yüzyılın olaylarını anlatmaktadır. Bu kitapta şöyle bir bölüm vardır: O zamanlar, büyük bir kalabalık, her gün, toplanır ve dua eder, Di-

11- Haeres, XLVI, Patrologia Graeca, C. XLI, col. 835.

12- Ewsebiyos/Eusébé, Histoire Ecclesiasticum, (Süryanice versiyonu), ed. Maclean, s.243

13- Ya da Cyrrhus/Ḫarran.

14- 453 yılında yazıldı.

15- Teodor/Théodoret, Haeres, I, 20, Patrologia Graeca, t. LXXXIII, col. 370-371.

yaţësron'daki Eski ve Yeni Ahit'leri okurdu; bu insanlar, ölülerin dirileceğine inanırlardı.[16] Diyaţësron sözcüğü buraya sonradan eklenmiş izlenimi vermektedir; ama yine de, bu söz-cüğün anılması şunu göstermektedir ki 4. yüzyılda Urfa Kilisesi'nde, Diyaţësron geçerli tek kitap olmasa da çok kullanılan bir kitaptı.

Ayrıca, Süryani Kilisesi'nde, kesin ve sürekli bir tarzda anlatıldığına göre, Urfalı Aziz Mor Afrëm, İnciller'i Ţiţyanus'un Uyum'una göre okumak konusunda bir açıklama yazmıştı. Merwli Diyofizitçi Yeşoded, Markos'un İncil'i üzerine yazdığı yorumların önsözünde, Aziz Mor Afrëm'ın bu yapıtını anmakta ve başka bir yerde de, *Diyaţësron*'u, İskenderiyeli Ammoniyos tarafından yazılmış olan bir Uyum yapıtından dikkatle ayırmaktadır: Şehit filozof Jüstin'in öğretilisi olan Ţiţyanus, dört İncil'den aldığı öğelerle bir metin oluşturdu, bunun adı *Diyaţësron*'du. Ţiţyanus, Mesih'in tanrısallığı konusunda hiçbir şey yazmadı; Aziz Mor Afrëm de bu İncil'i yorumladı.[17]

Yeşoded'ın çağdaşı Musa Bar-Kifo, birçok kez *Diyaţësron*'dan söz etmekte ve onu Ammoniyos'un benzer yapıtından aynı titizlikle ayırmaktadır. Diyarbakırlı Monofizitçi Diyonisiyos Bar-Şalibi (is 1171) kuşkusuz Yeşoded'dan ya da Musa Bar-Kifo'dan aktararak şöyle yazmıştır: *Diyaţësron*, bileştirilmiş İncil'dir ve şöyle başlar: 'Başlangıçta Söz vardı.' Aziz Mor Afrëm bunu açıkladı. Çünkü Şehit Filozof Jüstin'in öğretilisi Ţiţyanus, bu bileşik İncil'in öğelerini bir araya getirip düzenlemişti.[18] 13. yüzyılda Yuhanna Ebu el-Farac, gezisinde, Ţiţyanus'un bu Uyum'undan söz etmektedir, gerçi bunu Ammoniyos'un yapıtıyla karıştırmış görünmektedir. Ewsebiyos, doğruluğa değer verdiği için, itiraf etti: Kendisi, bu adamın (Ammoniyos'un) yapıtlarını eskiden rehber edinmişti. Çünkü Şehit Filozof Jüstin'in öğretilisi Ţiţyanus da, bileşik İncil'in öğelerini topladı ve düzenledi. Markos'un, Luka'nın ve Yuhanna'nın İncilleri kaybolduğu için yalnızca on kuralı belirledi.[19]

16- Ed. Philipps, s. 34.
17- Ed. Bayan Gibson.
18- Assemani, Bibliotheca Orientalis, Clementino-Vaticano, I, 57; II, 159.
19- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 57.

Kuşku yok ki bu, karma bir alıntıdır, bir kısmı Ewsebiyos'un Karpiyanus'a mektubunda[20] ve bir kısmı Diyonisiyos Bar-Şalibi'nin Musa Bar-Kifo'dan yaptığı alıntıdır. Ayrıca, Grigoriyos Yuḫanun Bar-Cëbroyo, yazarın adını anmasa da, en azından, eskiden beri anlatılanlardan dolayı, Aziz Mor Afrëm'ın *Diyaṯësron* için yazdığı yorumu biliyor olmalıdır. Örneğin Nasıralı diye adlandırılabilecek[21] metni incelerken, Aziz Mor Afrëm'ın bir açıklamasından söz etmektedir; bugün biz bu açıklamanın, *Diyaṯësron* üzerine Aziz Mor Afrëm'ın yazdığı yorumda yer aldığını biliyoruz.[22]

Şunu kesin olarak belirtebiliriz: Ṯiṯyanus, İnciller'in bir Uyum'u olan *Diyaṯësron*'u yazdı ve bu kitap, ilk yüzyıllarda Süryani kilisesinde yaygın olarak kullanıldı; Urfalı Aziz Mor Afrëm, İnciller için bir yorum yazdı ve bunun için *Diyaṯësron*'dan yararlandı. Ama öyle görünüyor ki Batı'da, üzerinden geçen yüzyıllar sonunda bu iki kitabtan hiçbir iz kalmadı; bunların son zamanlarda az çok tam metin olarak keşfedilmesi, metin inceleme ve eleştirme tarihinin en önemli olaylarından biridir.

546 yılına doğru, Kapua (İtalya) piskoposu Viktor (İS 546),[23] dört İncil'le ilgili bir Uyum'un Latince metnini buldu. Bu metin tarihsizdi; Viktor bu kitabın aslını ve yazarını bulmayı sağlayacak kaynakları ararken, Ewsebiyos'un yazılarında bu tür Uyumlar'la ilgili iki bölüm gördü; gerçekten de Ewsebiyos, Karpiyanus'a mektubunda, İskenderiyeli Ammoniyos'un yazdığı bir Uyum'dan ya da aktarılmış öğelerle oluşturulan bir İncil'den söz etmektedir; yine Ewsebiyos, Kilise Tarihi'nde, Ṯiṯyanus'un yazdığı bir Uyum'dan da söz etmektedir. Viktor bu iki yazar arasında önce biraz duraksadı, bulduğu yapıtı hangisine atfedeceğini bilemedi, sonra Ṯiṯyanus'da karar kıldı. Bu

20- Ewsebiyos/Eusebe, şu kaynakta, Patrologia Graeca, C. XXII, col. 1274-1278.

21- Aziz Matta, I, V, 23.

22- Sözkonusu açıklama, ayrıca Bar-Şalibi'nin ve Yešocdad/Yeşoded'ın Yorumlar'ında bulunmaktadır. Bk. Rendel Harris, şu kaynakta, The Contemporary Review, Vol. LXVIII, s. 277-279.

23- Patrologia Latina, C. LXVIII, col. 251.

kitabı kamuoyuna duyurdu ve bir Önsöz ekleyerek, bu keşfini anlattı, yazarın kim olduğu konusundaki kanısını belirtti; ayrıca, Ammoniyos'un Yasaları denilen metni ekledi. 383 ve 546 yılları arasında yazılmış olması gereken bu metin, olasılıkla Viktor tarafından Kutsal Kitab'ın Latince versiyonuna tümüyle katıldı; bugün Codex Fuldensis denilen kitabı oluşturan bu versiyon, sahip olduğumuz Yeremya/Jerom çevirilerinin[24] en eski ve en güvenilir olanıdır. İçindekiler, hemen hemen aslındaki gibi bırakılmış görünmektedir.

İS 1523 yılında Ottmar Naştigal (Ottmar Nachtigall; zamanındaki bir geleneğe göre, kendisine Luskiniyus adı verilmişti), küçük bir Latince kitap çıkardı; söylediğine göre bu kitapta, dört İncil'i uyuşturmak için düzenlenmiş Helence bir kitabın bazı bölümlerinin çevirisi yer alıyordu. Bu Helence kitabın yazarının, önce Ammoniyos olduğunu kabul eden Ottomar Naştigal, daha sonra bu bölümlerin Ţiţyanus tarafından düzenlenmiş Uyum'dan geldiğini kabul etti.

Naştagil'in bu kitabının ortaya çıkışından sonra, diyebiliriz ki yüzyıllar boyunca bu sorun hiç ilgi uyandırmadı, ama *Diyaţësron* için Aziz Mor Afrëm'in yazdığı yorumun Ermenice versiyonunun bulunmasıyla dikkatler yeniden bu soruna çevrildi. İki farklı Ermenice versiyon bulundu. 1195 yılına tarihlenen bu metinler, Venedik'teki Mehitarist Aziz Lazzaro Manastırı'nda bulunmuştu. Bu iki metnin bileşimi olarak Ermenice bir metin oluşturulup 1836'da yayımlandı. Daha sonra, bir rahip olan Aucher tarafından Latince'ye çevrildi; sonunda, 1876'da; Aucher'in Latince versiyonu, Moesinger tarafından gözden geçirilip yayımlandı.[25]

Ayrıca, şu gerçek uzun zaman önce farkedilmişti; Aziz Mor Afrahat (İkizkent-Bağdat'a yakın Yay.) piskoposluğunda doğan

24- Yeremya, Kutsal Kitab'ı Latince'ye çevirmişti. - çev.

25- Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo, Diyaţësron'dan Aziz Mor Afrëm'ın aktardığı pasajlar için şu kaynaklara da bakınız: H. Hill, Earliest life of Christ, s. 333-337; J.R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephraim the Syrian upon the Diatessron; H. Hill, A dissertation on the Gospel Commentary of St. Ephraim the Syrian.

Persli bilge) tarafından 337 ve 345 yılları arasında yazılmış dinsel yazılar toplamında bulunan bazı İncil aktarmaları ve Aziz Mor Afrëm'ın olduğu bilinen yapıtlardaki benzer aktarmalar, adeta farklı metinlerden alınıp Uyum'la birleştirilmiş öğelerle oluşturulmuştur. Bu olgu önceleri, ihmale ve bellekten aktarmaya bağlanıyordu sadece, ama daha sonra, bu yazarların *Diyaţësron*'dan sıkça alıntı yaptıkları anlaşıldı.

Zahn ve diğer araştırmacılar, bu aktarmalardaki bilgileri ve Aziz Mor Afrëm'ın Moesinger tarafından yayımlanan İncil yorumunun Latince versiyondaki bilgileri birleştirerek ve bunları, İnciller'in Süryanice versiyonlarıyla (yani Kuretonice, Pšiţţa/Fšiţo, Filiksinosice ve Heraklinice denilen metinlerle) adım adım ve büyük bir özenle karşılaştırarak, *Diyaţësron*'un özgün metnini hemen hemen tümüyle ortaya çıkardılar.

Bu araştırmalarla artan ilgi, Arapça bir versiyona yöneldi; Vatikan Kitaplığı'nda bulunan, 14 numaralı bu Arapça elyazması, buraya 1719 yılında (Süryani Maruni, Yay.) Yusuf Assemani tarafından getirilmiş ve yine onun tarafından (Tatiani Diatessaron) O, dört Evangelistin sözlerini tek bir eserde toplayarak kendi eğitimine göre bize kayıtlar bıraktı diye adlandırılmıştı. Assemani ve A. Ciasca'ya göre[26] bu elyazması 12. yüzyıldan kalmaydı. *Diyaţësron*'un başka bir elyazması Arapça metni, 1866 yılında Mısır'dan Roma'daki Borgia Müzesi'ne gönderildi. Bu elyazması (Ciasca'ya göre, 14. yüzyıldan kalmaydı), Vatikan'da 14 numarayla kayıtlı Arapça elyazmasının bir kopyası değildir; ama kuşkusuz bu iki elyazması, daha eski bir metinden kopya edilmişti. Ciasca, 1888 yılında *Diyaţësron*'un Arapça metnini yayımladı; 14 numaralı metni esas aldı, ama Borgia'daki elyazmasına dayanarak eksik bölümleri tamamlamadı ve sabah dualarının bazılarını fırsat buldukça düzeltti. Arapça metnin Süryanice'den çevrildiğine kuşku yoktur: Borgia'daki elyazması bunu açıkça göstermeseydi, metnin üslubu ve seçilen sözcükler, kanıtlamaya yeterdi; Borgia'daki elyazması bize çevirmenin adını vermekle kalmamakta, bu çevi-

26- Tatiani Evangeliorum Harmoniae.

rinin dayandığı Süryanice metni kopya eden yazmanın adını da vermektedir. Metni Süryanice'den Arapça'ya çeviren 'Ebu el-Farac, yani eşsiz bir bilgin ve rahip olan Abdullah Bar-Ţayyib'. Bu kişi, 11. yüzyılda, önemli bir adamdı; Nasturi rahibiydi, aynı zamanda Nusaybin Patriği Eliyo'nın yazmanıydı. Elyazmasındaki not, şu bilgiyi de vermektedir: Bar-Ţayyib'ın çevirdiği Süryanice metin, Ḫunayn Bar-Isḫaq'ın öğrencisi İsa ibni Ali al Muttatibib tarafından kopya edilmiştir. Ḫunayn Bar-Isḫaq, Bağdad'da ünlü bir hekimdi, tıp kitapları yazmıştı, 873 yılında ölmüştü.[27] Bu durumda, Bar-Ţayyib'ın çevirdiği Süryanice elyazması, 9. yüzyılın ilk yarısında yazılmış olmalıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Bar-Şalibi'ye Ţiţyanus'un *Diyaţësron*'u şu sözcüklerle başlıyordu: *Başlangıçta Söz vardı.* Oysa Codex Fuldensis, Aziz Luka ile başlar, Arapça versiyon Aziz Markos'la başlar. Ama Bar-Şalibi'nin savının doğru olduğundan kuşku duyulamaz: Borgia elyazmasında Markos İncili'nin ilk sözcükleri, bir tür genel başlık oluşturmaktadır ve sondaki aralık, bu sözcükleri Yuhanna İncili'nin ilk sözcüklerinden ayırmaktadır, aslında bu sözcükler metnin başlangıcıdır. Bizim kanımızca, Codex Fuldensis'in özgün metni için de aynı şey söz konusudur: Bu metnin aslı da Aziz Yuhanna'nın ilk sözcükleriyle başlıyordu; gerçi şimdiki hali, Luka'nın ilk dört ayetiyle başlıyordu, ama bunlar içindekiler listesinde anılmıyordu; bu liste, 'düzeltilmiş' değil, Viktor'un bulduğu kitaptaki haliyle alınmış görünmektedir. Bu durumda, *Diyaţësron* 2. yüzyılın başında yazılmıştır; dört İncil'in hepsi büyük bir hızla yayılmıştı. Dr Rendel Harris'in gösterdiği gibi, Ţiţyanus kendi yapıtını oluşturmadan önce büyük olasılıkla İsa'nın Acıları'nın[28] "armonize edilmiş" bir anlatısı zaten vardı ve Ţiţyanus bundan yararlanmış olmalıydı.[29] Bu, doğal görünmektedir; çünkü ilk Hıristiyanlar İsa'nın ölümünün öğreti açısından anlamına büyük önem atfediyorlar ve bu olguya, yazılarında, İsa'nın yaşamının ve yaptığı işlerin en yüce olayı

27- Ya da 876'da. Bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis, II, s. 270-272, 438, III, I. bölüm, s. 164-165. Bar-Hebreus, Chronicon Ecclesiasticum, II, s. 198.

28- İncil'de bir bölüm. - çev.

29- Dr. J. Rendel Harris, The Diatessaron, a Preliminary Study.

olarak sıkça yer veriyorlardı. İsa'nın Acıları'nın bu armonize edilmiş biçimi, Dr Harris'e göre, Aziz Markos İncili'nin XVI. bölümündeki tartışmalı bölümlerin bir kısmını içeriyor olmalıydı ve Ţiţyanus tarafından aktarılmadan önce Şehit Jüstin tarafından kullanılmıştı. Bu durumda, armonize edilmiş metin, dört İncil'in, *Diyaţësron*'la kanıtlanan tarihten biraz daha eski bir tarihte de var olduğuna kanıt sayılmalıdır.

Arapça metindeki soyağaçları, Teodor'un kesin savına karşı çıkıyor gibidir; Teodor'un söylediğine göre Ţiţyanus derlemesini oluştururken, İsa'nın gerçek insanlığından söz eden her şeyi nasıl atmışsa, bu soyağaçlarını da öyle kasıtlı olarak atmış, kitabına almamıştır. Ama bu soyağaçları, Vatikan'daki 14 nolu Arapça elyazmasında metnin bütünleyici bir bölümünü oluşturuyorsa da, Borgia metninde bir ek bölüm halindedirler ve altyazıyı izlemekte ama gerçek metinden bir boşlukla ayrılmakta ve ayrı bir başlığa sahip olmaktadırlar. Bunlar, Cisa Bar-Cali/İsa Ibn Ali'nin Süryanice versiyonunda belki vardılar, diye düşünülebilir ama Arapça metinde bunların yerleştiriliş tarzı dikkate alındığında ve Teodor'un kesin ifadesine göre Ţiţyanus'un bunları kasıtlı olarak almadığı anımsandığında bu varsayım pek gerçeğe dayanmamaktadır.

Şunu da söyleyebiliriz; Borgia'daki elyazmasının yazarı, soyağaçlarını metne katma konusunda duraksadığı halde, Vatikan'daki Arapça elyazmasının yazarı bunları hiç çekinmeden metne katmaktadır ve bu durum, birinci elyazmasının ikincisinden daha eski olduğuna inancımızı güçlendirmektedir.

Metne gelince; Arapça versiyon tümüyle ve sistemli olarak Pšiţţa/Fšiţo'da özümsenmiştir, bundan dolayı metin yorumu açısından pek az değeri vardır.

Ţiţyanus, çalışma yöntemi ve planıyla gerçek bir ustalık göstermiştir. Onun yapıtı basit bir derleme değil, tam bir "Uyum" yapıtıydı; bu bakımdan *Diyaţësron*, Ammoniyos'un "Uyum" una zıttır, Lightfoot'un dediği gibi Ammoniyos'un yapıtı sadece aktarma parçalardan oluşmuş bir İncil'di ve bu

yapıta Aziz Matta'nın İncili hemen hemen tümüyle alınmış[30] ve diğer İnciller'in de uygun parçaları eklenmişti. Tiţyanus'un çalışmasında, kabul edilmiş İnciller'den hangisini esas aldığını keşfetmek kolay değildir, ama öyle görünüyor ki birinci ve üçüncü İncil'i yeğlemiştir, bu ikisinden birini seçmek zorunda kaldığında ise hep birincisini dikkate almıştır. Kronoloji sisteminde İsa'nın Diriliş Yortusu'nu esas almıştır; ama gerekli gördüğünde, konuşmaların ve olayların İnciller'deki sırasını değiştirip onları gerçeğe daha uygun bulduğu bir sıraya dizmekte duraksamıştır.

Arapça versiyonda metin 55 bölüme ayrılmış olup bölümler uzunlukça birbirine eşit gibidir, yalnızca bölümlerden bir tanesi öbürlerinden çok kısadır. Kuşkusuz bu kitap bir okuma kitabı olarak kullanılıyordu; İnciller'den alınan bölümler, okunacak tarzda düzenlenmişti; yılın 52 pazarının her biri için bir bölüm ve hafta içindeki üç dinsel yortunun her biri için de birer bölüm vardı. Anlaşılacağı gibi, bu düzenleme, kitabın çok yaygın oluşunun nedenlerinden biriydi: Böylesine uyumlu bir İncil, yılın başından sonuna dek okunup bitiriliyor ve her pazar için, yıldan yıla değişmeyen bir bölüm sunabilen tek kitap olma özelliği taşıyordu ve bu kitapta her olayla ya da konuşmayla ilgili bilgiler tam olarak verildikten sonra, izleyen olaya geçiliyordu. Bu okuma, halkın anlayışına daha uygun düşüyor olmalıydı; buna aykırı olarak, geçerli dört İncil'e göre düzenlenmiş başka okuma kitaplarında aynı vaaz, aynı mesel ya da aynı mucize, yıl boyunca en az iki farklı biçimde sunuluyor ve olayların kronolojik sırasıyla hiç ilgilenmeden, anlatı olayların peşinden gidiyor ya da onların akışını hızlandırıyordu; bu tür kitaplar halkın daha az hoşuna giden türdendi. Bundan dolayı *Diyaţësron*, kiliselerdeki okumalarda ve genel kullanımlarda İnciller'in en gözde biçimi olarak büyük bir hızla yaygınlaştı; ayrı [dört] İncil'in kopyaları ise okullara ve kitaplıklara sürgün edildi.[31]

30- Lightfoot, The Contemporary Review, Mayıs 1877.

31- Süryanice konuşulan Doğu Kiliseleri'nde (Süryani Ortodoks, Süryani Katolik, Süryani Maruni, Süryani Melkit Rum Ortodoks ve Katolik, Doğu Asur Nasturi,

Diyaţësron, metin yorumu alanında önemli bir konuma sahiptir; metin yorumcularının "Batı Metni" diye adlandırdığı tuhaf olgunun başlayışı ve gelişmesi konusunda, *Diyaţësron*'un incelenmesi aydınlatıcı olmaktadır. Açıktır ki, "Batı Metni", belirli bir elyazmasını ifade etmeyip bir elyazması grubunu, daha doğrusu Şehit Jüstin, Markion ve İrene'nin yararlandığı el yazmalarını ifade etmektedir.[32] Bu tür elyazmalarında, İskenderiye Okulu'nun görüşlerini içeren parçaların ve tarafsız alıntıların sayısı ve niteliği dikkat çekicidir. Bu alıntılar, farklı uzunluktadır; bazıları epeyce uzundur, bazıları ise iki ya da üç sözcükten oluşmaktadır. İnciller'de bunların varoluş nedenleri şunlardır: İncil'in tümce yapısını Kutsal Kitab'ın öbür bölümlerinin tümce yapısına uydurmak, bir İncil'i diğerine tam olarak uydurmak ya da bir İncil'i Aziz Pavlos'un Mektupları'ndaki İncil parçalarına uydurmak, bazı durumlarda İncil'i Eski Ahit'e uydurmak. Ama bu parçaların birçoğu, ağızdan ağıza geçen yorumlardan ya da kilisenin reddettiği yazılardan alınmıştır. Batı Metni, İskenderiye okulunun görüşlerini içeren ve tarafsız[33] metinlerdeki sözcük ve tümceleri çoğunlukla almamıştır. Ama bu alıntıların çoğu, *Diyaţësron*'da da vardır ve önceki metinde olmayan parçaların çoğu bunda da yoktur, bu benzerlik birçok araştırmacı tarafından şöyle açıklanmaktadır: Ţiţyanus, derlemesini Roma'da yapmıştır. (2. yüzyılın ortasında Roma'da Batı Metni gibi bir metin çok kullanılmıştır.) Ya da, *Diyaţësron* eğer Doğu'da yazılmışsa, Ţiţyanus'un Roma'dan getirdiği metinlerden doğmuş ya da en azından onlardan etkilenmiştir. Her iki durumda da, aynı sonuca varılmaktadır: *Diyaţësron*, batı kökenli ve İtalyanca bir metinden etkilenmiştir.

Bu kuram güçlü bir itirazla karşılaşır: Batı Metni'nin *Diyaţësron*'dan ya da en azından Süryanice metinlerden etkilendiğini gösteren birçok belirti vardır, bunun tersi bir savı güçlendirecek hiçbir şey yoktur. Batı Metni, Süryaniceleştirilmiş söz-

Kildani Katolik, Yay) Kutsal Hafta boyunca Diyaţësron'daki, İsa'nın Acıları'yla ilgili İncil parçaları okunurdu.

32- Ayrıca, Codex Bezae ve benzeri Latince elyazmalarına bakınız.

33- Chase, The Syro-Latin Text of the Gospels, s. 128 ve devamı.

cüklerle birlikte, Süryanice deyimlerin ve Süryanice tümce yapısının birçok izini taşımaktadır; bazı parçaların varlığı, kökenlerinin Süryanice bir metinde olduğunu kabul etmekle açıklanabilir; bazı hallerde açıkça belli olmaktadır ki Batı Metni'ndeki ayrı iki yorum, Süryanice metnin tek yorumundan doğmuştur. Sonuç olarak, Batı Metni denilen metnin oluşumunda Süryanice metinler katkıda bulunmuş olmalıdır.[34] Yine Batı Metni'nde ders metinleri, bir uyum çalışmasının belirtilerini taşımaktadır; bu derslerin kendilerinde ya da bağlamlarında Süryanice'nin ses düzenine uyarlanmış sözcükler sık bulunduğundan biz doğal olarak şu sonuca varıyoruz ki metnimiz, İnciller'in arasında uyum sağlamaya yönelik bir yapıtın etkisinde kalmıştı ve bu uyum Süryanice yazılmıştı. Batı Metni'nin kökenini ya da en azından varoluş nedenlerinden birini Doğu'da aramak gerekir ve bundan dolayı, o dönemin incelemelerinde ona genellikle verilen ada güvenilmemelidir. Bu metne daha yeni zamanlarda verilen ad (Süryaniceleştirilmiş Latince Metin) eskisinden daha uygun bir ad değildir, ama daha iyisi bulunmadığından biz burada bu adı kullanıyoruz. Kuşku yok ki bu metin, ana çizgileriyle Doğu kökenlidir. Doğu'nun, Batı'yla buluşan bir kentinde doğmuş görünmektedir ve bu kent, bir Süryani-Helen kentidir; burada Helence konuşuluyordu ama halkın önemli bir bölümü de Süryanice konuşuyordu; büyük bir ticaret merkezi olan bu kent, Mısır'la, Kuzey ve Doğu Afrika'yla sıkı ilişkiler kurmuştu. Bu tarife en uyan kent, Antakya'dır. Helen uygarlığıyla Süryani (bugünkü yaygın adlandırmamızla Asur-uygarlığı) en güçlü buluşmalarını bu kentte yapmışlardı. Orada Helence konuşan çok insan vardı; bu dil, yüksek ve kültürlü sınıfların diliydi. Ama burada, Doğu Süryanileri'nden, kalabalık bir toplum da vardı; Doğu Süryaniler'den buraya zanaatçılar, işçiler ve birçok tüccar düzenli olarak gelir giderlerdi. Antakya'daki karma toplum, iki dilli bir eğitimi gerektiriyor olmalıydı ve bu yüzden, Helence metinlerin Süryanice'ye çevirisi sıkça yapılmak zorundaydı. Helence ve Süryanice metinlerin yan

34- Aynı kitap, s. 76-100, s. 128 ve devamı. Nestlé, Einführung in das Griechische Neue Testament, III. bölüm, h. i. F.C. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Giriş.

yana bulunması gerekiyordu ve iki dilli metinler sık sık kullanılıyordu. Bazı incelemecilere göre Codex Beza, aslında böyle bir Süryaniceleştirilmiş Helence elyazmasının parçasıydı ve buradaki Helence metni kopya eden yazman, iki dili de biliyordu, ama anadili Süryanice'ydi ve bu dilde düşünüp konuşuyordu. Bu yazıcıya Yeni Ahit'in Süryanicesi'nin tümce yapısı, Helencesi'ninkinden daha yakın geliyordu; bundan dolayı bu yazıcı, Helence metni kopya ederken aslında Süryanice metni göz önüne almıştı.[35]

Süryaniceleştirilmiş Latince metnin Antakya gibi bir kentte doğuşu, bu metnin böylesine yaygınlıkla hıristiyanlığın tüm diğer bölgelerinde kullanışını açıklamaya yetecektir: Tüccarlar, devlet görevlileri, askerler ve başkaları, sağlıkları için, zevkleri için, düşünsel ya da maddi yararları için seyahat ederlerken, sürekli olarak Antakya'dan Roma'ya, Afrika'nın Kuzey bölgelerine, hatta Galya'nın Güney bölgesine, ya buralarda geçici olarak kalmak ya da koloni oluşturmak için, mutlaka geçmişlerdir. Bu insanların birçoğu, mutlaka Hıristiyandı ve doğal olarak yanlarında Yeni Ahit'in kopyalarını getiriyorlardı. Bu durumda, Antakya'da kullanılan bir metnin Roma'ya, Lyon'a, Kartaca'ya, İskenderiye'ye nasıl geçtiğini ve İskenderiye'den de Mısır'ın yerli kiliselerine nasıl ulaştığını anlamak çok kolaydır. Böyle bir metnin oluşumu, çok eski bir dönemde başlamış olmalıdır; bu metnin izleri şu kitaplarda görülmektedir: İrene'nin *Sapkınlara Karşı* yapıtının III. kitabı (bu yapıt, Galya'da, Romalı Eleuthére'in piskoposluğu zamanında (177-190) yazılmıştır) ayrıca Markion'un (140) ve şehit Jüstin'in (160) Süryaniceleştirilmiş Latince dersler içeren yapıtları. Süryanice konuşan halklar arasında hıristiyanlığın çok eski bir tarihte hızla yayıldığını bildiğimiz için Süryanice metinlerin olasılıkla 140 yılı dolaylarında İncil metinlerine girmeye başladığına inanmakla yanılmış olmuyoruz. Birinci yüzyıl bitmeden önce Hıristiyan topluluklarının Fırat vadisinde yerleşmiş olduğunu biliyoruz; başka yerlerde olanları dikkate alarak hüküm verdiğimizde şu

35- Chase, The Syro-Latin Text of the Gospels, s. 128 ve devamı. Bk. Nestlé, Einführung in das Griechische Neue Testament, s. 95.

sonuca varıyoruz ki İnciller, bu vadideki kiliselerde kullanılmak için yerli halkın diline hemen çevrilmiş olmalıdır. Adday Öğretisi, Urfa Kilisesi'nde halkın önünde İnciller'in okunduğunu belirtmektedir; bunlar tümüyle halkın önünde okunduğuna göre, biz doğal olarak, bu İnciller'in halk diliyle, yani Süryanice okunduğunu kabul edebiliriz. 4. yüzyılda Söylence'yi yazan kişi, 1. yüzyılın sonunda halk için yapılan İncil okumalarında kullanılan kitabın *Diyaţësron* olduğunu söylerken aslında kendi zamanında kullanılan kitabın adını vermişti; çünkü yaptığı tanımlama, 1. yüzyılın sonunda okunan kitabın kesinlikle Süryanice İncil olduğunu düşündürmektedir.[36]

Ewsebiyos'un belirttiğine göre[37] Hegesippe (166 -180) "İbranilerin (yani Filistinli Yahudi-Hıristiyanların) benimsediği İncil'den ve Süryanice'den (yani Süryanice İncil'den), ama özellikle İbranice'den aktarmalar yapardı; bu durum, kendisinin Musevilikten dönme olduğunu gösterir."

'Süryanice sözcüğüyle burada ima edilen kitabın *Diyaţësron* olduğu düşünülebilirse de, büyük bir olasılıkla daha eski bir Süryanice versiyon kastedilmektedir. O zaman şunu söyliyebiliriz: Bu versiyondan bugün hiçbir şey kalmadığını bilmemize karşın, 2. yüzyılın ilk yıllarında Urfa'da İncil-ler'in Süryanice bir versiyonunun hazırlandığına inanmamız için oldukça iyi nedenlerimiz vardır. Olasılıkla bu metin, Urfa'dan hızla Antakya'ya ulaştı ve burada kulla-nılan Helence metinleri hemen etkilemeye başladı. Urfa Kilisesi gibi bir Yahudi-Hıristiyan toplumunda doğan böyle bir ya da birçok metnin bu etkisi, Süryaniceleştirilmiş Latince Metin'in özel yapısını ve bu metne katılan parçaların kökenini, bazı parçalarınsa var olmayışını açıklamaya yetecektir. Havra'da, kutsal kitaptan bir bölüm okunduktan sonra bununla ilgili bir Midraš ya da vaaz verilirdi (bu gelenek, doğal olarak Hıristiyan kilisesince benimsenmişti; özellikle Doğu'da, Hıristiyanlığa Musevilikten yeni dönmüş birçok insanın bulunduğu Suriye ve Mezopotamya Kiliseleri'nde bu gelenek benimsenmiş olmalıdır.) Yine orada,

36- Doctrin of Addai, s. 35, I, 15.

37- Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, C. 22.

Hıristiyan topluluğunun önünde, aykırı dinsel metinlerden bölümlar okuma geleneği de yaygındı. Adday Öğretisi'ndeki bir tümce, bu geleneği lanetliyor görünmektedir: Ve bunlarla birlikte (yani Yasa, Peygamberler, İnciller, Havarilerin İşleri ve Aziz Pavlos'un Mektupları'yla birlikte) başka şeyleri okumayın; çünkü onlardan başka, sizin bağlı olduğunuz gerçeği yazan kitap yoktur, bu gerçeği size yalnızca bu kitaplar gösterirler ve sizi, davet edildiğiniz imanda tutarlar.[38] Ayrıca Doğu'da, büyük ustaların sözleri ve işleri konusunda anlatılanların kaybolmasını önlemek amacıyla, bunları öyküleyerek gösterişli ifadelerle anlatma eğilimi vardı. Bu durumda, başka dinsel yazılardan, hatta aykırı metinlerden alınmış yorumların ya da açıklamaların büyük bir kısmının, önce İncil sayfalarının yanlarına nasıl yorum olarak eklendiğini ve daha sonra, Batı Metni'ndeki değişiklikleri oluşturacak tarzda, İnciller'in metinlerine katıldığını kolayca anlayabiliriz.

Bunun oluşumunun ilk aşaması, bence, Antakyâ'da kullanılan İnciller'in Helence metnine, Urfa'dan getirilen ve çok eski bir tarihte yazılıp şimdi unutulmuş Süryanice bir versiyonun öğelerinin katılmasıyla başlamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, bundan kısa bir zaman sonra *Diyaţësron*'un etkisiyle bu metin, yeni özellikler kazanarak bir uyum metni haline gelmiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi Ţiţyanus yapıtını Urfa'da, ayrı İnciller'in bir ilk versiyonuna göre, belki bir Helence versiyondan yararlanarak[39] oluşturdu ve bu yapıt, kısa zaman sonra, tüm Mezopotamya'da kullanılan bir İncil oldu. Antakya ve Urfa Kiliseleri, en azından 2. yüzyılın sonundan başlayarak, aralarında sıkı ilişki kurmuşlardı. Urfalı akademi öğrencileri, kendi okullarından Antakya'dakine geçiyorlardı; bu Asurlular, yanlarında mutlaka *Diyaţësron*'un kopyalarını getirmekteydiler. Belki Antakya'da bu yapıtın Helence bir versiyonu oluşturuldu: Yeremya'nın bildirdiğine göre, 170-185 yılları arasında Antakya'da piskoposluk yapan Ţeofil, dört İncil'den yaptığı alıntılarla bir derleme oluşturdu "Bu, dört Evangelistin söylediklerini tek bir

38- Doctrin of Addai, ed. Philipps, s. 44.
39- Bir kaç sayfa ileride görülecek.

eserde bizim için toplayan kendi eseridir" (Ep. ad Algesiam Qu. VI.) Bu yapıt, Teofil'in, *Diyatësron*'dan tümüyle bağımsız özgün bir Helence yapıtı olabilir; ama en azından aynı ölçüdeki bir olasılıkla bu kitap, Tityanus'un kitabının bir çevirisi de olabilir. Şurası kesindir: Süryaniceleştirilmiş Latince Metin, özelliklerinden bir kısmını Süryanice bir Uyum'un etkisine borçludur ve bu Uyum bizce, Tityanus'un yazdığı Uyum'dur.

Şimdi, *Diyatësron*'un Urfa'da oluşturulduğunu ve özgün olarak Süryanice yazıldığını düşündüren nedenlerden bazılarını kısaca sergileyelim. Denho'nun belirttiğine göre Tityanus, Doğu'ya, Şehit Jüstin'in (163-167) ölümünden sonra döndü ve Mezopotamya'ya yerleşti.[40] Zahn ve başkaları ise onun Urfa'ya yerleştiği kanısındadırlar, bu, büyük bir olasılıkla doğrudur, çünkü bu kent Mezopotamya'nın tek olmasa bile başlıca hıristiyanlık merkezlerinden biri olsa gerekti, yani hıristiyanlık propagandası için en uygun hareket noktalarındandı.[41] Batıdan gelen bir Hıristiyan, kaçınmasını gerektiren özel bir neden yoksa doğallıkla Urfa'ya yönelirdi. Denho'nun yapıtındaki "Marcus Aurelius'un yönetiminin 12. yılında" ifadesini "Dindar Antonin'in yönetiminin onikinci yılında" olarak değiştiren Zahn, Tityanus'un Doğu'ya 172 ya da 173 yılında döndüğünü saptadı.[42] Tityanus, Helence olarak yazdığı Uyum'u Urfa'ya getirip burada Süryanice'ye mi çevirmişti yoksa bu kitabı Urfa'da özgün olarak Süryanice mi yazmıştı? Bu varsayımların ikincisi akla daha uygun görünmektedir. *Diyatësron*'un özgün olarak Süryanice yazıldığını öne süren kuram, Doğu'nun Süryanice konuşan halklarında süregelen onaylayıcı anlatılarla desteklenmiş gibidir, Helen ve Latin kiliselerinin ellerindeki bilgilerse bulanıktır. Bir Uyum'la ilgili, batılı yapıtlarda bulunabilecek bilgiler çok azdır: Ewsebiyos ve Denho'nun kısa bir notu,[43] İncillerin bir elyzmasında bulunan şerh[44] ve Uriğenis'in yapıtında bulu-

40- Epiphane, Haeres, XLVI, 1.

41- Zahn, Tatians Diatessaron, s.268 v.d; Tixeront, Les Origins de l'Eglise d'Edesse, s.17

42- Zahn, Forschungen Zur Geschichte des Neuetestament, s. 281.

43- Haeres, XLVI.

44- Minuscule Evangelion,72 (Harleanus 5647 du XI.), Matta İncilinde: XXVII, 48.

nan ama *Diyaṯësron*'dan söz ettiği kuşkulu bir ima.[45] Denḫo'nun, bu kitabı, "İbranilere Göre İncil" karıştırmasından anlaşılacağı gibi kendisi, en azından, bu kitabın bir Batı Kilisesi'nde değil de Samice dil konuşulan bir Doğu Kilisesi'nde doğmuş olduğunu düşünüyordu; çünkü sözleri bizde bu kanıyı uyandırmaktadır. *Diyaṯësron*, Doğu'da çok kullanılıyordu, yalnızca Urfa'da değil başka yerlerde de; Süryani yazarlar her çağda bu kitaptan söz etmişlerdir.[46] Ewsebiyos'un *Kilise Tarihi*'nin hemen hemen kesinlikle Urfa'da 4. yüzyılda yapılmış Süryanice çevirisinde, *Diyaṯësron*'un yaygınlığına değinilmiştir; çevirmen, kendi döneminde ülkesinde birçok kimsenin *Diyaṯësron*'u ellerinde bulundurduklarını belirtmiştir.[47] Yazılışı 200 yılı dolaylarında olması gereken *Adday Söylencesi*'ne göre, *Diyaṯësron*, 1. yüzyılın sonunda genel olarak kullanılan tek versiyondu.[48] Yarı Helen, yarı Süryani Ḫarran piskoposu Teodor, kendi bölgesinde bu kitabın 220'den fazla kopyasını toplatmıştı.[49] Yapıtları günümüze ulaşabilen Süryani yazarların en eskileri yani Aziz Mor Afrahat[50] ve Aziz Mor Afrëm[51] Yeni Ahit'ten bölümler aktarırken hemen hemen yalnızca *Diyaṯësron*'dan yararlanmışlardır. Aziz Mor Afrëm, Ṭiṭyanus'un yapıtını yorumladı;[52] Yeşoded (852)[53] Diyonisiyos Bar-Şalibi (1171)[54] ve Ebu el-Farac (1286)[55] bu yapıttan ve yorumundan öyle bir tarzda söz ederler ki yaşadıkları yıllarda bu iki yapıtın

45- Philocalia, ed. Robinson, 47.

46- Doctrine d'Addai (Adday Öğretisi); Ewsebiyos'un Histoire Ecclesiasticum, (Kilise Tarihi)'nin Süryanice versiyonu; Rabbula'nın, Yešocdad/Yeşoded'ın, Muše Bar-Kifo'nun, Diyonisiyos Bar Şalibi'nin, Bar-Cali/Ali'nin, Bar-Bahlul'un, Cabdišoc/Abdişo'nun, Grigoriyos Yuḫanun Ebu El Farac'ın yaşamları.

47- Wright ve Maclean basımı, s. 243.

48- Philipps basimi.

49- Haeres., I, 20.

50- Ed. Dom Parisot ds., Patrologia Syriaca, V.

51- Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Giriş, II.

52- İleride görülecek.

53- Aziz Markos'un İncil'nin Yorumu'na Önsöz.

54- Assemani, Biblotheca Orientalis, I, 57.

55- Aynı kaynak. Bar Cali/Ali (855), "Sözlük"ünde (Payne-Smith, "Thesaurus Syriacus" I, 869), Ṭiṭyanus'un Diyaṯësron'undan söz eder. Bar-Bahlul de, 10. yüzyılda yazdığı "Süryanice Sözlük"te (Payne-Smith, Cabdišoc/Abdişo (14. yüzyıl, Assemani, Bibliotheca Orientalis, III) aynı yanlışı yapar.

çok iyi bilindiği kanısını uyandırırlar. *Diyaţësron* için Aziz Mor Afrëm tarafından yazılan Yorum'un özgün dilinin Süryanice olduğu bugün artık tartışılmayan bir gerçektir. Bu yapıtın Ermenice versiyonu Süryanice aslından yapılmış bir çeviridir; Aziz Mor Afrëm'ın Helence bildiği çok kuşkuludur. Onun kitabı, yalnızca bir Süryanice yorum değildir, İnciller'in Süryanice bir metninin Süryanice yorumudur. Onun *Diyaţësron*'dan yaptığı aktarmalar, bizde şu kanıyı uyandırmaktadır: Bu *Uyum*'un yazarı, Eski Ahit'in Pšiţţa/Fšiţo metninden yararlanmıştı; ayrıca bu metinden bölümler alışı onun Süryanice yazdığını kanıtlamaktadır. Süryanice Eski Ahit'in *Diyaţësron*'u etkileyişi, Süryanice bir metnin başka bir Süryanice metni etkilemesi demektir. Bu durumda, *Diyaţësron*'un özgün metninin Süryanice yazıldığı kesin olarak ortaya çıkmaktadır; şunu ekleyebiliriz ki bu yapıt büyük bir olasılıkla, ayrı [dört] İncil'in Süryanice bir versiyonuna göre oluşturulmuştur. Bu uyumun en azından bir bölümü, Ţiţyanus'un Helence'den çevrilmiş İncillere göre çalıştığını kabul eden varsayımı güçlendirmektedir; söz konusu bölüm, Markos İncili'nin bir bölümdür (VII, 26) ve bu bölümün belirttiğine göre, İsa'nın acımasına kavuşan kızın Süryani-Fenikeli annesi, Suriye'nin Emese (ya da Ḫumus) kentinde doğmuştu. Dr Harris'e göre: Bu ifadenin, kiliselerce kabul edilmiş İnciller'in verdiği bilgiye sonradan eklendiği ilk bakışta belli olmaktadır. Eğer bu, gerçekten Ţiţyanus'un metninin parçasıysa, o zaman ben onun, Süryanice İnciller'e dayanarak çalıştığını kanıtlayabilirim. İşte kanıt: Süryanice bir metne göre oluşturulmuş Farsça versiyonda, bu kadının 'Suriye Fenikesi'nde, yani Ḫumus'ta doğmuş' olduğu bildirilmektedir ve bu, bize şu kanıyı vermektedir ki Ţiţyanus'un metnindeki 'Suriye'nin Ḫumus kenti' ifadesi, 'Suriye'nin Fenikesi'nin bir açıklaması işlevini görmektedir. Bu, Bar-Ali'nin, başka yapıtlarca üstünlüğü kabul edilen sözlüğünde de onaylanmıştır; bu sözlükte şöyle denmektedir: 'Suriye'nin Fenikesi, Ḫumus kentidir.' Sonuç olarak, Ţiţyanus'un metninde 'Suriye'nin Ḫumus kenti' ifadesi varsa bu, daha eski bir metinde var olan ve çevrilmesi güç 'Süryani Fenikeli' ifadesinin çevirisi olması ge-

reken 'Suriye Fenikesi' sözcüklerini açıklamak için konmuştur. Demek ki Ţiţyanus, çevrilmiş İncillere dayanıyordu ve kanıt, bizi doğal olarak Süryanice bir kaynağa götürüyor görünmektedir.[56] Ţiţyanus, ayrı İnciller'in Süryanice bir versiyonunu göz önüne almıştı; yani onun *Diyaţësron* adlı yapıtı, İnciller'in ilk Süryanice versiyonu değildi. Ayrıca, *Diyaţësron*'un Ciasca tarafından çoğaltılan Arapça versiyonu, 9. yüzyılda kopya edilen Süryanice bir metnin 11. yüzyılda yapılmış çevirisiydi. Söz konusu metinlerin soyağacını saptamaya ilişkin araştırmaların bulguları, Diyaţësron'un özgün metninin Süryanice olduğunu gösteriyor görünmektedir.

Bu teze genellikle şu itirazlar yöneltilmektedir: Ţiţyanus'un günümüze dek gelen bir başka yapıtı olan *Helenlere Söylevler* Helence yazılmıştır; *Diyaţësron* başlığı Helence'dir. Ayrıca büyük bir olasılıkla, Ottmar Naştigal tarafından çevrilmiş parçaların aslı Helence'dir ve Codex Fuldensis kesinlikle Helence'den çevrilmiştir. Yine bazı araştırmacılar, Muratori'nin Fragmanı'ndaki kuşkulu bir değinmede, *Diyaţësron*'un özgün metninin Süryanice olduğunu öne süren kuramın kabulünü engelleyici bir kanıt görmektedirler. Başkaları ise, şu olguya dayanmaktadırlar: Günümüzde, ayrı İnciller'in hiçbir Süryanice versiyonu, *Diyaţësron*'un yazılış tarihinden önceki bir tarihe kesinlikle dayandırılamamaktadır; yani Ţiţyanus'un, yapıtını oluştururken yararlanacağı Süryanice İnciller'in varolduğu savunulamaz. Ama tüm bu itirazlar, sağlam dayanaktan yoksundurlar; bizce, bu itirazların toplamı, bunların karşıtı olan kuramı destekleyen kanıtlar toplamını dengeleyemez, ayrıca yazarın yaşamı hakkındaki bir incelemenin verdiği izlenimi ciddi olarak etkilemekten uzaktırlar, o zamanki koşulların ve söz konusu yapıtın tarihinin verdiği izlenimi de değiştiremezler - çünkü bu izlenim, adı geçen kitabın özgün metninin Süryanice olduğu inancını güçlendirmektedir. *Helenlere Söylevler*'in Helence yazılmış oluşu, sağlam bir itiraz değildir. Çünkü bu kitap, olasılıkla, üst tabakanın Helence konuştuğu Roma'da

56- Rendel Harris'in yazıları, şu kaynakta: The Contemporary Review, Nov. 1894, s. 67; 1895, s. 273 ve devamı.

yazılmıştır ve her bakımdan Helenlerin dinini suçlayan bir yapıttır, Helenli okurlara yöneliktir, elbette Helence yazılacaktır. O zaman bilginlerden olan bir kimse, Helenler için yazınca doğal olarak Helence'yi kullanıyordu. Ama Ţiţyanus, Mezopotamya'da doğmuştu; bu yüzden, Mezopotamyalıların okuması için İsa'nın Yaşamı'nı yazmak isteyecekti ve bunu, onların diliyle, yani Urfa Süryanicesi'yle yazdı. Bu yapıtın Helence *Diyaţësron* başlığını taşıması, onun Helence yazıldığını kanıtlayamaz; çünkü o dönemde, hatta Süryani yazınının tüm tarihi boyunca, Süryanice yazılan kitaplara Helence başlık konması sık rastlanan bir durumdu. Arap egemenliği döneminde, Arapça yazmakta olan birçok yazar, kitabına Süryanice başlık koyardı; bu, sadece, onların Süryanice bildiklerini ya da Süryani üstadlarca eğitilmiş olduklarını gösterir. Ottmar Naştigal'in fragmanları, pekâlâ Helence bir *Diyaţësron*'un parçaları olabilir; ama Codex Fuldensis'in Helence temelinin gösterdiği gibi, bu fragmanların aslı Süryanice'dir belki de. 4 ve 5. yüzyıllarda Süryanice'den Helence'ye, hatta Latince'ye yapılan çeviriler, oldukça fazlaydı. Muratori'nin *Kurallar*'ında *Diyaţësron*'a bir anıştırmada bulunduğu konusundaki varsayıma gelince, bu metin, bizim ilgilendiğimiz konuyu aydınlatamayacak bir anlatıma sahiptir. Buna güvenip, Ţiţyanus'un Mezopotamya'ya yerleşmesinden önce, yapıtını oluşturmak için yararlanacağı İnciller'in Süryanice bir versiyonunun olmadığı savlanamaz, çünkü bizi karşıt sava çeken güçlü nedenler vardır: *Diyaţësron*'un metninde bulduğumuz kanıtlar, bu yapıtın tarihi, Süryaniceleştirilmiş Latince metnin özellikleri, hıristiyanlığın Mezopotamya'da Ţiţyanus'un gelişinden çok önce kök salmış olması, ve başka değerlendirmeler, bizi *Diyaţësron*'dan önce İnciller'in en az bir Süryanice metninin var olduğunu kabule yöneltmektedir.

Ama bu metin bugün varolan ve Sinaice, Kuretonice, Pšiţţa /Fšiţo diye adlandırılan Süryanice versiyonlardan biri sayılabilir mi? Genel kanıya göre, bu versiyonların üçüncüsü, *Diyaţësron*'dan 200 yıl sonra kaleme alınmış olmalıdır, ama Ţiţyanus'un yapıtıyla eski Süryanice versiyon (yani Sinaice ve Kuretonice) arasında hangi kronolojik bağlantıların bulunduğu

açıkça anlaşılmamaktadır.[57] Dr. Burkitt, bu versiyonların ikincisinin, Paluţ'un piskoposluğu döneminde (yani 200 yılına doğru) yazıldığını belirtmiştir;[58] bu versiyon [Kuretonice], Sinaice'den biraz daha yeni olup onun gözden geçirilmiş halidir. Bu sav, Urfa Kilisesi tarihinin bu dönemdeki önemli olaylarıyla uyuşmaktadır ve buna itiraz etmek için sağlam neden yoktur; gerçi Dr. Alfons Mingana gibi bazı yorumcular dilbilim incelemesine dayanarak, Sinaice versiyonun, en azından 2. yüzyılın sonundan önce kaleme alındığına inanmakta ve bu versiyonun *Diyaţësron*'dan daha eski olabileceğini düşünmektedirler.[59]

Süryanice versiyonların ortaya çıkışlarını, tarih sırasıyla anlatabiliriz. *Diyaţësron* derlemesi, dört İncil'in çok eski bir Süryanice metnine göre yapılmıştır ve bu metin, bugüne dek, tümüyle yitmiş görünmektedir. Başlangıçta, bu ayrı dört İncil'e eşlik etmekten başka işlevi olmayan *Diyaţësron*, kısa zamanda öyle sevildi ki nerdeyse tümüyle bu İnciller'in yerine geçti. Paluţ'la arkadaşları, eski uygulamayı yürürlüğe sokmaya çalıştılar; ancak, uzun zaman ihmal edilmiş olan, ayrı İnciller'in o eski Süryanice versiyonu, olduğu gibi uygulamaya konmayıp Antakya Kilisesi'nin Helence metni dikkate alınarak gözden geçirildi. Bu yeni versiyon (Sinaice), *Diyaţësron*'un yerine geçemedi; çünkü halkın gönlünde taht kuran *Diyaţësron*, ifade tarzıyla, halkın ruhunu ve dilini derinden etkilemiş, vazgeçilmez bir kitap olmuştu. Az zaman sonra, aynı amaçla bir girişim daha yapıldı: Sinaice metin, yeniden düzenlendi; bir ya da birçok Helence metinden bir ölçüde yararlanılarak (ve halkın önyargısına da taviz verilecek olsa gerek) düzenlenen bu metin, *Diyaţësron*'a daha çok yaklaştırılmış oldu. Ancak 5. yüzyılın başlangıcında, Pšiţţa/Fšiţo'nun ortaya çıkışından sonra *Diyaţësron*, egemenliğini yitirdi ve ayrı dört İncil'in bir versiyonu, Urfa Kilisesi'nde genellikle kullanılmaya başlandı.[60]

57- Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, Giriş, t. II, s. 173-212.

58- Aynı kitap, s. 206-212.

59- Expository Times, Vol. 25, s. 475; Vol. 26, s. 47, 93, 235.

60- Geçmişte, *Diyaţësron*'un kullanılışı, tümüyle engellenememiştir. Bu yapıt, 15. yüzyılda keşfedildi (bkz. şu kitapta anılan yazarlar: Adday Šer/Addai Scher, Catalogue des Manuscrits de Séert, Musul, 1905) ve daha önce belirttiğimiz gibi, günümüzde dinsel bayram ayinlerinde bu kitaptan parçalar hâlâ okunmaktadır.

Ţiţyanus'un, teolojik düşünceleri hakkında kesin yargıya varmamızı sağlayacak yazılarından pek azı günümüze gelebilmiştir. Ţiţyanus'un putatapıcı felsefe karşısındaki tavrı, Jüstin'in aynı konudaki tavrından tümüyle farklıdır; çünkü Jüstin, terk etmiş olduğu bu sistemden sempatiyle söz ederken, Ţiţyanus bu felsefeyi ve bununla ilgili her şeyi çok aşağılamaktadır. *Helenlere Söylevler* derlemesinin yazılış yeri ve tarihi konusunda araştırmacıların kanıları çok farklıdır. Bazıları bu yapıtın Roma'da, bazılarıysa Doğu'da yazıldığını belirtmektedirler; ama bu kitabın yazıldığı dil, bizde kesinlikle şu kanıyı uyandırmaktadır ki yazar, Roma'da oturmuş olsa bile, yapıtını yazarken orada bulunmuyordu. Bazı araştırmacılara göre, bu yapıt, Jüstin'in ölümünden önce, bazılarına göreyse sonra yazılmıştır; ama bu sorunu çözmek zordur. Tek bilgi kaynağımız, Ewsebiyos'un bulanık ifadeli bir pasajıdır.[61] Ne olursa olsun, bu kitap, Ţţtyanus'un Hıristiyanca yazılarının ilki gibi görünmektedir ve çok ilginç bir özelliği olarak, dini savunan Helence kitapların en karmaşık ve en çetin olanıdır. Bu kitabın belirgin bir planı yoktur; gerçi iyi ayrılmış iki anabölüm halindedir ve altbölümlerin ilk üçü, önsöz niteliğindedir. Birinci anabölüm IV. altbölümden XXX. altbölüme dek sürmekte ve burada yazar, hıristiyanlık öğretisini tanıtmakta, bu dinin öz yetkinliğini ve Helenlerle Romalıların putatapıcı sistemlerine karşı üstünlüğünü kanıtla-maya çalışmaktadır. İkinci anabölümde ise, yazar, Hıristiyan-ların dinsel yazılarının başka dinlerle ilgili yazılardan çok daha önce yazıldığı savını çürütmek amacına yönelmiştir. Ayrıca bu yapıt, baştan sona bol bol, putatapıcılığa ve onun filozoflarına yöneltilmiş aşağılamalarla doludur.

Ţiţyanus'u en fazla çeken, hıristiyanlık öğretisinin katıksız tektanrıcılığı ve bundan kaynaklanan görüşlerdi; böylece, Tanrı'nın doğası ve öz nitelikleri konusunda çok güzel bir kavrayış edinmişti. Zamanın ve uzamın kavramları Tanrıya uygulanamaz; o, başlangıçsızdır, ama kendisi her şeyin başlangıcıdır. Bu öncesiz sonrasız ve gücü sonsuz Tanrı, yaptıklarında ve yarattıklarında kendini belli eder. "Tanrımız, zamanda var ol-

61- Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, (Kilise Tarihi), IV, 29.

maya başlamış değildir; yalnızca o, başlangıçsızdır ve o, her şeyin başlangıcıdır. Tanrı, ruhtur, maddeye yayılmış (bir ruh) değildir, ama maddelerdeki ruhların ve biçimlerin yaratıcısıdır; o görülemez, tutulamaz, hem duyulabilen şeylerin hem görülemeyen şeylerin Baba'sıdır o; onu yarattıklarıyla tanırız ve onun yaptıkları bize kendisinin görünmez gücünden korkmayı öğretir."[62]

Baba tarafından varedilen, daha doğrusu ondan südur eden (türeyen) İsa-Mesih, başlangıçta, onun yaratış çalışmalarını yürüten görevliydi. O, herşeyi yarattı ve insana Tanrının ruhunu vererek, ona ölümsüz olma gücünü verdi. İnsanlar ve melekler, cüzi iradelerini ona borçludurlar. Onun (Baba Tanrı'nın) dolaysız iradesiyle, Allahın sözü doğdu; ve İsa-Mesih boşuna belirmedi, Baba'nın ilk varettiği oydu. Biliyoruz ki o (Allah), dünyanın başlangıcıdır. Ama onu varoluşu, paylaşma (Helence, Kata Merismon) yoluyla gerçekleşti, atama yoluyla değil; çünkü atılan, ilk cevherden ayrılmış olur; paylaşma yoluyla gelen ise işlevini seçeceğinden, çıktığı kaynağı eksiltmez.[63] Ţiţyanus, Allah'ın Sözü Baba'dan üreyişinden dolayı Baba'nın cevherinde hiçbir eksilme ya da bölünme olmadığını açıklamak için yanmakta olan meşale benzetmesini kullandı. "Başlangıçta var edilen Allah, kendisi için gerekli maddeyi yarattıktan sonra dünyamızı varetti." Çünkü Tanrıdan südur eden bir ruh olarak Allah Sözü, insanı bir ölümsüzlük imgesi halinde yarattı; ve böylece, Tanrı nasıl bozulmayansa, insan da Tanrı'dan pay aldığı için, ölümsüz ilkeye sahip olabildi. Allah, insanları yaratmadan önce melekleri yarattı. Ve bu iki yaratık türünün her biri, istediği gibi davranmakta özgür kılındı...[64]

İsa'da Tanrının bedenlenmesi, İsa'nın acı çekerek insanlığı kurtarması konularında ya da İsa'nın yaşamındaki başka büyük olaylara önemli konular hakkında Ţiţyanus, hiçbir yerde düşüncesini belirtmemiştir, gerçi bunlar onun sisteminde örtük olarak var görünmektedir. Ţiţyanus, zamanının eğitimli toplu-

62- Aynı kitap, IV. Alt bölüm.
63- Aynı kitap, V. Alt bölüm.
64- Aynı kitap, VII. Alt bölüm.

mu için yazıyordu ve asıl amacı, Hıristiyanlığın temel ilkelerini en mantıklı biçimde sunmaktı. Onun düşüncesine göre hıristiyanlık, en yüksek ve akla en uygun felsefe türüydü.

Ţiţyanus, hiçbir yerde açık olarak belirtmese de, sözlerinden, Kutsal Ruh'un kişisel olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, kişisel ruh, genel ruhtan ya da tüm yaratılmışların içine giren tinden (ame) ayrıydı. "İki tür ruh biliyoruz; bunlardan birine tin (ame - Helence, Psixi) denir, öbürüyse tinden daha büyüktür ve Tanrının imgesi ve benzeridir; bu ikisi, ilk insanlarda vardı; bir anlamda bunlara, maddeye ilişkin (Helence, İloxoi) adı verilebilir, ama bunlar maddeden üstündüler."[65] Canlı ve cansız herşey, ruhun ya da tinin bir parçasına sahiptir. Ruh, bütün yaratılmışlara yayılmıştır. Ruh her yerdedir, yıldızlarda, meleklerde, bitkilerde ve sularda, insanlarda ve hayvanlarda. Başlangıçta ruh, insanın tininin yanındaydı; ama Günah'tan bu yana, onun tarafından yönetilmeye kendini bırakmak istemeyen insanı terk etti. Bu günahın işlenişinden beri, Tanrının ruhu, bütün insanların yanında değil, erdemli yaşayanların yanındadır.[66] İnsan, seçme özgürlüğü sayesinde doğasını mükemmelleştirsin diye, iyiyi seçip kötüden sakınarak Tanrının beğenmesini hak etsin diye, cüzi iradeyle donatılmıştır. Ama bu özgürlük, onun günahının nedeni oldu; Ţiţyanus, bunun öyküsünü, kendi kattığı ayrıntılarla zenginleştirmiştir. "İnsanlar, öbür varlıklardan (insanlardan ve meleklerden) daha kurnaz bir varlığa bağlandılar, onun ilk doğan (Helence, O Protogonos) olduğunu önemseyerek; onun, Tanrı yasasına başkaldırdığı halde, Tanrı olduğunu söylediler; o zaman Allahın gücü, bu çılgınlığı ilk yapanı da, izleyicilerini de geri itti, öyle ki onların artık O'nunla ortak bir yanları kalmadı."[67] İnsanın başkaldırışında rol almalarının cezası olarak, meleklerin başkanı ve kendisine bağlı öbür melekler, bir iblisler ordusuna dönüştüler ve artık hayvanlarla birlikte yaşıyorlar, insanları kötülüğe kışkırtıyorlar ve onlara, özellikle, astronomi bilimi yoluyla, kadere inanmayı,

65- Aynı kitap, XII. Alt bölüm.
66- Aynı kitap, XIII. Alt bölüm.
67- Aynı kitap, VII. Alt bölüm.

bu kötü inancı benimsemeye çalışıyorlar.[68] Günah, insana, ölümsüzlüğün özünü içeren üstün ruhsal doğasını kaybettirdi. İnsan, bu yüksek ruhsal doğaya kavuşmak için uğraşmalıdır. "Bir zamanlar sahip olup sonra yitirdiğimiz şeyi bulmaya çalışmalıyız. Ancak o zaman, tinimizi Kutsal Ruh'la birleştirebiliriz, Tanrıyla birliğimizi elde etmeye çalışmalıyız."[69] Birçok filozofun söylediğinden farklı olarak, insan, anlama ve bilme yetisi olan, akılla donatılmış bir basit hayvan değildir.. Yalnızca insan, Tanrının imgesi ve benzeri olarak yaratılmıştır; ben, insan deyince, eylemleri hayvanlarınkine benzeyen bir varlığı değil de basit insanlığın çok üzerine, Tanrının kendisine dek yükselen bir varlığı anlıyorum.[70] Bu dünya, insan için bir sınav yeridir. İnsan, iyiyi seçmekte ve kötüyü reddetmekte özgürdür. Biz ki günahı yarattık, onu yeniden reddetmek ve ölümsüzlüğe yine kavuşmak için yeterli güce sahibiz. "Ama madde, tine egemen olmak istedi; ve insanların cüzi iradelerinden yararlanan onlar (iblisler), insanlara ölümün yasalarını verirler; ama, ölümsüzlüklerini yitirdikten sonra insanlar, ölümü imanla ona razı olarak altettiler ve şu söz uyarınca pişmanlığa davet edildiler; Çünkü onlar, meleklerden biraz daha aşağı yaratıldılar. Üstün gelen her insan için, daha da üstün gelme olanağı vardır, yeterki ölümün koşulunu reddetsin. Ölümsüzlüğe can atanlar, onun ne olduğunu kolayca görecekler."[71]

Ţiţyanus, her şeyin yok olmasından sonra bedenlerin yeniden dirileceğine inanır. Yeniden dirilişi bir yargılama izleyecektir. Her şey yok olunca, tinler gibi bedenler de dirilecektir, çünkü beden nasıl tinsiz doğrulamazsa tin de bedensiz ortaya çıkamaz; bu dirilişten sonra yargı gününü gelecek ve Tanrıya başkaldırmamış olanlara ödül olarak sonsuz yaşam verilecek, ötekilerse ikinci bir ölümle cezalandırılacaklardır. Ţiţyanus'un yeniden dirilişle ilgili kuramları, biraz materyalisttir ve kesin bir Musevi ifadesi taşımaktadır: Ateş, bedenimi tümüyle yok etse

68- Aynı kitap, IX, X.. Alt bölümler.
69- Aynı kitap, CXV. Alt bölüm.
70- Aynı kitap, XI. Alt bölüm.
71- Aynı kitap, XV. Alt bölüm.

de, dünya onun dumanlaşmış maddesini alacak; ırmaklara ve denizlere dağılsam bile ya da canavarlar beni parça parça etmiş olsa bile ben zengin bir beyin ambarlarına doldurulacağım.[72]

Ţiţyanus, melekler ve iblisler sorununu büyük bir titizlikle inceledi. Ona göre, kötü ruhlar gerçekten yaşayan varlıklardı; Ţiţyanus, bunların arasına Zevs'tan başlayarak Helen mitolojisinin tanrılarını da katıyordu.[73] Ona göre bu iblisler, insanların arasında yaşarlar ve Kutsal Ruh'un aydınlattığı kişilerden başka kimse onları göremez; bu iblisler her yerde kötülüğü doğururlar ve sahte bir felsefeyle, sahte bir tıp bilimiyle, sahte bir ahlakla insanları ayartırlar. Kader öğretisini bu iblisler kurdular; Burçlar Kuşağı'nın tanımlanması da onların işidir; bu iblislerin öne sürdüğüne göre, doğum anından başlayarak her insanın yaşayacağı olayları yıldızlar belirlemektedir ve astroloji incelemesiyle insanın yazgısı önceden görülebilir. Ama, diyor Ţiţyanus, biz Kader'den üstünüz ve yanılan (Helence Planiton) iblislere değil de, yanılmayan (Helence Aplani) tek bir Efendi'yi [Tanrıyı] tanımayı öğrendik ve kendimizi Kader'in yönetmesine bırakmayı nasıl reddediyorsak, onun yasalarını öne sürenleri de reddediyoruz.[74] İnsanın günah işleyişi, Kader'in değil cüzi iradenin sonucudur; biz, büyük ölçüde, kendi yazgımızın efendisiyiz: Eylemlerimizi seçmekte özgürüz, nasıl hoşumuza giderse, günah işlemekte ya da işlememekte özgürüz. Yaşamdaki kötülükler, Kader'in işi değildir: Cimriliğiniz sizi uyumaktan alıkoyarsa bu, Kader'in suçu mudur? Niçin kaderiniz sık sık sizin bazı şeyleri kapmaya ve ölmeye zorlanmanız oluyor? Dünyada ölünüz, dünyayı dolduran çılgınlıklardan sakınarak; Tanrı için yaşayınız, ve ondan korkarak, eski doğanızdan vazgeçiniz. Biz ölmek için yaratılmadık, kendi yanlışımızın sonucu olarak ölmekteyiz. Cüzi irademiz bizi mahvetti; biz ki özgürdük, köle olduk; günah tarafından satıldık. Hiçbir kötü şey, Tanrı tarafından yaratılmadı: Biz kendimiz, bozulmuşluğun belirtisi olduk; ama onu nasıl varettiysek, öyle de fırlatıp atabiliriz.[75]

72- Aynı kitap, VI. Alt bölüm.
73- Aynı kitap, VIII. Alt bölüm.
74- Aynı kitap, IX. Alt bölüm.
75- Aynı kitap, CXI. Alt bölüm.

Bu yapıtında Ţiţyanus, ayinler konusunda, yeri geldikçe en azından imalarda bulunur. Vaftizden hiç söz etmez; komünyon ayinine kısa bir anıştırma yapmakla yetinerek, o dönemde Hıristiyanların Thiestes'e layık[76] şölenlerden hoşlanmakla suçlanmaları karşısında onları savunur: İnsanların en aşağılıkları onlarmışçasına, niçin Tanrının sözüne uyanlardan iğreniyorsunuz? İnsan eti yiyen biz değiliz, sizden olanlar böyle bir şeyi iddia ediyorlar, onlar ahlaksızlaştırılıp yalancı tanık yapıldılar.[77] Ţiţyanus, Hıristiyanlığın ahlak uygulamasını, Hıristiyanların dürüstlüğünü ve içtenliğini, Hıristiyan kadınların alçakgönüllülüğünü ve davranışını günışığına çıkarmayı, böyle bir erdemin kaynaklandığı inanç biçiminin ayrıntılarıyla incelemekten daha çok sevmiştir.[78]

Helenlere Söylevler, yapıtında Ţiţyanus, Kitab-ı Mukaddes konusundaki derin bilgisini göstermiştir. Özellikle Eski Ahit'le çok ilgilenmiş gibidir; kendisinin hıristiyanlığı kabul etmesinde Eski Ahit'in eskiliği, sadeliği ve açık gerçekliği, büyük rol oynamıştı; ama Ţiţyanus, İncilleri de iyi bildiğini göstermiştir ve Aziz Yuhanna İncili'ne sık sık gönderme yapması, bu kitabın daha o zamanda yaygın olarak kullanıldığının kanıtıdır.

Ama Ţiţyanus heretik (sapkın mezhepli) miydi? Rhodon, İrene, Tertullien, İskenderiyeli Qlimis (Clement), Uriğenis, Denho, Yeremya ve Ewsebiyos buna evet diyorlar. Bu konuda, 180 yılından beri anlatılanlar, tümüyle bunu öne sürmektedir. Ţiţyanus, öğreti ve uygulama bakımından Markioncuları andıran sapkın bir mezhep olarak Enkratitler (nefislerine egemen olanlar) mezhebinin kurucusuydu,. Heretiklere karşı İrene'nin birinci kitabını anan Ewsebiyos, onlardan şöyle söz etmektedir: Saturninus'a ve Markion'a bağlı olup Enkratit diye adlandırılanların savına göre, evlilikten uzak durmak gerekti; böylece onlar, Tanrı'nın ilk amacını görmezlikten geldiler ve

76- Komünyon ayininde, İsa'nın kanı ve eti niyetine, şarap içilip ekmek yenir. Thiestes - Yunanistan'ın Argos kentinde kral Pelop'un oğlu - Atreus'un kardeşi olup, farkına varmadan kendi çocuklarının etini yemişti. - Çev.

77- Ewsebiyos/Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, CXXV. Alt bölüm.

78- Aynı kitap, XXXII, XXXIV, XXXVIII. Alt bölümler.

insan soyunun büyümesi için iki cinsiyet yaratan Tanrı'yı örtük bir tarzda eleştirmiş oldular. Ayrıca, 'canlı' diye adlandırdıkları şeylerin yenmemesini savundular ve böylece, her şeyi yaratan Tanrı'ya nankörlük ettiler. İlk ana babamızın kurtuluşuna inanmayı da reddettiler ve Ţiţyanus adlı birinin ortaya attığı korkunç bir öğretiyi son zamanlarda yeniden kurdular. Jüstin'in öğrencisi olup uzun zaman onunla birlikte bulunan Ţiţyanus, önce gerçek kimliğini gizledi; ama öğretmeninin şehit edilmesinden sonra bu dönek, kendini bilgin sanıp, başka-larından üstünmüşçesine gururlandı ve kendi öğretisine özel bir nitelik vererek, görünmez tanrısalıkları (Eon) uydurdu ki bunlar Valentin'in uydurduklarını andırıyordu. Markion ve Saturninus gibi o da, evlenmenin ahlaksızlık ve zinadan başka birşey olmadığını öne sürüyordu. Adem'in kurtuluşunu yadsımak için kendince nedenler buldu.[79]

Ewsebiyos, daha sonra,[80] kuşkusuz Aziz Pavlos'un Mektuplarından söz ederek, Ţiţyanus tarafından havarinin[81] bazı tümcelerinin değiştirilmeye kalkışıldığını belirtmektedir; bu sözlerle, Ţiţyanus'un, kendi sapkın düşüncesini desteklemek amacıyla Kutsal Kitab'ı çarpıttığını söylemek istiyor gibidir.

İlk bilginlerin yargılarının böyle ortak oluşu karşısında, eğer bu suçlayıcıların çoğu Ewsebiyos'un İrene'den devralıp öne sürdüğü suçlamayı yinelemekle yetiniyor olmasalardı Ţiţyanus'un öğretsinin sıkı sıkıya Ortodoks olduğunu söylemek en azından cesaret işi gibi görülebilirdi. Bize gelince; bugün, Ţiţyanus'un, teolojik düşüncelerini kesin olarak saptamamıza elvermeyecek kadar az metni kalmıştır; ama bize kadar gelebilen bu yazılarında heretikliğin açık belirtilerini bulmak, tümüyle olanaksız olmasa da güçtür diyebiliriz. Bu durum, çağdaş araştırmacıların yapıtlarındaki çelişkilerde de yeterince görülmektedir; bu yazarlar, eskiden Ţiţyanus'a karşı verilmiş yargıyı sınamadan kabul ettikten sonra bunu onun yapıtlarıyla doğrulamayı kendilerine iş edindiler. Örneğin, bu araştırmacıla-

79- Aynı kitap, IV, c. XXIX.
80- Aynı kitap.
81- Süryanice metinde, 'Havarilerin' denmektedir.

rın çoğu, onun *Helenlere Söylevler* yapıtını, bu yapıtta hiçbir heretik belirti bulunmadığı için, onu, kendisinin henüz Ortodoks olduğu bir döneme tarihlediler. Diğer araştırmacılarsa, *Diyaţësron*'u yazanın Ţiţyanus olmadığını öne sürdüler, çünkü bu kitabın açık Ortodoksluğuyla yazarının Ortodoks olmadığı varsayımı çelişiyordu.[82] Ţiţyanus'un kozmolojik kuramları ve özellikle tanrısallık (Eon) terimini kullanması, bizce, kendisini Valentincilere ve Markionculara katmamıza elvermeyecek kadar zayıf bir itirazdır. O, bir filozof ve bilgin olarak, zamanının bilginlerinin alışkın olduğu jargonu kullanıyordu. Kuşku yok ki Ţiţyanus, Oğul'un Tanrı'dan üreyişi ve Kutsal Ruh'un kişiselliği ve Tanrısallığı gibi, hıristiyanlığın temel öğretilerini anlatırken, en azından bulanık ve bağlantısız bir ifade kullanmıştır; ama *Helenlere Söylevler*'de Aţanaseli Kredo'nun kesinliğini aramak yersizdir, çünkü bu kitap 2. yüzyılın başında yazılmıştır ve Kilise'yi, inancının daha belirgin biçimde sergilenmesi aşamasına getiren teolojik tartışmalar bundan çok daha sonraları ortaya çıkmıştır. Teodor'un ve başkalarının savına göre *Diyaţësron*'un başlangıcında soyağaçlarına yer vermeyen Ţiţyanus, böyle yapmakla, İsa'nın gerçek insanlığını sessizce geçiştirmek istediğini göstermiştir; ama temel özelliklerinden biri özlülük olması gereken böyle bir kitabın yargılarını, birçok konunun yer almayışından kaynaklanıyor saymak, çok tehlikeli bir yaklaşımdır; soyağaçlarının anlatılması, belki Ţiţyanus'un planına uygun düşmüyordu. İsa'nın Davut soyundan geldiğine Ţiţyanus tarafından kasıtlı olarak değinilmediğini öne süren Teodor'a karşın, Aziz Mor Afrëm, *Diyaţësron* için yazdığı yorumda bunun tersini söylemektedir: Aynı yazıda Yusuf'un da Meryem'in de Davut'un sülalesinden geldiğini söylüyor.[83] Bar-Şalibi Ţiţyanus'un, Uyum'una, İsa'nın Dirilişi'ne ilişkin hiçbir anlatıyı koymadığını doğrulamaktadır; ama böyle demekle, bu inanç ilkesine Ţiţyanus'un inanmadığını öne sürmüş sayılamaz, söylediği sadece şudur: Ammoniyos ve Ţiţyanus,

82- Harnack, Kirsopp-Lake ve başkaları.
Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, I, s. 485-496; Texte und Untersuchungen I, i, s. 196 ve devamı; Kirsopp-Lake, Encyclopaedia Brittanica, 'Tatien' maddesi.

83- Moesinger, s. 17.

dört İncil'in Uyum'larını yazdılar ve sıra İsa'nın Dirilişi'ne geldiğinde, bu konuda dört İncil'de o kadar farklı anlatılar buldular ki bunları uyumlu hale getirmeyi denemekten vazgeçtiler.

Elimizdeki kanıtlar Ţiţyanus'un Enkratitlere, yani dünya nimetlerinden aşırı derecede uzak duranlara katıldığını göstermeye pek yeterli değildir; Ţiţyanus kendi döneminde bile kendisini öğretiden çıkarttıracak bir yaşam katılığını benimsememiştir. Ţiţyanus için, örneğin, şöyle bir suçlama yapılmıştır: O, İsa'nın Doğuşu'yla ilgili öyküdeki terimleri değiştirdi ve bunu, evliliğe olan düşmanlığını haklı çıkarmak amacıyla yaptı. Sözkonusu pasaj, Moesinger'e göre, şöyledir: İsa'nın doğuşu, gerçek olarak şudur: Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlandığında, ve hiçbir kocaya varmamış olduğu halde, karnında Kutsal Ruh'un çocuğunu taşıdığı anlaşıldı... Yusuf, dürüst bir adam olduğu için, Meryem'i atmak istemedi... Onu almaktan korkmadı... Onu aldı... Onunla birlikte oturdu ama ilk doğumunu yapmasına kadar ona el sürmedi. Bu pasajı, Sinaice'deki (Matta, I-V, 18-25) aynı konulu pasajla karşılaştırırsak, aralarında, Ţiţyanus'un suçlanmasına neden olabilecek bir fark bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırız: Sinaice'de Yusuf'u niteleyen 'koca' ve Meryem'i niteleyen 'karı' sözcükleri, bu pasajı aktaran Ţiţyanus tarafından kasıtlı olarak alınmamış görünmektedir; burada Ţiţyanus'u, Kutsal Kitabın evliliğe verdiği onayı yok etmek isteme suçundan arındırmak, en azından, güç gibidir. Şurası bir gerçektir ki Ţiţyanus, Kurtarıcı'nın doğumunun doğaüstü yanı ve Kutsal Ruh'un egemen rolü üzerinde ısrar etmek arzusuna kapılmıştır. Ama burada o, evliliği hor görüşüne uygun bir tarzda Kutsal Kitabın bir pasajını 'değiştirme' ye kalkmış sayılsa bile, kendi döneminde Doğu'daki Hıristiyanların çoğu gibi, bekarlığı, evlilikten çok daha üstün bir hal olarak yüceltmekten başka bir şey yapmamıştır. Aziz Mor Afrahat, üst mevkideki Hıristiyanlara evliliğin yasak olduğunu savunmadıysa da, en azından onun değerini bekarlığınkinden daha düşük görmüştür. Gerçekten de, o dönemde, genel olarak Doğu Hıristiyanlarında ve özel olarak Doğu Süryani Hıristiyanları'nda, yoğun bir çilecilik eğilimi vardı; onlarda evliliğin yarattığı tiksinti, İsa'nın bedeniyle ilgili

kuramlarını etkilemiş görünmektedir. Onlar, Tanrısallığı, nasıl olursa olsun, insanın üreme etkinliğiyle birleştirme düşüncesinden ürktüler; gerçek bir Bedenlenme (Tanrının, İsa'da bedenlenmesi) olayına inanmaktan kaçınarak, bir insan-anneden Kutsal Ruh'un eylemiyle doğan Kurtarıcı'nın böyle doğduğuna inanmaktan kaçınarak, Evlat Edinmecilik kuramına bağlandılar ve kuramlarını destekleyecek tarzda İncilleri'ni düzelttiler. Et yememe konusundaki titizliklerini haklı çıkartmak için de İncilleri düzelttiler: Etin hiç yenmemesini, en katıksız Hıristiyan yaşamını sürdürmek isteyenler için zorunlu sayanlar, örneğin Vaftizci Yahya'nın Çekirgeleri'nin ve Deli Balı'nın, kendilerine engel çıkardığını mutlaka fark etmişlerdi; bu engeli yok etmek için yoruma başvurdular ya da metni değiştirdiler. Böylece bazıları, hoşlarına gitmeyen 'çekirgeler' sözcüğüyle keçiboynuzu meyvesinin ya da bir kök türünün kastedildiğini öne sürdüler; bazılarıysa, Ţiţyanus'un *Diyaţësron*'da yaptığı gibi (Yeşoded ve Ebu el-Farac'ın belirttiğine göre), 'çekirgeler ve deli bal' sözcüklerini 'süt ve bal' diye okudular. Ama başka yönlerden katıksız Ortodoks kabul edilen Doğu Hıristiyanlarının bu ortak eğiliminin belirtilerine bakıp da, Ţiţyanus'un tüm Hıristiyanlar için aşırı bir çileciliği şart koşan heretik bir mezhep kurduğunu söylemek, kanımızca, doğru olmaz. Yeni Ahit, Yahudi-Hıristiyanları bir Hıristiyan Essenizmi'ne götüren bir eğilime sahiptir. Oysa Ţiţyanus, Asur'du ve Asur Hıristiyanları, duyarlık ve eylem bakımından Yahudiydiler, ahlak konusunda olduğu gibi yiyecek ve içecek konusunda da uzlaşmaz bir katılığı benimsemişlerdi. Ţiţyanus, oburluğu ve sefahati tanrılaştıran Helen putatapıcılığından tiksinerek İsa'ya yönelmişti. Bu durumda onun Hıristiyanca yaşamının, nefse aşırı ölçüde egemen olmayı içermesi ve terk ettiği sistemin serbestliğine, ahlaksızlı-ğına, müstehcenliğine karşı canlı bir kınama gibi yükselmesi kaçınılmaz değil miydi; kınadığı o sistem, üstelik, Roma'nın Hıristiyanlarını baştan çıkarma tehlikesi taşıyorken? dahası, Ţiţyanus, Roma'dan ayrıldıktan sonra, o dönemde Antakya Kilisesinden kopan bir Yahudi-Hıristiyan toplumuna katılmıştı; gerçek anlamıyla Suriye'nin öbür büyük Kiliseleri'de o Kilise'den

ayrılmışlardı ve anlaşıldığı kadarıyla onu, öğretiden sapmış görüyorlardı. Onların karşıtı olan Batı Kiliselerinin aklma, doğal olarak, onları suçlamak gelecekti: Onlar [sözde] çok katı kurallar uyguluyorlar, evlenmeyi yasaklıyorlar ve sürekli perhiz yapılmasını buyuruyorlardı, yani Markioncular'dan ve Doğu'nun öbür mezheplerinden farksızdılar. [Böyle suçlanıyorlardı. -çev.] Zahn'ın bu sorunla ilgili düşüncesi, olasılıkla, gerçeğe en yakın düşüncedir.

"Zahn'ın kanısına göre Ţiţyanus, mezhep kuran ya da belirli bir mezhebe bağlı bir heretik değildir, ama bağımsız ve gururlu bir kişidir; Kutsal Kitabın güçlüklerinin bilinciyle ve Hıristiyanca bir katılığın çabasıyla vardığı yargılar, elbette atak ve tehlikeliydi, ama sıkı bir Ortodoksluğun egemenliğindeydi. Bu karşıtlığı yüzünden o, Roma'da yaşamaktan bıkarak Mezopotamya'ya çekildi ve daha bilge bir insan oldu; kısa bir zaman önce kurulmuş olan, Urfa'nın ulusal ve genç Kilise'sini geliştirmeye kendini tümüyle adadı."[84]

84- Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 18.

III

Bardaysan ve Okulu

I

Urfa Kiliesi'nin ilk tarihsel döneminin bir başka büyük kişisi (Ţiţyanus'un dışında, tek büyük kişi) Bardaysan'dır.[1] Urfa Kilisesi, 2. yüzyılda aşamalı olarak, dininin ve kilise örgütünün ulusal ve Sami yanlarını terk ederek örnek aldığı batı ve Helen modellerine bugün iyice yaklaşmış bulunmaktadır. Bardaysan'ın mahkûm edilmesi, bu evrimin bir adımıdır; Bardaysan'ı ve okulunu mahkûm etmekle, Kildani bilimine ve felsefesine, yeni inancı yorumlama ve açıklama çabalarında bir rol verilmesi, tehlikeli bir sapkınlığına karar verilerek reddedilmiştir.

Bardaysan, Süryani bir ortamda;[2] Mezopotamya bölgesinde, Urfa'da ya da dolaylarında doğduğu, adından da bellidir: Bar-Dayşan, yani Daysan'ın oğlu; Daysan, Urfa'dan geçen bir ırmaktır. Julius Africanus'un onu "Part" diye adlandırması[3] bu savı çürütmez, çünkü o dönemde Urfa sık sık "Partların Urfa'sı" diye[4] adlandırılmıştı; Porfire'nin ona Babilli adı vermesi de[5]

1- Nau F., Bardesane l'astrologue; Une biographie inédite de Bardesan l'astrologue; Bardesan l'astrologe', şu kaynakta: Journal Asiatique, Tem.-Ağst 1899; Bardesane, Livre des Lois, t. II, Patrologia Syriaca; Hort, Bardesane, şu kaynakta: The Dictionary of Christian Biography.

2- Eusébe, Preparatio Evangelion, VI, 9, Patrologia Graeca, XXXI, col. 464-476. Aziz Mor Afrëm onu "Aram filozof" diye adlandırmıştır, bk. St. Ephraim's Prose Refutations, edit. Mitchell, t. II, s. 8 ve 225.

3- Patrologia Graeca, C. IX.

4- Cureton, Ancient Syriac Documents, s. 41, 94, 106.

5- De Abstin., IV, 17.

saptamamızı değiştirmez, çünkü bu ad 'Kildani' ya da münecim anlamına gelir yalnızca. *Urfa Vakayinamesi* (6. yüzyıl)[6] onun 154 yılında doğduğunu belirtmektedir; bu konuyu incelemiş olan öbür yazarların çoğu tarafından bu tarih onaylanmaktadır.[7] Nusaybinli Eliyo (10. yüzyıl)[8] onun doğum tarihi olarak 134 yılını vermektedir; ama bizce bu tarih; gerçekdışı görünmese de, ya Eliyo'nun kendisinin ya da sonraları onun kitabını kopya edenin yaptığı yanlışın ürünüdür.[9] Chronique de Michel le Syrien - Süryani Mor Mihayil'in Vakayinamesi adıyla bilinen derlemeye göre; Nuḫomo ve Nuhşirom, yani Bardaysan'ın anasıyla babası, gerçek anlamıyla Part ülkesinde doğmuşlar ve buradan kaçarak Pers imparatoru Narsay'ın oğlu Şahruq'un yönettiği Urfa'ya sığınmışlardı.[10] Zengin ve soylu oldukları anlaşılmaktadır; çünkü oğulları Bardaysan, kral VIII. Manu'nun sarayına alınmış ve bu kralın oğlu Abgar ile birlikte yetiştirilmişti. Abgar, daha sonra, IX. Abgar olarak Urfa tahtına çıkmıştır.[11] Julius Africanus'un bildirdiğine göre Bardaysan, Abgar'ın sarayında yaşamış ve iyi bir avcı olarak ünlenmişti.[12] Bu doğru olsa bile, saray yaşantısı ve açık hava sporu Bardaysan'ın zihinsel etkinliklere kendini adamasını hiç engellememiştir; çünkü eski yazarların ortak kanısına göre o, yüksek bir bilgindi, her konuda uzmandı, yazınsal ve bilimsel dehası çok verimliydi. *Süryani Mor Mihayil'in Vakayinamesi*, Bardaysan'ın yaşamını tüm ayrıntılarıyla vermektedir[13] (gerçi bu öyküyü derleyenin hangi kaynaklardan yararlandığını bugün bilmiyoruz) verdiği bilgiye göre, Bardaysan, çoktanrılı din eğitimi almış ve kendisini Mabbuğ / Menbıc [(Hierapolis) bu kent günümüzde Suriye'nin kuzeyinde kalmakta - çev.] rahiplerinden biri olan Anuduzar eğitmiş, bu dinin ilahilerini ona öğret-

6- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 389; diğer kaynak, ed. Guidi, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

7- Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum I, 47.

8- British Museum Add. 7197; Lamy, Elie de Nisibe, sa Chronologie.

9- Nau F., Bardesane, şu kaynakta. Patrologia Syriaca, Introduction.

10- Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, I, s. 183. Ayrıca, Bar Hebraeus,Chronicon Ecclesiasticum, I, 47.

11- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 72-73 ve 114-119.

12- Julius Africanus, Patrologia Graeca, C. X.

13- Chronique de Michel le Syrien, I, 183-184, 109-110.

mişti.[14] Bardaysan, Helen kültürünü özümsemiş[15] ve özellikle Mısırlıların ve Kildanilerin astroloji kitaplarını incelemiş[16] görünmektedir. 25 yaşlarına doğru, Urfa piskoposu Histap tarafından Hıristiyan edildi. Bu konuda Ebu el-Farac şöyle demektedir: Anlatıldığına göre o dönemde (yani Antakyalı Asklepiyadis'in piskoposluğu döneminde) Bardayşan, Menbecli rahibin derslerinden ayrıldı, iman etti, vaftiz edildi ve Urfa Kilisesi'nde bilgin oldu. Yazdığı vaazlarda heretiklerle savaştı, ama sonunda Markion'un ve Valentin'in kuramları tarafından ayartılmaya kendini bıraktı, İsa'nın yeniden Dirilişini yadsıdı, cinsel ilişkilerde bir olgunlaşma ve arınma özelliği olduğunu sandı, şu sonuca vardı ki dolunay halinden sonra ay, yani "yaşamın annesi," ışığını söndürüyor ve güneşe, yani "yaşamın babası" nın içine giriyor ve ondan, tüm dünyaya saçılmak üzere yayılan[17] koruyucu ruhu alıyordu. Belirtmek gerekir ki, güneşin ve ayın böyle bir etkisi olduğuna Bardaysan'ın inandığını söyleyen Ebu el-Farac, daha önceki yazarları izlemiş olmaktadır. Çünkü söz konusu inanç, bir Mısır inancıdır ve Bardaysan'a atfedilen gnostisizmle çelişmektedir.[18] Ama Bardaysan'ın hıristiyanlığa giriş tarihi olarak Grigoriyos Yuḫanun Ebu el-Farac tarafından verilen tarih, doğru olamaz; çünkü Asklepyades, Antakya piskoposu olarak 220 yılından önce atanmamıştır; oysa, anlaşıldığına göre Bardaysan, 222 yılına doğru ölmüştür.[19] Ewsebiyos'un *Kilise Tarihi*'nin Helence versiyonu, ölüm tarihini kesin olarak belirtmektedir;[20] ama Süryanice versiyon,[21] Denḫo,[22] ve Teo-

14- Epifani / Denḫo'ya göre onun öğretmeni, Skuṭinus adlı biriydi ve bu adam, dört kitap yazmış olup, Mani'nin öncülüydü (Bkz. Epifani / Denḫo).

15- Epifani, Haeres, LVI; ama bkz. St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, C. II; Dr Burkitt, Introductory Essay, s. CXXVI.

16- Eusebé, Praeparatio Evangelion, VI,9;Patrologia Graeca, C.XXI, col.461 ve 476

17- Sözcükü anlamıyla çevirirsek: Tüm dünyanın üzerine soluduğu. Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbello ve Lamy, s. 46-48; Bk. St. Ephrem, Opera Omnina, II, s. 558. Ayrıca, Chronique de Michel le Syrien (Süryani Mixayel'in Vakayinamesi), I, s. 183-184 ve 109-110.

18- Nau F., Bardesane, şu kaynakta: Patrologia Syriaca, T. II, s. 525.

19- Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum I, 48.

20- Eusebe (Helence metin), Bardaysan'ın, Papa Soter zamanında (yani 179 yılına doğru) yaşadığını söylemektedir.

21- Wright ve Maclean basimi, s. 243.

22- Haeres, LVI.

dor,[23] Bardaysan'ı Antonius Verus'un egemenliği döneminde öldüğünü belirtmektedirler. Ama Lucius Verus 169 yılında öldüğü için, onların bu saptaması gerçeğe aykırı görünmektedir; bu durumda, Heliyogabale'nin egemenlik dönemini dikkate almak gerekir. Porfire Heliyogabale'nin sarayına gönderilen Hint elçileriyle Bardaysan'ın nasıl görüştüğünü ve onlardan işittiklerini bir kitapta belirttiğini anlatmaktadır.[24] Bardaysan'ın 222 yılında öldüğünün genel olarak kabul edilişini yanlış saymak için hiçbir neden yoktur.

Urfa'nın Hıristiyan toplumunda onun gerçek konumunu saptamak olanaksızdır. Ebu el-Farac'ın bu konudaki sözleri,[25] "W ilef yulfono d cito b Urhoy/W ilep yulpana d cita b Orhay," kilisede görevli bir öğretmen anlamına geliyor gibidir; Süryani Mihayel,[26] Bardaysan'ın diyakon olduğunu belirtmektedir; Teodor Bar-Koni (7. yüzyıl),[27] onun papazlığa yükseltildiğini, böyle basit bir papazlıktan hoşnut olmadığını ve piskoposluk umudunun suya düşmesi üzerine Kilise'den ayrıldığını söylemektedir. Meşudi (10. yüzyıl)[28] ondan, bir Urfa piskoposu gibi söz etmektedir. Horeneli Musa,[29] Ermenistan'da İncil'i öğreten, orada ölen ve gömülen bir Bardaysan'ı anmaktadır. Ama burada bizim Bardaysan'ın ya da onun bir adaşının söz konusu olduğunu söyleyemeyiz.[30] Tuhaf olan şu ki, *Philosophoumena*'larda Bardaysan, (Helence, Ton Armenyon), yani Ermeni diye anılmaktadır; oysa büyük bir olasılıkla bu, bir yazım

23- Haeres Fab., I, 22; Patrologia Graeca, LXXXIII, col. 572.

24- Porfire / Porphyre, De Abstinentia, IV, 17; De Styge, Hahn tarafından aktarılmış, Bardesane gnosticus, 25, not 12. Bk. Renan, Marc-Auréle, s.433, n.3

25- Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, 46.

26- Ed. Chabot, C. I, s. 183.

27- Teodor Bar-Koni, De Scholiis, adlı kitapta, bk. H. Pognon, Inscriptions Mandaiites des coups de Khouabir, s. 122-123.

28- Kitab at-tanbih w'l-ischraf, (Bibl. Geogr. Arab., ed. Goeje, C. VIII).

29- Histoire Armenienne, ed. Langlois, II, c, 66.

30- Muše Xorenoyo / Horeneli Musa (II, 63), kendisinin de kullandığı bir Tarih'i, Bardaysan'ın yazdığını söylemektedir; ama Didot, Histoire Graeca fragmenta, adlı yapıtında (V, s. 63 - Langlois basimi), ve Renan (Marc-Auréle, s. 433, not 3), Ermenistan tarihini ve Hindistan'la ilgili notları yazan Bardaysan'ın bizi Bardaysan olduğuna inanmamakta, Babillı olan başka bir Bardaysan'dan sözedildiğini tahmin etmektedirler. Bkz. Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, 47.

yanlışıdır ve (Helence, Wardisenin ke Armunyon), yani Bardaysan ve Harmonyos diye okumamaktan kaynaklanmaktadır.[31] Denho'ya göre Bardaysan, korkusuz Hıristiyan ünvanını hak etmişti; çünkü imparatorun arkadaşı Apolloniyos tarafından Hıristiyanlığı bırakması istendiğinde o reddetmiş ve inancı uğruna ölmeye hazır olduğunu bildirmişti.[32]

II

Eski yazarlar kadar, yenilerin de ortak saptaması şudur: Bardaysan, çok akıllı bir adamdı,[33] o zamanlar ilgilenilen tüm bilimlerde derinleşmişti; yazdığı birçok metinde, zekasının ve bilgisinin kanıtlarını bırakmıştır. Ewsebiyos'a göre,[34] "O, yazdığı diyaloglarda Markion'a saldırdı,[35] farklı düşüncedeki başka tanrıbilimcilere de çatarak onları kendi anadilinde yazmaya çağırdı; birçok başka kitap da yazdı. Yapıtları, Süryanice'den Helence'ye arkadaşları tarafından çevrildi, çünkü Tanrı Sözü'nün bu güçlü savunucusu doğal olarak birçok izleyiciye sahipti. Yapıtları arasında, Antoninus'a seslenen, Kader konulu parlak bir diyalog vardır." Söylentiye göre, o zamanlar artan işkenceler dolayısıyla birçok diyalog yazdı. Aziz Yeremya,[36] Ewsebiyos'un bu sözlerini nerdeyse olduğu gibi yinelemekte ve Bardaysan'ın Mezopotamyalı olduğunu belirterek, şöyle demektedir: Önceleri o, Valentin'in öğrencisiydi, ama sonra onun karşıtı oldu ve yeni bir sapkınlık oluşturdu. Süryaniler arasında çok ünlenmişti, çünkü yüksek bir yeteneğe sahipti ve ateşli bir tartışmacıydı. Antoninus'a seslenen, Kader konulu bir kitap

31- Philosophoumena, VII.34; Patrologia Graeca, C.XVI, pars III, lib.VI, c.35, col.3250

32- Haeres, Patrologia Graeca, 41, col. 990.

33- Renan, Marc-Auréle, s. 442; Renan, Histoire des langues sémitique, 4. basım, s. 261.

34- Ewsebiyos / Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, 30, Patrologia Graeca, C. XVI, pars III, lib. VII, c. 31, col. 3334.

35- Bu kitap, Teodor tarafından belirtilmiştir (Patrologia Graeca, 83, col. 372). Philosophoumena'da da bundan sözedilmekte ve Markioncular'dan Prepon'un ona yanıt verdiği bildirilmektedir. Philosophoumena, VII, 31, Patrologia Graeca, 16, col. 3334.

36- De Viris Illustr., c. 33, Patrologia Latina, C. XXIII, col. 647.

yazdı,[37] işkence konusunda birçok metin yazdı ve bunlar, öğretilileri tarafından Süryanice'den Helence'ye çevrildi. Aziz Mor Afrëm'e göre[38] Bardaysan, mezmurcu Davut'a öykünerek 150 mezmur yazmıştı ve Urfalı gençler bunları ezgiyle söylemeyi seviyorlardı. Arapların piskoposu Gewergis'in bir mektubunda belirtildiğine göre[39] Bardaysan, bir astronomi kitabı yazmıştı ve bu kitapta, gezegenlerin dönüşünü hesaplama yoluyla, dünyamızın 6000 yıl sonra yok olacağını kanıtlamaya çalışıyordu.

Bardaysan'a atfedilen birçok metinden günümüze pek az şey kalmıştır. 7. yüzyılda yaşamış olan Teodor Bar-Koni tarafından aktarılan Bardaysan'ın beş dörtlüğü,[40] kendisinin yazdığından kuşku duymadığımız biricik metin sayılır. *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nı onun yazdığı, sık sık öne sürülmüştür; ama bu kitapta yer alan bir ifade de, Bardaysan'ın öğretilisi olan Filippe'nin bu kitabı yazdığı belirtilmektedir ve kanımızca bu ifade, bazılarının sandığı gibi, basit bir yazınsal hile değildir, bir gerçeğin dile getirilişidir. Bu kitaptaki üslup ve sözcük seçimi, Bardaysan'ın yazdığı bir kitapta bulmayı umduğumuzdan çok farklıdır. Ama bu kitap, onun tarafından yazılmış olmasa bile, onun düşüncelerini içtenlikle sergilemekte ve sonuçta onun yaşamının ve öğretisinin incelenmesi için büyük önem taşımaktadır. Bu kitap, yazılışından hemen sonra Helence'ye çevrilmiş görünmektedir;çünkü kitaptan alıntılar; Ewsebiyos'un *Metin İncelemeleri*'nde,[41] Qlimis'ın *Yakarışlar*'ında[42] ve Naziyenzeli Grigor'un kardeşi Qaysar'ın diyalogunda[43] yer almaktadır. *Metin İncelemeleri*'nin, *Ülkelerin Yasalar*

37- Aziz Yeremya, 'Markus Antoninus' diyor, ama kuşku yok ki Heliyogabale olması gerekir.

38- Opera Omnina, II, 554.

39- Cureton, Spicilegium Syriacum, s. 21.

40- Teodor Bar-Koni, De Scholiis; H. Pognon, Inscriptions Mandaiites des coupes de Khouabir, s. 122-123. Bk. Wright, The Homilies of Aphraates, s. 21; Lagarde, Analecta Syriaca, s. 114, I, II.

41- Patrologia Graeca, XXI, col. 463.

42- IX, c. XIX, Patrologia Graeca, C. I, col. 1409-1485; Ante-Nicene Christian Library, I, III.

43- CIX ve CX, Patrologia Graeca, 38, XXXVIII, col. 976-988.

Kitabı'ndan uzun bir alıntı içeren kitabında Ewsebiyos, çok tanrıcıların Kader'le ilgili yanlışlarını çürütmektedir; bu yüzden, doğal olarak, bazı araştırmacılar, Bardaysan'a atfedilen söz konusu kitabı, Ewsebiyos'un (daha önce andığımız tarih özetinde) söz ettiği[44] ve *De Fato* diye adlandırılan kitapla özdeşleştirmişlerdir. Ama başka araştırmacıların kanısına göre; *Ülkelerin Yasaları Kitabı* Antoninus'a seslenen hiçbir ifade içermemektedir ve bu kitabın kaderciliği, başlıca konusudur ama tek konusu değildir, *De Fato* diye bilinen kitapla özdeşleştirilemez, ondan ayrı bir kitaptır, Antoninus'a seslenen *De Fato* büyük olasılıkla kaybolmuştur. Ama biz bu görüşe katılmıyoruz. Biz inanıyoruz ki *De Fato* ile *Ülkelerin Yasaları Kitabı* tek ve aynı kitaptır; şimdiki başlığı, özgün başlığının (*De Fato*'nun) yerini almıştır, çünkü bu kitabın tek ilginç bölümü değilse de en ilginç bölümü (ortalama okuyucu açısından) çeşitli ülkelerin geleneklerinin anlatıldığı bölümdü. Bardaysan Okulu'nun başka kitapları yokedildiği halde *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nın günümüze dek gelebilmesinin nedeni budur. İlginç ve tanrıbilim açısından sakıncasız bölümleri sayesinde bu kitap, tümüyle korunmuştur. Heretik Bardaysan'ın yazdığı Sur le Destin - Kader Üzerine ya da yıldızların etkisi konulu bir kitap, acımadan yok edilmiştir; ama bu bilgin adamın tanınmayan bir öğrencisi sayesinde, uzak halkların ilginç geleneklerine ilişkin bu kitap korunmaya değer görülmüştür ve böylece, anlaşılması zor ve belki (anlamları tümüyle dikkate alındığında) öğretiye uygunlukları kuşkulu bazı bölümler de zorunlu olarak korunmuştur.

Ülkelerin Yasaları Kitabı'nın ilk basımı, Cureton tarafından, Natrun Çölü'ndeki (Sina'da-çev.) Süryani manastırından kendisinin getirdiği Süryanice metne göre yapılmıştır;[45] ikinci basımı ise F. Nau tarafından, Patrologia Syriaca'da[46] sunulmuştur. Bu kitap, düşüncelerinin özgünlüğüyle ve üslubuyla, Süryani yazının en üstün örneğidir. Bu kitapta bazan, Tityanus'un *Helenlere Söylevler* yapıtındaki tartışmaların

44- Ewsebiyos / Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, c. 30.
45- Cureton, Spicilegium Syriacum.
46- Patrologia Syriaca, C. II.

yankısını bulur gibi oluruz; örneğin, *Ülkelerin Yasalari Kitabı* 'nda da *Kader*'in değişmez olduğu savı reddedilerek, insanın cüzi iradeye sahip olduğu savı kararlılıkla savunulmaktadır. Ama bu, zayıf bir yankıdır ve bu iki kitap, tümüyle farklı iki düşünce grafiği sergilemektedir.

Ülkelerin Yasaları Kitabı'nda[47] Bardaysan, öğrencileriyle, ahlaksal ve bedensel kötülüğün kökeni konusunu incelemektedir. Tanrı, kötülüğü yaratmadı. Ahlak kötülüğünün kökeni, insanın cüzi iradesidir.[48] İnsanın iradesi, onu kötüye olduğu kadar iyiye de yöneltmekte özgürdür ve iyiyi gerçekleştirmek, onun için, kötüyü gerçekleştirmkten daha kolaydır.[49] günah işlemek, insanın doğasından kaynaklanan bir eylem değildir, o yalnızca bir hastalıktır. Egemen olamadığımız, direnemediğimiz, yönetemediğimiz bedensel güçler vardır. Ama cüzi irademizin bize yaptırdığı işler, bize ya övgü ya da kınama getirirler. Davranışımızın bazı yanları, insanın hayvansal doğasının ürünüdür, öbür yanları ise cüzi iradesinin sonucudur. Farklı hayvanlar hep türlerinin yapısına göre davranırlar.[50] Ama insanlar böyle davranmazlar.[51] Bedenleriyle ilgili konularda, kendilerini hayvansal doğalarının yönetimine bırakırlar; ama ruhlarıyla ilgili konularda, Tanrının suretinde yaratıldıkları için kendilerine verilmiş olan özgürlüğe ve güce göre, istedikleri gibi davranırlar. Ama insan, bedenine egemen olabilir ve bedensel tutkularıyla isteklerinin egemenliğine teslim olmanın bahanesi olarak doğasının kendisini buna zorladığını öne süremez. Doğa yasalarının değişmezliği burada geçerli değildir. Bazı şeyler vardır ki gücümüz yetmez, bunlar yaratılıştan gelirler (büyük ya da küçük olmak, beyaz ya da siyah olmak gibi) ve bunlar için ne övülebiliriz ne kınanabiliriz; ama "ruhumuzun özgürlüğüyle yaptığımız işler, iyiyseler övülürüz, kötüyseler kınanmaya ve azarlanmayı hak ederiz."[52]

47- Aynı kitap.
48- Aynı kitap, 542.
49- Aynı kitap, 554.
50- Aynı kitap, 558.
51- Aynı kitap, 559-560.
52- Aynı kitap, 565.

Bazı şeyler, kadere bağlanabilir.[53] Bunlara bazan yaşamın rastlantıları denir: Zenginlik, ün, hastalık, vb. Tüm bunlar, kaderin işidir. Yaşantımızı doğa, cüzi irademiz ve kader yönetir. Kaderin her şeye gücü yetmez, ama yaşamın tek bir alanında geçerlidir. "Şunu bilin: Doğa, zorunlu yürüyüş yönünden her saptığında, bu aykırılık, kaderin işidir."[54] Bardaysan'a göre yıldızlar, daha doğrusu onların simgelediği başkanlar ve yöneticiler, cüzi iradeye sahiptirler ve bunlar, göklerdeki konumlarına göre, insanlar üzerine ve bu dünyadaki her şey üzerine ya iyi ya da kötü etkide bulunurlar. Bazan kader, doğayı alt eder; bazan da tersi olur, yani insanın özgür iradesi kaderi alt eder. Kader de, doğa da insanı, kötü şey yapmaya zorlayamaz.[55]

Bardaysan, çeşitli ülkelerin farklı geleneklerini incelemek suretiyle, insan davranışının kadere tümüyle boyun eğemeyeceğini göstermektedir.[56] Sözlerinin bu bölümü, bu ilk dönemlerde yaygın bir ün kazanmış olmalıdır, çünkü hem Ewsebiyos hem Qlimis tarafından tümüyle alıntılanmıştır ve kitabın asıl adı ne olursa olsun, bu bölüm, kitabın tümüne şu adı verdirmiştir: *Ülkelerin Yasaları Kitabı*. Yazarımız, doğuda Çin'den, batıda İngiltere'ye dek çeşitli ulusların geleneklerini incelemektedir. Bu ulusların her birinin kendilerine özgü yasaları ve gelenekleri, gezegenlerin etkisine göre oluşturulmamıştır; çünkü bir ulusun tüm bireylerinin gezegenler aynı konumdayken doğduğunu düşünmek saçma olur. Bu ulusal gelenekler, kaderin belirleyici gücüyle ya da yıldızların etkisiyle oluşmamıştır. Ulusların ve insanların kabul ettiği yasaların çeşitliliği, yenilen halkların yasalarının yenen halklarca belirlenişi, büyük başkanlar tarafından kendi halklarının yasalarının oluşturuluşu, insanların birçok geleneği terk ederek başka gelenekler benimsemesi; tüm bunların gösterdiği gibi, insanlar, özgür iradeye sahiptirler ve kaderin amansız eylemine boyun eğmezler. Ama biliyoruz ki insanlar, kendilerini yönetenlerin (yani kaderin) egemenliğinden hemen kurtulamazlar, çünkü onların uyruklarıdırlar ve buyruk-

53- Aynı kitap, 569.
54- Aynı kitap, 537.
55- Aynı kitap, 578.
56- Aynı kitap, 582.

larına uymak zorundadırlar. "Her şeyi yapabilseydik her şey olabilirdik, hiçbir şeye gücümüz yetmeseydi başkalarının elinde bir araç olurduk. Ama Tanrının iradesi öyledir ki kargaşalığa neden olmadan her şey yapılabilir, çünkü onun büyük ve kutsal iradesine hiçbir şey direnemez. Ona direnebileceklerini sananlar, ona güçleriyle değil, yaptıkları kötü işlerle ve yanlışlıklarla direnebilirler; ama böyle davranmaya bir zaman güçleri yetse de (çünkü bütün mizaçlara, oldukları yerde kalma ve kendi iradelerinin buyruğuna uyma izni verilmiştir ve bu iyidir) ama kendi eylemleriyle ve onlara yardım edecek olan şeylerin oluşumuyla sınırlandırılmışlardır. Çünkü şeylere verilen düzen ve yöneliş, ve bunların birbiriyle karışımı, farklı mizaçların gücünü azaltır, öyle ki onlar, dünyanın yaratılışından önceki kadar kötülük yapamazlar ve kötülüğe uğrayamazlar. Ve zaman gelecek, başka (yeni) bir karışımda bulunacak öğreti sayesinde, onların zararlı eğilimleri yok olacak. Bu yeni dünyanın oluşmasıyla, bütün zararlı hareketler terkedilecek, başkaldırmalar bitecek, çılgınlar inandırılacak, boşluklar dolacak ve her şeyin Efendi'sinin lütfuyla, tüm yaratılmışlara gönenç ve huzur gelecek."[57]

Bardaysan, seçkin bir fizikçi ve filozof olmanın yanında, öyle görünüyor ki ünlü bir şair ve müzikçiydi de. Daha önce belirttiğimiz gibi, Aziz Mor Afrëm'ın yazdığına göre Bardayşan, kral Davut'un mezmurlarını örnek alarak 150 mezmur yazıp bestelemişti ve Urfa'nın gençleri bu mezmurları okumayı alışkanlık edinmişti.[58] Bardaysan, Süryani şiirinin yaratıcısı oldu; Aziz Mor Afrëm, kendi ilahilerinin birçoğunu, Bardaysan'ı örnek alarak yazmıştır. Aziz Mor Afrëm yaşamöyküsünün yazarı, şunu söylemektedir: Urfa'da birçok gencin, Bardaysan'ın ezgilerinden çok hoşlandığını ve kafalarına yanlış düşünceler sokulduğu için Ortodoks inançtan saptıklarını gören Aziz Mor Afrëm, aynı kurguyla ilahiler yazmış ve bunlara, Bardaysan'ın zehirine karşı panzehir olarak işlev yapacak düşünceler yerleştirmişti.[59] Sozomone'nin bildirdiğine göre, Aziz Mor Afrëm'ın

57- Nau F., 609-610.
58- Aziz Afrëm / St. Ephrem, Opera Omnina, II, s. 439-553 ve 557.
59- Aynı kitap, 53. ilahi, s. 553; 55. ilahi, s. 557.

öfkesini çeken sapkın mezmurları yazıp besteleyen, Bardaysan değil, oğlu Harmoniyos idi.[60] Harmoniyos, diyor bu tarihçi, Helence kültürüne öykündü ve Süryani diline şiir ifadesi kazandıran ilk kişi oldu. Babasının yanlış inançlarını, şarkılarla ifade etti; onun ezgilerini birçok insanın beğendiğini gören Aziz Mor Afrëm, aynı ölçüyü kullanarak şiirler yazdı. Teodor, bu öyküyü hemen hemen olduğu gibi yinelemektedir.[61] Ama Aziz Mor Afrëm'ın kendi yapıtı bize göstermektedir ki öğretisine karşı savaş açtığı ve armonilerini taklit ettiği şair ve filozof, Bardaysan'dı, başka biri değildi.[62]

Bardaysan'ın benimsediği şiir tarzını kesin olarak belirtmek, kuşkusuz, olanak dışıdır. Aziz Mor Afrëm, şöyle demektedir: O, ilahiler yazdı ve bunları kurallara uydurdu, zengin kasideler meydana getirdi ve bunlara ritimler uyguladı, sözcükleri ölçülere ve ağırlıklara göre ayırdı.[63] Bizim burada "ritim'ler" diye çevirdiğimiz "Muškaṯa-Muškoṯo" sözcüğü, aslında, 'koşutluk' anlamına gelir. Teodor Bar-Koni (7. yüzyıl), belirtmektedir ki Davut'un mezmurları ve Süleyman'a atfedilen kitaplar, Muşkoto tarzıyla yazılmıştı; burada, bu sözcüğe 'koşutluk' anlamı vermek, 'vezin' anlamı vermekten daha doğru görünmektedir. "Ağırlıklar ve ölçüler" sözcüklerinin anlamları belirsizdir, ama bir tür vezin olabilir. Aziz Mor Afrëm'ın yapıtlarının Latin harfleriyle yapılan basımına göre, Bardaysan'ın şarkılarını taklit ederek yazdığı 17 ilahi, dizelerden oluşmaktadır.[64] Her ilahi, genellikle dörtlüklerin bir araya getirilmesiyle kurulmuştur; dizelerin üçü, beşer hecelik iki küme (5 + 5) halindedir, dördüncü ise yedi hecelidir. Ama dokuz ya da onüç dizelere sıkça rastlanmaktadır; onüç ayaklı dizeler, her zamanki gibi, dörder heceli iki küme ve beş heceli bir kümeye ayrılabilir. Teodor Bar-Koni tarafından aktarılan, Bardayşan'ın beş kıtası, hem

60- Ewsebiyos /Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, III, c. 16, Patrologia Graeca, LXVII, col. 1090.

61- Aynı kitap, I, 22, Patrologia Graeca, LXXXIII, col. 372; Bk. Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, 84.

62- Birkaç sayfa önce belirtilmişti.

63- Aziz Afrëm / St. Ephrem, Opera Omnina, II, col. 553; Lamy, St. Ephrem, II, s. 66.

64- Aziz Afrëm / St. Ephrem, Opera Omnina, t. VI, 128, 65. Söyleşinin sonu.

koşutluk hem vezinlilik özelliğine sahipti; ama günümüze gelen halleriyle, vezinleri farklılaşmıştır (dizelerin hece sayısının yedi olması gerekirken bazan sekiz olmuştur).[65]

Bardaysan'ın yazdığı sıkça öne sürülen başka şiirler vardır; bunlardan bazılarının onun tarafından yazılma olasılığı yüksektir, bazılarınınsa değildir. Bu şiirlerin arasında, Hymne sur l'Ame - Ruh Üzerine İlahi diye bilinen görkemli şiir de vardır. Bu şiir, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nde bulunmaktadır ve buradaki başlığı şudur: *Hintlilerin Ülkesinde Yahudi Tuma'nın İlahisi*.[66] Konusu nedeniyle bu şiir, *Ruh Üzerine İlahi* diye ünlenmiştir: Burada, Prens, Mısır'ın derinliklerine yolculuk yaparak, ejderhanın koruduğu inciyi aramaktadır; aslında bu benzetmeyle kastedilen, bir gnostikin (Tanrısal gerçeği bulmaya çalışan kimse-çev.) ruhunun, Tanrısal Giysi'sini, göksel bedenini arayışıdır. Bu ilahi, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nde, yalıtılmış gibi durmaktadır. Bu ilahi, anlatının öbür bölümüne benzemektedir, ayrıca bu anlatı da bu şiiri gerektirmemektedir, denebilir. Üstelik, bu ilahideki üslup ve vezin, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nin metnine serpiştirilmiş olan öteki manzum ilahi ve dualarındakinden çok farklıdır; doğal olarak şu sonuca varıyoruz ki bu şiir, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nin yazarının yapıtı değildir ve yazar tarafından başka bir yapıttan alınmıştır. *Ruh Üzerine İlahi*'nin Süryanice kökeninden kuşku duyulamaz; 224 yılında devrilen Part İmparatorluğu bu metinde, hâlâ Doğu'ya egemen olarak gösterildiğine göre, bu metin [*Ruh Üzerine İlahi*], olasılıkla bu tarihten önce yazılmıştır. Theodor Nöldeke'nin ortaya çıkardığı bir gerçek olarak, bu metinde Mayšan'dan, Doğu'nun büyük ticaret merkezi gibi sözedilmektedir ki bu da aynı döneme işaret ediyor görünmektedir.[67]

Ruh Üzerine İlahi'de vezin ve koşutluk vardır; görünüşteki kuralsızlıkların bir bölümü, kuşkusuz, bugün okunmayan bazı

65- H. Pognon, Inscriptions Mandaiites des coups de Khouabir, s. 122, 3.

66- Wright, Apocryphal Acts, s.274; Bevan, Hymn of the Soul, Texts and Studies, C.V, 3; Nöldeke T., ZDMG, C.XXV, s.670; Bonnet, Acta Apostolorum apocrypha, C.II, pars. 2, s.100; Studia Sinaitica, IX, s.24-25; Duval R., Litterature Syriaque , s.90.

67- ZDMG, C. LXXV, s. 670.

harflerin belki o dönemde okunuyor oluşundan kaynaklanmakta, bir bölümü de metni kopya edenin hatalarından kaynaklanmaktadır. Theodor Nöldeke,[68] Bevan[69] ve başkaları,[70] Süryani yazınının bu incisini Bardaysan'a atfetmişlerdir ve bu yargılarını, görünüşte şu varsayıma dayandırmışlardır: Bardaysan bir gnostiktir ve bu uzun şiir, onun zamanının gnostik bir ürünüdür. Profesör Bevan, şöyle derken, sorunu doğru bir biçimde ortaya koymaktadır: Bu şiirin genel olarak gnostik niteliği belirgin görünüyorsa, o zaman bu gnostisizmin kesin doğasını, bu yapıtın tarihini ve yazarının kişiliğini belirlemek çok zordur.[71] Ama biz biraz daha ilerlemeyi göze alıp diyebiliriz ki, yazar genel nitelikte bir gnostisizm kalıbının içine inancını dökmüşse de yapıtında açık seçik heretik bir gnostisizmin en ufak belirtisini bulmak zordur, hatta olanaksızdır. Belki de tanrıbilimin tek bakış açısından ele alındığında bu yapıt, zamanımızın ya da herhangi bir dönemin Ortodoks Hıristiyan şairinin yapıtı olabilirdi rahatlıkla. Bardayşan'ın savunduğu gnostisizmin ayrıntılarını kesin olarak belirtemeyiz. Onun kanılarını gerektiği gibi araştırmak için elimizde yeterli belgeler yoktur, ama diyebiliriz ki bu kanılar Ortodoks Hıristiyanlık inancıyla çelişmiyordu. Sonuç olarak, bu şiirin ifade tarzı, yazarının Bardaysan olduğunu öne süren kuramı çürütecek nitelikte değildir. Ama bu şiirin dili, bizi duraksatabilir; sözcüklerin seçimi ve tümce özellikleri, bu *Ruh Üzerine İlahi*'de, açık olarak yalnızca Süryaniceye özgüdür. Birkaç Latince sözcük vardır, ama bunları saymazsak dil, katışıksız Süryanicedir; bu şiiri Bardaysan'ın kendisi yazdıysa, onun sahip olduğu Helence kültürünün izlerini bu şiirde bulmayı, doğal olarak umarız;[72] oysa bunlar yoktur hiç. Ama bu şiir, Urfa yazınının 2.yüzyıl sonundaki ya da 3.yüzyıl başındaki bir ürünü olduğuna göre ve belirgin bir gnostik

68- Aynı kitap, s. 676.

69- Texts and Studies, C. V.

70- Şu kitaplarda: Early Eastern Christianity ve Journal Theological Studies, I, 2, 1900, s.280-290. Dr Burkitt, Ruh Üzerine İlahi'yi Bardaysan'ın yazdığını kabule hazır görünüyordu; ama şu kitabında, tersi tezi savunmaktadır: Introductory Essay to St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, C. II.

71- Hymn of the Soul, Texts and Studies, C. V.

72- Ama bkz., Burkitt, Introductory Essay to St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, C. II, s. CXXVI.

niteliğe sahip olduğuna göre, şu yargıya varmakla gerçeğe kesin olarak yaklaşırız: Bu şiir, Bardaysan Okulu'nun bir ürünüdür ve olasılıkla bu büyük din bilgininin öğrencilerinden biri tarafından, 180-220 yılları arasındaki bir tarihte yazılmıştır.[73]

Süleyman'ın söylediği Şarkılar, üslubuyla ve diliyle, *Ruh Üzerine İlahi*'den çok farklıdır; bizce, bu Zengin Kasideler'in Bardaysan tarafından yazılma olasılığı, *Ruh Üzerine İlahi*'ye kıyasla, daha büyüktür. Zengin Kasideler, doğallıkla, başka bir benzer koleksiyonla (*Süleyman'ın söylediği Mezmurlar*'la) bir araya getirilmiştir; bu Mezmurlar, Davut'un oğlu ve ardılı Süleyman'a yalandan atfedilmiş bulunmaktadır, Şarkılar da öyle, yalandan atfedilmiştir. *Zengin Kasideler*'in parçaları, 3. yüzyılın ilginç bir gnostik kitabının içine serpili bulunmuştur; *Pistis Sophia* adıyla bilinen bu kitap Helence yazılmıştı ama bu gün bize kalan versiyonu Mısır'da kullanılan bir dille, Kıptice ya da daha doğrusu Tebaice ile yazılıdır; *Zengin Kasideler* ne Mısır dinine bağlıdır ne de gnostiktir. Ortodoks inancı yansıtan bu *Zengin Kasideler*'in özgün dili, olasılıkla Süryanice'ydi.[74] 42 Zengin Kaside'nin tam bir Süryanice versiyonu, günümüze gelmiştir, Latince bir versiyonun kalıntıları da bulunmuştur; ama Helence bir versiyonun varlığı konusunda bilgimiz olmamasına karşın, *Zengin Kasideler*'in özgün dilinin ya Süryanice ya Helence olması gerektiği açıktır. Oysa Süryanice versiyonun üslubunda birçok bulanıklık vardır; bu metinde ifade yönünden belli bir sakatlık görülmektedir sık sık; son olarak da, *Zengin Kasideler*'in Süryanicesi'yle Klasik Süryanice (yani Eski Ahit'in Süryanicesi, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nın Süryanicesi, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'ndeki Süryanice, Aziz Mor Afrëm'ın yazılarındaki (Süryanice) arasında çok belirgin fark vardır ve bu durum, önümüze iki varsayım koymaktadır: Birinci varsayım olarak; yazar, gelişmesinin henüz başlangıcında olan

73- Bk., Introductory Essay to St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, C. I, s. LXXXIX, CVII, C. II; Burkitt, İntroductory Essay to St. Ephraim's Prose Refutations, s. CXXX.

74- J.H. Bernard, The Odes of Solomon, şu kitapta: Texts and Studies; E. Abbott, Light on the Gospel from an Ancient Poet (Diatessarica, part. IX), The Odes of Solomon, ed. Harris and Mingana.

bir dille yazıyordu ve bu dönemde, kendisine bir anlatım düzgünlüğünü ve terimlerin daha zarif bir kesinlemesini sağlayacak kadar zengin bir yazın henüz doğmamıştı. İkinci varsayım olarak; yazar, bu kitabı başka bir dilden çevirmiş ve bugün bilmediğimiz o özgün metni çevirirken bazan anlamakta zorlanmış ve bu güç pasajları basitçe, sözcük anlamlarıyla çevirmişti.

Biz birinci varsayımı yeğliyoruz ve inanıyoruz ki *Zengin Kasideler,* Süryani yazınının başlangıç döneminde, yani 2. yüzyılın sonlarında ya da 3. yüzyılın başlarında, Bardaysan'ın yaşadığı bu yıllarda yazılmıştır. *Zengin Kasideler*'in şiir üslubu, 3. yüzyıl ve sonrasının şairlerinkine kıyasla, daha İbranice'dir; bundan dolayı, en eski Süryani şiirinin, İbranice Eski Ahit'i örnek aldığını kabul edersek bu, gerçeğe uygun düşen bir varsayım olur ve *Zengin Kasideler*'in eskiliği konusunda bir kanıt daha elde ederiz.

Ayrıca, *Zengin Kasideler*'den aktaracağımız birkaç pasajın dili, bu şiirlerin yazarının Bardaysan olduğunu kanıtlar görünmektedir. Aziz Mor Afrëm, Bardaysan'ı, *Zengin Kasideler*'de ayla güneşin, ışıklarını birbirlerinden aldıklarını söylediği için suçlamaktadır. Aziz Mor Afrëm'ın sözleri:

"Söyleyelim onların söyledikleri şeyi,
Ama onaylamayalım onların onayladıkları şeyi.
Diyorlar ki güneştir alan,
Bu ışığı aydan.
Güzeldir o alanlar,
Birbirlerinden alanlar,"

75- Journal of Theological Studies, de Dom R. Connolly, şu görüştedir: Zengin Kasideler'in Süryanice metni, Yeni Ahit'in Pšiṭṭa / Fšiṭo Metni'nden ya biraz daha eski ya biraz daha yenidir ve Helence bir özgün metnin çevirisidir (Journal of Theological Studies, XIV, 1913, s. 315). Bkz., Dr Burkitt, St. Ephraim's Prose Refutations, (ed. Mitchell, t. II, s. CLIX) ve Harris, Expository (dec. 1911) dergisinde. Dr Burkitt, Dr Bernard, Dr Harris ve Dr Mingana şu görüştedirler. Zengin Kasideler'in özgün metni, Süryanice yazılmıştı. Öyle görünüyor ki Aziz Mor Afrëm, Zengin Kasideler'i tanıyordu ve bu metinden yararlanmıştı.

76- St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, ed. Mitchell, C. I, s. XXXVIII, Overbeck, St. Ephraim, Oper Selecta, s. 71.

16. Kaside'nin onyedinci dizesiyle karşılaştırı; bu dize şöyledir:

> *"Ve birbirlerinden alarak,*
> *Onlar (güneş ve ay) doldururlar (ya da gösterirler)*
> *güzelliğini Tanrının."*

Süryanice özgün metin, bizi haklı olarak şu sonuca vardırıyor: Aziz Mor Afrëm, burada, *Zengin Kasideler*'den yararlanarak Bardaysan'ı aktarıyor; bundan dolayı, *Zengin Kasideleri* yazan Bardaysan'dı ya da Bardaysan bu şiirleri biliyor ve düşüncelerini ifade etmek için bunlardan yararlanıyordu. Ayrıca, aynı kasidenin başlangıcında gemi kılavuzunun çalışmasına bir anıştırma yapıldığına dikkat edilmeli ve bu, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nda Bardaysan'a atfedilen benzer ifadeyle karşılaştırılmalıdır.

Başka bir gözlem de bu sorunun incelenmesinde dikkate değer bir yardım sağlamaktadır. Bardaysan'ın Diriliş konusunda yanlış ya da kusurlu bir öğreti ortaya koymakla suçlandığından söz etmiştik; ilginç olan şu ki *Zengin Kasideler*'de de aynı suçlamaya uğraması kaçınılmaz parçalar bulunmaktadır.

Sonuç olarak, *Zengin Kasideler*'in en son basımında yazarların belirttiği gibi, bunlarla Bardaysan geleneği arasında dil ve öğreti açısından o kadar benzerlik vardır ki şunu söylemekle aşırı gitmiş olmayız: Bu şiirleri Bardaysan yazmadıysa bile, bunların çoğu (kurgu bakımından dikkate değer bir bütünlük göstermekte olup, kuşkusuz büyük kısmı aynı elden çıktığı için) Bardaysan Okulu'na atfedilmelidir.

III

Bardaysan'ın heretik (sapkın düşünceli) olmakla suçlanmasına gelince; eski yazarların çoğu onu, şu ya da bu yönden sapkınlıkla suçlamaktadırlar; eski yazarların bu yargılarını, günümüzün yazarları, pek tartışmadan, genel olarak, kabul edip yinelemektedirler. Söylenen şudur: Bardaysan, Ortodoks inancı

benimsedikten ve birçok yazısında heretiklikle savaştıktan sonra, Valentin'in heretik düşüncesine teslim oldu ve başka şeylerle birlikte, bedenlerin yeniden dirilişini yadsıdı, dünyanın yaratılışı üzerine ve Söz'le donatılan bedenlerin doğası üzerine bir takım düşünceler ortaya attı. Ewsebiyos'a göre[77] Bardaysan, önce Valentin Okulu'nun üyesiydi, daha sonraysa onun kuramlarını reddetti ve çürüttü, ama Ortodoksluğun doğru yoluna girerken eski heretikliğinin çirkefinden tümüyle kurtulamadı. Denḫo'da[78] olayların sırası tersine dönmüş ve Bardaysan Ortodoksluktan sapıp Valentinci olmuştur. Horeneli Musa, olayların sırası ve özelliği konusunda Ewsebiyos'u izlemekte, ama şunu eklemektedir: Bardaysan, Ortodoks toplumdan resmi olarak ayrıldı ve öğrencilerini kendi etrafında topladı.[79] Aziz Yeremya'ya göre, Bardaysan, önce Valentin'in öğrencisiydi, sonra ona karşı çıktı ve bağımsız (kendine bağlı) bir heretik mezhep kurdu.[80] Adamantiyus'un *Doğru İnanç Üzerine* adlı diyalogunda,[81] Bardaysan yanlısı Makriyanus, kötülüğün Tanrı tarafından yaratıldığını reddediyordu, Söz'ün et haline getirildiğini ve bedenlerimizin mutlaka dirileceğini de reddediyordu. *Philosophoumena*'da belirtildiğine göre Valentin Okulu'ndan (Helence, Arḏisianis) Bardaysan adlı biri, Kurtarıcı'nın bedeninin manevi bir beden olduğunu öne sürüyordu.[82] Ama Aziz Mor Afrëm'de, Bardaysan'a atfedilen hataların en eksiksiz ve en suçlayıcı açıklamasını buluruz; adlarını andığımız, kendisinden sonraki yazarlar, hiç kuşku yok ki, suçlamalarının malzemesini ondan almışlardır.[83] Erdemsizlik, sapkınlık, gevşek ahlak suçlamalarını genel olarak dikkate almayacağız, gerçeğin yokedilmesinde Şeytan'la ortaklık suçlamasını da; çünkü Kilise'nin en eski bilginleri, birisini heretik olmakla suçlayınca ahlaksız

77- Ewsebiyos / Eusébe, Histoire Ecclesiasticum, IV, c, 30.

78- Haeres, LVI, Patrologia Graece, XLI, c. IV; Bkz., Chronicon Minora (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), s. 115.

79- Langlois, II, 114.

80- De Viris illustr., P.L., XXIII, 647.

81- Patrologia Greace, XI, 1711.

82- Patrologia Greace, XVI, 3250, 3334; Bkz., Chronicon Minora, 2, s. 115.

83- Bkz., Edition romaine des oeuvres de St. Ephrem, C. II, col. 438, 439, 485, 489, 494, 547, 558, 559 vb. Ayrıca, St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, ed. Mitchell, çeşitli sayfalarda.

olmakla suçlamayı zorunlu buluyordu (bu anlayışı, çağımızın araştırmacıları bile tümüyle terk etmiş değildir); biz, inancın bu ateşli savunucusu tarafından hasmına yöneltilen suçlamalar arasında, gerçek anlamıyla heretiklik suçlamalarının hangileri olduğunu saptamaya çalışacağız. Aziz Mor Afrem'e göre, Bardaysan'ın yanlışlıklarının çoğu, esas olarak onun astronomi ya da astroloji kurumlarından kaynaklanıyor görünmektedir; onlara karşı, azizin şiddetli ve sürekli düşmanlığını anlamak zor değildir. Kendisi, astrologların (müneccimlerin) kaderciliğini hıristiyanlığın bir rakibi sayıyordu, evrenimizin ve onda meydana gelen çeşitli olayların açıklanmasında çok tehlikeli bir rakip. Kildaniler ya da müneccimler, o zamanlar Doğu'nun bilginleri ve filozoflarıydılar. Dünyanın başlangıcını ve tüm fiziksel olayları astrolojiye dayanarak açıklıyorlardı. Şuna da inanıyorlardı ki insanların yaşamları, tümüyle değilse bile büyük kısmıyla, yıldızların göklerdeki hareketleri ve konumları tarafından yönetiliyordu; yine onların inancına göre, insanların yazgıları, bu konumların ve hareketlerin incelenmesiyle önceden bilinebilirdi. Asur'da ve en uzak Doğu'da müneccimlik, dinsel sistemlerin çoğunun temelini oluşturuyordu; kısacası, bu ülkelerin filozoflarına göre, tüm tanrısal, insansal ve maddesel olayları yıldızlar yönetiyordu.

Hıristiyanlık inancı bunun tam karşıtıydı: Tek Tanrı'ya inanmak; her şeyi yaratan, yarattığı dünyada içkin olan ve inayetiyle her şeyi kucaklayan, insanda var olan Tanrı'ya inanmak. İnsan, Tanrı'nın suretinde yaratıldı ve kendisini çevreleyen her şeyin üzerine yükselsin diye, maddesel güçleri kendi iradesi altına alsın diye ve kendi karakterini biçimlendirsin diye ona Tanrısal yaşamın bir kıvılcımı verildi.

Batı'da, hıristiyanlığın ilk yıllarında, bu dini Helen felsefesiyle kaynaştırmak için birçok girişimde bulunulmuştur buna benzer bir girişim olarak, Doğu'da, müneccimlerin eski felsefesini hıristiyanlığa katmak yönünde çabalar görüyoruz; uzlaşmaz Ortodokslar, Bardaysan'ın ve onun okulunun yapıtlarında böyle girişimler bulmuş olmalıydılar ki onlara büyük öfke

duyuyorlardı. Ama dikkat çekici bir şey vardır: Müneccimlik bilimi, yaygın etkisini, en azından kalıntı halinde, Yeni Ahit'te bırakmıştır: Örneğin, Kıyamet'in yazarı, kitabının XII. bölümündeki bazı imgeleri, bu etkiye borçludur. Bununla birlikte, ilk dönemler Doğu'nun Ortodoks Hıristiyanları, genellikle, müneccimliğe karşı korkuyla karışık derin bir tiksinti duymuş gibidirler; Süryani hıristiyanlığının, Helen ve Batı tanrıbiliminin daha dolaysız etkisine uğradığı zamanlarda bu durum açıkça belli olmaktadır. Tam da beklediğimiz gibi, bu nefret, özellikle Urfa'da güçlüydü; çünkü bu kent, eskiden yıldız tapımının bir kalesiydi ve hıristiyanlık, yıldıztapımından etkilenip kirlenme tehlikesiyle karşı karşıya görünüyordu. Eski kaynakların bildirdiğine göre Adday, öğrencilerine, şunlardan sakınmakta en büyük dikkati göstermelerini vasiyet etmiştir: Yalan yere and içmek, ahlaksızca öldürmek, yalancı tanıklık, zina, büyücüler (onlara merhamet etmemek gerekir) tanrılaştırma, kahinlik, ruh çağıranlar; kader ve yıldızfalı, kör Kildaniler'in gururu; yalnızca aptalların güvendiği yıldızlar ve Burçlar Kuşağı.[84] Şunu eklemek gerekir ki, düşünceleri ve eğitimleriyle birbirine zıt olan Bardaysan ve Aziz Mor Afrëm'den daha karşıt iki insan bulmak güçtür: Birisi (Bardaysan), dünya adamıdır, sözcüğün en iyi anlamında dünyasal şeyleri sever, saray adamıdır, amatör bir sporcudur, gerçeği (hangi biçime bürünürse bürünsün) kabul eden bir bilgindir, eski sistemlere karşı hoşgörülüdür ve bunlarda bulacağı her iyi şeyi kabul edip özümsemeye hazırdır; öbürüyse (Aziz Mor Afrëm), aşırı bir çilecidir, dünyanın iflah olmaz biçimde baştan çıktığına inanır, putatapanların dinini ve felsefesini ise insanların ruhlarını mahvetmeye yönelik şeytan tuzakları sayar, katı bir Ortodokstur, hıristiyanlığın mutlak saflığı ve tartışılmaz üstünlüğü konusunda hiç taviz vermez.

Şunu düşünmekte yanılmış olmayız: Putatapanların bilimini hıristiyanlıkla uzlaştırmak isteyen Bardaysan'a karşı Aziz Mor Afrëm, doğal olarak takındığı tavrın hemen hemen aynısını, günümüzde liberal ve çağdaş sayılan bir tanrıbilimciye karşı, yani Kitab-ı Mukaddes ilhamı konusunda mekanik bir teoriyi, bu

84- Cureton, Ancient Syriac Documents, s. 15; Doctrin of Addai, ed. Philipps, s. 33.

kitabın yorumlanmasında sözcüklerin anlamlarına bağlı kalınmasını şiddetle savunan bir tanrıbilimciye karşı da takınacaktı, bugün yaşasaydı. Yetenek, kültür, düşünce genişliği bakımlarından Aziz Mor Afrëm'ın, Bardaysan'dan daha aşağı düzeyde olduğuna pek kuşku yoktur. Hasmının sözlerini yorumlayış tarzından bellidir ki, Aziz Mor Afrëm onun düşünsel konumunu anlayamamış ya da akıl yürütmelerinin seyrini kavrayamamıştı.

Aziz Mor Afrëm'ın Bardaysan'a yönelttiği belirgin suçlamaların incelenmesine dönelim. Bu suçlamalardan, bazan kesin ve açık, bazan imalı olan bir tanesinde, Bardaysan, iki ya da birçok Tanrı'ya inanan bir insan olarak ya da en azından, Tanrının bir olduğunu onaylarken çelişkili ifadeler kullanan biri olarak tanıtılmaktadır.

Bazan, Markionla birlikte Bardaysan, iki Tanrı'nın var olamayacağını kabul etmekte, bazan bu kanıyı reddetmektedir.[85] İşte, bu yüzden Bardaysan, iki Tanrının var olamayacağını itiraf ve kabul ettiği halde, birçok Öz'ün (Süryanice Iṯoye) var olduğunu savlayıp öğretirken, reddetmiş olduğu şeyi kabul etmektedir.[86] Burada sorun, elbette 'öz' (Süryanice Iṯoyo) teriminden kaynaklanmaktadır; iki hasım, bu terimi, biraz farklı anlamlarda kullanmakta olup Aziz Mor Afrëm bu terimden, 'tanrısal öz' ü ya da 'tanrısal varlık'ı anlamakta, oysa Bardaysan bu terimi sadece 'temel cevher' anlamında kullanmaktadır. Bu terimi, Aziz Mor Afrëm'ın sandığı gibi, kişileştirilmiş iki tanrıya, ya da iki şeytana uygulamamakta, sadece kişiliksiz varlıklara, kısacası dört temel öğeye uygulamaktadır; bu öğeler şunlardır: hava, ateş, su ve koyu karanlık; Söz'le ve Kutsal Ruh'la birlikte yaratıcı Tanrı, dünyayı bu dört öğeden oluşturmuştur. Bardaysan, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nda bu terimi sık sık ve bu anlamda kullanmaktadır; bu kitapta, tek bir Tanrı'ya inanç, açıkça ifade edilmiştir.[87]

85- Opera Omnina, C. II, col. 443 D.

86- Aynı yapıt, C. II, col. 443 E. Bkz. Aynı yapıt, C. II, 444 A, 444 B.

87- Livre des Lois, ed. Nau F., şu kitapta: Patrologia Syriaca, II, col. 568, satır 8; 588, satır 13-14; col. 610, satır 21-22. Bunun karşıtı olan kuram için bkz., Dr Burkitt, Introductory Essay, şu kitapta St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, C. II, s. CXXII-CXXXI.

Aziz Mor Afrëm'ın başka bir suçlamasına göre Bardaysan, kötülüğün kökeni ve doğası konusunda yanlış şeyler öğretiyordu ve dünyada kötülüğün ortaya çıkışının nedeni, dünyanın bileşimine katılan koyu karanlık öğesidir, derken bir yandan da, bu neden, gerçekte insanın cüzi iradesidir, diyordu.[88] Burada da, iki bakış açısı arasında uzlaşmaz bir karşıtlık yoktur. Bardaysan, irdelemesini, Aziz Mor Afrëm'den daha yüksek bir dereceye yükseltiyordu sadece ve şunu öne sürüyordu: İnsanın, cüzi iradesini kötülüğe yönelten eğilimi, aslında, kendi yaratılışının bir parçası olan karanlık öğesinden kaynaklanmaktadır. Bardaysan'a göre, tüm kötülüğün esas nedeni, karanlık öğesidir; kötülüğün bir biçimi bedensel ve maddi kötülük, diğer biçimi manevi kötülüktür ki dolaysız nedeni insanın cüzi iradesidir.

Bu karşıtlığın aslı şudur: Aziz Mor Afrëm, tartışmalarında, hasmının kullandığı terimlerin kesin kapsamını ya anlamakta yetersiz kaldığından ya da kötü niyetli davrandığından yanılgıya düşmekte ve birçok durumda Bardaysan'ın düşüncelerini aktarırken, onun sözlerinden aceleyle çıkardığı sonuçları ona mal etmektedir. Tanrının Bedenlenmesi[89] ve İsa'nın Dirilişi[90] konusunda, Aziz Mor Afrëm, yanlış olduğu ve Bardaysan'ın savunduğunu ima ettiği öğretiyle ilgili pasajlarda da aynı tavrı sergiliyor görünmektedir. Bu konuda Bardaysan'ın sözleri incelenirse bunlarda, aykırı gibi görünen şu inanışın var olduğu anlaşılır olsa: Bardaysan'ın ve yandaşlarının inancına göre, İsa'nın ikili bir doğası vardır ve bu, onun doğumunda iki döl etkeninin (Tanrının ve Bakire'nin)[91] var oluşunun sonucudur; İsa'nın insansal doğası, yetkin ve eksiksizdi. Bardaysan'a göre insan, kutsal ruhtan ya da zekadan, ruhtan ve bedenden oluşur. Aziz Mor Afrëm'ın alıntı yaptığı yapıtta Bardaysan'ın şunu savunduğu anlaşılmaktadır: İnsanın üstün ruhu (esprit), zekası, ona Tanrının kendisinden gelmiştir; aşağı ruhu (ame) ya da bedensel yaşamı ve bedeni (bunlar Bakire'den gelmiştir) öğelerden

88- Opera Omnina, II, col. 428 B, 428 F, 532 A.

89- Aynı kitap, col. 557, B.C., 558 B.

90- Aynı kitap, col. 438 c., 553, 551; Carmina Nisibena, LI, ed. Bickell, s. 102; Bk. Aynı yapıt, XLVI.

91- Nau F., s. 504.

oluşturulmuşlardır ve bu yüzden maddeseldirler.[92] Bu, kesin olarak, Ortodoks düşünceyle bağdaşmaktadır ve Aziz Mor Afrëm'ın buna niçin karşı çıktığı anlaşılamamaktadır; belki de o, Kurtarıcı'nın bedeninin böyle bayağı bir bileşime sahip olmasını ve böyle aşağı bir kökenden gelmesini olanaksız buluyordu ve Bardaysan'ın böyle bir kuramı savunarak, Tanrının Bedenlenmesini ve Dirilişini açıkça değilse bile üstü kapalı olarak yadsıdığı sonucuna varıyordu.[93] Filiksinos'un kesin ifadesine göre[94] Bardaysan, İsa'nın bedeninin göklerden indiğini savlıyordu; Philosophoumena'daki, daha önce aktardığımız bir bölüme göre, (Helence, Ardisianis) Bardaysan adlı biri, Kurtarıcı' nın bedeninin manevi (ruhsal) bir beden olduğunu öne sürüyordu;[95] Aziz Mor Afrëm'den sonraki bu yazarların andığımız savları, bağımsız tanıklıklara mı dayanmaktadır, yoksa Aziz Mor Afrëm'ın yargısının bazan süslenmiş yinelenmeleri midir, bunu saptamak güçtür.

Kildaniler'in ya da putatapıcı müneccimlerin öğretisine göre, Kader, yani yıldızların, insan yaşamına etkisi, öyle amansız bir etkinliktir ki hiçbir insan bundan kaçamaz. Bardaysan'ın, bu Kildani öğretisini kesinlikle reddettiği, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'ndan bellidir. Bardaysan, bunun karşıtı olan kuramı da reddetmiştir; bazı filozofların savunduğu bu kurama göre, insan, her bakımdan, kendi kendisinin efendisidir ve hastalık, sağlık, yoksulluk, zenginlik, yalnızca rastlantı sonucudur, ya da tanrıların verdiği cezalardır. Bardaysan'a göre ise, insanı yöneten üç etken vardır: Doğa, talih ve insanın cüzi iradesi. Ama yine Bardaysan'a göre Kader, insanların yaşam koşullarının değiştirilmesi için Tanrı'nın gezegenlere verdiği bir yetki ve güçtür.

92- Nau F., 572, satır 7-9.

93- Aziz Afrëm, birçok pasajda, Bardaysan'ı, İsa'nın Dirilişi'ne ilişkin yanlış kuramlar öğretmekle suçlamaktadır. Bkz. Opera Omnina, col. 438 c, 553 F; Carmina Nisibena, XLVI, LI; Life of St. Ephraim: Ephraim's Prose Refutations, C. II, s. CXXLX.

94- Şu kitapta aktarılmıştır: Cureton, Spicilegium, s. 5-6.

95- Patrologia Greace, C. XVI, 3250, 3334; Bkz. S.E., Opera Omnina, II, 438 c, 553 F.

Bardaysan'a göre Kader, bazı bakımlardan, Tanrı'nın inayeti dediğimiz şeyle hemen hemen eşdeğerlidir. O, bazan yıldız falı diye adlandırdığı Kader'e inanır; yıldızların gökler arasında yolculuklarındaki konumları, insanın hallerini etkiler; ama Bardaysan şunu ekler ki insan, yıldızların bu etkisine direnmek ve Kaderin üzerine yükselmek gücüne sahiptir. Kader, insanın fiziksel durumunu etkileyebilir; ama ruhu, kendi karakterini ve alınyazısını yetkinleştirmekte özgürdür. İnsan, bir makine değildir. İyiyi ya da kötüyü seçmekte özgürdür, bu bakımdan meleklere eşittir. Dünyaya doğa da, kader de egemen olamaz, dünya Tanrı'nındır. Tanrı, evrenin tüm güçlerinin üzerinde, göğün üzerinde ve yerin üzerinde özgürce egemenlik sürer, her şey onun iradesine bağlıdır.[96]

Aziz Mor Afrëm'ın ve öbür yazarların Bardaysan'a atfettiği, iki ya da birçok tanrıya inanmanın hiçbir belirtisi bu yapıtta bulunmamaktadır. Bardaysan'ın "Itye" diye adlandırdıkları, ne tanrılardır, ne de yarı-tanrılar, sadece temel cevherlerdir ve bu cevherler, kendilerini yaratan Tanrı'nın hep egemenliği altında iseler de bir ölçüde özgürlüğe sahip kılınmışlardır. Ewsebiyos'un, Denḫo'nun ve onlardan sonrakilerin Bardaysan'a yönelttikleri suçlamanın konusu olan Valentinci gnostisizmin en ufak izine burada rastlayamayız. Burada, semavi dünyada, erkek ya da kadın birçok yaratıcının varlığı, gezegenlerin güneşle kavuşum durumu, Tanrısal yayılma ya da gnostik nitelikte başka sözcükler yer almamaktadır. Sonuç olarak, şunu kabul etmekle yanılmış olmayız: *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'nda Bardaysan'ın Ortodoksluğu, açık seçik bellidir ve en azından, sonraki dönemlerde yaşayan ve heretiklikle suçlanmayan birçok Süryaninin Ortodoksluğuna eş değerdedir.[97]

96- Aziz Mor Afrëm, Bardaysan'm De Domnus diye adlandırılmış bir yapıtına saldırmaktadır. Bu başlığın anlamını saptamak olanaksızdır; ama bu kitapta Bardaysan'ın kozmolojik kuramlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Platoncular'a karşı Bardaysan tarafından yazılan De Domnus adlı konuşmaya karşı Aziz Mor Afrëm hazretlerinin yaptığı konuşma da öne sürüldüğüne göre, Bardaysan, Platoncular'ın görüşleriyle Stoacılar'ınkini birbirinden ayırt edememiş. Plato'nun karşı çıktığı düşünceleri Platon'a atfederek onun öğretisini bilmediğini göstermiş ve böylece Süryanilerle Helenler alay konusu olmuştu. Bk. St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, II, s. 11.

97- Nau F., Livre des Lois des Pays, s.535; Duval Ruben, La Litterature Syriaque, s.240

Aziz Mor Afrëm, Bardaysan'ı, Mani'nin üstadı olarak göstermektedir;[98] ama bunun en küçük bir kanıtı bile gelmemiştir günümüze; burada kuşkusuz, bu büyük adam hakkında yapılmış başka bir iftira söz konusudur; oysa bu adamın hıristiyanlığı, Aziz Mor Afrëm'ınki kadar yüksek, belki daha da yüksekti, denebilir. Aziz Mor Afrëm, yazık ki; Bardaysan'ın düşünceleri konusunda, başlıca ve hemen hemen tek kaynağımızdır; ama Aziz Mor Afrëm'ın tanıklığı, heretik saydığı bir adamla anlaşmazlığında güvenilir değildir. Tanrıbilim alanına hasım olan Bardaysan'ın yapıtlarından yaptığı alıntılar, Aziz Mor Afrëm'ın savaştığı bu adamın düşüncelerini incelemek isteyenlere hemen hemen hiç yarar sağlamaz. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Aziz Mor Afrëm, hasmının kullandığı kesin olan sözcükleri mi aktarmaktadır yoksa bu sözcüklere kendi verdiği anlamları mı belirtmektedir, bunu saptamak olanak-sızdır; kendisinin itirafından anlıyoruz ki, inanç üzerinde bozucu etki yapmasından kuşkulandığı bir adamı mahkûm ettirmek için, olguları sahte bir ışık altında sunmaktan çekinmezdi.[99] Sonraki dönemin yazarları, eskiler ve yeniler, Aziz Mor Afrëm'ın yargısını, incelemeksizin kabul etmekle yetindiler, bazıları, bağımsız irdelemeyi aynı tavırla es geçerek, bu yargıyı sertleştirdiler ve süslediler. Bununla birlikte günümüzün araştırmacıları şuna gittikçe daha çok inanmaktadırlar. Bardayşan, gnostik idiyse bile, İskenderiyeli Qlimis'ın kastettiği anlamda katıksız bir gnostik, Hıristiyan bir gnostikti. Gerçekten de, Bardaysan'ın karakteri ile, Stromatlar'daki Hıristiyan gnostiğin karakteri arasında birçok benzerlik vardır: Örneğin, inancın, insanları gerçek bilgiye ulaştıran bir araç olduğunu ısrarla belirtmesi, insanda cüzi iradenin var olduğunu kabul etmesi ve insanın öbür yaratılmışlardan daha üstün olduğunu belirtmesi. Süryani Mihayel'in yinelediği bir sav olan, Urfa piskoposu Aqway tarafından Bardaysan'ın aforoz edildiği savı doğru mudur? Bunu bilemeyiz.[100] Bu belki de

98- Overbeck, St. Ephraemi Syri Opera Selecta, s. 63; Bkz., Nau F., Opus Cit., s. 502; St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, II, s. 190, ve Dr Burkitt, Introductory Essay, aynı ciltte.

99- Bkz. Dr Burkitt, St. Ephraim's Prose Refutations, ed. Mitchell, II, s. CXIV.

100- Michel le Syrien, ed. Chabot, s. 110; Bkz., St. Ephraim, Opera Omnina, II, 550.

sonraki bir dönemin söylentisidir; yani Aziz Mor Afrëm'ın ve başkalarının yaptığı suçlamadan etkilenen Süryani Kilisesi'nce, Bardaysan'ın heretik olduğuna daha çok inanıldığı bir dönemden kalan bir söylenti olmalıdır bu. Bardaysan, sağlığında, Urfa Kilisesi'ni, kuşkusuz büyük ölçüde etkilemişti ve zenginler, nüfuzlu kişiler, bilgili kişiler onun derslerine büyük ilgi duymuşlardı; onun ölümünden sonra, birçok öğrencisi epey uzun zaman onun anısına ve öğretilerine bağlı kaldılar.[101]

IV

Onun ölümünden 100 yıl sonra, Aziz Mor Afrëm, daha önce gördüğümüz gibi, vargücüyle, tehlikeli bir heretiklik saydığı şeyi yok etmeye çalıştı; ama bunun büyük bir sonuç vermediği anlaşılmaktadır; çünkü 100 yıl sonra Urfa piskoposu Rabbula (412-435), bu kentteki ve yöresindeki başlıca Hıristiyanların büyük bir miktarının, hâlâ Bardaysan'ın öğretilerine bağlı olduklarını fark etti. Urfa'da onların toplanmayı adet edindikleri binayı yıktırdı,[102] taşları ve mobilyaları dine yararlı olacak tarzda kullanılmak üzere ayırdı ve yaşamöyküsünün söylediğine göre, tüm Bardaysancıları gerçek inanca kavuşturdu.

Bu haberin son bölümünün doğru olmadığı bellidir; çünkü Urfa'da 8. yüzyılda Bardaysan'ın izleyicileri vardı ve Urfalı Yakub'un bildirdiğine göre bunlar, fizik ve astronomi bilimlerini inceliyorlar, kaderciliğe karşı tartışmalar yapıyorlardı.[103]

10. yüzyılda, *Aydınlık ve Karanlık, Gerçeğin Ruhsal Özü, Değişkenler ve Kararlılar* adlı kitapları Bardaysan'ın yazdığı söyleniyordu, ve Bardaysancılar hep Manicilerle aynı sınıftan sayılıyordu; ama Bardaysancılar'ın sonradan Manici mi oldukları, yoksa bazı Manici mezheplerce Bardaysan'ın kurucu ola-

101- İmparator Julien zamanında, Urfa başdiyakonu Aod, Bardaysan'ın öğretilerini desteklemişti. Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, 102.

102- Büyük Kilise ya da Küçük Kilise değil, 'toplandıkları ev' ya da 'okul' Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, C. IV, s. 432; Overbeck, St. Ephraim, Opera Selecta, s. 103.

103- Hexameron, bkz. Journal Asiatique, VIII, serie, C. XI, s. 410-412.

rak mı kabul edildiği anlaşılmamaktadır.[104] Büyük bir olasılıkla, Aziz Mor Afrëm'ın ve öbür hasımların saldırıları zamanla sonuç verdi ve yaratılış, insanın doğası, kötülüğün kaynağı konularında heretik düşünceler öne süren ya da gök cisimlerinin incelenmesiyle çok uğraşan herkes Bardaysan'la ilişkilendirildi.

Birçok araştırmacıya göre, bu dönemde Urfa'da ya da yöresinde yazılan edebiyat yapıtları arasında *Yahudi Tuma'nın İşleri* de vardır; bu yapıt, havari Tuma'nın Hindistan'daki gezilerini anlatan bir tür dinsel romandır.

Yahudi Tuma'nın İşleri'nin en ünlü basımı, Wright'ınkidir (*Apocryphal Acts of the Apostles* adlı kitabında);[105] bu edisyonda, sekiz İş'in Süryanice metni ve İngilizce çevirisi vardır. Paul Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum adlı kitabının III. Cildi'ne Wright'in bu metnini aldı ve buna, Berlin'in Eduard Sachau koleksiyonundaki el yazmasında yeralan birçok varyantı ve katkıyı ekledi;[106] bu ciltteki metin, onaltı İş içermektedir. Bu İşler'in Helence versiyonu Bonnet'in *Acta Thomae* adlı çalışmasında yayımlanmıştır.[107] Sina Dağı'nda bulunan bir Süryanice versiyonun parçaları, Dr Burkitt tarafından *Studia Sinaitica*'da sunulmuştur ve yine aynı yörede bulunan, eski yazıları silinmiş bir parşömenin üzerine yazılı bir metin, bayan Lewis tarafından, *Acta Mythologica Apostolorum* başlığıyla, *Horae Semiticae*'de yayımlanmıştır.[108]

Bu öyküde anlatıldığına göre, Efendileri göğe çıktıktan sonra oniki Havariler toplantı yaptılar ve dünyayı, hıristiyanlaştırmak üzere paylaştılar, Yahudi Tuma'nın payına Hindistan düştü. Ama Aziz Tuma oraya gitmek istemeyince İsa, Hintli tüccar Habban'a göründü ve ona Aziz Tuma'yı köle diye sattı.

104- Nau F., tarafından aktarılan Fihrist, s. 520.

105- Wright W., Apocryphal Acts of the Apostles, Londra, 1871, I. Cild, s. 172-333; II. Cild, s. 146 ve devamı.

106- Aynı yapıt, III. Cild (1892), s. 3 ve devamı.

107- Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha, C. II, 2 (1903), s. 99-291.

108- Aynı yapıt, C. IV (1904). Bkz., Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 89-92. Yine bkz., Bernhard Pick, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas, Chicago, 1909, s. 222-362 ve M.R. James, The Apocryphal New Testament, Oxford, 1924, s. 364, ikisinde de İşler'in İngilizce çevirisi vardır.

2187

Bu tüccarla Aziz Tuma, Hintlilerin ülkesine doğru deniz üzerinden yola koyuldular. Yolculukları sırasında, Sandaruk denilen bir yerde konakladılar; bu ülkenin kralı, biricik kızını büyük bir şölenle evlendiriyordu o gün. Aziz Tuma ve yoldaşı, bu şölene katıldılar; havari, burada, Kilise ile ilgili bir ilahi okuyarak dikkati çekti. Kendisine vuran bir içki sunucusunun hemen öleceği kehanetinde bulundu ve bunun gerçekleşmesi şaşkınlığı arttırdı; bu olayın yankıları kralın kulağına ulaştı, Aziz Tuma onun huzuruna getirildi, oradan da yeni evlilerin yanına zorla götürülerek onlar için dua etmesi buyuruldu. Bu duadan sonra havarinin gitmesine izin verildi; ama onun ayrılışından sonra İsa, genç evlilere, Aziz Tuma biçiminde gözüktü ve onlara iffetli bir yaşamı benimsetti. Evli çiftle birlikte kralın yola koyulması ve din değiştirmesinin ardından, Aziz Tuma'yı Hindistan'a ulaştıracak birçok olayla, romanın I. bölümü sona erer.

Havari Hindistan'a vardığında, bu ülkenin kralı Gondofar ondan, kendisine bir saray yapmasını istedi. Aziz Tuma, bunu yapmayı kabul etti; ama kralın umduğu gibi, dünyada maddeden bir saray yapmak yerine, hastalara, dullara ve yetimlere yardım ederek, fakirlere para dağıtarak, malzeme alması ve işçilere ücret ödemesi için kendisine verilmiş olan paraları böylece tüketerek, krala gökyüzünde bir saray hazırladı. Ama bu hizmet tarzını kabul etmeyen kral, dolandırıldığını düşünerek, Aziz Tuma'yı ve arkadaşını zindana attırdı, suçlarına uygun bir ceza verilene dek orada tuttu. Sonunda, iki arkadaşın derilerinin yüzülmesine ve ardından yakılmalarına karar verildi; ama bu kararın uygulanmasından önce, kralın erkek kardeşi Gad, kralın dolandırıldığı üzüntüsüyle öldü ve ruhu, melekler tarafından, Cennet'te Aziz Tuma'nın yapmış olduğu sarayın önüne götürüldü seyretsin diye. Bu sarayın hiç olmazsa en alt kattaki bir odasında kalmasına izin verilmesi için, kılavuz meleklere yalvardı; ama kendisine yanıt olarak, bu sarayı yalnızca kardeşi Gondofar'ın kullanacağı bildirildi. O zaman Gad, bu sarayı kardeşinden satın alabilmek için yeryüzüne dönme izni istedi. Bu isteği hemen kabul edildi; yeryüzünde tekrar görünmesi ve gök sarayını satın almak için duyduğu arzu karşısında, kral, ha-

varinin dürüstlüğüne ve bildirisinin doğruluğuna inandı. Aziz Tuma hemen serbest bırakıldı ve kral, onun derslerini dinledikten sonra bu dine girdi.

Bundan sonraki olayda, kara yılan biçimine girmiş bir şeytan tarafından öldürülen genç bir adam, havarinin dualarıyla yaşama döndürülmekte, buna bağlı olarak birçok uzun konuşma yapılmakta ve dualar edilmektedir. Bundan sonra da, peygamber Balcam/Balaam'ın bindiği sıpanın ve İsa'ya hizmet etmiş olan sıpanın soyundan gelen bir sıpa belirtmekte ve Aziz Tuma'yı, mucize göstereceği kente ulaştırmaktadır; sıpa, yaşamının amacı olan bu ulaştırma işini yapınca, kentin kapılarında hemen ölür. Bu kentte, çok güzel bir kadın, şehvetli bir şeytanın saldırılarından kurtarılır, dine kazandırılıp vaftiz edilir; hem o, hem arkadaşları, komünyon ayinine alınır. Bu ayine katılmaya gelen genç bir adamın iki eli felç edilir; bu cezaya uğratılan adam, kendisiyle namuslu bir yaşam sürdürmeyi reddeden bir kadını öldürmüş olduğunu itiraf eder. Aziz Tuma'yı cesedin yanına götürür; havarinin duasıyla yaşama dönen kadın, namustan yoksun olanların cehennemde uğratıldıkları işkenceleri anlatır. Aziz Tuma Hindistan'da dini yayarken, kral Mazday'ın generali Sifur ona gelerek, karısını ve kızlarını şehvet şeytanlarından kurtarmasını ister; bu amaçla havari, Sifur'la birlikte, onun evine doğru yola koyulur. Arabayla giderlerken, hayvanların gücü, uzun yolda tükenir; o zaman yaban eşekler gelirler ve arabaya bağlanma onuruna kavuşmak için aralarında çekişirler. Bu eşeklerin götürdüğü arabayla generalin evine ulaşınca Aziz Tuma, kadınları şeytanlardan kurtarıp iyileştirir. Kral Mazday'ın akrabası olan Kariş'in karısı Migdonya, iffetli bir yaşam sürmeyi benimser; Kariş, tüm uğraşmalarına karşın karısını bu kararından caydırmayınca, kraldan yardım diler, kral da Azizi kamçılatıp zindana attırır. Aziz Pavlos'un Filippe'nin zindanında yaptığı gibi, Aziz Tuma zindanda bir ilahi söyler: *Hintlilerin Ülkesinde havari Yahudi Tuma'nın İlahisi*, ya da bugün genellikle adlandırıldığı gibi *Ruh Üzerine İlahi*. Onu zindanda ziyaret izni alan Migdonya, Tanrı'nın bir mucizesiyle onun oradan çıkarılmış olduğunu farkeder; onu bulduğunda

kendi evine götürür ve burada kendisi, sütannesiyle birlikte, Aziz tarafından vaftiz edilir. Bundan sonra da Aziz Tuma, zindana geri döner. Baskının işe yaramadığını gören kral, Aziz Tuma'ya şu teklifte bulunur: Migdonya'yı kocasına dönmeye kandırmayı kabul ederse, özgür bırakılacaktır. Aziz, kadını sınamayı kabul eder, ama bu girişimin boşuna olduğuna da kralın dikkatini çeker. Sonuç, tahmin edildiği gibi olur; yani Migdonya, Havari'nin sınayıcı ısrarlarına uymaz. Ama Aziz, bu işte kendisine düşeni yapmıştır, böylece serbest bırakılır ve Sifur'un evine dönmesine izin verilir. Aziz burada onun ailesindekileri vaftiz eder. Daha sonra Migdonya, Mazday'ın karısı Tertia'yı dine kazandırır; o zaman kral çok öfkelenir, Kariş'le birlikte kral, general Sifur'un evine geldi, bir koltuğu yakalayıp ters çevirdi ve onun (havarinin) başına vurdu, onu dövdü ve adamlarına teslim ederek şöyle dedi: Götürün şunu da herkesin önünde ne diyeceğini düşüneyim. Mahkemede Aziz Tuma'nın yaptığı konuşmadan sonra kralın kendi oğlu da Hıristiyan olunca, sabrının sonuna gelir, havarinin ölümü böylece kesinleşir. Zindanda, Aziz Tuma, pazar duasıyla başlayan son bir konuşma yapar, şu kişileri vaftiz eder: Wizan, karısı Manaşir (genç bir adam biçiminde görünen İsa tarafından, uzun süren hastalığı tedavi edilmişti) ve Tertia. Sifur'u papaz olarak, Wizan'ı diyakon olarak seçer. Ertesi sabah, kentin dışına, kapılardan öteye götürülür ve kısa bir dua yapmasının ardından mızraklarla dört asker tarafından öldürülür.

Kemiklerini, öğrencilerinden biri gizlice Batı'ya getirir; ama ilk mezarının tozları bile, daha sonra kral Mazday'ın bir oğlunun bedeninden bir cini kovmaya yeter. Bu mucizeye tanık olan kral, hıristiyanlığı kabul eder ve Hıristiyanlardan, onlara yapmış olduğu kötülükler için özür diler.

Kısaca aktardığımız bu öykü, baştan sona okunmaya değerdir; çünkü hem ilginç bir anlatıdır, hem de içine yer yer konan dualar ve ilahiler sayesinde yazarın teolojik düşünceleri hakkında bilgi edinilebilmektedir. Bu kitabın Süryanice kökenli olduğundan kuşkulanmak, bugün zordur ve onun Urfa'da yazıldı-

ğını, yazarının da Bardaysan'ın bir öğrencisi olduğunu düşünenler, kanımızca, gerçeğe yaklaşmış bulunmaktadırlar.[109]

Bu İşler'in özgün metninin Süryanice yazıldığını göstermek için Burkitt tarafından öne sürülen savlar, aşağıdaki gibi özetlenebilir.[110] Süryanice versiyonun ya da Helence versiyonun üslubunu incelemek, bize, bu sorunu halletmek konusunda hiç yarar sağlamaz; yalnız üsluba göre yargıya varılırsa, iki versiyonun üslubu da kusursuzdur, bu kitabın özgün metni Süryanice yazılmış olabileceği gibi Helence de yazılmış olabilir, yalnızca üsluplar dikkate alınırsa. Ama Helence metin, Süryanice ifadelerin yanlış bir çevirisidir denebilir; öte yandan, Helence metinde, kendisinden önceki Süryanice bir metnin bozularak aktarılışının belirtileri vardır. Helence metinde yer yer açık seçik bozulmalar görülmektedir; belki de Helence metin, ilk haliyle, Süryanice metne daha sadıktı (sonradan çarpıtıldı). Ayrıca, Helence metinde Aziz Tuma'ya verilen "Yahudi Tuma" adı ve bunun sık sık kullanılan kısaltılmış biçimi "Judas / Yahudi", Süryani yazınının yalnızca ilk dönemindeki yapıtlarda, örneğin Adday Öğretisi'nde görülmektedir. Süryani dilli Kilise'ye göre, Aziz Tuma'nın gerçek adı "İkiz Yahudi" idi. Üstelik, bu yapıttaki özel adlar ve yer adları, Helence bir kaynaktan çok Süryanice bir kaynaktan alındıklarını düşündürmektedir; örneğin, Sandaruk,[111] Ḫabban,[112] Migdonya[113] adları böyledir. Bu adların birçoğu, eski Pers adlarıdır, Süryanice'ye uyarlanmışlardır. İşler'in sonunda belirtildiğine göre, Aziz Tuma'nın öğretileri, onun cesedini Batı'ya, Bennet'nin Helence elyazmasına göre Mezopotamya'ya, Süryanice elyazmasına göre Urfa'ya götürdüler. Burkitt, bunun, şu sonuca varmak için bir gerekçe olduğunu düşünmektdir: Yazar, bu kitabı, havarinin kemiklerinin son barınağına kavuştuğu Urfa'nm doğusunda bir yerde yazmıştır ve bu durumda, yazarın Helence değil de Süryanice yazdığını

109- Nöldeke, aktaran Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 91.

110- The Original Language of the Acts of Judas Thomas, şu kaynakta: Journal of Theological Studies, 1-2, 1900, s. 280-290.

111- Julien'in Romanı'nda rastlanmaktadır.

112- Mezopotamyalı bir köleyle ilgili eski bir Latince belgede rastlanmıştır.

113- Nusaybin'le eşanlamlıdır.

kabul etmek, gerçeğe daha uygun olur. Son olarak, büyük araştırmacı, dikkatimizi, Helence metindeki şu tümceye çekmektedir: (Helence Elṯe i Kinonya Tu Arenos) Komünyon dualarında bulunan bu tümce bize göre Süryanice kökenlidir ve şöyledir: Gel, İnsanoğlu'nun komünyonu. (Süryanice, Bar d Gabro), burada, şu alışılmış tümcenin yerine geçmektedir: (Süryanice, Bar d Nošo).

İskender Seweriyos'un, barış için, Pers kralı Arteherhes'ten istedikleri arasında, Aziz Tuma'nın kemiklerinin Urfa'ya geri getirilmesi de vardı. Bu değerli kalıntılar, büyük bir törenle, kendileri için hazırlanmış görkemli bir mezara getirilip konuldular, bu andan başlayarak bu kent, havari Tuma kültünün merkezi oldu. Aziz Tuma'nın kemikleri, 232 yılında getirilmiştir;[114] İşler'in ilk yazılışı da aynı tarihte olmalıdır. Bu dönemde Urfa, tümüyle değilse bile, hemen hemen tümüyle hıristiyanlaştırılmıştı. Ama bizim düşüncemize göre, Aziz Tuma Söylencesi, daha eski bir tarihte ortaya çıkmıştır, şu ya da bu biçimde anlatılarak. Urfa, tarihinin çok eski yıllarından beri, Söylencelerde, havari Aziz Tuma'nın serüveniyle kaynaştırılmış görünmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, geleneğin bize bildirdiğine göre, Aziz Tuma, Adday'ı Filistin'den Urfa'ya göndermişti; Adday'ın kişiliği, tarihsel olarak, başka biriyle karıştırılmayacak kadar belirgin olmasaydı, bu kentte Hıristiyan toplumunu kurmanın onuruna Aziz Tuma'nın sahip olduğu söylenemezdi, diye düşünüyoruz. *Aziz Tuma Söylencesi*'nin çok eski olduğunu, şu saptama da doğrular görünmektedir: Dr Rendel Harris'in belirttiğine göre, bu Söylencenin oluşumunda, Urfa'daki eski putatapıcı dönemin Göksel İkizler kültünün etkisi vardır. *The Dioscori in Christian Legend* başlıklı çalışmasında bu bilgin, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nde anlatılan öykünün eski putatapıcı Söylence'ye benzediği yanları saptamıştır. *Yahudi Tuma'nın İşleri*'ne göre, havarinin adı Yahudi Tuma idi, yani "Yahudi İkiz kardeş". Söylentiye göre o, Mesih'in ikiz

114- Bu yıl, İskender Seweriyos'un zafer kazandığı yıldır. Chronicon Edessenum, bu yılı, 394 olarak verir. Bkz. Bar Hebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, 66, II, 6-12; Bickell, Carmina Nisibena, s. 163, no. 42, not 1. Tixeront, Les Origines de l'Eglise d'Edesse, s. 155.

kardeşiydi ve tanrısal kardeşine öyle benzerdi ki, hem şeytanlar hem insanlar sık sık yanılarak onu İsa sanırlardı. Bu durumda, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'ndeki İsa ve Aziz Tuma, putatapıcı dönemin Söylencesindeki Kastor ve Polluks adlı iki (biri ölümlü, öbürü ölümsüz) Tanrının[115] Hıristiyan eşdeğeridirler. Aziz Tuma'nın usta olduğu söylenen işler, yani taş kesmek, marangozluk, yaban eşeklerinin ehlileştirilmesi, adıgeçen ikiz Tanrıların koruduğu uğraşlardı. *Yahudi Tuma'nın İşleri*'ni yazanın kimliği konusunda şurası ilginçtir ki; *Ülkelerin Yasaları Kitabı* başlıklı, Bardaysancı kitaba göre, taş kesmek, inşaatçılık, gemicilik, Hıristiyanların pek usta olmasının beklenmeyeceği zanaatlardı; bunun nedeni, bu uğraşların bir bakıma Diyoskuros (Zevs'ın oğulları) kültüyle ilgili oluşuydu ve anlaşıldığına göre bu kült, Bardaysan'ın zamanında Urfa'da tümüyle yok olmuş değildi. *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nin yazarı kim olursa olsun anlattığı olayların geçtiği varsayılan zaman ve koşullar hakkında sağlam bilgiye sahip olduğu bellidir. Bu kitapta Aziz Tuma'nın Hindistan'a ulaşmak için izlediği yol, Hıristiyanlık döneminin başlangıcında tüccarların hep izlediği yoldur; Gondofar ve Mazday adlı krallar, bu dönemde gerçekten hüküm sürmüş, tarihsel kişilerdir. Bundan dolayı, bu yapıt, 2. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olmalıdır. Dr Burkitt'e göre, Bardaysan'ın yandaşlarını, Havarilerin sahte İşlerini anlatmakla suçlayan Aziz Mor Afrëm Yahudi Tuma'nın İşleri'ni de hedef alıyordu. Bu durumda, bu İşler'in, Urfa'da 2. yüzyılın başlarında yazıldığını söylersek, gerçekten pek uzaklaşmış sayılmayız.

Bu kitaptaki dinsel düşüncelere gelince; bunda bir tür gnostisizmin bulunabileceği, genellikle kabul edilmektedir, ama bu gnostisizmin büründüğü biçim konusunda araştırmacılar anlaşamamaktadırlar. Süryanice metinde bu izler, Helence metne kıyasla, daha az belirgindir ve bu durum, birinci metnin, Ortodoks bir yazman tarafından ayıklanmış olduğu öne sürülerek açıklanmaya çalışılmaktadır.[116] Böylece, *Bilgeliğe Övgü Şiiri*, Sürya-

115- Dioskuri (Zevs'ın oğulları) söylencesinde, Kastor ve Pollux (Polideukes), Zevs'ın oğulları olup ikiz kardeştirler. Kastor'un ölümünden sonra Zevs, bu kardeşleri, gökte yıldızlar biçiminde (İkizler Burcu'nda) buluşturur - Çev.

116- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 90.

nice versiyonda, *Kiliseye Övgü Şiiri* olmuştur; bu versiyondaki çeşitli ilahilerde görülen ritim bozuklukları, aynı Ortodoks yazmanın yaptığı "düzeltmeler" e atfedilmektedir. Helence versiyonla ilgili olarak, Dr Burkitt şuna dikkat çekmektedir: Heretik düşüncenin gizli olduğu varsayılan karanlık tümcelerden bazıları, olasılıkla, çevirmenin bilgisizliği yüzünden ve elindeki metni doğru olarak çevirmekteki yeteneksizliği yüzünden bu hale gelmişlerdir.[117] Dr Burkitt'e göre, bu versiyonda, Yahudilere ve putatapıcılığa karşı hiçbir polemiğe yer verilmeyişi, Katolik (Evrensel) bir Kilise'nin düşüncesinin hiç anılmayışı, gnostik düşüncenin göstergesidir (bu ihmal, gnostik bir tavırdı). Bu ihmaller, bizce, bir ölçüde, *Yahudi Tuma'nın İşleri*'nin yazıldığı Kilise'nin özelliklerinden ve bu Kilise'nin içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanmış olabilir: Bu Kilise'de, Yahudi öğesi önem taşıyordu, Kilise'nin Yahudilere duygusal yakınlığı vardı ve ahlak kuralının değişmez buyruklarına, davranışlarla ilgili erdemlerin tartışılmaz değerine büyük önem veriliyordu. Bu dönemde Urfa Kilisesi'nin temsil ettiği türden bir Yahudi-Hıristiyan toplumunda bir Katolik (Evrensel) açıkseçik anlayışını aramamak gerekir; Urfa Kilisesi, ulusal ve bağımsız bir kiliseydi, kendi şubelerine bile çok güçlü ya da çok belirgin bir bağla bağlanmamıştı, Batı Kiliseleri'yle henüz ilişkiye geçmişti. Asur kiliseleri, yalıtılmış birimler olmaktan vazgeçmek ve taşrada bir bütün halinde örgütlenmek konusunda çok ağır davranıyorlardı. Doğu'nun Kiliseleri için, katoliklik (evrensellik) hiçbir zaman çok çekici bir ülkü olmadı, hele incelediğimiz bu dönemde.

Yahudi Tuma'nın İşleri'nin dinsel özelliği, açıkça gnostik ürünler olan *Yuhanna'nın İşleri* ve *Pistis Sophia*'dan tümüyle farklıdır; bu son iki yapıtta, ruhsal bilgiye ve gizli öğretilerin özel aklına büyük önem verilmektedir. Ilımlılık, namusluluk, alçakgönüllülük, yoksulluk gibi davranış erdemlerine ağırlık veren *Yahudi Tuma'nın İşleri*, bu bakımdan, *Qlimis'ın Yakarışları*'na çok benzemektedir. *Yahudi Tuma'nın İşleri*'de,

117- Journal of Theological Studies, 1900, s. 280-290.

dinsel ayinlere verilen önem, dikkate değerdir, burada çok güzel dualar da bulunmaktadır. Ayrıca, kanıtların gösterdiği gibi, *Yahudi Tuma'nın İşleri* ile *Qlimisçı* yazın arasındaki bu benzerlik, hiç rastlantısal değildir; bu iki yapıt, Aziz yazınının aynı döneminde, Bardaysan'ın *Urfa Okulu*'nda meydana getirilmiştir.

Qlimis'ın Yakarışları'nın yazarı ve tarihi, henüz kesin olarak bilinmemektedir, ama bugün yaygın olan kanıya göre bu yapıtın şimdiki biçimi bir ölçüde yenidir; günümüzün araştırmacıları, bu yapıtın yazıya geçirilişini, 290 ile 360 yılları arasındaki çeşitli tarihlere yerleştirmektedirler.

Dinsel Söyleşiler ve *Qlimis'ın Yakarışları*, kuşkusuz, tek bir romanın iki versiyonudur ve bunlardan birincisi, genellikle, ikincisinden biraz daha yeni sayılmaktadır; bu iki yapıt *Petrus'un ve Appiyon'un Diyalogları*'nın türevleridir; adı geçen roman, bazı araştırmacılara göre, 320 yılında yazılmıştır. Ama şurası kesindir ki bu roman, hangi biçime bürünmüş olursa olsun, çok daha eski bir zamanda ortaya çıkmıştı. Ewsebiyos[118] bu romanın tarihine ilişkin ipuçlarını, Qlimis'la ilgili bölümde vermektedir; Qlimis'ın Korintoslulara Mektubu'ndan söz etmekte, önceki yazarlarca anılmayan sözde *'İkinci Mektub'* u da andıktan sonra şöyle devam etmektedir: Dahası, bazı adamlar, son zamanlarda (Helencesi, Ṯes Ke Proi) yazmışçasına, başka saçma ve uzun metinler (Helencesi, Polepi Ke Maxra Sigramata) yazdılar, bunlarda Petrus'un ve Appiyon'un diyaloglarının bulunduğu söylenmiştir (Helencesi, Petro Ḏi Ke Apionos Ḏialogos Perixonta) ama eski zamanın insanları bunlardan hiç söz etmemişlerdi, çünkü bu metinlerde Havari Ortodoksluğu'nun hiçbir özelliği yoktur. Hort'a göre,[119] Ewsebiyos'un söz ettiği, *Petrus ve Appiyon'un Diyalogları*, Qlimis'ın romanının bir biçimidir ve (Helence, Ṯes Ke Proi) (son zamanlarda) sözcükleri dikkate alındığında bu metin, 3. yüzyılın ortalarına doğru yazılmış olmalıdır. Bu uzmana göre, *Dinsel*

118- Aynı kitap, III, C. XXXVIII; ama bkz. Dr. Burkitt, Introductory essay, şu kitapta: St. Ephraim's Prose Refutations, C. II.

119- Hort, Notes Introductory to the study of the Clementine Recognitions, s. 24 ve devamı.

Söyleşiler ve *Qlimis'ın Yakarışları*, 228 yılından az bir zaman sonra İskenderiye'de yaygınlıkla okunan bir metinden türemiş olup onun kısaltılmış biçimleridir: Birincisi Doğu'da yazılmıştır, ikincisiyse Batı'da, olasılıkla Roma'da yazılmıştır. Buraya kadar çok iyi, ama bize göre bu araştırmacı, bu romanı Bardaysan Okulu'na malederken sorunun kesin çözümüne daha çok yaklaşmaktadır. Dikkatimizi *Uriğenis*'in iki bölümüne çekmektedir; bu bölümler, *Qlimis'ın Yakarışları*'nın çok eski bir biçimini gösterir gibidirler; birinci metinle ilgili olarak, çeşitli ülkelerin geleneklerine karşı Kader'in davranışını inceleyen bir kimse, *Ülkelerin Yasaları Kitabı*'yla tam bir çakışma olduğunu görür ve *Qlimis'ın Yakarışları*'nın yazarının, *Yasaların Kitabı*'ndan yararlandığı ve bunun tersinin olamayacağı sonucuna varır. Batı metni olan *Qlimis'ın Yakarışları* yazılırken esas alınan roman, Urfa'da 3. yüzyılın ilk çeyreğinden beri mutlaka yazılı halde bulunuyordu; Urfa yazımının bu dönemde bol bol ürettiği anlaşılan Aziz öyküleri arasında bu romana bir yer verirsek, aşırı bir hükme varmakla suçlanamayız.

Dr Alfons Mingana, son zamanlarda, *Romalı Qlimis'ın Yaşamı Hakkında Yeni Bir Metin*, başlığıyla bir elyazması yayımlamıştır; bu elyazması, Antakya'nın Monofizitçi Patriği'nin geleneksel oturma yeri olan Zahfaran Manastırı'nda bulunmuştur. Mingana'ya göre bu elyazması, Qlimis'ın yaşamına ilişkin olarak bugüne dek bulunan metinlerin hepsinden daha eskidir, anlatım biçimi bakımından; metnin bu biçimi, büyük olasılıkla onun özgün biçimidir.[120] Yine aynı araştırmacıya göre, bu yeni bulunan versiyon, Helence'den çevrilmemiştir, özgün olarak Süryanice bir yapıttır. Qlimis'ın yaşamı *Qlimis'ın Yakarışları*'nda, uzun ve anlaşılmaz açıklamalarla, karmaşık olaylarla anlatılmasına karşın, yeni bulunan metinde çok daha sade ve doğal bir tarzda anlatılmaktadır. Şunu da kabul ediyoruz ki, bir anlatının daha kısa ve daha basit oluşu, en eski ve özgün metne en yakın olduğunu göstermez her zaman; ama Süryani yazımında gösterir, çoğunlukla. Bizi ilgilendiren konuda, şunu

120- Mingana Alfons, Some Early Judaeo-Christian Documents, Manchester, 1917, s. 6-7. Bkz., Expository, 1914, s. 227 ve devamı.

söyleyebiliriz: Bir öykünün, Batı'da yaygın olan en gelişmiş biçimi, Süryanice konuşan halklar tarafından sonradan kısaltılmış olamaz, yani Zahfaran (Mardin'de, Yay.) elyazmasındaki gibi kısa bir metne dönüştürülmüş olamaz. Biz, bunun tersinin olduğuna inanıyoruz daha çok; sağlam kanıtlara dayanılarak, bu elyazmasının, *Dinsel Söyleşiler* ve *Qlimis'ın Yakarışları* adlı metinlerin bir özeti olduğu kanıtlanmadıkça (bunu yapmak daha zor ve neredeyse olanaksızdır!) adı geçen elyazmasında öykünün daha eski bir biçiminin varolduğunu kabul etmekten vazgeçemeyiz. Dr Mingana'ya göre bu *Qlimis'in Yaşamı* elyazması, 225 ile 245 yılları arasında, Kuzeydoğu Suriye'de yazılmıştır. Öyküleme tarzı açısından bu metinle Yahudi Tuma'nın İşleri arasında öyle bir benzerlik vardır ki, Mingana'ya göre, bu iki yapıt, büyük olasılıkla aynı dönemde, Urfa'da yazılmış olup Bardaysan Okulu'nun ürünüdürler. Qlimis'ın yaşamıyla ilgili Zahfaran elyazmasındaki romanda, Yahudiliğe özgü bir anlatış tarzı göze çarpmaktadır (tüm açıklamalar Eski Ahit'ten alınmıştır) ve 4. yüzyılın başlarında Üçleme (Trinite) konusunda yapılan büyük tartışmalara bu yazmada hiç rastlanmamaktadır, hiçbir konuda da dogmatik bir tavır sergilenmemektedir. Metnin bu özellikleri, o dönemde Urfa Kilisesi'nin temsil ettiği türden bir Yahudi-Hıristiyan toplumunda meydana getirilen bir metinde bulmayı umduğumuz özelliklerdir.

IV

3. Yüzyılda Urfa Akademisi

2. yüzyılın son yıllarında önemli bir olay meydana geldi ve Urfa'nın kilise tarihinin akışını tümüyle değiştirdi; söz etmek istediğimiz gelişme şudur: Kralın din değiştirmesi, hıristiyanlığın devlet dini olarak kabul edilmesi, Urfa Kilisesinin Antakya'nın ve Roma'nın büyük kiliseleriyle daha sıkı bağlantıya sokmak konusundaki uzun çatışmanın başlayışı, Urfa kilisesinin tanrıbilimini Batı Hıristiyanlığının tanrıbiliminin içinde eritme çalışmaları. Daha ileride göreceğimiz gibi, bu girişim, Urfa kilisesine bağlı kalabalık bir grubun güçlü direnişiyle karşılaştı; bu gruptakiler, hıristiyanlık inançlarının biçiminde ve ifadesinde son derece ulusalcı, Süryanici ve Samici tarzı savunan kimselerdi; söz konusu girişim, bir zaman başarılı olduysa da, bu başarısı kalıcı olmadı. 3. ve 4. yüzyıllarda, Süryani dilli Kilise'nin her defasında daha güçlü bir kanadı, Süryani tanrıbilimini Helen tanrıbiliminde eritmek amacıyla büyük çabalar harcadı; ama bu çabalar, tam bir başarısızlıkla sonuçlandı ve 5. yüzyılın ikinci yarısında Urfa kilisesinin, Monofizitçiler ve Diyofizitçiler (çift doğacılar, ya da Nasturiler) olarak ikiye bölünmesinden başka sonuç vermedi; bu bölünmüşlük, günümüzde de sürmektedir. Abgar Söylencesi'nde belirtildiğine göre, Urfa makamında Aggay'ın ardılı olan Paluţ, Antakyalı Serapiyon tarafından kutsandı ve onaylandı. Oysa Serapiyon, Antakya piskoposluğuna 190 yılında getirildi ve bu makamda 21 yıl kaldı.[1] Abgar Söylence-

1- Barhebraeus, "C.E.", I, c.46.

si'nin yazarının, 2. yüzyıl sonunda kutsanmış olan Paluţ'u, 1. yüzyılın içinde Urfa kilisesine başkanlık etmiş olan Aggay'ın dolaysız ardılı olarak göstermekle tarih açısından düştüğü yanlışlığa daha önce dikkat çekmiştik. Piskoposlar listesinde, bu iki ad arasında büyük bir boşluk olduğu kesindir; çünkü *Abgar Söylencesi* Paluţ'un Serapiyon tarafından kutsanışını anlatırken gerçeğe sımsıkı bağlı kalmaktadır. Bu durumda Paluţ, Urfa piskoposluğuna 2. yüzyılın sonlarında ya da 3. yüzyılın başında getirilmiş olmalıdır; *Abgar Söylencesi*'nin yazarı, Serapiyon'nun, Antakya piskoposluğuna Romalı Zefirin tarafından atanıp kutsandığını öne sürerken bir tarih yanlışlığı daha işlemektedir (çünkü, 202 yılında papa olmuştur, daha önce değil) ama bu, Paluţ ile Serapiyon'un aynı zamanda yaşadıklarını yadsımaya neden olmamalıdır. Urfa kralı IX. Abgar'ın Roma'yı ziyareti sırasında Zefirin bu kentte piskopostu. Belki de bu ziyaret, Roma kilisesinin dikkatini Mezopotamya'daki hıristiyanlaştırma çalışmalarıyla ilgili yeni olanakların üzerine çekti; belki Abgar, Roma'da bulunduğu sırada, hıristiyanlık dininden hoşlandı ve belki de Paluţ'un Antakya'dan Urfa'ya gönderilmesini istedi. Böylece Urfa kilisesi üzerinde Roma'nın yeni bir egemenliği, Antakya aracılığıyla hüküm sürmeye başladı; Urfa kilisesi, kralın Hıristiyan oluşuyla birlikte, kuşkusuz, Hıristiyan olan yeni kalabalıkların akınına uğradı. Bu dönemde Urfa kilisesi, Yeni Ahit'in, Roma ve Batı tarafından onaylanan yeni bir versiyonuyla donatıldı. Daha önce gördüğümüz gibi, *Diyaţësron*'un meydana getirilişinden önce Urfa kilisesi, büyük bir olasılıkla, İnciler'in Süryanice bir versiyonuna sahipti; ama bizim söz konusu ettiğimiz bu dönemde Ţiţyanus'un bu *Uyum* yapıtı, Süryanice İnciller'in yerine geçmişti tümüyle.[2] Oysa, dört ayrı İncil'in yerine bir *Uyum* yapıtının kullanılması, Batı'nın tümünde benimsenen uygulamaya aykırıydı; üstelik, Batı Hıristiyanlarının gözünde bir sapkın olan Ţiţyanus'un düzenlediği *Diyaţësron*, Batı'da güven uyandırmıyordu. Bu durumda, Urfa ile Antakya'nın birleşmesinin ilk sonuçlarından biri, çok doğal olarak, Urfa kilisesinde *Diyaţësron*'un kullanım-

2- Tatien'le ilgili olan İkinci Bölüm'e bk.

dan kaldırılması ve ayrı İnciller'in bir versiyonunun kullanılmaya başlanmasıdır; böyle bir tahminde bulunmakla yanılmış olmuyoruz. Ewangeliyon da Mfarše'nin, yani Dört İncil'in Süryanice eski versiyonunun tarihiyle ilgili sayabileceğimiz kanıtın azlığı, bu versiyonun, Paluţ'un piskoposluk döneminde meydana getirildiğini düşündürüyor.[3] Bu versiyon, Eski Ahit'in Pšiţţo-Fšiţo nüshasının ve *Diyaţësron*'un etkilerini taşıyor görünmektedir; öyleyse bu versiyonun, onlardan sonra, yani 150 yılından sonra meydana getirildiğini varsaymamız gerekir; ayrıca bu versiyonun, 3. yüzyılın yarısından önce kullandığı konusunda ipuçlarına sahip olduğumuza göre onu, 2. yüzyılın sonlarına ya da 3. yüzyılın başına, yani Paluţ'un piskoposluk döneminin başlangıcına tarihlemekle gerçekten pek uzaklaşmış olmayız. Paluţ, bu versiyonu kendisi hazırlamış ya da hazırlanışını yönetmiş olabilir. Kendisi, Urfalı bir Hıristiyan olarak, *Diyaţësron*'da kullanılan terimlere alışkındı mutlaka, ama ayrı dört İncil'in kullanılmasının zorunlu olduğu Antakya'nın piskoposu Serapiyon tarafından yetiştirildiği için Paluţ, Urfa Hıristiyanlarının büyük saygı gösterdiği *Diyaţësron*'a belki saygı duymuyordu artık, ve tüm hıristiyanlığın kullanımına daha uygun düşecek tarzda İnciller'in bir versiyonunu yürürlüğe koymayı gerekli görüyor olabilirdi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu versiyon (*Diyaţësron*'la karıştırmamak için Ewangeliyon da Mfarše adıyla anılmaktadır), günümüzde iki elyazması halinde varlığını sürdürmektedir; Sinaice yazması ve Kuretonice yazması diye bilinen bu metinler arasında birçok fark vardır ve bu durum, söz konusu versiyonun uzun ve tehlikeli bir serüven geçirdiğini düşündürmektedir. (Çoğunlukla, bu farklar, *Diyaţësron*'un etkisinin, bu yazmalardan birinde öbürüne kıyasla daha güçlü oluşuyla açıklanmıştır.) Bu iki elyazması metinleri içinde en eski olan, Sinaice ya da Lewis nüshası olarak bilinen metindir denebilir. Kuretonice yaz-

3- F. Crawford Burkitt: "Evangelion da-Mepharreshê", Introduction. Bk. Cureton, "Reains of a very ancient recension of the four Gospels; The four Gaspels in Syriac", d.Bensley, Harris, Burkitt, burada Agnes S.Lewis'in tanıtım yazısı vardır; "Some Pages the Four Gaspels retranscribed from the Sinaitic Palimpsest", Agnes Lewis.

masının bu atası, Batı'ya özgü en yaygın eklemelerin en azından bazılarını (örneğin Markos İncili'nin daha uzun değerlendirmesini) içeren Helence bir elyazmasına göre düzeltildiğini gösteren izler taşımaktadır. ilk halindeki ifade özelliği, *Diyaţësron*'a daha yakındı.

Ewangeliyon da Mfarše (ya da öbür adıyla, eski Süryanice versiyon) basımının Giriş'inde Dr. Burkitt,bu versiyondaki metnin özelliklerini etraflıca incelemekte ve onun, daha önemli başka metinlerle akrabalık bağlarını ortaya çıkarmaktadır.

Onun kanısına göre, Sinaice ve Kuretonice yazmalarındaki iki haliyle *Ewangeliyon da Mfarše*, *Diyaţësron*'dan sonra meydana getirilmiştir ve aslında 200 yılına yakın tarihlerde Antakya'da kullanılan Helence metinlerin bir çevirisidir.[5] *Ewangeliyon da Mfarše*, ile *Diyaţësron*'un birbirlerinden tümüyle bağımsız oldukları kesindir; çünkü İnciller'in bir *Uyum*'undan, dört ayrı İncil'in metinlerini elde etmenin güçlüğü bir yana, bu iki versiyon için yararlanılan metinler farklı bir Helence ile yazılmışlardır, çeviri üslubu da farklıdır. Bununla birlikte, aralarında birçok benzerlik vardır ve bu benzerlikler, Ewangeliyon da Mfarše'de *Diyaţësron*'un etkisinin bulunduğunu ve tersinin olmadığını bize kabul ettirecek niteliktedir.

Ewangeliyon da Mfarše, Batı'ya özgü önemli sayıda dua içermektedir, bunların çoğunun *Diyaţësron*'un etkisinden kaynaklandığı kesindir, gerçi bunların bazıları Ţityanus'un *Uyum*'unda şimdi yoktur. Öte yandan, bu metinde Batı'ya özgü olmayan önemli bir özellik farkedilmektedir.[6]

Ewangeliyon da Mfarše ile, Westcott ve Hort'un Süryani ve Antakyalı diye adlandırdığı metin arasında yakın bir akrabalık bulunamaz. Tersine, bunların arasındaki farklar çoktur ve dikkat çekicidir. Özellikle, ikinci metnin çarpıcı bir özelliği olan

4- Mingana, şu yapıtta: "Expository Times", cilt XXVI, sayfa 47-48, 93, 235379. Dr. Mingana, bu metinlerin ikisinin de Diatessaron'dan sonra yazıldığı kanısındadır.

5- Ama bk. Dr. Hjelt: "Die altsyrischê", Giriş, cilt 1, sayfa 210-212; Mingana şu kaynakta: "Expository Times", cilt XXVI.

6- Burkitt, "Evangelion da-Mepharressê", Giriş, sayfa 24.

karma duaların birinci metinde var olmayışı.[7] İskenderiye tarzı ya da *Naţrun* denilen metinlerle, *Ewangeliyon da Mfarše* arasında dikkate değer bazı uygunluklar buluyoruz; ama genelde bu iki metin türü, birbirlerinden iyice farklıdır.[8]

Ayrıca bu versiyondaki varyantlar, Batı Metni'ne uymadığı gibi, Naţ*run* Metni'ne de uymamaktadır; ama bu varyantlarla, şu gruplardaki Helence yardımcı elyazmalarının metni arasında uygunluk vardır: 1., 118., 131. ve 209. gruplardaki elyazmaları, Ferrar grubundaki elyazmaları ve bu sınıfa giren başka elyazmaları; bu elyazmalarının kökeni, Dr. Burkitt'e göre, Antakya'da 200 yılına doğru yaygın olarak kullanılan Helence el yazmalarıdır.[9]

Sonuç olarak, bu versiyondaki metnin özellikleri bunlardır. Bu metnin hangi tarihte hazırlanmış olduğunu söylemek zordur, şimdilik şu varsayımı kabul ediyoruz: Bu metin, Urfa'da Paluţ tarafından ya da onun yönetiminde çalışan bilginler tarafından, 2. yüzyılın sonlarında ya da 3. yüzyılın başında hazırlanmıştır ve Urfa Kilisesi'ni Batı'daki kardeşleriyle daha sıkı birleştirmek için bu dönemde sarfedilen kararlı çabaların bir ürünüdür.

Ama *Ewangeliyon da Mfarše*, *Diyaţësron*'un yerine geçemedi; *Diyaţësron*, yarım yüzyıl boyunca Urfa Kilisesi'nin uygulamalarında ve Urfalı Hıristiyanların gönüllerinde tutmuş olduğu yeri korudu; çünkü bu dönemi izleyen 200 yıl boyunca Süryani yazarlar, İnciller'den söz ederlerken hep *Diyaţësron*'dan yararlandılar ve daha önce belirttiğimiz gibi, 3. yüzyılın anlatılarını içeren *Adday Ôğretisi*, ondan, Urfa'da kullanılan tek metin olarak söz etmektedir.

Bununla birlikte, bu dönemde dört ayrı İncil'in bazan kullanıldığı konusunda belirtilere rastlanmaktadır. *Yahudi Tuma'nın İşleri*'ndeki alıntılar, *Diyaţësron*'dan değil, *Ewangeliyon da Mfarše*'den alınmış görünmektedir; *Meseller*'in sırası

7- Aynı yapıt, sayfa 225.
8- Aynı yapıt, sayfa 227.
9- Aynı yapıt, sayfa 246.

ve Havariler'in listesi, bu yapıttaki halleriyle, Ewangeliyon da Mfarše'dekilere uygun düşmektedirler. Mor Afrahat, alıntılarını genellikle *Diyaţësron*'dan yapıyorsa da dört ayrı İncil'i tanıdığı anlaşılmaktadır; yapıtındaki bir bölüm, yani itaat üzerine uzun Söyleşi'sinin son pasajı,[10] onun bu İnciller'den yararlandığını düşündürmektedir. Aziz Afrëm'ın kendisi de, sürekli olarak *Diyaţësron*'dan alıntı yapmaktaysa da yapıtlarından onun, dört ayrı İncil'i değilse bile, en azından Yuhanna'nın İncili'ni tanıdığı anlaşılmaktadır.[11] Onun *Diyaţësron* üzerine yaptığı yorumda Helence versiyondan söz ettiği üç bölüme gelince; Dr. Burkitt'in kuramına göre burada, Ewangeliyon da Mfarše'den ezbere yapılan üç aktarma vardır. Aziz Afrëm, bu versiyonu "Helence versiyon" diye adlandırmıştır, çünkü bu, Helen Kilisesi tarafından kullanılan dört İncil'in bir versiyonunun çevirisiydi.[12]

Kilisenin yönetilişini ve tapınma kurallarını etkileyen bu değişiklikler dolayısıyla Paluţ'un piskoposluğu, tam bir kilise devrimi oldu, Urfa Kilisesinin yeniden kurulması demekti bu. Gösterişsiz başlangıç dönemleri olan 1. ve 2. yüzyıllarda Batının büyük Kiliseleri'nden soyutlanmış ve Ortodoksluğu tartışmalı olan Urfa Kilisesi, aradan birçok nesil geçmeden, kısa zamanda, sadece bir anı oldu. Üyelerinin çoğu için, belki de pek hoş olmayan bir anı. Urfa Kilisesinin kurucusu Adday'ın ve ardılı olan Aggay'ın adları biraz anımsanıyordu yine de; çünkü ancak onların sayesinde Urfa Kilisesi, geçmişte doğrudan doğruya İsa'nın dünyasal yaşam dönemine dek giden bir soyağaçına sahip olduğunu öne sürebilirdi haklı olarak, ve yine onların sayesinde Urfa Kilisesi saygınlık ve eskilikte Hıristiyan dünyasının en büyük Kiliselerine eşit olmasını sağlayan, doğrudan

10- "XVI. Söyleşi".

11- "Advers. Scrutatores", Ed. Rom.; V, 62 A. Ermiş Efrem'in Havari Yohanna Üzerine "Söyleşi"sinden Philoxéne'in yaptığı alıntı.

12- Burkitt, "Evangelion da-Mepharressê", Giriş, sayfa 190. Zahn'a ve öbür araştırmacılara göre, Ermiş Efrem burada Peschitto'dan söz etmektedir., çünkü (bu araştırmalara göre) adı geçen metin, onun döneminde yaygınlaşmaya başlamıştı ve "Yunanca Versiyon" diye adlandırılmıştı. Çünkü Yunanca'dan henüz çevrilmişti. Dr. Rendel Harris'in tahminine göre, Ermiş Efrem'in yorumunda Yunanca metinle ilgili bu ifadeler onun kendisi tarafından yazılmamıştır. Bunlar bir başkası tarafındansonradan eklenmiş açıklamalardır. Bk. "Fragments of Commentary on Diatessaron", sayfa 14.

doğruya bir havari tarafından kurulmuş olmakla övünebilirdi. Ama bu kilisenin tarihinin Aggay'dan Paluţ'a kadar olan bölümü, kısa zamanda bir boşluk haline gelmiş görünmektedir; sonraki dönemlerde Urfalı Hıristiyanlar, bu boşluğu doldurmaya özellikle istek duymadılar, çünkü bu boş döneme yöneltilmiş olan heretiklik (sapkınlık) suçlamasından etkilendiler. Paluţ, piskoposluk koltuğuna, orada oturanın ölümünden sonra mı geçti; yoksa Paluţ'a rakip olarak, piskoposluk koltuğuna başkaları geçerek eski hanedan bir süre devam mı etti; bunu saptamak zordur. Bu iki varsayımdan sonuncusu, gerçeğe uygun görünmektedir; Süryani Mihayil'in ileri sürdüğünün tersine,[13] Aqway, Paluţ'un uzak bir ardılı değil, aslında onun zamandaşıydı, Urfa piskoposluk koltuğunda onun rakibiydi, Antakya'yla ve Batıyla birliğin sıkıştırılmış olmasına düşmanlık duyan ve bu yüzden Urfa'nın Hıristiyan toplumundan ayrılan küçük bir grubun başkanıydı, büyük bir olasılıkla. Eğer durum böyleyse, Helen tarafı, yani Antakya tarafı, kısa zamanda üstünlük kazanmıştı; gerçi Urfalı Yakub, Süryani Afrëm'ın, kendi döneminde bile Katoliklere (Evrenselcilere), karşı tarafça "Paluţçular" denmesinden yakındığını belirtmektedir.[14] Aziz Afrëm tarafından, Ortodoksların (öğretiye bağlı olanların) hasmı diye nitelenen bu kişiler (Paluţ'a karşı olanlar) Valentinci ya da Markioncu olabilirler, ama rakipleri tarafından onları nitelemek için seçilen ad dikkate alındığında (bu, onların kendilerini eski Urfa Kilisesinin gerçek temsilcileri saydıklarını ve Ortodoksları, Paluţ'un kurduğu bir mezhebin üyeleri olarak gördüklerini kanıtlamaktadır) bizce gerçeğe daha uygun olan şudur ki onlar, eski ulusal Süryani Kilisesinin kalıntısıydılar ve elenleşmiş Katolik (Evrensel) tarafa uzak durmayı sürdürüyorlardı.[15] Bu iki Kilise hiçbir zaman, tam olarak kaynaşmadı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tarihten başlayarak 250 yıl boyunca bu Kilisenin ulusal, bağımsız,

13- Chabot, "Michel le Syrien", sayfa [110] 6.

14- Urfa'lı Jacques'ın Çileci Jean'a (Jean le Stylite) mektubu (XIII. Mektup). Bk. Wright, Cataloque", II, sayfa 600; "Journal of Secred Literature"- 1867, sayfa 430. Bu pasaj, Ermiş Efrem'in ikinci vaazındadır: "Contre les Hérétiques", Edition romaine, II, sayfa 440 E., ana metnin son hali bu pasajı içermemektedir. Büyük bir olasılıkla Berdesan'cılar karşı tarafa katılmışlardı.

15- Burkitt, "Early Eastern Christianity", sayfa 28-33.

tam Samici kanadıyla Helen tanrıbiliminin ve kurallarının yandaşları arasında süren kesintisiz savaşımın izlerini görebiliyoruz; savaşımda Helen taraf, bir süre üstün geldi, ama 5. yüzyılda kesin zaferi Süryani görüş yanlıları kazandı ve Süryani Kilisesinin hem Pers Kilisesiyle hem Batı Kilisesiyle kurmuş olduğu tüm bağlantılar, kesin olarak koparıldı.

Urfa piskoposluğunda Paluṭ'un ardıllarıyla ilgili olarak, tek bilgi kaynağımız, şehit listeleri, bu dönemde inançları uğruna şehit olanların ve işkence görenlerin *İşler*'iyle ilgili anlatılardır. Bu kaynakların hiçbiri, 5. yüzyıldan önce yazılmış değildir; gerçi bunlardaki *Söylenceler*, daha eski bir döneme ilişkindirler ve kuşkusuz, birçok doğruyu içermektedirler. Şarbel'in *İşler*'inde[16] anlatıldığına göre, İmparator Trayanus'un egemenliğinin 15. yılında aynı zamanda Urfa kralı VII. Abgar'ın saltanatının üçüncü ve Selevkos hanedanının 416. yılında, İmparator, kurbanların sayısının arttırılmasını ve bu törene katılmak isteyen Hıristiyanların cezalandırılmasını buyurdu. Urfa'da putlar için büyük bir dinsel tören düzenlendi, bunu başrahip Şarbel yönetiyordu. Bu tören sürerken, piskopos Barsamyo, papaz Tiradaṯ ve diyakon Şolulo, gidip Şarbel'i buldular ve ona hıristiyanlığı kabul ettirmeyi başardılar. Onun Hıristiyan olduğu haberi, kentte büyük etki yarattı ve birçok kentli, onu izleyerek, putatapıcılığı reddettiler ve vaftiz olarak hıristiyanlığı kabul ettiler. Şarbel tutuklanıp yargılandı ve bir süre sonra idam edildi. Bu *İşler*'e eklenen bir notta, Šarbel'e hıristiyanlığı benimsetmiş olan Barsamyo'nın Roma piskoposu Fabien (236-250) zamanında yaşadığı belirtilmektedir. Barsamyo'nın İşleri, Şarbel'inkilerin bir tür devamıdır ve onlar da tarihe aykırılıklar içermektedir. Bazıları, *Adday Öğretisi*'yle zamandaş söylencelere ilişkindir. Aynı kronolojik not burada yinelenmiştir: Selevkoslar'ın 416. yılı ve Trayanus'un 15. yılı - Barsamyo'nın *İşler*i, daha fazlasını belirtmektedir şunu ekleyerek: (Kral, Yay.) Commode'un ve (Tanrıça, Yay.) Cerialis'in Konsüllük Yılı. Şarbel'in idamından kısa bir zaman sonra Barsamyo, valinin huzuruna götürüldü, va-

16- Cureton, "Ancient Syriac Documents"; Bedjan, "Acta mm." ve "ss.", I; Duval, "Hist. d'Edesse"; sayfa 129-136.

li ona ceza verdi: çıplak olarak, değnekle dövülecek ve derisi, demir tarakla yırtılacaktı. Ama tam bu ceza uygulanırken Urfa'ya, bölge valisi ve "imparatorların babası" Alusis'in buyruğunu getiren bir ulak geldi; buyrukta, işkencenin sona erdiği bildiriliyordu; Barsamyo serbest bırakıldı. Ertesi gün vali Lisanius, görevinden alındı. Bu *İşler*'in son satırlarında, Barsamya'nın, Roma piskoposu Fabien zamanında yaşadığı, Fabien'i Abişlama'nın kutsadığı, onu da Paluţ'un Antakya piskoposu Serapiyon'un kutsadığı ve Şerapiyon Romalı Zefirin'in kutsadığı öne sürülmektedir. Dikkatli bir inceleme sonucunda, bu kronolojik nottaki ayrıntıların çelişkili oldukları ortaya çıkmaktadır; öyle anlaşılıyor ki, burada Trayanus'un adının zikredilmesiyle şu amaçlanmıştır: Buradaki olayları Adday Öğretisi'nde anlatılanlara bağlamak ve 2. yüzyılın başında geçmiş göstermek, Şarbel ve Barsamyo, Romalı Fabien'le zamandaş olabilirler;[17] birincinin şehitliği ile ikincinin din savunuculuğu, bu durumda, Dekius'un işkenceci imparatorluğunun hüküm sürdüğü döneme yerleştirilmelidir.

Dekius zamanında olduğu gibi, Diokletien zamanında da (303) işkenceler, Urfa'yı kapsıyordu ve birçok insan, şehit ediliyordu; bu şehitler arasında Gorya ve Şamuna da vardı. Onların çektikleri acılar ve ölümleri, putatapıcılıktan hıristiyanlığa geçen Ţeofil tarafından Süryanice olarak yazıldı.[18] Bu metnin, tümüyle yittiği sanılıyordu ve elimizde, bu şehitlerin öyküsü olarak yalnızca, Simon Meţafrašte'nin yaptığı Helence versiyon vardı; ama son yıllarda Mor Afrëm Raḫmani (Süryani Katolik patriği, 1848-1929, Yay.) tarafından Süryanice metin bulunup yayımlandı. Bu anlatıya göre, söz konusu iki azizin öldürüldüğü yıl, Selevkoslar'ın 600. yılı (bizim takvimimize göre 288-289), Diokletien'in imparatorluğunun 9. yılı ve Maximien'in konsüllüğünün 6. yılıydı; bu yılda, Zoara'nın oğlu Abgar, Ur-

17- Tixeront: "Les Origines de l'Eglise d'Edesse", sayfa 142.
Duval: "Hist. d'Edesse", sayfa 131; "Journal Asistique", cilt XIV, sayfa 40-58.

18- "Acta Sanctorum confessorum Guride et Schamonde adjecta Latina Versione", Ignatius Ephaim II Rahmani. Yunanca versiyon, şu kaynakta: "Patrol. Graec.", CXVI, sayfa 145. Surius'un yaptığı Latince versiyon, şu kaynakta: Cureton, "Anc.Doc.", sayfa 143.

fa'da yargıçtı, Qona ise Urfa piskoposuydu.[19] Bu iki şehit, Urfa'da doğup yaşadılar ve yaşamlarını Tanrı'ya hizmete adadılar, dünyasal şeylerden uzak durdular. Putlara tapmayı reddettikleri için, Romalı valinin huzurunda yargılandılar. İşkence tehdidinden korkmayarak, İsa'ya inandıklarını kararlılıkla bildirdiler ve bu yüzden, birçok Hıristiyanla birlikte zindana atıldılar. Bir zaman sonra Diokletien, Antakya valisi Musonios'a, bu tutuklıuların yargılanması için Urfa'ya gitmesini buyurdu. Guryo ve Şamuno, onun huzuruna çıkarıldılar; yinelenen tehditler ve işkenceler ruhlarının direncini kıramadı ve onları şehit edemedi, o zaman kentin dışına götürüldüler ve boyunları vuruldu.

Ḫabib'in İşleri, Guryo ve Şamuno'nun eylemleriyle yakından ilişkilidir (aslında onların devamıdır) ve aynı Ṯeofil tarafından yazılmıştır.[20] Bu metnin konusu şudur: Guryo ve Şamuno'nun şehit oluşundan 20 yıl sonra, Selevkoslar'ın 620. yılında (bizim takvimimizle, 308-309 yıllarında) Licinius'un ve Konstantin'in konsüllük döneminde,[21] Urfa'da Julius ve Barak'ın generallikleri sırasında, Qona'nın piskoposluk döneminde, işkenceler ortalığı kasıp kavururken, Urfa yakınlarındaki Tël-Zeḫo köyünde diyakon Ḫabib, bölgeyi baştan başa gezerek Hıristiyanları, inançlarına kararlılıkla bağlı kalmaya çağırdı. Osrohone vilayetinin valisine ihbar edildi; vali, Ḫabib'in kendisini yakalatma olanağı bulamayınca onun annesini ve yakın akrabalarını tutuklatıp hapsetti; bunu öğrenen Ḫabib, Urfa'ya dönüp valiye teslim oldu. Hıristiyanlığa olan inancını açıkça bildirdi; işkencelerden etkilenmemesi üzerine diri diri yakılmasına karar verildi. Bu hüküm, 2 Eylülde uygulandı, şehidin cesedi Guryo ve Şamuno'nun mezarına gömüldü. Bu İşler'de, Şarbel ve Barsamyo'yla ilgili olanlardaki gibi, olaylar büyük ölçüde hayalgücünün etkisine uğramıştır, ama Ḫabib'le ilgili öyküde kişilerin

19- Duval "Historie d'Edesse", sayfa 132; Burkitt, "Early Eastern Christianity". Burada tarihe aykırılık vardır; aksi takdirde, Urfa'daki bu işkence olayını, 303 yılındaki büyük kasırganın öncüsü olan ve devletin yaptırmadığı, özel işkencelerden biri saymak gerekecektir.

20- "Anc. Syr. Doc.", 73-96; "St. Ephraemi Carmina Nisibena", ed.Bickell, sayı 33, sayfa 137.

21- Licinius'un ve Constantin'in konsüllüğü: 312, 313, 315. Bk. "Anc. Syr. Doc.", sayfa 188.

ve tarihlerin gerçek olduğunu bize kabul ettiren güçlü nedenler vardır. Urfa Kilisesinin geçirdiği bu büyük serüven ve sıkıntı, tüm Kiliseler'in başına gelmiştir: Parlak bir günün şafağında önceki karanlık saattir bu. Ertesi yıl, yani 310 yılında Galere'in hoşgörü fermanı ilan edildi ve üç yıl sonra Konstantin'in ilan ettiği Milano Fermanı, Roma İmparatorluğunda hıristiyanlığın putatapıcılığa karşı kazandığı zaferi onayladı.

İşler'i kapsayan bu yapıtlar toplamına göre ve ayrıca, değerli bir belge olan Urfa Vakayinamesi'ne göre, bu kentin piskoposu Qona'ydı (289-313 yılları). Urfa'da 3. yüzyılı sonundan 6. yüzyılın başlangıcına dek piskoposluk yapanların listesi, bu Vakayiname'ye göre şöyledir:[22]

Qona	289-313
Sacad/Saad	313-324
Aytaloho	324-346
Abrohom	346-361
Barşe/Barses	361-378
Ewloğiyus ya da Walgaš/Valgaş	379-387
Qiyore	387-396
Silwanus	396-398
Pqiḏa/Fqiḏo/Pkida	398-409
Diyogene	409-412
Rabbula	412-435
İbas	435-457
Nonnus	457-471
Qiyore	471-498
Peṭros/Piyer	498-510
Fawlus/Pavlos	510-523

Şarbel'in İşleri ve Barsamyo'nın İşleri, bize Paluṭ'un iki yakın ardılının adlarını vermektedir: Abişlama ve Barsamya. Ama Paluṭ dönemi ile Qona dönemi arasında bu makamın başka sahipleri de olmalıdır. Paluṭ'un piskoposluk dönemi, 2. yüzyılın sonlarını ve 3. yüzyılın başlarını kapsamaktadır; Barsamyo,

22- "Chron. Edesse", sayfa 509, Duval, "Hist. d'Edesse", sayfa 138.

Romalı Fabien'in zamandaşıydı, bu durumda 250 yılına dek ya da buna yakın bir tarihe dek yaşamış olduğunu kabul edebiliriz. Guryo ve Şamuno'nın İşleri'ne göre Qona, piskopos olarak 289 yılında kutsandı ve Urfa Vakayinamesi'ne göre Urfa'da 313 yılında bir kilisenin temelini attı.[23] 250 ile 313 yılları arasında 60 yıllık bir süre uzanmaktadır ve bu sıkıntılı zamanda, böyle uzun bir dönemde tek bir piskoposun makamda kalması, olanaksız olmasa bile, inanılması güç bir şeydir. Bu boşluğu doldurmak için öbür adların aranması, bir zorunluluk gibi görünmektedir. Šarbel'in İşleri'nde, Şarbel'i görmeye giden Barsamyo'ya papaz Tiradaṯ ve diyakon Şolulo eşlik etmektedir; Adday Öğretisi'ndeki ardıllık düzenini göz önüne alırsak (bir piskoposun ardılı bir papazdır, bu papazın ardılı bir diyakondur ve bu diyakonun ardılı bir papaz adayıdır) ve Şarbel'in İşleri'nde aynı ardıllık düzeninin bulunduğunu varsayarsak, belki o zaman Tiradaṯ'ı ve Şolulo'yı Barsamyo'nın ve Qona'nın arasındaki döneme piskopos olarak yerleştirmemiz gerekir.[24] Urfa Vakayinamesi'nin belirttiğine göre Qona, "Urfa Kilisesinin temelini attı"; ama olasılıkla bu ifade onun, kentin eski kilisesini yenileme çalışmalarını başlattığı anlamına gelmektedir. Aynı yıl ölen Qona'nın yerine Saad geçti,[25] kendisi hakkında bir şey bilinmeyen Saad'ın Qona tarafından başlatılan kilise yapımını tamamlattığı bilinmektedir yalnızca.[26] Ardılı olan Aytaloho, kilisenin doğu duvarını ve mezarlığı yaptı.[27] İznik Konsili'nin kararını imzalayan Mezopotamya piskoposlarının en başında onun adı gelir ve bu, Urfa Kilisesinin Ortodoks olduğunu gösterir.[28] Aytaloho'nun ardılı Abrohom, Dinini İtiraf Edenler Kilisesini yaptırdı.[29] Ḫarran piskoposu Barses, 361

23- "Chron. Edess.", ed. Guidi, sayfa 5.

24- Tixeront: "Les Origines de l'Edesse", sayfa 151.

25- Msika-Zkha'ya göre o, "batılı" bir piskopostu ve Selevkiya-Ktesifon piskoposunun Papa tarafından baş piskopos atanışı konusunda Asur piskoposlarının danıştığı "batılı" piskoposlar arasında o da vardı. Selevkiye-Ktesifon başdiyakozu Simon, bu konuda, Urfa'daki Sa'ad'a yazmıştı. Bk. "Sources Syriaques", ed. Mingana, sayfa 122.

26- "Chron. Minora", Pars. Sec., "Corpus Script. Chirist. Orient", sayfa 47.

27- Aynı yapıt, sayfa 48.

28- Aynı yapıt, sayfa 117.

29- Tixeront, "Les Origines de l'Eglise d'Edesse", sayfa 154.

yılında, Urfa'da Abrohom'un ölümüyle boş kalan piskoposluk makamına oturdu.[30] Konstantin'in imparatorluğunun son yıllarında, Doğu Mezopotamya yeniden Perslerin saldırısına uğradı. İmparator ölünce oğulları arasında imparatorluk toprakları paylaştırıldı ve Doğu Konstanse'nin payına düştü; ama Kostanse bu bölgeyi Sasanilere karşı savunamıyordu. II. Şapur, üç kez (338, 346 ve 350 yıllarında) Nusaybin'i kuşattı, ama başarı kazanamadı; Doğu'nun Kapısı olan bu kent, güçlü direnişiyle hem kendini hem tüm Mezopotamya'yı korudu.[31] Şapur, 359 yılında kuzeyden Roma topraklarına saldırdı ve Diyarbakır'ı elegeçirdi; Konstanse onun üzerine yürümek için asker ve gereç toplarken ayaklanma patladı ve bunun sonunda tahta Julien geçti. Yeni imparator da Doğu'da Roma ordusuna eski saygınlığını kazan-dırmayı amaç edindi. Onun varışı, halk tarafından sevinçle karşılandı ve Urfalılar ona bir heyet göndererek kendisini davet ettiler. Ama imparator, Urfa'daki kalabalık Hıristiyanlarca soğuk karşılanmaktan çekinerek belki de, bu daveti reddetti ve putatapıcılığın bu bölgedeki sağlam kalesi olan Ḫarran'da bir süre kalmayı yeğledi.[32] Kuşkusuz, Ḫarranlılar'ın kışkırtmasıyla, imparator, Urfa Kilisesinin mülklerini, askerlerine dağıtmak üzere haczetti ve kentte ayaklanmayı önlemek için sert tedbirler aldı.[33] "Julien'in" Süryanice "Romanı"'ndan aktaran Yuḫanun Ebu El-Farac'a göre imparator, Urfa'ya elçiler gönderdi; ama Urfalılar onları horlayarak, kente sokmadılar.[34] Roman, şunu ekliyor: Çok öfkelenen Julien, Jovien'e buyruk yollayarak, Urfa üzerine yürümesini ve bu kentin küstah insanlarını cezalandırmasını bildirdi (daha sonra imparator olacak olan Jovien, o sırada bir orduyla Nusaybin'de bulunuyordu). Ama Jovien, sağlam bir Hıristiyandı; imparatordan gelen buyruğu Nusaybin piskoposuna duyurdu ve ikisi, Tanrı'ya yakararak, Urfa'nın başındaki bu belayı defetmesini dilediler. Tanrı onları işitti ve

30- Aynı pıt, sayfa 150.

31- Julien: "Orationes", I ve II; Bickell: "S. Ephr. Syr. Carmina Nisibena"; Duval, "Hist. d'Edesse", sayfa 139 ve devamı.

32- Zosime, sayfa 141; Théodoret, III, 21; Sozoméne, IV, 1; Ammien Marcellin, 3.

33- Julien, "Epitres", ed. Hertlein, Ep.43.

34- Barhebraeus, "Chron. Syr.", 68, 12.

Julien, askerlerini Pers sınırından çekip de Urfa'ya saldırma tasarısından vazgeçti, öc almayı Babil seferi ertesine bıraktı. Aynı anda Tanrı tarafından Jovien'e bir görü iletildi: İmparator, 12 hafta sonra, dinsizliğinin hak ettiği bedeli alıyordu bu görüde. Ktisfon (Bağdat'a yakın, Yay.) yakınlarında 363 yılında Julien'in ölümüyle, bu sefer sona erdi. Jovien, askerleri tarafından imparator olarak selamlandı, düşmanla bir barış anlaşması yaptı; Diokletien zamanından beri Roma İmparatorluğunun bir parçası olan Nusaybin, bu anlaşmaya göre Perslerin egemenliği altına girdi.[35] Pers ülkesinden buraya gelen insanlar, burada önemli bir koloni kurdular; zengin ve kültürlü Hıristiyan halkın büyük bir bölümü batıya, özellikle Urfa'ya göç etti.

Nusaybin'in yitirilmesi, Diyarbakır ve Urfa'yı Mezopotamya'da Perslere karşı başlıca kaleler durumuna getirdi. Doğu'da Jovien'in ardılı Valens, sınır illerine Perslerin yaptığı saldırıları durdurmak için boşuna uğraştı. Eyalet valisi Modestus'la birlikte 373 yılında Urfa'yı ziyaret etti; o zamanlar kentte, önemli sayıda Ariyusçu vardı; kendisi de bu heretik mezhebe bağlı olan Valens, Ortodokslara zulmetmeye koyuldu, piskoposları olan Barşe'yi sürgüne gönderdi ve kente Ariyusçu bir piskopos atamaya kalkıştı, ama halkın kararlı direnişi karşısında bundan vazgeçmek zorunda kaldı.[36] Barşe, 5 yıl sonra sürgünde öldü, ama aynı yılın sonunda Valens ölünce Ariyusçular'ın zaferi kısa sürmüş oldu ve sürgündeki Ortodokslar Urfa'ya geri döndüler. Valens'in yönetimi, Urfa'yı yalnızca dinsel konularda ezmekle kalmamıştı; Osrohone'nin bütün kentleri gibi Urfa da, imparatorun Perslere karşı düzenlediği birçok seferde ordunun kentte yerleşmesi yüzünden çok sıkıntı çekmişti, imparatorun vilayete saldığı ağır vergiler altında da ezilmişti.[37]

35- Duval, "Historie d'Edesse", sayfa, 144. "Chron.Min.", Pars Sec., "Corpus Script. Christ. Orient.", sayfa 104; Josue'le Stylite, ed. Wright, c.VII. Bu anlaşmaya göre Nizip, 120 yıl sonra Romalılara geri verilecekti.

36- Bk. Ermiş Efrem'in yaşamı (yapıtlarının Latin harfli basımında).Vatikan'daki yazmada, bu zulümler, Valens yerine Julien'e atfedilmiştir. -Lamy: "St.Ephraemi Syri Hymni et Sermones", sayfa 5-90. "Chron. Edess.", "Chron. Min.", pars. sec., sayfa 154-156. Duval: "Hist. d'Edesse", sayfa 146.

37- Duval: "Hist. d'Edesse", sayfa 147-149.

Urfa Vakayinamesi'nin belirttiği gibi, Barşe'nın ölümünden sonra 379 yılında[38] piskoposluk makamına Valgaş geçti, aynı yılda imparatorluk tahtına Teodosis oturdu. Valgaş, Mar Daniyel Kilisesi'ni yaptırdı, sonraları bu kilise Mar Domityus Kilisesi diye adlandırıldı. Ardılı olan Qiyore zamanında, Aziz Tuma'nın kalıntıları, bu amaçla yapılan ve kendisine adanan büyük kiliseye taşındı.[39]

Teodosis, putatapıcılığın tanrılarına kurban sunulmasını yasakladı ve bu tanrıların tapınaklarını kapattı. Yine de Palladius'a 382 yılında gönderdiği bir buyrukla, Osrohone'de bir Panteon'un (çok tanrılı dinlerin tapınağı, Yay.) korunmasına, burada önemli putların ve adakların toplanmasına izin verdi, ama burada insanların bir araya gelmesini ve kurban sunulmasını uygun gördü.[40] Onun imparatorluk döneminde Mezopotamya, savaşsız bir dönem yaşadı, bunun başlıca nedeni ise Pers imparatorluğundaki iç çatışmalardı. 384 yılında II. Şapur, Romalılara bir heyet gönderdi ve uzun görüşmelerden sonra bu heyet, Romalılarla barış antlaşması imzaladı. Ama tüm eyalet, Hunların bir akınından büyük zarara uğradı; 398 yılının temmuzunda Hunlar, Ermenistan'ı, Suriye'yi ve Mezopotamya'yı yakıp yıktılar.[41] Urfa piskoposu Qiyore, 396 yılının temmuzunda ölmüştü ve onun yerine Silwanus geçmişti. Silwanus 398 yılının sonlarında öldü; bir yıl boş kalan piskoposluk makamına Pkida atandı.[42]

Urfa Akademisi'nin tarihinde, 3. yüzyıl, tam bir boşluk oluşturmaktadır. Hıristiyan Kilise, kendi yaşamını imparatorluk güçlerine karşı savunmaya tüm olanaklarını ayırdığından, dinsel ve dindışı konularda incelemeler yapmaya bu dönemde az zaman bulabilmişti. Yine de, bu karanlık günlerde Urfa, Mezopotamya'nın ve komşu bölgelerin kültür merkezi olarak kaldı. Bu

38- "Chron. Edess."; "Chron. Min.", pars.sec., sayfa 156. Vologése, 381 yılında İstanbul konseyine katıldı.

39- "Chron. Edess.", ed.Guidi, sayfa 158.

40- Duval: "Hist. d'Edesse", sayfa 149-150.

41- Josué le Stylite (Çileci Josué), ed. Wright, c.74-75.

42- "Chron. Edess.", ed.Guidi, sayfa 6.3. Assemani, "B.O.", IV, sayfa CMXXIV.

dönemde en azından, büyük bir bilgin, yetişmesinin ilk bölümünü Urfa'da tamamladı: Şehit Luqsiyano (Lucien, 311'de öldü), Antakya Akademisi'ne gitmeden önce, Markiyanus yönetiminde Urfa'da eğitim gördü. Bilime susamış, Süryani dilli Hıristiyanların birçoğu, o zamanlar, bu yolu izlerlerdi; önce Urfa'daki Akademi'ye gelirler, burada eğitimlerini tamamladıktan sonra Antakya'daki daha ünlü akademiye giderlerdi. Antakya Sinodu tarafından 340 yılında Atanasiyos'un azledilmesinden sonra İskenderiye piskoposluk makamını reddeden ve bir yarı Ariyusçu olan Ewsebiyos, düşünsel çalışmalarını Urfa'da yapmıştı. Sokrates'in belirttiğine göre, Ewsebiyos, Urfa'nın asil tabakasındandı, çocukluğundan beri Kutsal Kitab'ı incelemişti, daha sonra Helen kültürü ona Urfa'da yaşayan bir üstad tarafından öğretilmişti. Demek ki bu Akademi, 3. yüzyılda, gelişkin bir kurumdu. Olaylar, onun bu dönemde zengin ve dikkate değer bir yazın üretmesini, daha fazla engelleyemedi; çünkü, şunu söylemek yanlış olmaz: Eski ve Yeni Ahit'in Süryanice versiyonu, 3. yüzyılda ve 4. yüzyılın başında Süryanice yazılan şehit olayları, Urfa Akademisi'ndeki bilginlerin çalışmalarının ürünleridir. Nusaybin, 363 yılında Perslere bırakılması ve Nusaybinli bilginlerin Urfa'ya sığınması, Urfa'da yeniden bir gelişme dönemini başlatacaktı, Akademi'de yeni bir atılıma yol açacaktı.

V

Urfa Akademisi'nin Yeniden doğuşu Aziz Afrëm ve Yandaşları

I

İznik Konsili'nin sona ermesinden az sonra, Nusaybin piskoposu Yakub, kendisinin piskoposluk bölgesi olan bu kentte bir akademi kurmuştu ve bu akademinin başına "yorumcu" ya da yönetici olarak Afrëm'i getirmişti; Afrëm, düşünsel yeteneği üstün bir gençti ve sağlam inançlı olduğu herkesçe biliniyordu.[1] Bu akademi çok gelişti ve Pers İmparatorluğunun içerilerinden gelen Hıristiyan gençlerin yeğlediği bir Ruhban Okulu olarak, 38 yıl boyunca nerdeyse tümüyle Urfa Akademisi'ni gölgede bıraktı. Ama İmparator Julien'in Persler karşısında bozguna uğrayıp ölmesinden sonra Nusaybin, Jovien tarafından Perslere terkedilince Nsibin Akademisi yok olmadıysa da üyelerinin çoğunu yitirdi. Halkın büyük kısmı, zengin ve kültürlü sınıfın tümü Batı'ya göçtü ve Roma İmparatorluğunun topraklarına, özellikle Urfa'ya yerleşti. Sığınmacıların arasında Afrëm'le birlikte başka öğretmenler, öğrenciler vardı; Urfa'ya gelince buradaki eski akademiyi yeni bir biçime kavuşturdular ya da yeniden örgütlediler ve onların verdiği güçle bu akademi, en parlak dönemine girdi. Hıristiyan gençler, kitleler halinde, hem

1- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 377.

Mezopotamya'dan hem Pers İmparatorluğunun en uzak bölgelerinden gelerek Aziz Afrëm'ın ayaklarının dibine oturuyorlardı;[2] kendisinin ve yakın ardıllarının yönetiminde bu akademi, bir inceleme ve yazılı kültür merkezi olarak ününün doruğuna ulaştı.[3]

Bu dönemde, Osrohone Kilisesini Helen-Latin Kiliseleriyle uyumlu hale getirmek ve ona bu kiliselerin tanrıbilimini ve geleneklerini daha sıkı benimsetmek amacı güden çalışmalar hızlandırıldı. Osrohone şimdi Roma İmparatorluğunun bir sınır eyaleti olmuştu; bu eyaletin Hıristiyanları, aynı ırktan oldukları ve aynı dili konuştukları Hıristiyan kitlesiyle bağlarının, Pers egemenliği altında kopmuş olduğunu görerek, hiç kuşkusuz, Süryanilerin Helen dilli Batı Kiliselerine doğru daha fazla çekilmiş olduklarını hissetmişlerdi. Şu da olasıdır ki, bu bölgelere yerleşen kalabalık Persli sığınmacılar, Roma İmparatorluğuna bağlılıklarını kanıtlamak istedikleri için, bu imparatorluğun Kilisesi'nden yana olmak durumuna gelmişlerdi. Ne olursa olsun, gördüğümüz şudur: Bu dönemde Helen tanrıbilimi, Mezopotamya Kilisesinin savunduğu yerli, Süryani tarzı, Sami hıristiyanlık biçimine karşı 200 yıldan fazla bir zamandır sürdürdüğü savaşta zafere çok yaklaşmıştır. Aziz Afrëm'ın yaşamı ve yapıtı, bize bu zaferin nasıl kazanıldığının bir özetini vermektedir. Ama bu, kendisinin Helence'yi çok iyi bildiği ya da büyük bir tanrıbilimci olduğu anlamına gelmemektedir. Anlaşıldığına göre o, Helence'yi az biliyor ya da hiç bilmiyordu ve bildiğimiz anlamda bir tanrıbilimci değildi. Yapıtlarının hiç bir yerinde hıristiyanlık öğretilerinin mantıksal, bilimsel bir açıklamasını yapmaya girişmemiştir. O sadece, Helen Kiliseleri tarafından dine uygunluğu onaylanan savları derlemiş ve bunları tümüyle özümlemiş, bunları kendine mal etmiş, sonra da, güzel sözleriyle ve güçlü kalemiyle, etkili kişiliğiyle ve azizliğe layık iyi ünüyle, bunları Kilisesi'nin topluluğuna benimsetmiştir.

2- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 381.

3- Bkz., Wright, Syriac Literaure, şu kaynakta: Encyclopaedia Britannica, s. 830. "En eski Süryanice elyazmalar Urfa'da bulunmuştur ..."

Onun yaşamının ve piskoposluk çalışmalarının bazı olayları, az bilinmektedir. Yaşamöyküsü, onun ölümünden kısa bir zaman sonra yazılmıştır, çünkü Sultanhisarlı Grigor ile Palladius bu yaşamöyküsünü görmüşlerdi; yazarı bilinmeyen bu metnin iki elyazması bulunmaktadır ve bunlardan bir tanesi, eksik olarak, yani bazı bölümleriyle, (Süryani-Maruni, Yay.) Josef Simon Assemani (1687-1768) tarafından,[4] daha eksiksiz olarak da Stefanus Evodius Assemani (1710-1782) tarafından[5] yayıma hazırlanıp bastırılmıştır, ikinci elyazması ise Lamy[6] ve (Doğu Süryani, Kildani Katolik, Yay.) Paul Bedjan (1838-1921)[7] tarafından yayımlanmıştır. Ama bu yaşam öyküsünde, Aziz Afrëm'in kendi yazılarının ve bu dönemin ilk tarihçilerinin belirttiği olgulara ters düşen birçok iddia, birbiriyle çelişen ve kabul edilemez birçok öğe bulunmaktadır. Sultanhisarlı Grigor, Aziz Afrëm için yazdığı *Övgü*, dikkate değer, çünkü azizle aynı zamanda yaşamış bir adamın kaleminden çıkmadır. Ayrıca, Socrat, Teodor, Sozomone gibi 5. yüzyıl tarihçilerinin yapıtlarında, Aziz Yeremya'nın De Viris Illustribus'unda ve Palladius'un *Histoire Lausiaque* adıyla çevrilen yapıtında, Aziz Afrëm'in yaşamına ilişkin kısa açıklamalar vardır. Bunlardan başka, onun Helence yazılmış iki yaşamöyküsü, elimizde bulunmaktadır ve bunlar daha geç bir zamanda yazılmışlardır; bu metinlerden birinin Konyalı Amfilokius tarafından yazıldığı sanılmaktadır ama aslında çok daha sonra yazıldığı bellidir, öbür metin ise 10. yüzyılda Simon Metafrošte tarafından yazılmıştır.

Aziz Afrëm, en geç, Büyük Konstantin'in egemenliğinin (306-337) ilk yıllarında, Nusaybin'de doğmuştur, burası o zamanlar Roma İmparatorluğunun bir parçasıydı. Aziz Afrëm, anasının ve babasının soylarından dolayı, Süryani ve Mezopotamya'lıydı: Annesi, Diyarbakır'da doğmuştu, babası ise Nusaybin doğumluydu. Söylentiye göre, babası, Abnil ya da Abizal adlı bir puta inanan bir rahipti, bu put daha sonra imparator tarafından ortadan kaldırtılmıştı; yine söylentiye göre, babası,

4- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 26.
5- S. Ephraemi Syri Opera Omnia, C. 3, s. XXIII-LXIII.
6- Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones, II, s. 5-90.
7- Acta Martyrum et Sanctorum, III, s. 621-665.

oğlunun hıristiyanlığa eğilimli olduğunu farkedince ona çok sert davranmış, onu evden kovmuştu. Ama bu söylenti, gerçeğe uygun görünmemektedir, çünkü Afrëm'ın kendisi şöyle demektedir: Ben, gerçeğe ulaşan yolda doğdum, gerçi çocuklu-ğumda bu lütfun büyüklüğünü anlamamıştım;[8] ayrıca *İtiraf*'ında şunu da söylemektedir (ama bunun gerçeğe uygunluğu kuşkuludur): Anamla babam, beni, küçük yaşlarımda, İsa'nın niteliği konusunda bilgilendirmişlerdi... Onlar, benim bedence doğumuma vesile oldular ve beni Tanrı korkusuyla eğittiler... Anamla babam, inançlarını, yargıcın önünde korkmadan açıklamışlardı. Evet, ben, inancını korkusuzca açıklayanların soyundan geliyorum.[9] Gençliğinde kendini, oruç tutmaya, tapınmaya adadı, Nsibin Hıristiyan Akademisi'ne hiç aksatmadan devam ediyordu. Merhametli oluşu ve inceleme tutkusu, piskopos Yakub'un dikkatini çekti;[10] piskopos onu daha sonra akademiye öğretmen olarak atayacaktı. Afrëm'in yaşamöyküsünde anlatıldığına göre, kendisine yöneltilen bir iftira, mucizeli bir tarzda boşa çıkartıldı: Afrëm, zina işlemekle ve bunun sonucunda bir çocuğu olmakla suçlanıyordu; ama bebek, herkesin önünde konuşarak, babasının suçlanan Afrëm olmadığını, onun bir adaşının, kilisedeki ayin eşyalarını koruyan Bakıcı Afrëm'ın çocuğu olduğunu söyledi. Yeni doğmuş bir çocuğun bunu söylemesiyle, kahramanımızın düşmanının iğrenç komploları ters tepti ve piskoposla toplumunun Aziz Afrëm'i övmesi ve daha çok sevmesine neden oldu. Aziz Afrëm, eski yazarların öne sürdüğü gibi, İznik Konsili'ne (328 yılında) piskopos Yakub ile birlikte mi gitmişti? Bu, oldukça kuşkuludur. Gitmişse bile, ancak bir kitap olarak ya da başka bir yardımcı görevle gitmiştir, çünkü o zamanlar çok gençti (19 yaşından büyük olamazdı) ve diyakon bile değildi; bu yüzden, o Yüce Konsil'deki görüşme ve tartışmalarda aktif bir rol oynamasına izin verilmemiş olmalıdır. Kendisinin Nusaybin'de oturduğu yıllarda bu kent, üç kez Perslilerce kuşatıldı, ama ele geçirilemedi. Bu kuşatmalar konusun-

8- Adv. Haeres, XXVI.
9- Yayımlayan Rom., III, 439.
10- La Vie de Saint Ephrem; bk., Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, I, col. 69.

da Aziz Afrëm'ın yaşamöyküsünde anlatılanlar karışıktır: Birinci kuşatmayla ilgili olarak verdiği ayrıntılar, aslında üçüncüsüne aittir; ayrıca mucizeyi andıran olaylar, her zamanki gibi, eklenmiştir.[11] Burada şöyle bir olay anlatılmıştır: Persliler önce Migdonyus ırmağının akışını bir setle durdurdular, sonra bu seti kaldırarak akışı hızlandırdılar ve böylece sular kentin surlarına, onları bir anda yıkacak bir güçle çarptılar. Ama piskopos Yakub'la Afrëm'in dualarıyla desteklenip teşvik edilen kentliler içeriye ikinci bir sur ördüler; bu sur, dış surun yıkılışından etkilenmeyecekti. Bu ikinci surun üzerinde imparatorun eksiksiz bir görüntüsü belirdi ve saygıyla karışık bir korku uyandırdı, imparator giysilerine bürünmüş bir görüntüydü bu - bu görüntü, o anda binlerce kilometre uzaktaki Antakya'da bulunan imparator Konstantin'in görüntüsüydü mutlaka. Aziz Afrëm'ın duasıyla, Her Şeye Gücü Yeten (Tanrı, -çev.). düşmanların üzerine sivrisineklerden oluşmuş yoğun bir bulut indirdi ve sivrisinekler, atları ve filleri, askerleri öyle bir soktular ki düşman safları iyice karıştı. Bu olaylarla cesareti kırılan Şapur, saldırmaktan vazgeçti. Aziz Afrëm, Nsibin İlahileri'nde, üç kuşatma zikretmektedir ve üçüncüsünü ayrıntılarıyla anlatmaktadır, Aziz Yakub'un ve kendisinin oynadığı mucizeli rol hakkında hiçbir şey katmaksızın; bu doğru bir tavırdır. Şapur, kenti elegeçirmeyi o zaman başaramadıysa da, birkaç yıl sonra imparator Julien'in bozguna uğratılması sonucunda Şapur'la Jovien arasında varılan Barış Anlaşması'nın şartlarından biri olarak bu kent, Şapur'a teslim edildi. Kentin Hıristiyan halkının büyük bölümü göç etti; onlarla birlikte göçeden Aziz Afrëm önce Beṯ-Garbaya'ya sığındı, ama bu kentteki kilisenin zulüme uğratıldığı yıllarda Diyarbakır'a kaçtı, sonra da Urfa'ya gitti ve burada yerleşti. Onun yaşamöyküsünü yazanın anlattığına göre, aziz, Urfa'nın kapılarına ulaştığında, bir çamaşırcı kadın gördü, ya da başka anlatılara göre bir fahişeyle karşılaştı; bu kadın, azize utanmasızca bakıyordu, aziz onu azarladı, kadın ona şöyle dedi: Seni seyretmek benim için iyi ve doğrudur, çünkü bir erkek

11- Theodoret, Histoire Ecclesiastique, II, 30; Barhebraeus, Chronique Syriaque, ed. Brun, s. 66; ed. Bedjan, s. 61; Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones, II, s. 19, not.

olan senden hoşlanmaktan kendimi alamadım; ama sen, bana bakmamalısın, hoşlandığın toprağa bakmalısın.

Urfa'ya yerleştiğinde Afrëm, yaklaşık 50 yaşında olmalıdır; burada yaşamını sürdürmek için gündüzleri bir tellağın yanında çalışmaya başladı; geceleri ise okuyor ve özel dersler veriyordu. Ama bir rahibin öğüdüyle, hemen bu işi bıraktı ve kentin yakınında, Urfa Dağı'ndaki bir mağarada yalnız yaşayan bir rahibin yanında oturmaya başladı. Burada gecelerini ve gündüzlerini oruçla, tapınmayla, okumayla geçiriyordu; ama bir gün, kendisine bir tanrısal çağrı geldi, kentte daha etkin bir yaşam sürdürmesi için; o da bu çağrıya uydu. Bilimdeki derinliği ve Kutsal Kitapları yorumlamadaki ustalığı, mucizeli bir tarzda Urfa Akademisi'nin bilginlerine duyuruldu, onlar da kendisini çağırdılar, yardımından yararlanmak istediklerini bildirdiler. Aziz Afrëm, bu çağrıya uymamak için çöle kaçmayı düşünürken, tanrısal bir haberci ona, bu kararının yanlış ve günah olduğunu bildirdi; o zaman Afrëm kaçmaktan vazgeçti, daveti kabul etti, mağarayı terk ederek Urfa Akademisinde öğretmenliğe başladı.

Aziz Afrëm'in yaşamöyküsünün yazarı, daha sonra şunları anlatmaktadır: Aziz Afrëm, idarecilerden birinin beceriksiz uğraşmaları sonucunda düşmanların saldırıları altında kaldı ve bırakarak kısa zaman sonra öğretim görevinden ayrıldı, dağdaki eski hücresine döndü. Ama bu inziva yaşantısını fazla sürdürmedi; çünkü kısa bir zaman sonra, Kapadokya'daki Kayseri'nin başpiskoposu olan Aziz Basil'in ününün etkisine kapılarak, onu görmek için yola koyuldu; Mısır'a uğradı ve burada Sketi Çölü'ndeki münzevi ruhbanlar arasında 8 yıl kaldı, yine Mısır'da Ariyusçu sapkınlara karşı başarılı vaazlar verdi, çünkü onların diliyle (Kıpti diliyle) konuşma yetisi kendisine mucizeli bir tarzda verilmişti. Mısır'dan ayrılarak Kayseri'ye geldi ve burada Basil tarafından onurlandırılarak kabul edildi, Basil onu papaz yapmak istedi, ama o bu yüce görevi reddederek daha aşağı düzeyde bir görev olan diyakonluğu kabul etmekle yetindi.[12]

12- Afrëm'ın yapıtlarında bir bölüm vardır (Paraenesis, XXVI, II, S. Ephraemi Syri Opera Omnia III, s.467 (bunu gerçekten kendisi yazdıysa) ve bundan anlaşıldığına göre kendisine papaz ünvanı verilmiştir, ama öyle görünüyor ki kendisi

Basil'in yanında 15 gün kaldı ve bu günlerin her birinde, öyle anlaşılıyor ki, iki azizden biri yeni bir mucize gerçekleştirdi; ama Afrëm Urfa'da sapkınlığın (heretikliğin) önemli ölçüde ilerlediğini haber aldığı için hemen oraya dönmeye karar verdi. Bu öykünün kaynağı, Basil'in kendi yazılarında olabilir, iki yapıtında, bir Süryani'den sözeder; bu Süryani, Kutsal Kitab'ın yorumunda üstad olarak kabul edilmişti: Basil, *De Spiritu Sanctu* adlı yapıtında (XXXIX, 74), hamd duasına "ve" sözcüğünün eklenmesini savunarak ("Baba'ya, ve Oğul'a, ve Kutsal Ruh'a hamdolsun"), bu konuda otoritesine güvendiği "düşünme ve yargı yeteneği büyük, Mezopotamyalı, Süryani bir adam" dan söz eder ve *Yaradılışın Altıncı Günü* adlı yapıtının ikinci sohbetinde de onu aynı tarzda anar; Eski Ahit'in Yaratılış bölümündeki Yaratış öyküsünde Kutsal Ruh'un sular üzerindeki eyleminin anlatılışını Basil'e, *Yaradılışın Altıncı Günü* adlı yapıtında açıklarken, *Yetmiş Çevirmenler* versiyonundaki "süzülerek uçmak" yerine Pšiṭṭa/Fšiṭo versiyonundaki "kuluçkaya yatmak" ifadesinin Helence karşılığını kullanmıştır. Aziz Afrëm'in Basil'i ziyareti, hem Niyseli Grigor tarafından kendisi bu öykünün gerçek olup olmadığını kesinlikle biliyor olmalıydı. Hem başka yazarlar tarafından anlatıldığı için, büyük bir olasılıkla böyle bir yolculuk yapılmıştır, diye düşünmekle pek yanılmış olmayız. Aziz Afrëm'in Mısır'da oturması olayının doğruluk derecesi ise daha düşüktür. Onun yaşamöyküsünün yazarı, Kapadokya'daki Kayseri'yi deniz kıyısında bir liman sanmıştır; şurası kesindir ki bu yazar, eski Filistin kıyısında (Hayfa'nın güneyinde. -çev.), Suriye'den Mısır'a giden yol üzerinde bulunan Kayseriye kentiyle Kayseri'yi birbirine karıştırmıştır. Bu öykü, aslında Mısırlı Aziz Afrëm'le ilgili olsa gerektir; yani burada iki ayrı kişi birbirine karıştırılmış olabilir.(*)

Urfa'daki Bardaysancılar'ın Aziz Afrëm'e büyük kaygı verdiklerini daha önce görmüştük; daha önce de belirttiğimiz gibi,

bu sözcüğü sözlük anlamıyla kullanmak istememiştir.

Palladius, Patrologia Graeca, 34; Aziz Yeremye ve öbürleri, onun diyakon olarak kaldığını söylemektedirler.

*- Süryani Aziz Afrëm'le Mısırlı Aziz Afrëm birbirine karıştırılmış olmalıdır denmek isteniyor. -Çev.

onlar, 2. yüzyıldaki Urfa Kilisesinin alt edilmez kalıntısıydılar; bu kilise, 2. yüzyılda, tanrıbilim, dinsel uygulamalar ve yönetim alanlarında Paluţ'un Helenleştirici politikasına şiddetle karşı çıkıyordu ve kendi Kildani kökenli bilimine ve felsefesine, yarı Yahudi hıristiyanlığına inatla sarılıyor, kendisini Batı'nın Kiliseleri'yle birleştirmeye yönelik tüm çabalara direniyordu. Bu mezhebin kurucusu Bardaysan, halkın ruhunu çok güçlü etkilemişti, çünkü düşüncelerini şiir biçiminde ifade etmiş ve bu şiirler bestelenerek Urfa halkı tarafından söylenir olmuştu. Ariyus'un düşüncelerini içeren şiirlerin daha sonra İskenderiye'de zanaatçılar tarafından şarkı halinde söylenmesi de, bu olayın bir benzeridir. Bardaysan'ın Şarkıları, Aziz Afrëm'ın zamanında etkilerini koruyorlardı; Aziz Afrëm bunların etkilerini yok etmeyi kendine ödev edindi. Hasımlarının yöntemini ve ezgilerini hiç çekinmeden alıp kullandı; hasımlarının öğretilerini çürütmeye çalışırken ve kişiliklerine saldırırken onların ilahilerindeki tarzı alıp kullanarak ilahiler yazdı ve bu ilahiler, kiliselerde, kendisinin eğittiği bakire koroları tarafından sabah ve akşam okundu; onun bu çabaları her zaman başarılı olmadıysa da, en azından Urfalı Bardaysancılar'ın sayısı ve etkisi bu dönemde azaldı. Ama Afrëm'in yöntemleri her zaman böylesine dürüst değildi. Bir gün, Apollinayre'nin öğretilerini açıklayan bazı kitapları daha iyi incelemek bahanesiyle, bu heretik adamın bir kadın öğretilisini elde etti, kadın ona bu kitapları verdi; Afrëm, bu kitapların sayfalarına, özenle, balık zamkı sürdü. Sonra da Apollinayre'yi halk önünde tartışmaya çağırdı; rakibi onun bu çağrısını kabul etti, şu şartla ki tartışma konusu kitapların pasajlarını yüksek sesle okumasına izin verecekti - bu şartı, Aziz Afrëm tarafından doğal olarak sevinçle kabul edildi; halkın önünde yapılan tartışmada Apollinayre, kitapları açmak istedi, ama ne kadar uğraşsa da açamadı, bu yüzden yenilmiş ve saygınlığını yitirmiş olarak geri çekilmek zorunda kaldı.

Aziz Afrëm'ın yaşamının sonlarına doğru, kendisine Aziz Basil haberciler göndererek, bir piskoposluk makamı için göreve çağırdı; boş olan bu makama, anlaşıldığına göre, kendisi seçilmişti; ama o, Gazze'de Davud'un Akiş karşısındaki davra-

nışına benzer tarzda, delice haller takındı ve geri dönen haberciler bu durumu Aziz Basil'e anlattılar, o da şöyle haykırdı: Ey dünyanın gözünden ırak değerli inci! Deli olan sizsiniz, o ise bilge. Anlatıldığına göre Aziz Afrëm, yazdığı ilahilerle, Aziz Basil'in ölümüne ağladı, ama bu olanaksızdır; çünkü Afrëm, Kapadokyalı bu büyük bilginden önce ölmüştür; Basil hakkında kendisine atfedilen övgü yazısı, bundan dolayı, kendisinin yapıtı değildir.[13] Onun Yaşam'ında, tarih açısından, başka bir büyük yanlışlık göze çarpmaktadır: Urfa'ya korkunç bir zarar veren büyük Hun akını, bu yapıtta, Aziz Afrëm'ın sağlığında olmuş gibi gösterilmekte ve bu akından söz eden yazılar Aziz'e atfedilmektedir. Aslında bu akın, 396 yılında gerçekleşmiştir; bu akından sözeden ve Lamy'nin Aziz Afrëm'e atfettiği Son Günler Üzerine Söyleşi'nin yazılış tarihi ise, Nöldeke'nin kanıtladığı gibi, Arapların burayı fethinden sonradır.[14]

371 yılında ya da bu yıla doğru, Ariyusçu imparator Valens, Urfa yakınlarında iken, kentin büyük kilisesini Ariyusçulara teslim ettirmek için buraya eyalet valisi Modestus'u gönderdi. Piskopos Barşe ile halkı, bu buyruğa uymayı reddettiler ve kötü şeyler olmasından korkarak kilisede toplanıp dua ettiler. Başkaldıranların kılıçtan geçirilmesi buyruğunu alan Modestus, bunu iğrenerek uyguladığı sırada, iki genç oğlunu kiliseye götürmekte olan bir anneyle karşılaştı; kadına niyetini sorduğunda, o şöyle yanıtladı: Tanrıdan korkanların öldürüleceklerini haber aldım, şehitlik tacını öbür kimselerle birlikte kazanmak için acele ediyorum. Bu olay, Valens'e duyuruldu ve onu, kan dökmekle amacına ulaşamayacağına inandırdı; piskopos ve papazlar kendisinin huzuruna çıkıp Ortodoksların davasını savunduklarında, onları dinledi, affetti ve oradan ayrıldı. Nusaybin İlahileri adlı derlemede, Barşe'nin sürgüne gönderilmesinden önce Valens'in yaptığı kıyımlar üzerine Aziz Afrëm'ın bazı şiirleri vardır, bu şiirleri kendisinin yazdığı kesindir; ama Barşe'nin sürüldüğü dönemde Valens tarafından Ortodokslara yapılan zulümle ilgili uzun şiir, bazan Aziz Afrëm'e atfedilmişse de, onun

13- Ed. Rom., II, s. 289.

14- Duval Rubens, La Litterature Syriaque, s. 333.

tarafından yazılmış olamaz, çünkü kendisi bu sürgünün başlamasından üç ay önce ölmüştü.

Aziz Afrëm'in yaşamının son yıllarında, Urfa kentinde kıtlık hüküm sürüyordu; Afrëm, yaşamakta olduğu inziva hücresinden çıktı ve zenginleri, servetlerinden yoksulları yararlandırmayıp ölüme terk ettikleri için kınadı. Zenginler onu haklı buldular ve bağış görevlisi olarak seçtiler; Aziz Afrëm, onlardan toplanan paralarla sedyeler satın alarak ölüleri mezarlara, hastaları da devlet binalarının koridorlarına yerleştirdiği yataklara taşıttı, hastaların başında kendisi bekledi.

Vasiyetname'si[15] kendisi tarafından ölmek üzereyken düzenlettirilmiştir, genellikle araştırmacılar böyle düşünmektedirler; Lamy, Duval ve başkalarının kanısına göre bu vasiyetname, onun kendi eliyle yazılmıştır ama daha sonra birçok ekleme sonucunda bu metin genişlemiştir. Aziz Afrëm burada, öğretililerinden, kendisini gösterişsiz toprağa vermelerini, aziz kalıntısı diye kendisinin hiçbir şeyini saklamamalarını ve pelerinsiz olarak, sadece gömleğiyle ve kapuşonuyla gömmelerini istemektedir. Mezarına arkadaşlarının getirmek istedikleri armağanlara gelince, bunlar şimdi getirilsin, bunlara değer biçilsin ve bedelleri para olarak yoksullara ya da kiliseye verilsin, diye vasiyet edilmektedir. «Mezarlıkta beni, kalbi kırık olanların bulunduğu yere yatırınız ki Hazreti İsa geldiğinde beni kucaklayabilsin ve onların ortasında kaldırabilsin.» Bundan sonra Zennobiyos, Simon, İshak, Asona ve Yülyen adlarındaki sadık beş öğretilisini güzel sözlerle anıyor, Pawlinus ve Urit adlı iki sadakatsiz kişiyi lanetliyor; Vasiyetname'sini, çocukluğunda kendisine görünen gizemli bir görüntüyü anlatarak bitiriyor. Bu gizemli görüntünün, üzümlerle yüklü bir asma olduğunu ve kendisinin gelecekteki büyük yazınsal yeteneklerini simgelediğini - dinsel söyleşilerini üzümlerin, ilahilerini yaprakların simgelediğini belirtiyor. Olasılıkla 373 yılının Haziranı'nda öldüğünde[16] cenaze

15- Bkz. Duval Rubens, şu kaynakta, Journal Asiatique, Eylül-Ekim 1901; Histoire d'Edesse, s. 159; La Litterature Syriaque, s. 334. S. Ephraemi Syri Opera Graeca, ed. Ev. Assemani, II, 345-410 ve 433. Overbeck, S. Ephraemi Opera Selecta, s. 137-156.

16- Chronicon Edessenum, Chronique de Jacques d'Edesse, ds Chronicon Minora,

alayında kentin ve çevresinin tüm halkı, eyaletin piskoposlarıyla papazları ve diyakonları, ayrıca rahipler, çileciler (direğin tepesinde çile dolduranlar tarikatı),[17] ve manastırdan çıkmayan rahipler vardı; yabancılar mezarlığına gömüldü.

II

Aziz Afrëm'ın yazılarının en büyük özelliği, gereksiz ölçüde uzun oluşlarıdır. Olağanüstü verimliliğe sahip bir yazar olduğu bellidir; Sozomone'nin hesabına göre[18] o, 300 milyon kadar dize yazmıştı; bu rakam abartılı olsa bile Afrëm'ın hayranlık verici çalışkanlığına ve kaleminin çok üretken olduğuna bizi inandıracak kadar yazı kalmıştır kendisinden. Niyseli Grigor'un bize bildirdiğine göre, sıradan bir zihnin düşüncelerinin ifadesine elverişli olan söz yeteneği, bazan düşüncelerinin coşkun dalgalarıyla kabarıp taşardı, o zaman Afrëm şöyle dua etmek zorunda kalırdı: Lütfunun selini durdur, ey Tanrım. Aziz Afrëm'ın kusuru, hiç kuşkusuz, sözü aşırı uzatmasıdır. Aslında Süryani anlayışı, düşünceleri genişletmeyi ve yinelemyi seviyordu; özel olarak Süryani üslubu, yinelemelere ve uzatmalara aşırı derecede yatkındı denebilir, ama bu özellik Aziz Afrëm'de en aşırı derecedeydi. Öbür Süryani yazarlarda, en iyileri olan Afrahat, Antakyalı İshak, Narsay, Suruçlu Yakup ve Filiksinos'da bu özellik, farklı derecelerde görülmektedir; ama hiçbirinde, Aziz Afrëm'deki derecede değildir; onun tüm yazılarında, yani yorumlarında, söyleşilerinde ve ilahilerinde durum

C. IV, s. 298 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium); Barhebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, I, s. 107 ve not 2; Lamy, S. Ephraemi Syri Opera Omnia, II, s. 8 not 2. Bkz. Bickell, S. Ephraemi Carmina Nisibena, s. 9 ve notu.

17- Bu tarikat, 459 yılından önce kurulmuş olamaz (Bkz. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 54; Aziz Afrëm'in Yaşamı, Vatikan versiyonundaki haliyle, bu tarihten önce yazılmış olamaz demektir bu. İki versiyonda - Vatikan ve Paris versiyonlarında - Daysan'ın, kenti çevrelediği belirtilmiştir, bu ise Jüstinyen'in döneminden önce mümkün değildir. Ama bu yaşamöyküsü, 5. yüzyılın başlangıcında, belki de 4. yüzyılın sonlarında bazı yazarlarca kaynak olarak kullanıldığından, azizin ölümünden kısa bir zaman sonra yazılmış olabilir.

18- Histoire Ecclesiastique, III, c. 6.

böyledir. Yine de Aziz Afrëm'in gerçek yazınsal yeteneğini ve üslubunun zarifliğini gözden kaçırmak haksızlık olur. Eğretilemeleri ve benzetmeleri büyük bir ustalıkla kullandığı bellidir, hele bazı benzetmeleri çok güzeldir. Düşünce ve ifade bakımından onun yazıları, birçok inci içermektedir, ama kabul etmeliyiz ki bunları keşfetmek için epey araştırma yapmamız gerekir. Son derece hareketli bir hayalgücü: Onun üslubunun en büyük özelliği budur. O, bir tarifi en küçük ayrıntılarına dek yapmakta, sonra öbürüne geçerek uzun uzun anlatmaktadır ve onun bu uzun anlatımı, okuyucunun sabrını sık sık zorlamaktadır.

Yapıtlarının büyük bir kısmı (şiir ve düzyazı) günümüze kadar gelmiş olup latin harfleriyle altı büyük cilt halinde basılmıştır; bu ciltlerin üç tanesinde Süryanice ve Helence metinler vardır ve her metne Latince çevirisi eklenmiştir.[19] Adı geçen basımda ve öbürlerinde kendisine atfedilen yapıtların büyük bir kısmı, onun elinden çıkmamıştır.[20] Konusu Yusuf olan uzun şiir, Afrëm'ın öğrencisi Balay'ın yapıtıdır ve bu yargı hemen hemen kesindir;[21] söz konusu metinlerin bazıları da Bilgin İshak ya da Narsay tarafından yazılmıştır. Aziz Afrëm belki de yalnızca Süryanice yazdığı halde yazılarının pek çoğu, günümüze Helence, Ermenice, Kıptice, Arapça ve Habeşiçe versiyonlarıyla gelmiştir. Bu durum, onun yapıtlarının ne kaddar çok sevildiğini ve ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. Bize kalan yazıları, üç sınıfa ayrılabilir: Yorumlar, Söyleşiler ve İlahiler. Yarumları, olasılıkla, İlahilerinin ve Söyleşilerinin çoğunun yazılışından sonra kaleme alınmışlardır, çünkü sık sık onlardan söz etmektedirler. Yorumlarının tümü, hiç kuşkusuz, Aziz Afrëm'ın Urfa'daki yıllarında (363-373) yazılmıştır; bunlar onun bu kentteki Akademi'de verdiği konferansların notla-

19- S. Ephraemi Syri Opera Omnia, Roma, 1737-1743.

20- Aziz Afrëm'in kendisinin sayılabilecek yapıtların bir listesi, Burkitt'in şu kitabındadır: St. Ephraim's Quotations from the Gospel, s. 23 ve devamı.

21- Arının Kitabı (Book of the Bee, ed. Budge, s. 47) adlı yapıtında Basralı Šlaymun / Süleyman, bu şiiri Aziz Afrëm'a atfetmektedir. Overbeck tarafından S. Ephraemi Opera Selecta, adlı kitabın 270-330 sayfalarında basılan, 6. yüzyıldan kalma bir elyazmasında bu şiir, Balay'a atfedilmiştir. Bkz: Histoire comlete de Joseph, ed. Bedjan; Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones, C. III; Duval Rubens, La Litterature Syriaque, s. 332-335.

rından oluşmuş olabilir. Yaşamöyküsüne göre o, Yaratılış'ın Yorumu'nu yazmaya Urfa'da başladı; akademideki görevini, yüksek bir eğitici değere sahip olan (Mısır'dan) *Göçün Yorumu* ile elde etti. Anlaşıldığına göre onun yorumları, Eski Ahit'in, Dinsel Kurallar kitaplarının hemen hemen tümünü kucaklamıştır; ama yalnızca, Yaratılış'la ilgili yorum ve Göç'le ilgili yorumun çok büyük kısmı, günümüze özgün biçimleriyle gelebilmiştir. Öbürleri, Seweriyos'un Babaların İncil Yorumları Dizisi'nde (Latince, Catena Patrum) (v. 851) verilen özetleriyle[22] zamanımıza gelebilmiştir; bu yorumların konuları, Tevrat (ilk beş kitap) bölümündeki kitapların kalanlarıyla tarihsel bölümünün başlıca kitapları (Rut, Ezra, Nehemya ve Ester kitapları dışta kalmak üzere) ve Peygamberler'dir (Eyüp ve Ağlayışlar'la birlikte). Aziz Afrëm'ın, *Mezmurlar ve Atasözleri* için de yorumlar yazdığı söylenir, ama bunlar günümüzde kayıptır. Onun zamanında, Apokrifler bölümüyle birlikte tüm Eski Ahit Süryanice'ye çevrilmiş olsa da, kendisinin Kilisesel, Ezgiler ya da Apokrifler için yorumlar yazdığını öne sürmemiz için elimizde hiçbir kanıt yoktur. Eski Ahit'le ilgili yorumlarında Aziz Afrëm, Pšiṭṭa / Fšiṭo'dan da yararlandı; Vatikan'da 110 numarada kayıtlı bir elyazmasında, onun Yaratılış ve Göç yorumlarından aktarılan parçalar, savımızı doğrulamaktadır. Ama bu elyazması, Seweriyos'un *Babaların İncil Yorumları Dizisi*'ndeki metinle karşılaştırıldığında, Seweriyos'un verdiği metne *Yetmişler Çevirisi*'nden pek çok alıntının katıldığı sonucuna varılmaktadır; oysa Aziz Afrëm'ın, Helence bilmediği genellikle kabul edildiğine göre, Yetmişler'den yararlanması olanaksızdır. Aziz Afrëm, Yeni Ahit'in bazı bölümleri için de yorumlar yazmıştır.[23]

Onun en değerli yapıtlarından biri, İnciller için Ṭiṭyanus'un *Diyaṭësron*'undan yararlanarak yazdığı yorumdur. Bu yorumun, günümüze yalnız Ermenice bir versiyonu kalmıştır; olası-

22- Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, 1870-1872, s. 908. Duval Rubens, La Litterature Syriaque, s. 63-64. S. Ephraemi Syri Opera Omnia, I ve II.

23- S. Ephraemi commentarii in Epistolas D. Pauli; Venedik'te Mehitarcı ruhbanları tarafından yayımlandı.

lıkla 5. yüzyıldan kalan bu versiyon, 1836 yılında Venedik'te Mehitarcı ruhbanları tarafından yayımlanmış, ayrıca bu ruhbanlardan J.B. Aucher tarafından Latince'ye çevirisi yapılıp bastırılmış, 1876 yılında Dr. Moesinger tarafından bu çeviri gözden geçirilip yeniden yayımlanmıştır.[24] Aucher'in Latince çevirisi iyi değildir; çünkü çevirdiği Ermenice metin, *Vulgate*'ın Ermenice versiyonuna büyük ölçüde yakınlaştırılmıştı, Aucher ise çeviriyi yaparken Latince *Vulgate*'a çok bağlı kaldığı için durumu daha da kötüleştirmiştir.[25] Dr. Moesinger'in versiyonu, bundan daha iyi değildir; kendisi, bilime aykırı bir yol tutmuştur ve Dr. Rendel Harris'in ifadesiyle, metni baştan başa "Afrëm'sizleştirmiştir." (Quite de-Ephraimised it).[26] Özgün metnin büyük bir kısmını yeniden ortaya koyabilecek durumdayız; (Eatenae) yazınsal belgelerde bulunan alıntılar, ayrıca daha sonraki Süryani yazarların ve özellikle Yeşodad'ın, Musa Bar-Kifo'nın, Diyonisiyos Bar-Şalibi, Ebu el-Farac'ın yorumları bize bu olanağı vermektedir; bu yazarların arasında bize bu konuda en yararlı olan Yeşodad'dır. Aziz Afrëm'ın Diyaṭëşron üzerine yorumu, bazı yazarlarca, onun bir öğrencisi olan Bar-Abo'ya atfedilmektedir.[27] İnciller için Bar-Abo'nın yazdığı bir yorumun parçaları günümüze ulaşmıştır ve bu parçalar, *Diyaṭëşron*'un yorumuna çok benzemektedir; ama bu iki yazar arasındaki ilişkiyi düşünürsek ve bir öğrencinin yapıtının, öğretmeninin yapıtına belirli bir bağımlılık göstermesinin doğal olarak bekleneceğini dikkate alırsak, söz konusu benzerlik, önemsizleşir. Ayrıca bu iki yapıt arasında önemli farklılıklar vardır. Üstelik, Diyaṭëşron'un yorumundaki birçok sözcük ve ifade, Aziz Afrëm'ın yazdığı ilahilerde ve söyleşilerde de bulunmaktadır. Bu olgu, söz konusu yorumun, bir öğretmenin olmaktan çok, bir öğrencinin yapıtı olduğu varsayımını çürütmeye elbette yetmez; ama Süryani yazarların söylediklerine ters düşer, çünkü bu yazarlara göre söz konusu yapıt Aziz Afrëm tarafından yazılmış-

24- Evangelii concordantis expositio facta S. Ephraemo.

25- Kutsal Kitab'ın, Roma Katolik Kilisesince kabul edilen Latince versiyonu. Çev.

26- Rendel Harris, Fragments of the Commentary of Ephraim Syrus upon the Diatessaron, s. 7

27- Aynı kitap, s. 93. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, 1870-1872, s. 831 ve 1002.

tır. Yeşodad, Bar-Kifo, Bar-Şalibi (olasılıkla Bar-Kifo'dan aktararak), *Siirt Vakayinamesi*, Ebu el-Farac ve başkaları, böyle söylemektedir. Sözkonusu yorumun, *Diyaţëşron*'a dayanılarak yazıldığı da kesindir; İskenderiyeli Ammoniyos'un *Uyumu*'u için Aziz Afrëm'in bir yorum yazdığını öne süren tek kişi olan Ebu el-Farac,[28] yanılmıştır; çünkü Yeşodad'ın, Bar-Şalibi aracılığıyla Bar-Kifo'dan alıp yinelediği savı, Ebu el-Farac, Ewsebiyos'un bir pasajıyla birleştirmiştir. *Görünürcüler* (Doketizm, Doketikçiler: İsa'nın insan olduğunu ve haçta öldüğünü savlayan mezhep), Markioncu, gnostik (bilinirci) ve Benimsemeciler (Adoptiyanizm, Adoptiyonistçiler: Tanrının, İsa'yı oğul olarak seçtiğini savunan mezhep) gibi ilk sapkın mezhepler konusunda, Aziz Afrëm'ın İncil yorumu bize önemli bilgiler vermektedir; gerçi Aziz Afrëm'ın, eleştirdiği kişiden aktarmalar yaptığını düşündüğümüz yerlerde, sapkın yazardan yaptığı alıntının nerede bittiğini ve kendi yorumunun nerede başladığını anlamak kolay değildir, sunulan pasajların gerçek alıntılar mı yoksa açıklamalar mı olduğunu anlamak da zordur. Bu İncil yorumu ayrıca, Yeni Ahit'in Süryanice eski metninin özelliklerini saptamamıza olanak vermesi ve *Diyaţëşron*'un metnini kurgulama çalışmalarına katkı sağlaması bakımından da değerlidir.

Dr. Rendel Harris, bu kitapla Kutlu Bede'nin yorumları arasındaki önemli benzerliklere dikkat çekmektedir.[29] Bu ortak düşüncelerin hangi yolla Bede'ye geldiğini saptamak güçtür; ama Dr. Harris bu konuda Büyük Grigor'un aracılık yaptığı kanısındadır. Onun tahminine göre Grigor, Aziz Afrëm'den birçok şey almış olmalıdır; yine bu uzmanın kanısına göre, Aziz Afrëm'de, Bede'de ve Grigor'da ortak olan düşüncelerin asıl kaynağı, Aziz Afrëm değildir, kendisi daha eski bir kaynaktan bu düşünceleri almıştır ve bu eski kaynak, İnciller konusunda yazılmış bir Targum olabilir, Matta İncili'nin bir özeti olan bu Targum'dan Yeşodad ve Bar-Kifo söz etmiştir.[30]

28- Bkz. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 57.

29- Rendel Harris, Fragments of the Commentary of Ephraim Syrus upon the Diatessaron, s. 98

30- Targum adı ilk kez, Eski Ahit'in bir kısmının Aramice çevirisi için kullanılmıştır. -Çev.

Aziz Afrëm'ın Yeni Ahit'le ilgili yarumlarından, günümüze, (İnciller'le ilgili olanının dışında) ancak bir tanesi kalmıştır; Aziz Pavlos'un *Mektuplar*'ına ilişkin olan bu metin de, *Diyaţëşron*'a ilişkin yorum gibi, sadece Ermenice versiyonuyla günümüze gelebilmiştir.[31]

Yorumların dışında, Aziz Afrëm'ın tüm yapıtları, nazım tarzında yazılmıştır; o, kutsal bir şair olarak ün kazanmıştı. Süryani Kilisesi'nin tarihinin tüm zamanlarında ve tüm dallarında o, büyük bir şair ve ilahi yazarı kabul edilmiştir. Süryanice'nin, halk dili olarak ya da dinsel tören dili olarak kullanıldığı her yerde, yani Akdeniz'den Dicle'ye dek, hatta Hindistan'da, Malabar taraflarında Nasturiler, Yakubiler, Maruniler ve inançlarında küçük farklara sahip tüm Süryani Hıristiyanların topluluklarında Aziz Afrëm'ın ilahileri okunur. Ayinlerde ilahi okumak, en eski zamanlardan beri, Süryani dilli Hıristiyanlarda vazgeçilmez bir alışkanlık olmuştur ve bunda Doğu, Batı'ya öncülük etmiştir. Naziyenzeli Grigor'un da klasik tarzda ilahiler yazdığı doğrudur; ama Batı'da onun ilahileri, Aziz Afrëm'ın ilahilerinin Doğu'daki yaygınlık düzeyine erişemedi. Hayır; bu konuda Batı, Doğu'nun öğrencisi ve taklitçisi oldu. Aziz Augustinus'un bize, *İtiraflar*'ında anlattığına göre; imparatoriçe Jüstine zamanında Ortodokslar'ın Ariyusçular'dan zulüm gördüğü dönemde, Milanlı başpiskopos Ambroise ve topluluğu kilisede beklerken "Acılar müminlerin direncini kırmasın diye, Doğu ülkelerinin geleneğine göre ilahiler ve mezmurlar söyleniyordu; günümüze dek bu gelenek sürdürülmüştür."[32] Aziz Afrëm, Süryani şiirinin kurucusu değildir; bu şeref, Bardaysan'ındır, ama Aziz Afrëm bu şiiri geliştirdi ve onun tarzı, yüz yıllar boyunca varlığını sürdürdü. Onun ilahileri ve söyleşileri, Süryani ayinlerinin düzenlenmesinde yararlı oldu; bu Kilise'nin çalışmalarının en sevilen özelliği haline geldi; bu yapıtlar, Süryani dilli Hıristiyanların yaşamlarını, beşikten mezara dek, dolaysız ya da dolaylı yoldan etkiledi. Aziz Afrëm, Nusaybin'deki

31- Venedikte Mehitarcı ruhbanları tarafından Latince'ye çevrilmiştir: S. Ephraemi commentarii in Epistolas D. Pauli.

32- İtiraflar, IX.

yıllarında da ilahileriyle tanınmıştı; Yakub, Babu ve Valgaş adlı piskoposlar için yazdığı o ilahilerde, Perslerle yapılmış savaşlardan da (337-363) sözediyor, üç kere kuşatılan kentin bu kuşatmalara karşı koyuşunu anıyor ve üçüncü kuşatmayı ayrıntılı olarak anlatıyordu. O ilahiler bir kitapta derlenmiştir: Mor Afrëm Hazretleri tarafından yazılmış, Nsibin İlahilerinin Derlemesi.[33] Ama bu derlemedeki ilahilerin tümü Nsibin'de yazılmış değildir; 77 ilahinin 56'sı, Urfa'da özel koşullarda yazılmıştır. Aziz Afrëm'ın yaşamöyküsünü yazanın anlattığına göre Aziz Afrëm, Urfa'ya geldiğinde, sapkın mezheplerin her türüyle karşılaştı; bunların içinde Bardaysan'ın öğretilileri, özellikle tehlikeliydi, çünkü halkın alt kesiminde Bardaysan çok seviliyordu; Aziz Afrëm, Herkesin ezgilerden etkilendiğini görünce, gezegenlerin zamanları ve hareketleri ile ilgili öğretiye (yani astrolojik sapkınlığa) karşı, andiçmiş kızlardan (Bnoṯ-Qiyome yani adanmış bakirelerden, rahibelerden) korolar kurdu ve bu korolara ilahiler, ezgiler, karşılıklı söylenen ilahiler öğretti; *İsa'nın Doğumu, Vaftiz, Mesih'in Yaşamı, İsa'nın Çektikleri, İsa'nın Dirilmesi ve Göğe Çıkması* konularında dinsel bilgelikle dolu ve akıllıca açıklamalar Aziz Afrëm tarafından bu ilahilere konmuştu.[34] Bu bölümden anlaşıldığına göre, Aziz Afrëm, sapkınlığa karşı söyleşilerin ve ilahilerin çoğunu Urfa'da yazmıştır; Urfa'daki koşullar ona, bir tartışma aracı olarak ilahilerden yararlanmayı esinlemiştir; bundan dolayı, bu belirli ve saldırgan amaç, şairin düşüncesini önemli ölçüde kösteklemiş ve onu, ifadelerinde güzellikten çok sertlik aramaya yöneltmiştir.

Onun ilahileri, çok çeşitli biçimlerde ve ölçülerde yazılmıştır; ama onun en sevdiği ölçü, 7 hece ölçüsü olup dizeler çoğunla 3+4 tarzında duraklı hale getirilmiştir. İlahilerin bazıları, akrostiştir; kıtalardaki ilk harfler, alfabetik diziliştedir ya da yazarın adını oluşturacak tarzda dizilmiştir. Söyleşilerinin çoğu da nazım halinde yazılmıştır; bu tarz, batılı dinleyicilerin kula-

33- S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. Bickell (22-24 yok); Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones; Overbeck, S. Ephraemi Syri ... Opera Selecta.

34- Assemani, Bibliotheca Orientalis, s. 26-55. Bkz., Theodoret, Histoire Ecclesiastique, IV, 20.

ğını yorabilirse de doğuluların hoşlandığı bir tarzdır; bunlar, olasılıkla tekdüze bir tonla okunuyordu, bir Yahudi Havrası'nda Kutsal Kitab'ın okunuş tarzına benzer bir tarzdı bu. Aziz Afrëm'ın yapıtlarının Latin harfli baskısında, nazım biçiminde yazılmış söyleşilerin ardından, düzyazı biçiminde yazılmış olanlar gelmektedir ve bunlarda, yorum sorunları incelenmektedir. Aziz Afrëm'e atfedilen *söyleşiler*, pek çok konuyu kapsamaktadır: Bazıları Yahudilere yöneliktir, bazıları imparator Julien'in çoktanrıcılığına yöneliktir, bazıları da Mani'nin, Markion'un, Bardaysan'ın ve Ariyusçular'ın sapkınlığına yöneliktir; bunlarda hıristiyanlığın çeşitli konuları, Kutsal Tarihin olayları, Yaratılış, İnsanın Düşüşü (Günahı), İsa'nın Çektikleri, İsa'nın Haça Gerilişi, Dirilişi, Pentakost, vb. konular işlenmek-tedir. Bunların bazıları, birer çağrıdır, inananları pişmanlığa çağırmakta, günaha karşı uyarmakta, uğrayacakları cezayla korkutmakta, bakireliği yüceltmektedir.

Aziz Afrëm, döneminin ve ülkesinin en büyük Ortodoksluk savunucusuydu; Markion'un, Valentin'in, Bardaysan'ın, Ariyus'un ve Apollinayre'nin sapkın düşüncelerine karşı o, kalemiyle şiddetli bir savaşa girişmişti. Onun mantığı, günümüz insanını ikna edecek özellikte değilse de, düşmanlarına karşı savaşta çok etkili olmuş görünmektedir. Düşmanlarını, kendi düşünceleriyle ve eylemleriyle çelişir duruma düşürerek bozguna uğratma yöntemini çok kullanmıştır; sözlü gelenekte ondan, büyük bir saygıyla sözedilmektedir, bir otorite olarak da büyük ün kazanmıştır.

Onun döneminde inanılan kadercilik türü, en güçlü düşmanını Aziz Afrëm'de buldu. Aziz Afrëm, insanın cüzi iradeye sahip olduğunu, kararlılıkla savundu; bu kararlılık, Urfa Akademisi'ndeki ve genel olarak tüm Süryani akademilerindeki tanrı bilimlerin öğretilerinin ortak özelliğidir; bu konuda hatırlanması gereken ilginç bir olgu şudur ki aynı özellik, daha sonra, Pelagiusçu sığınmacılara Nastur'un destek oluşunda da görülmektedir, Nastur bu yüzden Roma piskoposunun düşmanlığını kazanmıştır. Hıristiyanlığın pratiğine büyük önem veren Süryani tanrı

bilimciler, daha sonra Pelagiusçuluk diye adlandırılacak olan düşünceye az ya da çok, her zaman eğilimli olmuşlardır.

Helen tanrıbilimi, Süryani dilli Hıristiyanlar arasında Aziz Afrëm'de en büyük hayranını ve en ateşli havarisini bulmuştur. Helen tanrıbilimi açısından o, bütün zamanların en büyük Süryani Ortodoks üstadı oldu, bundan dolayı ona "Süryani Afrëm" ünvanı verildi, Batı'da tanınan Süryani dinadamlarının en büyüğü anlamına gelir bu. Ama Aziz Afrëm, sözcüğün dar anlamıyla, bir tanrıbilimci değildir: Hıristiyanlık öğretisinin temel ilkelerine orijinal açıklamalar getirmeyi denemiştir; tanrıbilimine hiçbir katkı sağlamamıştır ya da önemli bir şey katmamıştır ve döneminde Helen tanrıbilimcilerinin ulaştığı sonuçları, tartışmaksızın ve nerdeyse hiç yorumlamaksızın kabul etmekle yetinmiştir. Üçleme konusunda İznik Konsili'nin kararlarını tümüyle benimsemiştir (ama bu konsildeki tartışmalardan hiç söz etmemiştir); onun yazıları, bu kararların Süryani dilli Kiliseler'de yayılmasını sağlayan başlıca araç olmuştur. Bazan, Üçleme konusunda sapkınların öğretilerine (örneğin Ariyusunkilere) saldırdığı görülmektedir; ama genellikle, bir Tanrı'da üç kişiliğin birlikte var oluşunu sadece onaylamakla yetinmekte ve Üçleme sorununda bir çözüm önermemektedir. Baba, Oğul, Kutsal Ruh, bu üç ad, onun yapıtlarının hemen her sayfasında, birleşmiştir; ama bu üç kişiliğin tek bir Tanrı'da nasıl birleşmiş olduğunun açıklamasını bu sayfalarda bulamıyoruz. Hıristiyanlar öğretiyi benimsemeli ve bu üç kişilik adına vaftiz etmelidirler, üçüne de aynı tapınmayı göstermeli, onları aynı ölçüde övmelidirler. Yazılarının bir yerinde, Oğul'un öncesiz-sonrasız oluşunu ve zamanların başlangıcından önce var oluşunu ima eder görünmektedir; ama Üçleme'nin varlığının saf ve açık onaylanmasından, seyrek de olsa uzaklaşmakta ve üç tanrısal kişiliğin adlarını birleştirmekle yetinmektedir. İsa'nın kişiliğinde öbür iki kişiliğin ne tarzda birleştiği konusundaki büyük tartışma, daha sonraki yıllarda Aziz Afrëm'ın Kilisesi'ni ikiye bölecektir; ama onun sağlığında bu tartışma ve anlaşmazlık, ufukta küçük bir bulut halindedir ve Aziz Afrëm, yazılarının hiçbir yerinde, bu bulutun bir kasırgaya işaret olduğunu tahmin

etmemiştir. Onun İsa'ya ilişkin düşünceleri, iki farklı görüş tarafından rahatlıkla kabul edilebilir:

Aziz Afrëm, yazılarının bazı yerlerinde, Bakire için, Kristotokos (İsa'nın Anası) ünvanını Teotokos (Tanrı'nın Anası) ünvanına yeğler görünmekte ve yerli Süryani akımının katı diyofizitçi düşüncesine, daha sonra Helen-Latin kiliselerinin Ortodoksluğa uygun bulup onaylayacağı öğretilerden daha yakın olduğu izlenimini uyandırmaktadır; ama onun, tanrı bilimindeki bu konuya ilişkin görüşü, birçok konuda olduğu gibi, hemen her zaman bulanık ve genel niteliktedir,[35] çünkü bu konuları sistemli bir felsefenin öğeleri olarak incelemekten çok bunların yaşam ve karakter üzerindeki etkilerine önem vermektedir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Nsibin piskoposu Yacqub tarafından Nsibin'de kurulmuş olan ilahiyat akademisi, 363 yılında Urfa'ya, güvenlik nedeniyle aktarılmış ve hem Aziz Afrëm'ın hem Nusaybinli öbür bilginlerin ünü, buraya Pers ülkesinden birçok öğrencinin gelmesini sağlamıştı. Aziz Afrëm'ın kendi öğrencileri arasında Pawlinus, Zennobiyus, Abo, Barsamyo, Abrohom, İshak, Yakub, Simon, Mara ve Balay da vardı.[36]

Aziz Afrëm'ın Vasiyeti'nde heretik olarak nitelendirilen Pawlinus, ilahiler yazmıştır, ayrıca Markion'a ve inançsızlara saldıran yazılar da bırakmıştır.[37] Urfa Kilisesi'nde diyakon olan Zennobiyus, yazdığı kitaplarda Markion'un ve Pamfile'nin öğretileriyle savaşmıştır, bazı mektuplar ve öğretmeni Aziz Afrëm'ın Yaşam'mı da yazmıştır. Öğretmenin vasiyetinde, onun adına eşlik eden "Geziroyo" (Cizreli) sıfatından dolayı, bazan onun Cizre adlı bir kentte ya da köyde doğduğu öne sürülmektedir, ama doğru değildir, çünkü bu Süryanice sözcük, aslında, aktif, yiğit, atılgan anlamına gelmekte, "Gozartolu" an-

35- Latin harfli basım, Süryanice metin, II, 415-416. "Ben (diyor Bakire) senin insan yanının anasıyım, ey Efendim ve Oğlum." "Davud'un oğlu, Meryem'in Efendisi."

36- Bkz., Aziz Afrëm'ın "Yaşamı" ve "Vasiyeti"; Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 25; Wright, Catalogue, s. 992, col. 2; Wright, Syriac Literature, s. 828.

37- Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, Bölüm I, 170.

lamına gelmemektedir.[38] Abo (I. Mor Abo ve II. Mor Abo ile karıştırılmamalıdır; çünkü bu kişiler daha sonraki bir dönemde Pers kilisesinin patrikleridirler) İnciller üzerine bir yorum, Yakub'un Kitabı'na ilişkin bir söylev, 42'nci Mezmur'un dokuzuncu dizesine ilişkin bir yazı, yedi hece vezinli bir şiir bırakmıştır günümüze.[39] Aziz Afrëm'ın yeğeni olan Barsamyo ya da Absamyo, Hunların akınlarıyla ilgili söyleşiler (nazım tarzında) yazmıştır.[40] Abdişo'nun bildirdiğine göre[41] Samuel kitabıyla ilgili olarak İshak'ın bir yapıtı vardır. Azizin başka bir öğrencisi olan Balay, Halep piskoposluk bölgesinde "Xorepiskopos" ya da taşra piskoposu olmuş görünmektedir; beş hece ölçüsüyle yazdığı dizelerden oluşan İlahiler'i, onun ününü günümüze ulaştırmıştır. Sık sık Aziz Afrëm'e atfedilen, Yusuf'la ilgili şiiri de[42] Balay'a atfetmemiz gerekmektedir. Akademinin yönetiminde Aziz Afrëm'ın ardılı olan Qiyore, Adday Šer tarafından Qirillona ile özdeşleştirilmiştir;[43] Qirillona, dönemindeki felaketlerle ilgili şiirler yazan kişidir.

38- Duval Rubens, Histoire Litterature Syriaque, s. 335, not 2; Ebedjesu / Cabdišoc / Abdişo, Assemani'nin şu yapıtında: Bibliotheca Orientalis, I, 163. Bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, 1, s. 43.

39- Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, 1870-1872, s. 831 ve 1002; Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones, II ve S. IV, s. 87-88; Rendel Harris, Fragments of the Commentary of Ephraim Syrus upon the Diatessaron, s. 93.

40- Bickell L.D.M.G., XXVII, 566, Absamya'yı Kirillona'yla özdeşleştirmektedir, ama Wright bunun böyle olmadığına inanmakta haklı görünmektedir. Wright, Syriac Literaure, şu kaynakta: Encyclopaedia Britannica, s. 828. Bkz. Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, I, 34. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 169 ve devamı. Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 159.

41- Ebedjesu / Cabdišoc / Abdişo, Assemani'nin şu yapıtında: Bibliotheca Orientalis, III, Bölüm I.

42- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 166; Overbeck, S. Ephraemi Syri ... Opera Selecta, s. 251-336.

43- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 382, not 2.

VI

Doğu Süryaniler'in Bir Okulu: Persliler Akademisi

Aziz Afrëm'ın ve 363 yılında Nusaybin'den Urfa'ya kaçan öbür bilginlerin nasıl Urfa Akademisi'nde görev aldıklarını, bilimdeki ve dindarlıktaki ünlerinin buraya öğrencileri nasıl çektiğini daha önce görmüştük. O zaman Urfa Akademisi, Persli ruhban adaylarını eğiten tek okul olmasa bile başlıca okul haline geldi. Roma İmparatorluğunda Hıristiyanların yararlandığı daha geniş özgürlük sayesinde bu öğrenciler, ciddi inceleme yapmak için, kendi yurtlarındakinden daha elverişli bir ortama Urfa'da kavuştular; kendi yurtlarındayken, düşman bir toplumla çepçevre kuşatılmış olarak ve sürekli zulüm görerek yaşıyorlardı. Bu tarihte Urfa Akademisi, "Persliler Akademisi" adını aldı.[1] Bu niteleme, tam olarak neyi ifade etmektedir? Bunu bilmek zordur. Bazı yazarlara göre, Aziz Afrëm, Pers ulusundan olan Hıristiyanlar için, yeni bir Urfa Akademisi kurmuştu ve bu okul, Urfa'da belki de kilisenin kuruluşundan beri var olan eski Akademi'den bağımsız, olasılıkla ona rakipti. Şu olabilir: Aziz Afrëm'le Nusaybinli meslektaşları, eski akademinin yanındaki bir fakülteye ya da topluluğa ya da ayrı bir akademiye katılmışlardı; ama daha büyük bir olasılıkla onlar, eski akademinin

1- Geleneğin belirttiğine göre, bu okul, İbrahim'in Balıklı Havuzu'nun (Balıklı Göl'ün) güney kıyısından geçen bir yolun üzerindeki bir binadaydı. Badger, The Nestorians and Their Rituals, I, 34.

kalıntılarıyla birleştiler ve kendilerini buraya dek izleyen Perslilerle işbirliği yaparak, çok geçmeden, Pers ulusundaki bilginlere öncelik verdiler ve böylece akademi, sessizce ve çatışmaksızın fethedilerek Pers Kilisesi'ne hizmet etmeye başladı. Durum ne olursa olsun, o tarihten beri, uzun yıllar boyunca Perslilerin Urfa Akademisi, Pers topraklarında çalışmak isteyen hıristiyan ruhban adaylarının yöneldiği eğitim merkezi oldu; Pers Kilisesi'nin önemli makamlarına, bu akademiden yetişenlerin geçtiğini saptamış bulunuyoruz. Ama öğretmenlerin ve öğrencilerin tümü Persli değildi. Öğretmenlerin en ünlüsü İbas, Mezopotamyalıydı; Batı Süryanileri'nden olan Qawme ve Probus gibi (Cabdišoc / Abdişo, Aristoteles'nun bu çevirmenlerinden söz etmiştir)[2] papaz Marun Eliṯo da (Urfalı) burada ders veriyordu.[3] O halde, Akademi'de, Doğulu Süryanilerle Batılı Süryaniler arasında şiddetli bir uyuşmazlık yoktu. Hayır: Şunu kabul etmek gerekir ki, ortaçağdaki bir Avrupa üniversitesinde olduğu gibi, Urfa Akademisi, bu dönemde, farklı birçok ulusal topluluktan oluştuğu için ya da, daha önce belirttiğimiz gibi Perslilerin, Nusaybin'deki kendi okulları yıkılınca Urfa'ya akın etmeleri yüzünden, burada Pers ulusuyla öyle dolu bir atmosfer meydana gelmiş olmalı ki Urfa'nın yerli halkı bu okula Persliler Akademisi adını verdi.

Akademinin, tarihinin bu dönemindeki örgütlenişi ve burada öğretilen konular hakkında, dolaysız olarak az bilgiye sahibiz; ama Ḫolwan piskoposu Bar-Ḫaḏbšabo'nın "Okulların Kuruluşuyla İlgili Sorunlar" (Süryanice Ḫolwan) başlıklı yapıtında[4] bulunan kısa açıklamalara göre, bu dönemdeki yazılarda yer yer rastlanan anıştırmalara göre, özellikle de Urfa Akademisi'nin bir çocuğu olan ve onu model alan Nsibin Akademisi'nin örgütlenişi ve programı hakkındaki bilgilerimize göre[5] bir sap-

2- Assemani, Bibliotheca Orientalis, *III*, I, s. 85.

3- Beṯ-Aršamlı Şamun'un mektubu; şu kitapta: Assemani, Bibliotheca Orientalis, C. I, c.15, s. 203. Assemani onun Diloyṯo / Dilayṯa'dan geldiğini söyler. Diloyṯo / Dilayṯa, Musul yakınlarındaki bir manastırdı.

4- Mgr. Scher Addai, Patrologia Orientalis, C. IV, fasikül 4, s. 398.

5- Chabot J.B., L'Ecole de Nisibe, son histoire, ses status, şu kaynakta: Journal Asiatique, C. 8, 1896.

tama yaparak, Urfa Akademisi'nin örgütlenişini ve burada öğretilen konuları hemen hemen gerçeğe uygun biçimde ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Öğretim görevlilerinin başında bulunan[6] Açıklamacı ya da Yorumcu (Süryanice Mfašqono), akademinin başkanı ya da yöneticisi konumundaydı; olasılıkla onun görevi, Kutsal Kitab'ın anlamını sözcüklere bağlı olarak ve tarihsel bakımdan açıklamak, bu kitapta bir iç ya da manevi anlam bulduğunda bunu da göstermekti. Onun okuldaki çalışmalarına başka öğretmenler yardımcı olurdu; bu öğretmenler, dinsel olmayan ya da tanrıbilim kapsamındaki bir eğitim dalında uzmanlaşmışlardı. Okutman (Süryanice Maqriyono) öğrencilere, doğru okuma sanatını, özellikle Kutsal Kitabı doğru okuma sanatını öğretirdi; sesin ne zaman yükseltileceğini, ne zaman alçaltılacağını gösterir, anlamlara göre titremlemeyi öğretirdi. Öyle anlaşılıyor ki, o zamanlar Kutsal Kitab - dinsel olmayan metinler de - Doğuluların bugün sık sık okudukları tarzda, tekdüze bir tonla okunuyordu; Okutman, dinsel törenlerde söylenen ezgileri de öğretiyordu mutlaka: Akademilerin tüzüklerinde o, sık sık "Ezgiler Okutmanı" (Süryanice Maqriyono d Sicoṯo) diye anılırdı. Dilbilgisini de öğretiyor olsa gerekti; Nsibin Akademisi'nin okutmanlarından olan, Ahvazlı Yusuf, öğrencileri için bir dilbilgisi kitabı yazmıştı, Süryani yazınında izlerine rastladığımız en eski dilbilgisi yapıtı budur.[7] Araştırmacı (Süryanice Boduqo) diye adlandırılan bir öğretmen daha vardı. Onun uzmanlık dalı, felsefe olsa gerekti. Gerçekten de bu Araştırmacılardan (Süryanice Boduqe) biri olan Araştırmacı Mihayel (Süryanice Mixayel Boduqo) felsefe alanında birçok yapıt meydana getirmişti.[8] Başka bir öğretmen olan Mhagyono,[9] yani Tasarlamacı ise, bazı yazarların belirttiğine göre, Kitab-ı Mukaddes'deki gizli anlamı, derin hikmeti açıklamakla görevliydi.

6- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 398 ve devamı; bkz., Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 297.

7- Ahvazlı Yawsef / Yusuf için bkz., Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, II, s. 77; Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, 1870-1872, col. 107, v. 3; Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 56, 288, 295, 346.

8- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 398. Ayrıca bkz., Addai Scher'in yazısı; şu kaynakta: Revue de l'Orient Chretien, 1906, s. 21-22.

9- Süryanice Mhagyono / Mhagyana.

Ama Süryaniler, gizli, iç bir anlamın varlığını ancak kesinlikle alegorik pasajlar için kabul ediyorlardı; bu durumda Açıklamacı, böyle pasajların sözcüklere bağlı ve tarihsel anlamlarıyla birlikte gizli anlamlarını da açıklıyordu. Bundan dolayı, bir Süryani okulunda, gizli anlamın, ayrı bir eğitim konusu olacak kadar önemsenmesi olanaksızdı. Süryani okullarıyla Helen dilli komşuları arasında bu bakımdan önemli bir fark vardı: Helen dilli okullar, Kutsal Kitab'ın her yerinde sözcük anlamının manevi anlamı örttüğünü ve bu anlamın ortaya çıkarılmasının her şeyden önemli olduğunu savunuyorduysalar da Süryani okulları tam tersine sözcük anlamına hemen hemen tümüyle bağlı kalıyorlardı.

J-B Chabot'un kanısınca Mhagyono,[10] retorik öğretmeniydi, çünkü Helenler gibi Süryaniler de "tasarlama yaptıran" (Süryanice Ahgi) anlamındaki sözcüğü "retorik öğreten" anlamında kullanıyorlardı; ama Başpiskopos Adday Šer'in kanısına göre[11] -onun varsayımı bizce gerçeğe en uygun olanıdır- Mhagyono, Akademi'nin alt sınıflarına ders veriyordu ve günümüzün ilkokul müdürlerinin görevine denk ya da Avrupa'nın eski üniversitelerindeki Regent'in görevine denk bir görev yapıyordu.

Nsibin Akademisi'nin statü sıralamasında ve Bar-Ḫaḏbšabo'nın yapıtlarında o, Açıklamacı'dan ve Okutman'dan sonra zikredilmektedir. Bu durumda biz, onun temel dersleri verdiğini kabul edebiliriz. Belki de Süryanice'nin yazın dilindeki sözcüklerin ve ifadelerin anlamlarını açıklamak onun işiydi; çünkü bu dönemde, konuşulan Süryanice ile eğitimde ve yazında kullanılan Süryanice arasında büyük bir fark olduğu kesindir. Öğretmenler listesine, son olarak, Sefro'yu eklemeliyiz; yazıcı anlamındaki bu sözcük, yazıyı öğretmekle görevli olanları gösterirdi.

10- Chabot J.B., L'Ecole de Nisibe, son histoire, ses status, şu kaynakta: Journal Asiatique, s. 25, C. 8, 1896.

11- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 399.

Ders programına gelince; en başta, Kutsal Kitab'ın açıklanmasının ve doğru okunmasının öğretimi yer almaktaydı. Urfa Akademisi, katıksız tanrıbilimin dışındaki konuların eğitimine yer verse de, aslında bir tanrıbilim okuluydu; ama dinsel derslerle dinsel olmayan dersler arasındaki ayırım günümüzdeki kadar belirgin olmadığından, dinle ilgisiz eğitim dalları da sonuçta din bilimine bağlıydı. Kutsal kitap, ilk ve başlıca inceleme konusuydu; bu inceleme sonucunda kusursuz bir kavrayış edinmek ve bunu başka sanatlar ve bilimlerle kaynaştırmak amaçlanıyordu. Kutsal kitap, öğretmenlerle öğrencileri tarafından çevrilmiş, çoğaltılmış ve açıklanmıştı. Kutsal Kitab'ın Bapları, geçerlilik derecelerine göre sıralanmış, irdelenmiş ve yorumlanmıştı - Aziz Afrëm'ın, İbas'ın ve öbür bilginlerin yorumları, Akademi'deki konferanslarda kaynak olarak kullanılmış olmalıdır. Nusaybinli Paul / Pavlos'un (555), Junilius tarafından Latince'den çevrilen kitapçığı "Instituta regularia divinae legis / Kutsal Yasanın Kurallarının Uygulanışı"[12] Adrumete piskoposu Primasius'a göre Konstantinopolis'le ilgili "Kutsal Yargı Hakimi" (515-552) bize, bu dönemde Süryani okullarındaki yorum yöntemine ilişkin, doğru bir izlenim kazandırmaktadır. Paul, Kutsal Kitab'ın tüm Bapları'nı sırayla inceledi; her birinin amacını, kullanılışını, aslına uygunluğunu, düzenini, başlığını, nedenini, bölümlere ayrılışını ve yönelimlerini araştırdı. Bu yöntemin Aristotelescu mantığı, apaçık bellidir, çünkü kullanılan terimlerin tümü (Helence Peri Erminiyas)'den alınmıştır ve metnin incelenmesi, Porpiryos / Forfiryos'un İzogoji'sindeki (Helence Pente Fonay)'lere göre yani soy, tür, fark, özel nitelik, ilinek yönünden, dilbilgisi açısından yapılmıştır.[13] Kitab-ı Mukaddes, Mepsuestiyalı Teodor'un kabul ettiği plana göre düzenlenmiştir; Kutsal Kitab'ın Bapları, ciddi bir tarihsel incelemeden geçirilmiş, geçerlilik derecelerine göre üç gruba ayrılmıştır (geçerlilik derecesi mükemmel olanlar, orta derecede

12- Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 299. Erbil Vakayinamesi, ed. Mingana Alfons, s. 156; Patrologia Latina, C. LXVIII, col. 11-45.

13- Aristoteles felsefesinin Urfa Akademisi'ne girişi, hemen hemen, Diyodor'un ve Teodor'un yorumlarının bu akademide çevirilerinin yapıldığı dönemde olmuştur. Bkz., Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s. 180.

olanlar ve geçerliliği olmayanlar). İkinci grupta şunlar yer almıştır: Eyüp, Ţobiyas, Ezra'nın birinci kitabı, Yudit, Ester, Makkabiler'in ikinci kitabı, Bilgelik, Şarkıların Şarkısı, Yakub'un Mektubu, Petrus'un İkinci Mektubu, Yahuda'nın Mektubu, Yuhanna'nın İkinci Mektubu, Vahiy. Kutsal Kitab'ın Baplarının bu sınıflandırılmasına ek olarak, Kutsal, Yasa'daki bazı pasajların Mesihçi anlamı gibi önemli ve çözümü güç tanrıbilimsel sorunlara çözüm bulmaya çalışmaktadır. Kutsal Kitabı inceleyen bu metin, Nasturiler tarafından bir klasik olarak kabul edilmiştir; ayrıca Junilius'un Latince çevirisi aracılığıyla Ortaçağ'ın Latin tanrıbilimcilerinin yöntemlerini etkilemiştir.

Kutsal Kitab'ın doğru okunması öğretilirken, işaretsiz metinlerde ünlü (sesli) harflerin işaretlerle gösterilmesi de öğretiliyordu. Ünlü harfleri noktalarla gösterme sistemi, Urfa Akademisi'nde, 5. yüzyılın başlamasına yakın ortaya çıkmıştır.[14] Noktalar, ya da nokta grupları, 50 taneydi ve bunların 10 tanesi, dinsel olmayan kitapların okunmasında kullanılıyordu. Bu konuyla ilgili yapıtlar, Nasturiler tarafından genellikle (Süryanice Ktobe d Maqriyone) ya da "Okuma Öğretmenlerinin Kitabı" diye adlandırılmıştır. Öğrenciler okumaya Mezmurlar'la başlıyorlar, sonra Yeni Ahit'i, Eski Ahit'in öbür baplarını okuyorlar, daha sonra Süryani Kilisesi'nin Babaları'nın yapıtlarını okumaya geçiyorlar ve ondan sonra, Helence'nin öğretildiği aşamada, Helen Kilisesi'nin Babaları'nın yapıtlarını okuyorlardı. Okuma öğretmenleri, öğrencilerine, sözcüklerin gerekli ünlülerle seslendirilmesini, farklı tümcelerin önermelerini Aristoteles'nun beş kategorisine göre ayırdetmeyi, metnin anlamına uygun tarzda sesin nasıl yükseltileceğini ve alçaltılacağını öğretiyorlardı. Bu sonuncu konuda kullanılan işaretlere "aksan" diyorlar ve bunları iki gruba ayırıyorlardı: Mantık aksanları ve Retorik aksanları. Ünlü harflerin ve aksanların gösterilmesiyle ilgili, Urfa Akademisi'nde yaratılan bu sistem - ya da genellikle adlandırıldığı gibi, Süryanice Maşoro - Nsibin Akademisi'nde

14- Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, II, s. 77; Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 56.

de, Narsay tarafından uygulamaya sokulmuştu.[15] Bu okulun öğretmenlerinden olan Ahvazlı Yawsef / Yusuf, 6. yüzyılda, Mepsuestiyalı Teodor'un İbas tarafından düzenlenen yorumlarıyla ilgili derslerde kullanmak üzere, eski Urfa sistemini biraz değiştirdi, yeni noktalar ve aksanlar ekledi. Nusaybin yakınlarındaki Beṯ-Šeḥaq / Şehak'ta bir akademinin kurucusu olan Sabroway, 7. yüzyılda, Doğu'nun Monofizitçilerine (tek doğacılarına) bu sistemi tanıttı, onun oğulları olan Romyešoc / Romyeşo ve Gabriyel de onun ölümünden sonra izinden gittiler. Maşoro'nun öğretilmesi sonucunda üç tür kitap üretilmeye başladı: Noktalarla işaretlenmiş, notlanmış ve sayfa kenarlarına açıklamalar konmuş Kutsal Kitaplar; noktalarla ve aksanlarla ilgili yapıtlar; geleneksel tarzda yani ünlü harfsiz yazılan, bu yüzden birçok farklı biçimde okunabilen, bulanık sözcükler hakkında yapıtlar.

Süryani tanrıbilim okulunun başlıca yorumları olan Tarsuslu Diyodor ve Mepsuestiyalı Teodor'un yorumları, okuldaki eğitimde, Kutsal Kitabın hemen ardından gelecek kadar önemliydi. Onların yapıtları, bu akademide - büyük olasılıkla İbas ve meslekdaşları tarafından - Süryanice'ye çevrilmişti.[16] Qiyore başkandı. Bar-Ḫaḏbšabo'nın ifadesiyle: Onun (Qiyore'nin) tek üzüldüğü şey Açıklamacı'nın (yani Mepsuestiyalı Teodor'un) yorumlarının Süryanice'ye çevrilmemiş oluşuydu. Kendisi, yorum çalışmalarında, o dönemde, Mor Afrëm'ce notlanmış anlatılardan yararlanıyordu ve bu anlatılar, daha önce belirttiğimiz gibi, Urfa Akademisi'nin ilk kurucusu havari Adday zamanından kalmaydı... Teodor'un yorumları çevrilip Urfa Akademisi'ne getirilince Qiyore ve tüm Akademi rahatladı.[17]

15- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 56.

16- Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I, s. 85. Macna / Maana, Teodor'un yorumlarını çevirdi. Barhebreus, Chronique Ecclesiastique, I, s. 55; bkz., Erbil Vakayinamesi, ed. Mingana Alfons, Narsay, s. 17, not 3.

17- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 352; Yacqub Sruğoyo / Suruçlu Yakub, kendisinin Urfa Akademisi'nde öğrenci olduğu dönemde bu yorumların aynı akademide Süryanice'ye çevrildiği söylenmektedir. Bkz., Mšiḥa Zxa / Erbil Vakayinamesi, ed. Mingana Alfons, Narsay, s. 18.

Diyodor ve Teodor, özellikle sonuncusu, Süryaniler tarafından o kadar değerli sayılıyordu ki yanılmaz üstadlar olarak kabul ediliyorlardı. Yine Bar-Ḫaḏbšabo'nın ifadesiyle: Yeryüzünde, insanlar arasında, Tanrı'nın lütfuyla bu adamın[18] var edildiği zamandan önce, tanrısal Kitab-ı Mukaddes'le ilgili eğitimin, yorumun ve anlatıların tüm dalları (kralların kralının imgesini elde etmeyi sağlayan bu çeşitli belgeler) bütün eski yazarların ve Katolik (Evrensel) Kilisesi'nin Babalarının yapıtlarında, bulanık ve düzensiz, kopuk, dağınık haldeydi. Bu adam gelince ve iyiyi kötüden ayırınca, ilk yazarların tüm yazılarını ve anlatılarını inceleyince, iyi bir Bilgin gibi, tüm dağınık anlatıları ve pasajları bir araya getirdi, onları ustalıkla ve bilginlikle birleştirdi ve böylece, bundan yararlanmayı azimle sürdüren kişilerin ruhlarını ve zihinlerini, acınası bilgisizlik hastalığından kurtaran bir ilaç hazırladı... Ve böylece onda, Süleyman için söylenen şey gerçekleşti, ve o, kendisinden önce yaşamış olan ve kendisinden sonra yaşayacak olan herkesten daha bilge bir insan oldu.[19]

Her ne kadar Süryani bilginler, Teodor'u yetkin bir açıklamacı olarak kabul etmişlerse de büyük Helen tanrıbilimcileri arasında onun, Urfa Akademisi'ndeki derslerde onurlu bir yer verilen tek kişi olduğunu sanmamak gerekir. Tam tersine, en ünlü Helen dinbilginlerinin çoğunun yapıtları, Süryanice'ye İbas ve meslekdaşlarıyla öğrencileri tarafından çevrilmişti.[20] Ama Akademi'de Kutsal Kitab'ın incelenmesiyle yetinilmemiş, Helen biliminin ve kültürünün dallarının çoğu benimsenmişti. Urfa'nın konumu, Doğu ile Batı arasında aracılık yapmaya tümüyle elverişliydi ve bu aracılık, yalnızca ticarette ve savaşta değil, edebiyatta ve bilimde de gerçekleşmişti. Süryani yazınında yeniliğin ve özgünlüğün çok az olduğu, Ḥelence'den çeviri yoluyla alınan şeylerin ötesinde az şeyin bulunduğu, sık sık söylenir. Belki öyledir; ama Süryanice'ye yapılan çeviriler, Batı'nın yazın ve bilim hazinelerinin Doğu halklarına

18- Yani Mepsuestiyalı Teodor.

19- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 378.

20- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 303 ve devamı.

ulaştırılmasını sağlayan, yararlı çalışmalardı; düşünüş tarzı ve dil bakımlarından Batı halklarından çok farklı olan bu halklara Batı'nın bilimi ve yazını başka türlü aktarılamazdı. Ortaçağ'ın sonunda Avrupa'da felsefe ve bilim alanlarında Rönesans, Haçlıların getirdiği Arap felsefe ve bilim yapıtları sayesinde başlamıştır. Ama bu yapıtlarda Araplar, Süryanilerin öğrencileri ve taklitçileriydiler sadece. Gerçekten de Urfa, Arap felsefesinin annesi oldu; bilim de tuhaf bir yol izledi, 5. ve 6. yüzyıllarda Helenlerden Süryanilere geçti, Süryaniler'den de Araplara geçti, Araplar onu özenle korudular ve geliştirdiler; o sıralarda Batı, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla başlayan karanlık barbarlık çağlarını yaşıyordu; sonunda, Arapların devraldığı miras, Avrupa'ya, onu alıp yararlanmaya hazır bir döneme girdiğinde, geri verildi. Persliler Akademisi'nde Süryaniler, 5. yüzyılda Aristoteles felsefesini öğretmeye başlamışlardı.[21] Daha önce belirttiğimiz gibi, üretilen yapıtlar, yeni ya da özgün bir şey içermiyordu; Aristoteles'nun yapıtlarının çevrilmesi ya da açıklanmasıyla yetiniliyordu. Forforiyos'un İzagoji adlı yapıtı, 5. yüzyılın ortalarıyla 7. yüzyılın ortaları arasındaki dönemde, en az üç kez Süryanice'ye çevrilmiştir; Abdişo'nun Kataloğu'na göre, İbas, Qawme ve Probus, bu Açıklamacı'nın ve Aristoteles'nun yapıtlarını Helence'den çevirdiler.[22] İbas'ın ve Qawme'nin Aristoteles çevirileri bugün kayıptır; ama Forforiyos'un İzagoji'sinin bir çevirisi günümüze gelmiştir, bu çeviriyi İbas yapmış olabilir. Akademi'nin ders programı ayrıca, retorik, coğrafya, dindışı tarih konularını kapsıyordu. Anlaşıldığına göre, bilimler (astronomi ve doğabilimi), Süryani okullarında başlangıçtan beri, tartışma ve konferans konusuydu; Urfa Akademisi de aynı özelliği taşımıştır. Daha önce gördüğümüz gibi bu Akademinin ilk zamanlarında, en tanınmış bilginlerinden ikisi, bilime ve dindışı felsefeye çok zaman ayırdıkları için saygınlıklarını büyük ölçüde kaybetmişlerdi.[23] Öyle anlaşılıyor ki Süryani akademisinin amacı, tanrıbilime yönelmekle kalmayan, o dönemde insanlığın kavrayabildiği tüm

21- Duval Rubens, Histoire d'Edesse, s.180; D. Rubens, Litterature Syriaque, s.246
22- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 85.
23- Bu iki bilgin, Tityanus ile Bardaysan'dır.

bilimsel konularda bilgi sahibi olan insanlar yetiştirmekti. Bar-Ḫaḏbšabo'ye göre Nsibin Akademisi'nde Ḫnana / Ḫnono'nun, verdiği derslerde güttüğü amacın tüm Süryani akademilerinde de amaç edinildiğini kesinlikle söyleyebiliriz. Bar-Ḫaḏbšabo'nın ifadesiyle: Kralın sofrasının tüm lezzetli yiyeceklerle donatılmasına benzer biçimde, onun (Ḫnana'nın) bize hazırladığı ruhsal sofra her zaman, Kitab-ı Mukaddes yemeğiyle yüklü, dinsel okumalara dayanan birçok konunun eğitimiyle süslenmiş, felsefenin yazınsal çekiciliğiyle tatlandırılmış olurdu.[24]

Disiplin konusuna gelince, Nsibin Akademisi'nin yönetmelik ve tüzükleri, model aldığı Urfa Akademisi'ninkiler gibi olsa gerektir; çünkü Süryaniler bu konularda çok gelenekçiydiler, bugün de öyledirler. Nusaybin Akademisi'nin ikinci kurucusu Mor Barşawmo / Barsavmo ve kendisinin Akademiye ilk müdür olarak atadığı Narsay, Urfa Akademisi'nin eski öğrencilerindendiler. Barşawmo'nun ya da Narsay'ın yönetmelikleri, günümüze ulaşmıştır ama Narsay'ın ardılı Elišoc / Elişo'nun uyguladığı yönetmelik, günümüze gelmiştir; aşağıda bunun bir özeti verilmiştir.[25]

Akademi bir Kaçıngan Ortak Yaşam Yer'iydi (Latince, Coenobium), öğrenciler burada kalırlar ve hemen hemen manastır tarzı bir düzene uyarlardı. Ama tüm öğrenciler rahip olmazlar, manastır yaşamı sürmek ya da kilisede görev almak üzere yetiştirilmezlerdi. Akademiye, rahip adayları kadar, dinsel örgütlere girmeyecek olanlar da kabul edilir, okula kaydolmak için yoksulluk şartı aranmazdı. Öğrenciler özel eşyalara sahip olabilirlerdi; ama okula başlamadan önce tüzüğü öğrenmek ve Akademide yaşadıkları sürece bekar kalmaya and içmek zorundaydılar. Şu üç kuralı kabul etmeleri gerekiyordu. Yönetmeliklere uymak, Akademide ikamet etmek ve çalışmak.

Vekilharç ve yaşlılar konseyi, birinci kuralı tavizsiz uygulardı; yönetmenliğin ayrıntılı kuralları, giyinme tarzından saç düzenine dek her şeyi kapsıyordu. Cezalar, itiraftan başlayıp

24- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 392.
25- Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 288.

kovulmaya kadar, titizlikle aşamalandırılmıştı ve müdür tarafından belirlenirdi; ceza alan suçlu, hiçbir dış otoriteye, ruhbanlar kuruluna olsun, hatta piskoposa olsun, başvuramazdı.

Öğrencilere, kentte kalmaları kesinlikle emredilmişti; müdürün ya da "başdanışman"ın izni olmadan kenti terk etmeleri yasaktı. Birinci yönetmeliğin 4. Maddesi, sınırı geçip Roma topraklarına giren öğrencilere, ticaret yapmayı, azizlerin kalıntılarına tapmayı, ünlü bir bilginin derslerini izlemeyi yasaklıyordu. Ağustos başıyla Ekim sonuna dek süren tatil döneminin dışında kentten çıkmak yasaktı. Ancak, komşu köylerde yapılacak derslere katılmak kesinlikle zorunlu olduğundan bu derslere katılmak için müdürün izniyle kentten çıkarıldı. Lokantalarda, hanlarda, bahçelerde, bağlarda yemek içmek, kentteki kızlar (rahibeler, Yay.) manastırını ziyaret etmek yasaktı. Okul binasının dışında ikamet etmek yasaklanmıştı; ancak okul binalarında boş oda yoksa kent dışında ikamet edilebilirdi. Bu binalarda bir dizi, küçük oda bulunurdu; her odada 8 ya da 10 öğrenci, "hücre başkanı"nın gözetiminde yaşardı. Hücre sakinleri, yemeklerini birlikte, bir tür yemekhanede yerlerdi.

Akademi, öğrencilerin tüm ihtiyaçlarını karşılar, hastalanmaları halinde tedavilerini yapardı. Öğrencilerin günlük yaşamlarının büyük bölümü, hücre başkanının gözetiminde dua ve derslerle geçerdi; hücre başkanı, öğrencileri, çalışmalarının yavaşlaması halinde gayrete getirirdi. Rahiplerden farklı olarak öğrenciler, en azından ders aylarında bedensel çalışma yapmazlardı; ama Bar-Ḫaḏbšabo'nın bu konuda anlattıklarından şunu anlıyoruz ki ekim ve hasat zamanlarında uzun tatiller vardı, bu tatillerde öğrenciler toprakta çalışmak üzere evlerine dönebilirlerdi. Ama tüm bedensel çalışmalar ve dinsel alan dışındaki çalışmalar genelde dinsel ödev ve uygulamalara bağımlı olmak zorundaydı. İyi yürekli piskopos[26] şöyle demişti: Yaşamak için yeriz, yemek için yaşamayız. Zengin öğrenciler, durumu iyi olmayan arkadaşlarına borç para verebilirlerdi, ama okul yönetmenliğinin belirlediği faiz oranına uymak şartıyla.

26- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 394.

Özet olarak, Urfa Akademisi, o eski çağda bile, tümüyle örgütlü bir topluluktu, medeni hakların tanındığı, mal edinip saklayabilen ve belli bir dereceye kadar, üyelerine adalet dağıtma ayrıcalığına sahip bir topluluktu. Kısacası, Ortaçağ'daki Avrupa üniversitelerinin saygınlığına çok yakın bir saygınlığa erişmişti.

Akademinin yönetiminde Aziz Afrëm'ın ardılı Qiyore oldu; Bar-Ḫaḏbšabo ondan şöyle söz eder:[27] Onun (Aziz Afrëm'ın) ölümünden sonra Akademi çökmedi, büyük bir atılım yaptı. Onun çalışkan öğrencilerinin gayretiyle Akademi çok gelişti; çünkü gençler, arkadaşlarına katılmak üzere her taraftan buraya akıyorlardı sürekli olarak. Bilimi seven kişiler olan Mor Narsay, Mor Barşawmo (Nusaybin piskoposu oldu), Macna / Maana (daha sonra Ardaşir piskoposu[28] oldu), bu akademinin ününü duyduklarında, öbürleriyle birlikte buraya geldiler. O sırada akademinin müdürü, çok aydın bir kafaya sahip olan Qiyore idi.[29] Öylesine dindar ve öğretim tutkusuyla doluydu ki, bütün görevleri yani metin yorumunu, okumanın öğretilmesini ve kilisede vaaz vermeyi üstlenmişti. Oruçlu olduğu ve çileci bir yaşantıya girdiği halde tüm bu işleri yapıyordu ...

Azizler (yani Narsay, Barşawmo, Macna / Maana), bu kutsal kişinin ayakları dibinde uzun yıllar geçirdiler ve ondan, Kutsal Kitabın yorumlanmasını ve bununla ilgili gelenekleri öğrendiler ve Açıklaması'nın yazılarını incelediler.

Qiyore'nin uzun yönetim döneminde (373- 437) Akademi büyük gelişme gösterdi. O zaman Helence, başlıca öğretim konularından biri oldu.[30] Aziz Afrëm, Helence'yi az biliyor ya da hiç bilmiyordu; bu dönemde Akademide ders veren İbas ve meslekdaşları, Helen yazarlarını çevirdiler ve Helen dilini, Helen bilimini ve metafiziğini öğrettiler. Ama Akademi, kısa zaman sonra, kötü bir döneme girdi. İsa'nın bedeni ve kimliği ko-

27- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 381. Bkz., Mšiḫa Zxa / Erbil Vakayinamesi, ed. Mingana Alfons, Narsay, C. I, s. 32.

28- Ardaşir ya da Rewardaşir.

29- Qirillona olabilir. Bkz., Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 382, not 2.

30- Helence, Akademinin ilk döneminden beri öğretiliyordu. Ama yukarıda anılan dönemde Helence öğretimine çok daha büyük önem verildiği anlaşılmaktadır.

nusundaki büyük anlaşmazlıklar, hıristiyanlık dünyasının zihnini karıştırmaya başladı; Urfa Akademisi bunda önemli bir rol oynuyordu. Hıristiyan tanrıbiliminin Helen biçimini temsil eden İskenderiye Akademisi ile, Süryani ya da Sami bakış açısını savunan Antakya Akademisi arasında, başlangıçtan beri amansız bir çatışma vardı. İskenderiye, Antakya, Konstantinopolis ve Roma patriklik makamlarının otoritesi ve önceliği gibi, kiliseye ilişkin birçok politik sorun, kiliseyle ilişkisiz politik sorunlarla birlikte (örneğin, Pers ve Roma İmparatorlukları arasındaki ilişkiler, Roma İmparatorluğunun farklı bölge ve illeri arasındaki ilişkiler gibi sorunlarla birlikte) bu çatışmanın konularındandı. Konstantinopolis, önce Antakya'nın doğal müttefiki iken, daha sonra, Roma İmparatorluğunun doğu başkenti olmanın dayattığı bir zorunluluk sonucunda İskenderiye'nin safına geçti. Helen tanrıbilimi, zafer kazandı; sınırın öte yanına sürülen Süryani tanrıbilimi, Pers Kilisesi'ne iyice yerleşti; Mezopotamya Kilisesi'nin soyundan olan ve İncil'i, Urfa'dan gelen misyonerlerden öğrenen Pers Kilisesi, gelişti ve misyonerlerinin yetkin propogandasıyla, Akdeniz'den Çin'in ortasına dek yayılan geniş bir bölgeyi fethetti.

Genel kanıya göre Nastur, İsa sorunu hakkında tümüyle özgün ve yeni bir açıklama ortaya attı; onun öğrencileri, kuramlarının çürütüldüğünü görünce ve kendileri de İmparatorluk topraklarında Ortodoksluğun savunucuları tarafından lanetlenip gözden düşürülünce Pers ülkesine çekildiler ve orada, zulümle, iknayla ve daha kötü yöntemlerle Ortodoksluk inancını yok etmeyi başardılar; Pers Kilisesi'nde başlatılan bu heretik kampanyanın başını çekenler, Urfa Akademisi'nden sürülen bilginlerdi. Akademinin tarihinin bu dönemi, bazı yazarlarca şöyle yazılmıştır: Urfa'nın bazı bilginleri, başta İbas olmak üzere, Nasturilik vebasına yakalandılar ve akademiyi, bir sapkınlık odağına dönüştürdüler. Piskopos Rabbula ile birlikte başkaları, bu hastalığı yok etmeye çabaladılarsa da büyük bir başarı sağlayamadılar. İbas'ın ölümünden sonra, piskopos Nonnus, Akademiyi bu sapkınlıktan kurtarmak için büyük çaba harcadı, Persli olan başlıca öğretmenleri kovdu; ama kalanlar, Nasturi-

liğe bağlılığı inatla sürdürdüler. Akademi, öğreti yönünden, iflah olmaz tarzda yozlaştığı ve Mezopotamya'nın dinsel huzurunu tehdit ettiği için, sonunda imparator Zenon'un buyruğuyla, piskopos Qiyore tarafından kapatıldı; Pers ülkesine sürülen öğretmenler ve öğrenciler oraya Nasturiliği götürdüler ve Pers Kilisesi Ortodoks inancı bırakıp bunu benimsedi. Olguları bu biçimde anlamak ve anlatmak, gerçeğe hiç uymamaktadır. Günümüzün araştırma ve analizleri şunu, gittikçe daha açık gösteriyor: Nastur bir yenilikçi değildi, sadece eski Süryani ya da Antakya Akademisi'nin bilginlerinin sadık bir öğrencisi ve iyi bir yorumcusuydu; tüm zamanların en iyi tanrıbilimci ve dinsel devlet adamlarından olan iki kişinin, imparatordan ve sarayından aldıkları destekle, rakip akademiye ezici bir güç kazandırdıkları dönemde Nastur, hıristiyanlık tarihinde ikinci olan bir episkoposluk makamında bulunmanın talihsizliğini yaşadı; imparator ve sarayındaki yöneticiler, bu konuda kişisel düşünceleri ne olursa olsun, imparatorluk politikası açısından İskenderiye'yi ve Roma'yı desteklemeyi zorunlu buldular. Nasturilik, İsabiliminin yeni bir biçimi değildi; o dönemde tartışmanın hararetlenmesinden dolayı bu görüş, biraz daha belirgin hale gelmiş olsa da, Nastur'un yüksek makamından dolayı daha önem kazanmış olsa da, aslında Süryani Hıristiyanların çoğunun ilk zamandan beri sadık kaldığı düşüncenin aynısıydı. Nasturilik, Pers ülkesinde, Kadıköy Ortodoksluğunun yerini almak üzere, Perslilerin Urfa Akademisi'nden sürülen öğretmenler tarafından ilk kez getirilmiyordu; Nasturilik, aslında Nastur'un adıyla anılan Diyofizitçilik Pers ülkesinde, onların gelmesinden çok daha önceleri vardı. Süryani dilli Kiliseler'in İsabilimi, başlangıçtan beri, diyofizitçi bir anlayışla gelişti. Diyebiliriz ki Antakyacı tanrı bilim, Mezopotamya'daki ve Suriye'nin, Pers ülkesinin komşusu ülkelerdeki Kiliselerin oluşturduğu, yerli bir tanrıbilimdi. Helen öğretileri, Antakya'da ve Batı Süryani kiliselerinde egemendi, ama o dönemde Mezopotamya'da ve doğusunda fazla müttefiki yoktu. Oysa Urfa Akademisi, Mezopotamya'nın, özellikle de Pers Kilisesi'nin tanrıbilim okuluydu; bu kiliseyle Akademi arasında düzenli ilişki ve büyük ölçüde öğrenci dolaşımı

vardı - İbas'ın Mari'ye mektubu ve başka belgeler, bunu kanıtlamaktadır.

Ama Akademi, Roma İmparatorluğunda doğmuş bir heretikliğin Pers ülkesine aktarılmasında aracı işlevi görmedi. Onun tarihi, baştan sona şunu anıtlıyor ki tanribilimle ilgili olarak onunla Pers Kilisesi arasında düşünce ortaklığı vardı. Genellikle, Persliler, memleketlerine dönmek, oralarda papazlık ve piskoposluk yapmak üzere Urfa Akademisi'nden ayrıldıklarında Pers ülkesine yeni bir tanrıbilim götürmüş olmuyorlardı; Urfa'ya gelmeden önce sahip oldukları düşüncelerin aynısını, sadece daha olgunlaşmış ve sağlamlaşmış düşünceler olarak, geri götürüyorlardı. Axësnoyo / Filiksinos ve bazıları, Akademi'de yaşadıkları yıllarda, batının öğretilerinin etkisinde kalmışlar ve batının İsabilimini benimsemişlerdi; ama çoğu, doğdukları ve eğitildikleri topluluğun ve kilisenin görüşlerine bağlı kalıyorlardı. Gerçek şudur: Süryani Kilisesi elenleştikçe Süryani tanrı bilimi, egemenlik alanlarını yitiriyordu. Urfa Akademisi onun imparatorluktaki son büyük kalesiydi. Urfa'dan kovulan Persli öğretmenler ülkelerine döndüler ve orada, Kiliselerini diyofizitçi öğretiden vazgeçirmemek için büyük çaba harcadılar; Roma'ya düşman bir yönetimin topraklarında yaşamaları ve böylece Batı Kiliseleri'nden yalıtılmış olmaları, işlerini kolaylaştırdı. Onlar Pers ülkesine, yabancı bir tanrıbilim getirmediler; onlar heretik değildiler; hıristiyan bir öğretiye sahip olan bir okulun, kendine Ortodoks demeye hakkı olan bir öğretinin yandaşlarıydılar; onların inancı, kendilerini Urfa'dan kovanların öğretileri kadar Ortodokstu - onların, kişisel inançlarını açıklayan sözleri ve Sinodları'nın çalışmaları incelendikçe, bu gerçek daha çok belirginleşmektedir.

Günümüzün araştırmacılarının çoğu, şu sonuca ulaşmaktadırlar: Bu iki sistem, birbirine zıt değildir, aynı gerçeğin iki görünüşü ya da aynı gerçeğin, farklı anlayışlarla ve farklı terimlerle ifadesidir sadece. sonuçta, bizim dinimiz, doğrusunu söylemek gerekirse, Sami kökenlidir; bu din, Sami olmaktan çok Helen bir yolda ilerlediyse, bir ölçüde, tarihsel koşullardan dolayı böyle olmuştur.

7
Doğu Süryaniler'in Tanrıbilimi

I

Genellikle Antakyacı tanrıbilim diye adlandırılan ekol, yalnızca bu kentin ünlü akademisindeki öğretmenler tarafından temsil edilmiş değildir; aslında bu ekol, gerçek anlamıyla Suriye'de, Mezopotamya'da ve Asur ülkesi'nde yaşayan Sami dilli halklar arasında hıristiyan tanrıbiliminin aldığı biçimdir. Yerli Süryani diyebileceğimiz bu tanrıbilim ekolünün başlıca özelliği, Kutsal Kitab'ın fizikötesi açıklamasını, dilbilgisine ve metne tümüyle bağlı yorumlanışını reddetmek ve İnciller'deki tarihsel İsa'da direnmektir.

Bu tanrıbilim ekolünün başlıca yorumcuları, başlangıçta, Samsatlı Pavlos, Şehit Luqsiyano, Ḫumuslu Ewsebiyos, Antakyalı Ewstaṯe, Tarsuslu Diyodor ve Mepsuestiyalı Teodor'du. Bunların ilki, olasılıkla *Urfa Akademisi*'nde yetişti, ikincisi ve üçüncüsü kesinlikle bu Akademide yetişti.

Urfadan uzak olmayan bir yerde, Fırat'ın sağ kıyısında kurulmuş olan Samsat kentinde doğan Samsatlı Pavlos,[1] 260 yılına doğru Antakya piskoposu oldu, aynı zamanda devlette önemli bir göreve sahipti, yani Palmira kraliçesi Zannubya'nın mühürdarıydı; o dönemde Antakya bu devletin sınırları içindeydi. Samsatlı Pavlos, Artemon'un monarşik sapkınlığını desteklemekle ve Logos'un (Söz'ün) kişiliğini destekleyen tüm

1- Bardy G., Paul de Samosate, Paris, 1923.

düşüncelere yüz çevirecek ölçüde, Tanrı'nın birliğinde direnmekle suçlanmıştır; ona göre, Söz'ün gerçek bir bedenlenmesi olmamıştır, ama İsa doğarken tanrısal güç gelip onun bedenine yerleşmiş ve onun insansal yaşamı boyunca artmış ve sonunda, bu gücün eylemi sayesinde İsa tanrısallığa ulaşmıştır. İsa'da Söz'ün ve insansal doğanın birleşimi, hayırlı bir birleşim olup, Pavlos'a göre, İsa'daki insansal doğanın mükemmelliğine zarar vermeyecek tek mümkün birleşimdir. Pavlos, İsa'nın herkes gibi bir insan olduğunu, "yükseltildiğini" yani "indirilmediğini," Tanrının Oğlu'nun ezelden beri var olmadığını ve onun varoluşunun Doğum Günü'yle başladığını öne sürmekle suçlanmıştı.[2] Şurası kesindir: Pavlos, bu okulda kendisinden sonrakilerin yaptığı gibi, önce Kurtarıcı'nın insansal doğasının mükemmelliğini kararlılıkla savunmuş ve bunu açıklamaya çalışırken, en azından denebilirki tehlikeli ifadelerden ve kuşku uyandırıcı eğretilemelerden yararlanmıştı. Aslında, tanrıbilimde Antakyacı tavır, büyük bir dikkatle incelenmezse kolayca Ariyusçulukla karıştırılabilir; Pavlos'un ve onun okulundan öbür tanrıbilimcilerin argümanlarına benzeyen argümanları Ariyus'un öne sürmesi yüzünden, böyle bir karıştırmanın yapıldığı bellidir. Ama böyle bir karıştırma, mantıksal olarak yanlıştır. Antakyacı doktrin, İskenderiyeci doktrin kadar, Ortodoks bir yoruma elverişlidir, Pavlos buna elverişli görünmese de. Pavlos, iki Sinod'un etkisiz kalması üzerine 268 ya da 269 yılında toplanan bir Sinod'da görevinden alındı; bağımsız Palmira krallığındaki yüksek konumu bir süre, görevden alınmasına ilişkin Sinod kararının uygulanmasını engellediyse de 272 yılında Zannubya'nın teslim olmasından sonra imparator Aurelianus buyruğuyla piskoposluk makamından uzaklaştırıldı.

Pavlos'un piskoposluğu döneminde Antakya Okulu'nun başında Luqsiyano'yu görüyoruz.; o da Samsat'ta doğmuştu ve *Urfa Akademisi*'nin eski öğrencileridendi, bir süre Kayseri-

2- Ewsebiyos, Histoire Ecclesiastique, XVII-XXX. bölümler. Samsatlı Pavlos'a atfedilen tüm önermeler Lawler tarafından toplanmıştır, şu dergide: Journal of Theological Studies, V, 19, s. 20-45, 115-120. Bkz., Routh, Reliquiae Sacrae, III, s. 287-367. Ama Routh bunları, kullanışlı bir biçimde sunmadığı gibi, Denho'nun verdiği bilgilerden de yararlanmamıştır.

2197

ye'de (Hayfa'nın güneyinde eski bir liman kenti. -çev.) eğitim gördükten sonra Antakya'ya yerleşti ve burada papazlığa atandı. Bilimiyle ve dindarlığıyla büyük ün kazandı; metin incelemesinin ve Kutsal Kitap yorumunun gelişmesinde kalıcı bir etki yarattı. Yeni Ahit'in Süryanice Metni diye adlandırılan metnin revizyonunu Doroṯewos ile birlikte tamamladı.[3] Birkaç yıl süreyle Ortodoks Kilise'den uzaklaştı, ama daha sonra buraya döndü ve Diokletianus'un yaptırdığı kıyımda şehitlik mertebesine erdi. Onun düşüncesine ilişkin olarak pek az dolaysız bilgiye sahibiz; anlaşıldığına göre, onun düşüncesi, esas olarak, okulunun öbür üyelerininkiyle aynıydı, ama piskoposu Pavlos'unkinden daha Ortodoks bir ifadesi vardı.[4] Söz'ün kişiliğini ve önceden varoluşunu, İsa'da gerçekten bedenlenişini kesinlikle kabul ediyordu; ama (Grekçe: Proxopi) ya da İsa'da insan doğasının sürekli gelişimi konusunda ısrarlıydı ve bundan dolayı, Oğul'un kişiliğinin bağımlı olduğunu öne süren bir kuramı savunmakla suçlanabiliyordu. Kendisinin, Oğul'da Baba'nın özünün mükemmel bir imgesini tanımayı reddettiği söylenmiştir; ama bu, gerçeğe pek uygun değildir, çünkü Antakya Sinodu'nun (341 yılında) ikinci İnanç Bağlılığı (ilkesinde) aynı ifade bulunmaktadır ve bu ilke, Luqsiyano tarafından yazılmasa bile, onun düşüncelerine dayanmaktadır. Ona yöneltilen bu suçlama, belki, Baba'nın iradesiyle doğrulan Oğul ile, öncesiz sonrasız Söz ya da öncesiz sonrasız Bilgelik arasında bir ayrım gözetmesinden kaynaklanmıştır.

Onun öğrencileri arasında şu kişiler de vardı: Aykırı mezhebin kurucusu Ariyus'un yandaşı ve ilk Ariyusçu yazar olan Asteriyus, İzmitli Ewsebiyos, İznikli Ṯeognis, Kadıköylü Maris ve Anzarbalı Aṯanasiyos. Daha sonra Ḫumus piskoposu olan Ewsebiyos, Urfa'daki eğitimini tamamladıktan sonra Luqsiyano'nun derslerini izledi.[5] Bu en yüksek rütbeli ruhban, yarı Ariyusçu olarak nitelendirilebilir. Ama İskenderiyeli Aṯanasi-

3- Swete, Introduction to Old Testament in Greek, C. 3, s. 81-86. Westcott and Hort, Introduction to New Testament, s. 134-135, 138, 182.

4- Routh, Reliquiae Sacrae, III, s. 283-296.

5- Aziz Yeremye'ye göre o, Tarsuslu Diyodor'un yorumunu belli bir ölçüde etkilemiştir. Jerome, De Viris Illustr., c. 119.

yos'u 340 yılında azleden ve Ariyus yanlısı olan Sinod'dan sonra bu makam Ewsebiyos'a önerildiyse de o bunu reddetti. Bütün bu olaylar, İskenderiye okulundaki bilginlerin aklma, Antakyalı karşıtlarını Ariyusçuluğa çok yakın bir doktrin savunmakla suçlamayı getirmiştir doğal olarak. Bu suçlama elbette doğrudur, ama İskenderiyelilerin doktrininin Monofizitçiliğe oldukça yakın bulunduğu da doğrudur. İki taraftaki tanrıbilimcilerin bireysel olarak Ortodoksluğun sınırlarını aşıp heretikliğin alanına girip girmedikleri, ayrı bir sorundur, ama her iki hal için mantıklı bir zorunluluk yoktur. Bizce, Tarsuslu Diyodor ile Mepsuestiyalı Teodor, okullarının benimsediği ilkelerin, mantıklı bir Ortodoksluğa aykırı olmadığını göstermişlerdir. Yazık ki Diyodor'un düşüncelerini kesin olarak yargılamak için hiçbir araca sahip değiliz: Apollinayre'ye karşı yazdığı yapıtın bazı parçaları, din görevlisi olmayan ve 430 yılına yakın, Konstantinopel'de oturmuş olan Mariyus Merkator'un[6] ve Bizanslı Leontius'un yazılarında[7] bulunmakta olup bu konudaki tek bilgi kaynağımızdır; ama onun öğrencisi ve *Antakya Akademisi*'nin gerçek başkanı olan Mepsuestiyalı Teodor'un yazılarında onun bölümlerinin, aslına tümüyle uygun olarak yansıtıldığına kuşku yoktur.[8]

Teodor, öğretmeninin öğretisini geliştirdi ve mantıksal sonuçlarına dek götürdü. Öğretmen ve öğrencisi, Apollinayreciliğe karşı giriştikleri savaşta kendi konumlarını açıkça belirlemeyi gerekli görmüşlerdi. Apollinayre'nin sisteminde Söz, İsa'da, (Grekçe: Pnevma)'nın ya da İnsan Zihni (Esprit)'nin yerini almaktadır: Sıradan insan nasıl beden, ruh ve zihin (esprit)'den oluşuyorsa, İsa da beden, ruh ve Söz'den oluşmuştur. Bu kuramla, Tanrı'nın birliği savunulurken İsa'nın mükemmel insanlığı kavramının nasıl yok edildiği, kolayca görülebilir; bundan dolayı Apollinayre, Ortodoksluğun savunucularının şiddetli saldırılarına uğradı. Ama ona saldıranlardan bazıları, la-

6- Baluze, Patrologia Latina, C. XLVIII.

7- Patrologia Latina, C. LXXXVI.

8- Patrologia Latina, C. LXVI. Swete, Theodor of Mepsuestia on Epp. of St. Paul, C. II, Ek. Sachau Eduard, Thedore Mopsuestia Frag. Syriaca, Teodor'un itirafı, Efes Konsili'nin kararlarında bulunmaktadır.

netledikleri kuramlardan daha iyi sayılamayacak kuramlar öne sürdüler; çünkü insansal öğenin tanrısal öğeye dönüştüğünü savundular ve böylece, İsa'nın insansal doğasını, Apollinayreci kuramın yok etmesine denk bir etkinlilikle yok eden bir kuram öne sürmüş oldular. Bundan dolayı, bu soruna bir çözüm bulmayı kararlaştıran Teodor, İsa'daki tanrısal doğanın mükemmelliğine bir zarar vermeksizin ondaki insansal doğanın tamlığını ve bu iki doğa (özellik) arasındaki kesin ayrılığı açıkça belirtmeye çalıştı. Teodor'un doktrinleri, Bedenleme konusundaki büyük yapıtında etraflıca anlatılmıştır.[9] İsa'da, iyiyi ve kötüyü özgür olarak seçen, ama her zaman iyiyi seçen bir insan ruhu vardı. İyiyi böyle yanılmadan seçme yeteneği İsa'da, önce dünyasal isteklerin baskısına boyun eğmemesini sağlayan eşsiz anlayıştan, sonra da Söz'le birleşmiş olmasından kaynaklanıyordu. Bu birleşmenin İsa'da yapılmasının nedeni, Tanrının öngördüğü iyi özelliklerin onda bulunmasıydı; böylece onu Söz'le birleştirerek günahsız kıldı. Ayrıca, İsa vaftiz olunca, Tanrı tarafından evlat edinilme lütfuna erdi ve bu benzersiz ayrıcalık onun, benzersiz diyebileceğimiz derecede Tanrıyla akraba olmasını sağladı, Tanrı onda yerleşti, tam olarak; yalnızca İsa'ya yapılan bir lütuftu bu. Ama dünyadaki yaşamında, İsa'daki Tanrı ve insan birliği, sınırlı ölçüdeydi; bu birlik, ancak onun Dirilmesi, Göğe Yükselmesi ve Tanrının sağına oturmasıyla mükemmelleşti. İsa'daki bu Söz ve insan birleşmesi, moral (manevi, ahlaksal) bir birleşmeydi, özsel değildi, (Grekçe: Xat İdokin)'dır, (Grekçe: Xat Osian) değil. Bütün dürüst insanlarda Tanrının bulunuşu (Grekçe: Xat İdoxian) tarzındadır; karakterleri ve manevi durumlarıyla layık olduklarını gösteren insanlara Tanrı yerleşir. Ama Tanrının dürüst insanlarla birleşmesi, İsa'daki Tanrı insan birleşmesinin aynısıdır ve İsa sıradan bir insandır (Grekçe: Antropos Filos) demek yanlıştır. Samsatlı Pavlos'un yaptığı yanlış buydu; Teodor bunu şiddetle reddediyordu: Efendimiz İsa-Mesih'in sıradan bir insan olduğunu söylemeye cüret eden Samsatlı Pavlos, şeytanın ta kendisidir.[10]

9- Patrologia Latina, C. LXVI, col. 972.

10- Swete, Theodor of Mepsuestia on Epp. of St. Paul, C. II. Patrologia Latina, C. LXVI, col. 976.

Azizlere gelince, onlarda Tanrının bulunması, layık oldukları ölçüdedir ancak. Tanrı, İsa'nın meziyetlerinin mükemmelliğini önceden görmüştür ve Bakire'nin rahminde var olduğu anda İsa'ya tanrısallık yerleşmeye başlamıştır. Meleğin mesajının geldiği anda İsa'nın insansal doğasına Söz girdi ve daha başlangıçta, değişken insan doğasının zayıf ahlakından İsa'yı korumuş oldu. Böylece Teodor, İsa'nın özgür iradesinin tamlığını belirtmekle, bu konudaki kuşkuları gidermeye ve İsa'ya bir değişkenlik (Grekçe: Totrepton) atfedilmesini önlemeye çalışıyordu; çünkü İsa'da değişkenlik, onun tarafından kurtarıldığımız konusunda kuşku uyandırdı. İsa'nın iradesi, eksiksizdi ve ahlak yönünden, kötüye yöneltici her şeye karşı bağışıklıydı, tanrısal iradeyle tam bir uyum içindeydi ve bu yüzden, eksiksiz özgürlüğüne karşın, günah işleme olasılığından tümüyle uzaktı. Bununla birlikte, İsa'da Tanrının varoluşu, gittikçe ilerleyen bir gelişme göstermiştir İsa'ya uygulanan bu manevi gelişme kuramı, Teodor'un İsabiliminin belirgin bir özelliğidir, Antakya ekolünün tüm bilginlerinin İsabilimlerindeki ortak özellik budur. Dünyadaki yaşamında, İsa'da Tanrının ve insanın manevi birliği, dar kapsamlıydı; İsa'nın insan olarak geçirildiği sınavlar, eğilimlerinin ortaya çıkışı, çektiği acılar, ölümü, yani dünyadaki yaşam sürecinde aşamaların meydana gelişi sırasında Baba, Oğul'dan, gittikçe daha fazla hoşnut oldu ve Oğul, Baba'nın sağ tarafına geçtiğinde bu hoşnutluk en ulu aşamaya ulaştı.

Terimler konusundaki, Teodor, İsa'daki doğaların hem birliğini hem ikiliğini belirten formülleri kullanmakta özen gösterdi. Şunu açıkça ifade etti: İsa'da iki doğa olmasına karşın Tanrının iki Oğlu olmadı, tek bir Oğulu oldu. İki doğanın birleşme tarzı konusunda, Teodor, (Grekçe: Enosis) teriminin doğru ve kullanılabilir oluğunu kabul ederken, (Grekçe: Sinafia) terimini yeğlemiştir; çünkü ona göre bu terim, karışıklık ve dönüşüm (Grekçe: Miksis, Krasis, Sikrasis) olasılığını yok etmekte daha yararlıydı. Ama bu sözcük, mutlak birleşmeyi ifade etmekten çok, bitişiklik ya da yapışıklık anlamını taşıdığından, itirazlara neden oluyordu; gerçi Teodor, bu sözcüğü kullanırken, anlamını güçlendirmek ve yaygın anlamıyla algılanmasını

önlemek için onu, birçok niteleyici sözcükle kuşatmaya özen göstermiştir. Bu (Grekçe: Sinafia), sürekli ve yokedilemez (Grekçe: Axoristos) olduğundan, (Grekçe: Enosis) diye de adlandırılabilirdi. Teodor'un amacı, iki doğanın birbirine karıştırılması, ayırt edilmemesi olasılığını kesinlikle yok etmekti, işte bu kaygıyla kullandığı terimler ve eğretilemeler, onun karşıt bir yanlışlığa düştüğü, yani İsa'da iki Kişi'nin, iki Oğul'un var olduğu anlamına gelecek derecede iki doğanın mutlak olarak birbirinden ayrı olduğuna inandığı kuşkusunu uyandırmıştı. Örneğin şöyle diyordu: İsa'nın insanlığı, Söz'ün tapınağıdır, giysisi, evi, aracıdır; Efendimiz, bir kocanın ve karısının tarafından (onlar, birleşerek tek beden olurlar) meydana getirilmiştir dendiğinde, mantıksal olarak, İsa'da insanlığın ve tanrısallığın birleştiğini anlamak gerekir, iki değil bir Kişi vardır artık. Bununla birlikte, nasıl evlilikte tek beden haline geldiği söylenen iki kişi, sayı olarak bir kişi olmuyorsalar, öylece İsa'da da doğaların birleşmesi ve tek bir Kişi haline gelmesi bu doğaların ayrı oluşunu engellemez. Tapınak ve onun içinde yükselen heykel, sadece dış görünüş bakımından bir bütün oluştururular; bunun gibi, İsa'nın tanrısallığı ve insanlığı, sadece görünüşte birdirler, aslında ikidirler (ayrıdırlar). Bu eğretilemeler, şu izlenimi uyandırıyor gibidir: Teodor'a göre, söz konusu birleşme, sadece değilse bile başlıca özellik olarak dışsal ve görünüştedir. Ama Teodor'un o eğretilemelerle söylemek istediği, kesinlikle bu değildi: Yapıtının başka yerlerinde, söz konusu birleşmenin (birliğin) eklentisiz, tam ve mükemmel olduğunu birçok kez açıkça ve kararlılıkla söylemiştir.

Ama Teodor, Bakire'ye, Tanrının Anası ünvanını verdi mi? bakire, (Grekçe: Antropotoxos) ya da (Grekçe: Teotoxos) muydu? Teodor'a göre Meryem, İsa'yı dünyaya getirdi; Söz'ü değil; çünkü Söz, daha başlangıçta İsa'da özel bir tarzda yerleşmiş olsa bile, her yerde hazır ve nazır olarak vardı. Bakire'nin rahmine alındığı andan başlayarak, Söz, insana bağlandı. Meryem, Teotokos-Tanrının Anası (Grekçe: Teotoxos) diye adlandırılabilir, ama yalnızca sonuç bakımından (Grekçe: Ti Anafora)[11]

11- Patrologia Latina, 66, col. 991, 997.

Doğrusunu söylemek gerekirse Meryem, bir insan doğurdu ama bu insanla Söz birleşmeye başladı ve bu birleşme ancak İsa'nın Vaftiz oluşunda mükemmelleşti, çünkü ancak o andan başlayarak "Tanrının Oğlu" diye adlandırıldı. Teodor, başka bir bölümde şunu belirtir: Tanrının Bakire'den doğduğunu söylemek deliliktir... Meryem'den doğan Tanrı değildir, Tanrının yerleştiği tapınaktır. Teodor, "Kristotokos" (İsa'nın Anası) ünvanını dikkate almamış görünmektedir.[12]

Teodor'un ve okulunun öğretisindeki başka bir özellik de, Pelagecilik eğilimidir. Marius Merkator'a göre Teodor, Aziz Augustinus'in desteklediği katılımsal günah doktrinine karşı, yani "insan, kendi doğası yüzünden düşmüştür, bir ceza sonucu değil" diyenlere karşı bir kitap yazdı. Bu kitabın bazı parçalarını bizlere aktaran Marius Merkator, Teodor'u, şu düşünceyi yaymakla suçlamıştır: İnsan, ölümlü olarak doğdu; günahın cezası olan ölüm kuramı, tanrıbilimcilerin uydurmasıdır, günahı insana daha iğrenç göstermek için. Ama bu kitap, böyle bir düşüncenin ifadesini bulabileceğimiz bir kitap olsaydı, onun, Romalılara Mektup üzerine yorumu da böyle olurdu; oysa tersine, günah ve ölüm konusundaki Pavlosçu doktrin burada açıkça ifade edilmiştir;[13] zaten Marius'un Teodor'a ve okuluna düşmanlığı bilinmektedir.[14]

II

Nastur, tam anlamıyla *Antakya Akademisi*'nin bir öğrencisiydi. Tüm Antakyalı yazarlar gibi o da, Kutsal Kitab'ın titiz biçimde yorumlanmasını gerekli görüyor, İsa'nın kesinlikle insan olduğunu ve bu dünyada insanların arasında bir insan olarak yaşam sürdüğünü kararlılıkla belirtiyordu. Nastur'un öğretisi, Teodor'un ve okulundaki öbür ustatların öğretisinin aynısıydı;

12- Aynı yerde, col. 993-1001.
13- Aynı yerde, col. 786.
14- Aynı yerde, col. 1006.

onun öğretisi, mutlaka öbürlerininkiyle birlikte korunmuş ya da çarpıtılmıştır. Bir yazısında,[15] Diyodor'un ve Teodor'un uğradığı saldırılardan söz ederken onların, kendisininkiyle aynı öğretiyi savunduklarının anlaşılması sonucunda saldırıya uğramış olduklarını öne sürerken doğru bir saptama yapmıştır. Kendisi, doktrinlerini savunurken Basil, Grigor ve Atanasiyos kadar Ortodoks Babalar'a dayanıyordu.[16] O, Sokrate'nin bizi inandırmak istediğinin aksine, kıt zekâlı biri değildi, Katolik Babalar'ın yapıtlarını çok iyi biliyordu, kavrayış yeteneği mükemmeldi, çağdaşlarının erişemediği bir ifade ustalığına sahipti. O, kendi sözlerinin ve kanıtlarının gerçek sonucundan kaçınıp da yanlışlıklar uçurumuna düşmedi. O, iki tarafın düşüncelerinin izlediği patikalardaki tehlikeleri açıkça görüyordu. Şunun farkındaydı ki kendisinin yetiştiği okuldaki İsabiliminin eksik ve ihtiyatsız bir açıklaması, bu okulun, İsa'da iki kişiliğin var olduğunu savunmakla suçlanmasına yol açabilirdi; ama karşıt okul tarafından cevher, öz, nitelik, kişi terimlerinin dikkatsizce kullanılmasının, Apollinayre'nin düştüğü yanlışlığa yani İsa'nın gerçek insanlığının yadsınmasına yol açacağını da Nastur açık görüyordu. Bazaar of Heraclides gibi yeni belgelerin bulunmasından ve eski belgelerin yeniden incelenmesinden bu yana, çağdaş uzmanlar şu sonuca ulaşmaktadırlar: Nastur, kendisine atfedilmiş olan düşünceleri savunmuyordu; İsa'da iki kişinin varlığını değil, iki doğalı tek kişinin varlığını öne sürüyordu; İsa'ya ilişkin açıklamalarında Ortodoksluğa aykırı hiçbir şey yoktu, *Leon'un Kitabı*'ndaki ve Kadıköy Tarzında Belirleme'deki hiçbir şeyi yadsımıyordu. Bugün genellikle uzmanlar şu görüştedirler: söz konusu tartışmada taraflar, aynı temel terimleri kullanıyorlar, ama onlara farklı anlamlar yüklüyorlardı, başlangıçta bu terimlerin içeriklerini daha kesin belirleyebilseydiler bu tartışma hemen sona ererdi.

Nastur, İsa'nın herkes gibi bir insan olduğunu söylemedi. Ona göre, İsa'da tam ve mükemmel iki doğa vardı; onun bu ısrarı, iki doğanın birbirine karıştığı izlenimini verecek bir ifadeden özenle kaçınması, karşıtları tarafından yanlış anlaşıldı;

15- Bazaar of Heraklides, akt. Bethune-Baker, şu kitapta: Nestorius and his teaching.
16- Aynı yapıt, s. 4.

İsa'nın tek kişiliğinde iki doğanın mutlak ve mükemmel birliğini ve onun kusursuz tanrısallığını Ariyusçu sapkınlara karşı savunmayı amaç edinen bu karşıt görüşlüler, Nastur tarafından, İsa'da iki doğanın yerine iki kişiliğin varlığının savunulduğu ve bundan dolayı, tanrısal Varlıkta üçlemenin değil dörtlemenin savunulduğu sonucuna, Nastur'un argümanlarının mantıksal bir sonucu olarak ulaşabileceklerini sandılar.

Bu kitabımızda, Nastur'un öğretisini ayrıntılarıyla incelemk amacı güdülmemiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi, onun öğretisi, Diyodor'un ve Teodor'un da savunduğu eski Antakyacı düşüncenin daha açık bir ifadesiydi. Şuna dikkat edilmelidir: Nastur (Grekçe:, Hipostase) sözcüğünden yararlandı; tartışmanın büyük kısmına bu sözcük neden olmuştur; onun bu terime verdiği anlam, İskenderiyeli karşıtlarının verdiği anlamdan farklıydı. Ona göre bu sözcük sadece, cevherin varlığının sürmesi anlamına geliyordu ve (Grekçe: Ousia) ya da "substance" (cevher) sözcüğünün eşdeğeriydi; oysa karşı taraftakiler, bu sözcüğe, "kişi" anlamına çok yakın bir anlam yüklüyorlardı. Nastur, İsa'nın tek kişiliğinde kendilerine özgü doğalarıyla iki cevherin varlığını tanımanın zorunlu olduğunu ısrarla belirtiyordu; cevher kavramı için "ousia" ya da Hipostase sözcüğünü, özellikle ikincisini kullanıyordu. Ona göre Hipostase, "ousia"'dır; bu sözcüğü, İskenderiyeliler gibi, kişilik anlamında kullanmıyordu, kişilik anlamında kullandığı sözcük hep Prosopon (Süryanice: Parşopa/Farşufo)'dur.Ona göre, bedenlenme, cevherlerin (Hipostase'ların) birleşmesiydi; ama biri insansal, öbürü tanrısal olan bu iki cevher, İsa'da bir kişilik oluşturmak üzere birleştiklerinde, kendilerine özgü doğalarını mükemmel ve tam olarak korudular. İnsansal doğanın Hipostase'i ya da ousia'sı, tanrısal doğada değişmedi ya da erimedi; aksi takdirde bu insansal doğa yok olurdu ve bedenlenme, iki doğanın çatışmasıyla meydana gelmiş olurdu; ama insansal doğanın ousia'sı, varlığını eksiksiz olarak sürdürmüştür. İsa'nın tek kişiliğinde bu iki cevher, kendilerine özgü doğalarıyla (tanrılık ve insanlık), birleştiler ve tek bir kişi oldular, her ne kadar kendi özelliklerini koruyup farklı kaldılarsa da. İsa'daki doğaların ayırt edilmesine

verdiği önemden dolayı Nastur, Bakire'ye "Tanrının Anası" denmesinden nefret ediyordu. Kutsal Kitabı tanık göstererek şöyle diyordu: Kutsal Kitap, hiçbir yerde, Tanrı'nın Bakire'den doğduğunu söylemiyor.[17] Ona bu ünvanın verilmesi halinde, doğaların birbirine karıştırılması ve tanrısallığın bir kadından doğduğunun, kundaklanıp beşiğe yatırıldığının kabul edilmesi tehlikesi ortaya çıkar, Nastur'a göre. Ama iki doğanın tam olarak varlığı dikkate alınırsa ve İsa'daki tanrısallığın mükemmelliğiyle insansal doğanın mükemmelliği (bizimle aynı cevhere sahip olduğu) tam bir açıklıkla gösterilirse, ancak o zaman Meryem'i, Tanrının Anası diye adlandırmak reddedilemez ve şu da yadsınamaz: Evrenin Efendisi, ona (Meryem'e) indi, ondan doğan Tanrı olsun diye. - Daha önce de birkaç kez söylediğim gibi, eğer birisi, Tanrının Anası ifadesini seviyorsa bunda bir sakınca görmem, yeterki onu (Meryem'i) bir tanrıça haline (Grekçe: Ţean) getirmesin.[18] Kendisi, anlam bulanıklığından uzak olan "İsa'nın Anası" ifadesini yeğliyordu ve "Tanrının Anası" dersek "İnsanın Anası" dememiz de gerektiğine dikkat çekiyor. Şundan dolayı birinci ifadeyi uygun buluyordu: Çünkü Söz, Tapmakla birleştirildi. Tapmak, doğası bakımından, Kutsal Bakire'yle aynı cevherdendir. Bu birleşmeden dolayı, Kutsal Bakire, Teotokos'tur.[19]

Nastur'da Teodor gibi, tanrısallıkla insansal doğa arasındaki ilişkiyi belirtmek için (Grekçe: Sinafia) teriminden yararlanır[20] ve yine onun gibi, bu terimi mutlak anlamda kullanmak yerine, o kadar sakınımlı kullanır ki nerdeyse (Grekçe: Enosis) sözcüğüyle eş anlamlı hale getirir. İki cevherin ve tanrısal ve insansal doğaların birbirine karışması, katışması, birbirinde erimesi izlenimini uyandıracağı kaygısıyla (Grekçe: Enosis) sözcüğünü kullanmayı sevmez. Kendisi (Grekçe: Sinafia) sözcüğünü kullanmaktan tümüyle hoşnut görünmez, ama kullanabileceği en

17- Aynı yapıt, s. 64. Loofs, Nestoriana, s. 272, 277-278.

18- Loofs, Nestoriana, s. 353.

19- Aynı yapıt, s.303, 309; Bethune-Baker, şu kitapta: Nestorius and his teaching, s.66

20- Bethune-Baker, şu kitapta: Nestorius and his teaching, s. 91. Loofs, Nestoriana, s. 313.

iyi terim budur ve (Grekçe: Enosis) sözcüğünden daha uygundur. Şunu özellikle belirtmektedir: Hiç kimse, Tanrının Söz'ü yaratık diye adlandıramaz, büründüğü insanlığın eksik olduğunu da söyleyemez. Bu sözcüğü kullanmasının, saygınlık ve onur bakımından iki özelliğin eşit olduğu anlamına gelebileceğini kesinlikle kabul etmez.[21] Teodor gibi o da, bedenlenmeyi, tanrısal istek (Grekçe: Efkokia)[22] sonucunda tanrısallığın İsa'da bulunuşu olarak tanımlamaktadır; şunu söylemek istediği anlaşılmaktadır ki Tanrının Söz'ü, insansal doğayı yüklenip bir insana yerleştiğinde, bu ikisinin birleşmesi, birleştiği insanın erdemine bağlı olarak, sadece manevi bir birleşmedir. Bu ifade, aslında şu anlama gelmektedir: İsa'nın tanrısal doğası ile insansal doğası arasındaki ilişki, nitelik bakımından Tanrı'yla öbür erdemli insanlar arasındaki ilişkiden farklı değildir. Daha önce gördüğümüz gibi bu ifade, *Antakya Akademisi*'nin tüm tanrı bilimcileri tarafından, İsa'da insansallığın manevi gelişimini açıklamak ve onun (ki Tanrıydı) insanlaşma eyleminin iradeli özelliğini korumak, tanrısal yüceliğin sınırlandırılması olasılığından tümüyle kaçınmak için kullanılmıştır. Nastur bu ifadeye daha belirli ve daha özel bir anlam kazandırdı: Söz konusu ise, Baba Tanrı'nın değil, Söz Tanrı'nın isteğidir. Tanrısal Söz, kendi isteğiyle, beden olur ve insana yerleşir ama varlığı ya da doğası insanın varlığına ya da doğasına dönüşmez.

Nastur'un, İsa'da iki kişiliğin varlığına inanmadığı, günümüzde genellikle kabul edilmektedir. Onun kullandığı ifadelerin, İsa'da iki kişiliğin varlığını akla getirebileceği ya da kanıtlama yönteminin, biraz daha ileriye götürülmesi halinde bu sonuca ulaşabileceği, onun hakkında yapılacak en yanlış saptamadır. Onun çok sade açıklamalarında başka anlamlar aramazsak ve inandığını söylediği şeye gerçekten inandığını kabul edersek o zaman, böyle bir düşünceye sahip olduğunu öne sürmekten vazgeçmemiz kaçınılmazdır. Kendisi birçok kez, Meryem'den doğan Efendimiz İsa'nın, tek Oğul, Tanrının Oğlu olduğunu, ama Tanrısal ve İnsansal olarak çift özellikli olduğu-

21- Loofs, Nestoriana, s. 313.

22- Bethune-Baker, şu kitapta: Nestorius and his teaching, s. 93.

nu belirtmiştir. İsa'daki çift doğa üzerinde ısrar ettiği kadar, kişiliğinin tek oluşu üzerinde de ısrar etmiştir. Sonuç olarak, günümüz tanrıbilimcilerinin çoğunun belirttiği gibi, Nastur'un tanrı biliminde, İsa'nın kişiliğine ilişkin Ortodoks doktrine aykırı hiçbir şey yoktur; kendisi, günümüzde "Nasturi" sapma denilen şeyi icat etmedi, böyle bir şeyi teşvik de etmedi. Bugün okuma olanağına sahip olduğumuz beyanatları dikkatle ve ard arda okunduğunda Nastur'un bir Nasturi olduğuna inanmak olanaksızdır.[23]

O halde, niçin mahkûm edilmişti? Olaylar açıkça göstermektedir ki o, İskenderiye ile Roma arasında doktrin konusunda uzlaşma sağlamak amacıyla kişisel olarak feda edilmiştir. Aslında, İsabilimine ilişkin büyük çatışmanın bu evresinde, doktrin sorunları esas rolü oynamamıştır. Roma'nın, İskenderiye'nin ve Konstantinopel'in büyük patrikleri, kendilerini kabul ettirmek için, aralarında çatışıyorlardı. Bu tür çatışmalarda sık sık rastlandığı gibi, saygınlık yüzünden meydana gelen bu sefil çatışmaya haklılık kazandırmak için ortaya doktrin sorunları atılmıştı; Roma ve İskenderiye, Konstantinopel'in "zıpçıktı" piskoposluğunun sözcüsü olarak gördüğü Nastur'a özellikle katlanamıyordu; bu yüzden Nastur, rakip tanrıbilim okulunun baş yorumcusu sayılarak hedef seçildi ve mahkûm edildi; ama tutarlılık açısından, Nastur'un ardından *Antakya Akademisi*'nin de mahkûm edilmesi gerekiyordu; okullar arasında başlayan basit çatışmanın, tanrıbilim alanında şiddetli bir savaşa dönüşmesinin nedeni buydu.

Urfa Kilisesi, 3. ve 4. yüzyılların üçlemeyle (teslisle) ilgili çatışmalarına katılmadı, İznik Konsili'nin kararlarını tartışmadan kabul etmekle yetindi. İsa'nın kişiliğiyle ilgili çatışmaya da katılmadı. Daha önce belirttiğimiz gibi, İsabilimi konusunda Diyodor'un ve Teodor'un görüşü, dili Süryanice olan kilisenin ürünüydü. Nastur, Doğu'da az tanınırdı; onun, söz konusu soruna getirdiği özel çözüm, bu Kiliseyi pek ilgilendirmiyordu - ilgilendiği esas konu, Teodor'un yazılarının Ortodoksluğa uygun olduğunu göstermekti.

23- Aynı yapıt, s. 198.

8
Urfa Akademisi, Nasturilik Tartışması

I
Birinci Dönem: Rabbula

Qiyore'nin uzun süreli yönetiminin son yıllarında Kilise, Nasturilik tartışmasından etkilendi; *Urfa Akademisi*, bu tartışmada önemli bir rol üstlenmişti. Tartışmanın ilk aşamalarında Urfa Kilisesi ve Akademisi, Mor Nastur'un Diyofizitçi kuramlarını kararlılıkla destekliyorlardı. Ama ayrılıkların ortaya çıkması gecikmedi; Akademinin başkanının ve yöneticisinin Antakyacı görüşlerine karşı çıkan İskenderiye'nin etkisi, kendini gösterdi. Süryani ruhbanlığı, Mısır ruhbanlığından doğmuştu; Süryani manastırları, Mısır'dakilerle sürekli ve sıkı ilişki içindeydiler; bundan dolayı, tanrıbilim tartışmalarında Süryani ruhbanları hemen her zaman İskenderiye'yi desteklemişlerdir. 412 yılında, Mor Abrohom'un Qen-Nëšrin (Kınnışrin) yakınlarındaki manastırında ruhbanlık yapan Rabbula, Urfa'ya piskopos olarak atandı. Bilimi vargücüyle destekliyordu; onun koruyuculuğu, *Urfa Akademisi*'ne büyük ölçüde yararlı oldu. Anlaşıldığına göre Rabbula, Akademi'yi, gerçek bir dinsel propoganda merkezi haline getirmek istiyordu: Uzak diyarlardan gelen puta tapıcı gençler bu okula çekiliyorlardı ve bunlar, ülkelerine döndüklerinde, yurttaşları üzerinde uygarlaştırıcı bir etki gerçekleştiriyorlardı; içinden birçoğu, Akademi'deki eğitim yıllarında hıristiyanlığı kabul ettikleri için, uzaktaki yurtlarına döndüklerinde buralarda inancın yayılmasına çalışıyorlardı.[1] Bu dönem-

1- Akoemetae'nın kurucusu İskender'in Yaşamı (Vie d'Alexandre, fondateur des Acoemetae).

de, ya Rabbula tarafından ya da kendisinin yönetiminde Akademi bilginleri tarafından Yeni Ahit'in Süryanice yeni bir versiyonu hazırlandı, bu konudan daha sonra söz edeceğiz.

Rabbula'nın, ölümünden kısa zaman sonra, topluluğundaki dinadamlarından biri tarafından yazılan yaşamöyküsü, aşırı ölçüde övücüdür ve ona atfettiği yapıtların sayısını ve niteliğini abartmaktadır; ama onun yaşamındaki başlıca olayları doğrulukla aktardığına inanıyoruz.[2] Rabbula, Halep yakınlarında küçük bir kent olan Kınnışrin'de doğdu. Babası, putatapıcıların dinadamıydı, Pers ülkesine karşı sefere çıkan ve Kınnışrin'e gelen imparator Julien'in önünde öldürüldü. Annesi bir Hıristiyandı; kocasını imana getirmek için çabaladı, ama tüm duaları ve ısrarları sonuçsuz kaldı. Yine de oğluna Hıristiyan bir dadı tuttu; daha sonra da Hıristiyan bir kızla oğlunu evlendirdi. Qen-Nëšrin (Kınnışrin)'nin tüm zengin ve güçlü yurttaşlarının oğulları gibi Rabbula, Helen kültürüyle eğitildi; öyle anlaşılıyor ki, kentin yönetiminde saygın bir yer edinmeyi başardı. Karısıyla annesi onu hıristiyan yapmak için ısrarla, ama boşuna uğraşıyorlardı. O, hıristiyanlığa inatla karşı koyuyordu; ancak bir gün, çöl kıyısında, Kınnışrin'e uzak olmayan köylerinden birini ziyaret ederken, Mor Abrohom'un yakınlarda bulunan manastırındaki ruhbanların mucizelerinden söz edildiğini duydu. Bu anlatılanlar ona hıristiyanlığı benimsetti; onun Hıristiyan olması, yaşamöyküsünün yazarına göre, Aziz Pavlos'un Hıristiyan oluşu kadar önemliydi.

Bu beklenmedik gelişmeyle büyük sevince kapılan annesi, hemen Kınnışrin piskoposu Ewsebiyos'a gidip haber verdi; kadının isteği üzerine piskopos, genç adamı din konusunda eğitmeyi üstlendi ve ona kutsal metinleri açıkladı. Daha sonra onu, eğitiminin tamamlanması için, dostu Halep piskoposu Akakiyus'un yanına gönderdi. Rabbula, bundan sonra, Filistin'i ziyaret etti ve burada Kudüs'ü ve kutsal yerleri gezdi. Vaftizinde mucizeli bir işaret belirdi: Ürdün'ün sularından çıktığında

2- Overbeck, şu yapıtta: S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi ... Opera Selecta, s. 160-209. Bkz., Vie d'Alexandre, fondateur des Acoemetae. Burada verilen yaşamöyküsü, Overbeck'in basımındaki kadar güvenilir değildir; bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, c. 14.

giysisinde kan kırmızısı bir haç göründü. Yurduna döndüğünde tüm mallarını yoksullara dağıttı ve kölelerini özgür bıraktı, bunlardan bazıları onun tarafından hıristiyanlığa kazandırıldı ve manastırlara yerleştirildi. Annesiyle karısı rahibe oldular; o, çocuklarına, manastır yaşamına hazırlayıcı bir eğitim verdirdi. Mor Abrohom'un manastırına yerleşmeden önce, çöle inzivaya çekildi ve bu süre içinde, İsa'nın başına geldiği gibi, Şeytan' ın ayartıcılığıyla karşılaştı; kalabalık sayıdaki hayranının ziyareti yüzünden manastırdaki yaşam rahatsızlık verdiğinde bu inziva hücresine geri döndü. Aziz Anton gibi, çölde kaldığı süre içinde günlerini, duayla, incelemeyle ve ilahi okumayla geçirdi; bu Mısırlı büyük münzevi gibi, Şeytan'ın ve öbür kötü ruhların saldırılarına uğradı, bundan daha maddi sıkıntılarla da karşılaştı, yani yetersiz yiyeceklerini ve giysilerini göçebe Araplar çalmak istediler. Ama bu sayısız sınavlar ve sıkıntılar onun çileciliğe duyduğu susuzluğu gidermeye henüz yetmiyordu; şehitlik isteğiyle tutuşarak arkadaşı Ewsebiyos'la birlikte, putatapıcı bir kent olan Heliopolis'e gitti ve putatapmayı şiddetle protesto etmek üzere tapınağa girdi. Şehitliğe istekli bu iki adam, tapınağın merdivenlerinden aşağı fırlatıldılar, çok sayıda yara almış halde yerden kaldırıldılar, ama öldürülmediler, çünkü Tanrı onlara başka görevler verecek ve daha küçük başka onurlar kazandıracaktı. Urfa piskoposu Diyogen'in ölümünün ardından eyaletin piskoposları, Antakya'da toplandılar ve boş piskoposluk makamını Rabbula'ya teklif ettiler; Rabbula bunun, Tanrının buyruğu olduğuna inanarak piskoposluğunu kabul etti.

Bu görevi, büyük özenle ve özveriyle yerine getirmeye başladı. Kilisede ayinler doğru olarak, titizlikle yapıldı. Rabbula, kiliselerde okunmak üzere Yeni Ahit'in yeni bir versiyonunu hazırladı. Papazların ayinlerde kullandığı gümüş kapları sattı ve bu parayla yoksulların dertlerini gidermeye çalıştı, gümüşlerin yerine daha ucuz metalden barak ve tabaklar koydu. Kutak (Sanktuaire)'deki altın ve gümüş kaplar için de aynı şeyi yapmak istedi ama bağışçıların ailelerinin bunu istememeleri üzerine vazgeçti.[3] Görevlileri büyük titizliklede seçiyordu: Adlarını

3- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, I, s. 271.

topluluğun önünde ilan ettiriyor ve böylece, adaylardan biri konusunda topluluk üyelerinin bir itirazı varsa bunu bildirmelerini sağlıyordu. Papaz adaylarının yoksul ve namuslu, sade bir yaşam sürmelerini şart koştu, onların yaşayışları ve davranışları için birçok mükemmel kural belirledi. Hiçbir hediye kabul etmedi, buyruğundakilerin kabul etmesini de yasakladı. Kendisiyle birlikte yaşayanlara karşı aşırı içtenlik göstermedi; onlar, kendisinden korkmalarına karşın Rabbula'yı çok sevdiler. Yaşam öyküsünün yazarı, bu azizin dualarını bol bol aktarmakta ve duaların sonucunda hastaların nasıl iyileştiklerini, kötü ruhların saldırısına uğramış olanların nasıl kurtulduklarını uzun uzun anlatmaktadır. Rabbula her yıl, Urfa'dan ayrılır ve çöle, Kınnışrin yakınlarındaki inziva hücresine çekilerek burada 40 gün kalır ve Aziz Afrëm gibi gözyaşları dökerek dua eder, murakabeye dalardı. Urfa'da, piskoposluk görevini mükemmellikle yapması, insanların arasındaki anlaşmazlıkları tarafsızlıkla halletmesi ve yüce bir kişiliğe sahip oluşu, ona halkının saygısını kazandırdı ve kentte yaşayanların tümünün kötülükten uzaklaşmasında büyük ölçüde etkili oldu. Yoksullar, öksüzler ve dullar, onun bütün tasasıydı; onları dertten kurtarmak için, zenginlerin bol bağış yapmasını sağladı. Piskoposluğunu, tahta ve taş yapılar diktirmek yoluyla tarihte anımsatmak gibi bir tutkuya sahip olmadığı anlaşılmaktadır; kilise yapılarıyla ilgili tek işi, kentteki büyük kilisenin kuzey duvarının bir kısmını onartmak olmuştur.[4]

Tavizsiz bir Ortodoks olduğu halde, bağımsız bir bakışla geleneği değerlendiriyor ve gerçeği, gerçek olduğu için seviyordu. Bilgiye ulaşma yolunda Hz. Süleyman gibi istekle çabalıyordu; Musa kadar dürüst ve alçakgönüllüydü. İkinci bir Yeşu'a gibi, tüm Urfa kentini, inançlılara ikinci bir Kenan (Filistin) olacak tarzda fethetti. Kentte taban edinen çeşitli heretik mezheplere karşı azimli bir kampanya yürüttü; en büyük başarısı ise, birçok önemli kişiyi müzik ve ilahi aracılığıyla avlayan Bardayşancılar'ın doktrinlerini yok etmek oldu. Bunlara karşı,

4- İmparatorun desteğiyle, Yahudi Havrası'nı kiliseye çevirdi (Aziz Etienne/İstefan Kilisesi). Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 7. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 401.

kötü ürünleri iyilerin arasından hemen çekip atmak ve yalnızca iyinin gelişmesine meydan vermek gibi kolay bir yönteme başvurabilirdi; ama böyle yapmadı ve daha zahmetli, ama daha barışçı bir yöntem uyguladı, yani kötü ürünü iyi ürüne dönüştürmek yolunu seçti. İsa'nın bu büyük ve şanlı savunucusu, tatlılık ve sevgi yoluyla, Tanrı'nın da desteğiyle, onların okulunu yıkmayı ve hazinelerini kendi kilisesine getirmeyi başardı. Onların toplanma evini,[5] taşlarına varıncaya dek, Ortodoksluğa uygun bir tarzda kullanmayı amaçladı. İsa konusundaki gerçeği kabul etmeye ve kendi yanlışlıklarını reddetmeye tatlılıkla ikna ettiği önderlerini ise vaftiz etti ve kendilerine görevler verdi.

Onu düşünceleri, aynı tarzda, birçok putatapıcıyı da imana getirdi. Piskoposluk süresinde, çok sayıda Yahudi'yi ve daha da çok sayıda heretik kişiyi vaftiz etti. Kentteki birçok Ariyusçu'ya, Kutsal Üçleme konusunda Ortodoks inancı benimsetti. Onun tarafından ikna edilen Markioncular, sapkınlıklarından vaz geçtiler ve gerçeğin yoluna girdiler. Utanç verici bir yaşantıyı öngören bir mezhep olmakla suçlanan Borboriyenler'e gelince; sapkınlıktan vazgeçenler, onun tarafından, yaşamlarının sonuna dek manastırlara kapatıldılar, vazgeçmeyenler ise Osrohone'den kovuldular. Kiliseden ayrılıp kendilerine özgü düzmece bir ruhbanlık kuran heretik Awdiyusçular'ın ve Saddusiler'in toplulukları, onun tarafından dağıtıldı ve toplanma yeri olarak kullandıkları ev, Ortodoks rahipler için manastıra dönüştürüldü. Sapkınlıktan vazgeçen Mşalyoneler (Duacılar), inançlıların topluluğuna sevinçle kabul edildi.[6] Böylece Rabbula, Kilise'ye dönmek isteyenlerin dönüşümünü kolaylaştırdı ve iflah olmayanları kentten kovarak, kentteki heretikleri altetti.

Yaşamöyküsünün yazarının belirttiğine göre o, Nastur'un ustadı Teodor'un öğretisinin uğursuz eğilimlerini erkenden sez-

5- Ya da "okul"'unu. Rabbula'nın yaşamöyküsünün yazarı, Bardayşan'ın öğretililerinden söz ediyor.

6- Borboriyenlerin, Awdayelerin ve Saddusi Hıristiyanların düşünceleri hakkında fazla bilgimiz yoktur. Awdayeler ve Mşalyoneler konusunda, bkz., Theodoret, Histoire Ecclesiastique, IV, 9-10. Rabbula'nın yaşamöyküsüne dayanarak (Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi ... Opera Selecta) diyebiliriz ki onlar, mistik mezheplerdi. Mşalyoneler için, bkz., Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 88, 198, 213, 214, 223, 315, 340.

di ve buna karşı hem sözleriyle hem eylemleriyle savaştı. Bir gün, Konstantinopel'in büyük kilisesinde, Nastur'un da bulunduğu bir toplantıda, onun doktrinlerinin ahlakdışılığını ve yalancılığını, korkmadan açığa çıkardı ve gerçek inancı anlattı.[7] Konstantinopel'de saygıyla karşılandı, prensler ve önemli kişiler tarafından armağanlara boğuldu. Ama onun tek düşündüğü, yoksullarla yalnızlardı, aldığı armağanları hep onlara ulaştırıyordu. Urfa'daki hastanenin, adından başka bir şeyi yoktu; Rabbula bu hastaneyi güçlendirdi ve yılda 1000 dinarlık ürün veren bazı tarlaların gelirini buraya vakfetti. Putatapıcıların tapınaklarını yıktırdı ve bunların taşlarıyla, harap durumdaki kadın hastanesini onarttı; buradaki hastalara bakmak üzere, diyakon yetkili bir kızın yönetimindeki Birlik Kızları'nı görevlendirdi. Kentin surları dışında yaşayan sürgün kişilerle ilgilenmek üzere de bir diyakon atadı.

Böylece Rabbula, yaptığı iyi işlerle, yoksullarla hastaları gözetmesiyle, zulme uğrayanları korumasıyla, herkese ve hatta kötülere ilgi göstermesiyle, her sınıftan Urfalı'nın saygısını kazandı. Ölümünün yaklaştığı, kendisine olağanüstü bir tarzda bildirildiğinde, her yana haberciler göndererek yoksullara, hastalara, rahiplere sadaka dağıttı. Ölümü, kentte büyük bir üzüntüyle karşılandı.[8] Evinde cesedi, hemen bir tabuta kondu; ona dokunarak şifa bulmak isteyen halkın, cesedi parçalaması böylece önlenmek istendi; sonra da mezmurların ve ilahilerin eşliğinde ceset, mezarlığa götürüldü; burada inançlılar dua ederek bedensel ve ruhsal birçok hastalıktan kurtuldular.

Overbeck tarafından derlenen Süryanice yazılar arasında, Rabbula'nın yaşamöyküsü, özet olarak böyledir. Aziz, yaşamını yazan o yazardan mutlaka hoşnut kalırdı. Bu tutkun yazarın övgülerinde aşırılık ve hayalgücünde genişlik olduğu kabul edilse bile, kitabında anlattığı adamın gerçekten büyük bir insan olduğu kuşkusuzdur. Rabbula'nın kişiliğinde, döneminin ruhbanları-

7- Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi ... Opera Selecta, s. 239-244.

8- Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 7. Onun ölüm yılını 435 olarak, ayını ve gününü 8 Ağustos olarak vermiştir. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 401. Yaşamöyküsünün yazarı ise, ay ve gün olarak 8 Temmuz tarihini vermiş, piskoposluk süresinin 24 yıl 3 ay olduğunu bildirmiştir.

nın ortak kusurları olan, anlayış darlığı, kaba sofuluk, bedenin önemini yadsımak, topluma ve aileye ilişkin erdemlerin horgörülmesine yol açacak tarzda bireyin yüceltilmesi gibi kusurlar var olabilir; ama zihinsel yeteneğiyle, dinsel uygulamalardaki kararlılığıyla, katıksız gerçeğe duyduğu sevgiyle, zamanının insanlarından çok daha üstündü. Piskoposluk yaptığı kentte, o dönemde sayıları mutlaka az olan Kurillos yandaşlarını desteklemesi, kişiliğinin sağlamlığını göstermektedir; Ţiţyanus'un *Uyum*'unu ortadan kaldırarak ve kilise ayinlerinde onun yerine dört ayrı İncil'in okunması yolunda hayırlı çabalar sarfederek, halkın boş inançlarından bağımsız olduğunu kanıtlamıştır. Buyruğundaki dinadamlarına karşı aşırı sert davrandıysa da (kendisine "Urfa'nın Tiranı" diye ad takılması, boşuna değildi denebilir)[9] kendine karşı daha sert davranıyordu. Piskoposluk misyonu hakkında çok yüce kavrayışa sahipti ve dinadamlarının kültürlü, öğretmeye yetenekli, hayır işlerine kendilerini adamış, Tanrının aynası gibi, topluluklarına örnek olmalarını istiyordu. Kendisi, sözlerinin doğruluğunu eylemleriyle kanıtlıyordu. Şunu söyleyebiliriz: Onun yüce bir kişiliğe sahip olduğu ve piskoposluk yönetimini bilgelikle yürüttüğü, tüm Urfalılar'ın ona gösterdiği saygıdan ve ahlaksızlıkla suçun azalmasında onun etkisinin somut belirtilerinden anlaşılmaktadır. Bunlar gerçek olmasaydı, onun yaşamöyküsünün yazarı asla bu sorunlardan söz etmezdi; çünkü bu yazar, örnek saydığı adamın ölümünden sonraki dönemler hakkında pek az şey yazmak eğilimindeydi.

II

Yapıtlarından günümüze kalanların çoğu, Overbeck'in derlemesinde onun yaşamöyküsüyle birlikte bulunmaktadır. Bunların bazıları, yazınsal ustalık ve kavrayış yeteneği bakımlarından az rastlanır niteliktedir. Bunların arasında bazı mektuplar, mektup parçaları, birkaç ilahi, Konstantinopel'de Grekçe: verdiği

9- Bkz. Barhadbeschaba, ed. Scher Addai, s. 380

vaazın Süryanicesi (yaşamöyküsünün yazarı tarafından yapılmış çeviri), önemlidir. Yaşamöyküsünün yazarına göre Rabbula, gerçek doktrini savunmak ve Nasturi sapkınlarla savaşmak üzere, ruhbanlara ve imparatorlara, soylulara ve rahiplere seslenen 46 mektup yazmıştır. Yaşamöyküsünün yazarı, Grekçe: yazılmış bu mektupları Süryanice'ye çevirmek niyetinde olduğunu belirtmektedir;[10] ama bu niyetini gerçekleştirebildi mi bilemiyoruz. Gerçekleştirdiyse bile günümüze ancak birkaç parça kalmıştır: Samsatlı Andrawos'a gönderilen bir mektup ve bu piskoposun mektuba yanıtı, Rabbula'nın Kurillos'a mektubunun bir bölümü, Kurillos'un (İskenderiye patriği, ed.) Rabbula'ya mektubu, Komünyon'da kutsayıcı ekmeğin kötü kullanılışına ilişkin Perrhe piskoposu Gemellinus'a Rabbula'nın mektubu. Kurillos'un "De Recta in Dominum Nostrum Jesum Christum Fide" (İsa-Mesih Efendimize, İmanın Doğruluğu Hakkında) adlı yapıtını, yazarından aldığı nüshaya göre Süryanice'ye çevirdi; bugün kendisine atfedilen ve yayımlanmamış bir vaazı da çevirdi (bu vaazda, ölülerin ruhlarının huzur bulması için sadaka dağıtılmasının gerektiği ve ölüleri anmaya yönelik ayinlerin şenliğe dönüştürülmesinin yanlış olduğu belirtilmektedir). Yaşamöyküsünden öğrendiğimize göre Rabbula, ruhbanlar için ve dinsel örgüt üyeleri için, yaşamda uyulacak kuralları kaleme almıştır; bu kurallardan, Overbeck'in yayımladığı üç dizi, ilgi çekicidir, çünkü o dönemdeki Hıristiyanların yaşayışı ve kurumları hakkında bilgi edinmemize yardımcı olmaktadır.[11] Birinci dizi, Urfa Piskoposu Mor Rabbula'nın Kararları başlığını taşımaktadır ve rahiplere, yanlarına kadınların gelmesine izin vermeyi yasaklamaktadır. Özellikle kadınlara kutsal yağ vermeyeceklerdir: Tanrının lütfundan yoksun olmayan bir adam, bu yağı yalnızca erkeklere verebilir, ama hasta kadınlar bunu anababalarmın ellerinden almalıdırlar. Topluluk üyelerinden birinin ölümü dışında, ölüler için manastırda anma ayini yapılmayacaktır. Rahipler, sorunları halletmek amacıyla olsun, ticari yarar amacıyla olsun, manastırdan çıkmayacaklardır. Kâhinlere ve hastaları büyüyle iyileştirdiklerini savlayanlara başvurmaya-

10- Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi... Opera Selecta, s. 200.

11- Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi... Opera Selecta, s. 210 v devamı.

caklar ve sözleriyle ya da eylemleriyle, hiçbir zaman, hiçbir vesileyle heretiklerin yanında yer almayacaklardır.

Kuralların ikinci dizisi, Urfa Piskoposu Mor Rabbula'nın Rahiplere Uyarısı (Monita ad Coenobitas) başlığını taşımakta ve erkek manastırlarına kadınların girmesine izin verilmemesi konusundaki buyruğu yinelemektedir. Hiçbir rahibin manastırdan çıkmasına da izin verilmeyecektir; ancak ulak olarak görevlendirilen, ağırbaşlı kişi bu yasaklamanın dışındadır. Evden eve başıboş dolaşmayacaktır; dinadamı olmayanların evinde gecelemeyecek, bulabilirse yakındaki bir kilise ya da manastırda kalacaktır. Rahipler şarap içmekten kaçınacak, ticaret yapmayacak ve hapse mahkûm olmalarının dışında, nefislerini öldürme amacıyla da olsa zincir taşımayacaklardır. Ulaklar, yolculuk süresinde kıl kumaş giymeyeceklerdir. Manastırın içinde hiçbir sürü hayvanı (koyun, keçi, at, katır) ve başka türden hiçbir hayvan bulunmayacak, ancak ulaşım için bir eşek ve çalışmak için bir çift öküz bulunacaktır. Hiçbir birader, özel eşyaya sahip olamayacak; her şey topluluğun malı olacak ve başrahip bunları koruyacaktır. başrahip, rahiplerin insanlarla görüşmesine izin vermeyecek ve kilisede ayinler hiçbir bahaneyle ihmal edilmeyecektir. Manastıra gelen yolcular iyi karşılanıp ağırlanacak, bundan kaçınılmayacaktır. Hiçbir birader yalnız ikamet etmesine izin verilmeyecektir. Papaz ya da diyakon olmayanlar Tanrıya hiçbir sunma yapamayacaklardır. Kırsal bölgelerdeki kiliseleri yöneten papaz ve diyakonlar, manastırlarının başına, layık olduklarını kanıtlayan kimselerden başkalarını getirmeyeceklerdir. Azizlerin kalıntıları konusunda, gerçekliği kuşku uyandırmayan kalıntılar korunacak, öbürleri mezarlara gömülecek; bu konuda titiz davranılacaktır. Bir birader öldüğünde, gömme ayini gösterişsizce yapılacak ve yalnızca kendi biraderleri ayine katılacak, istenirse başka manastırların rahipleri buna çağrılabilecektir; ama kortejler ve benzeri düzenlemelere, din görevlisi olmayan çevre köylüleri getirilmeyecektir. Başka manastırdan hiçbir rahip, başrahip tarafından gönderilmemişse, kabul edilmeyecektir.

Üçüncü dizi, önceki iki diziden çok daha uzundur ve onlar-

da yer alan kuralların bazılarını tekrarlamaktadır; bu dizinin başlığı şudur: Ruhbanlara ve Birlik Oğulları'na Urfa Piskoposu Mor Rabbula'nın Öğüt ve Uyarıları. Metin, heretikler hakkında bir uyarıyla başlamaktadır. Periyodçular, papazlar ve diyakonlar, kadınlarla aynı çatı altında yaşamamalıdırlar; ancak annelerinin, kızkardeşlerinin ve kızlarının yanında yaşayabilirler. Papazlar, diyakonlar ve Birlik Oğulları, kendilerine elbise örmeleri için Birlik Kızlarını zorlamayacaklardır; ancak bu kızlar, isterlerse onlara elbise dokuyabilirler. Papazlar ve diyakonlar, hizmetlerini kadınların, özellikle Birlik Kızları'nın görmesini istememelidirler. Daha sonra, çağrılar yer almaktadır: Ahlaksızlığa kapılmamak, Kilise'nin yararı için de olsa haksız vergi toplamamak, tefecilik yapmamak. Papazlar, kendi ana-babalarının dışında, din görevlisi olmayanlarla birlikte ikamet etmemelidirler. Perhiz yapmalılar ve duadan vazgeçmemeli, yoksullara ve ezilenlere yardımda bulunmalıdırlar. Köylerde, oraya gelen yoksullarla, özellikle de Birlik Oğulları'ndan olan yoksullarla ilgilenmelidirler. Periyodçular, papazlığa kabul edecekleri kişileri ve dava dinleme yetkisi verecekleri kişileri dikkatle seçeceklerdir. Papazlar ve diyakonlar, rahiplere ve bölgelerindeki halka gözkulak olmalı ve manastıra hiçbir kadının girmemesine dikkat etmelidirler. Her kilise, yoksullar için bir barınak kuracaktır; ama büyücüler, kâhinler, muska yazıp iyileştirme bahanesiyle erkekleri ve kadınları dolandıranlar kovulacaklardır. Birlik Kızları'nın gece tek başlarına Kilise'ye gitmelerine ya da oradan dönmelerine izin verilmeyecektir; onlar, mümkün olduğu ölçüde birlikte yaşayacaklardır, Birlik Oğulları da öyle yapacaklardır. Birlik oğulları ya da Kızları, maddi sıkıntıya düşerlerse köylerindeki papaz ve diyakonlar onlara yardım etmelidirler, buna olanak bulamazlarsa piskoposa başvurmalıdırlar; böylece ihtiyaç sahiplerinin uygunsuz bir iş yapma durumuna düşmeleri önlenmiş olacaktır. Birlik Oğulları, Mezmurlar'ı öğrenmeli, Birlik Kızları ise ilahi öğrenmelidir. Papazlar, diyakonlar ve Birlik Oğulları, yalan yere olmasa bile, and içmemelidirler. Periyodçular, papazlar ve diyakonlar, halka açık hanlarda değil, kiliselere bağlı misafirhanelerde konaklamalıdırlar ve hastalık hali dışında şaraptan ve etten uzak durmalıdırlar.

İsa'nın öğretilileri, açgözlü olmamaları konusunda uyarılmaktadırlar. Papazlar, diyakonlar ve Birlik Oğulları, din görevlisi olmayan kişilerin emrinde ücretli olarak onların harman ya da bağ bekçisi, tarım işçisi olmamalıdırlar; din görevlisi olmayan bir yargıçtan, biraderlerinin üzerinde buyurgan olmayı sağlayan bir yetki kabul etmeyecekler, dinsel görevleriyle yetineceklerdir. Din görevlisi olmayan bir adam, Birlik Kızları'ndan biriyle evlenirse aforoz edilecektir; o kız da, isteyerek evlenmişse, aforoz edilmelidir. Birlik Oğulları'ndan ve Kızları'ndan, andlarını çiğneyenler, tövbe için manastırlara yollanacaklar, gitmeye razı olmazlarsa Kilise onları dışlayacaktır; ama uygun görülen bir müddet için ana-babaları tarafından hapsedilmeleri halinde bu cezadan kurtulacaklardır. Gayrimeşru birleşme yapanlar, Kilise'ye alınmayacaktır. Kötü şeyler yapan papazlar, komünyon ayini yönetemeyecekler; kutsal kapları her tür saygısızlıktan korumaya büyük özen gösterilecektir. Yalnızca papazlar ve diyakonlar sunma yapacaklardır. Dinsel olmayan makamlara saygı gösterilmesi, ama bunun kölece bir tavırla yapılmaması buyurulmaktadır. Birlik Oğulları ve Kızları, yanlarında uygun koruyucular bulunmadıkça, halkın toplandığı yerlere gitmeyeceklerdir. Papazlar, diyakonlar ve Birlik Oğulları, orduya katılmamalıdırlar; bağlı oldukları piskopostan izin almadıkça, hiçbir gerekçeyle kiliselerini ve ruhani çevrelerini terk etmemelidirler. Papazlar Tanrı'nın evine ve ayinlere özen gösterecekler ve uygunsuz işlere izin vermeyeceklerdir. Periyodçular, papazlar ve diyakonlar tüm mallarını Kilise'ye bağışlamalı ve kimseye kefil olmamalıdırlar. Mümkün olduğu hallerde kilisede kalmalıdırlar. Papazlar ve diyakonlar, tüm kiliselerde, ayrı İncil'in (Ewangeliyon da Mfarše) bir nüshasının bulundurulmasını ve okumalarda kullanmasını ihmal etmemelidirler. Papazın bulunduğu yerlerde İncil'i papaz okumalı, bulunmadığı yerlerde diyakon okumalıdır; mümkün olduğu hallerde Vaftiz'i papaz yönetmelidir. Kilisenin maddi işlerinin yönetimi, Birlik Oğulları'ndan bunu başaracak birinin bulunması halinde, din görevlisi olmayanlara bırakılmayacaktır. Birlik Oğulları ve Kızları, cenaze şölenlerinde şarap içmemelidirler. Heretiklerle her türlü ilişki yasaklanmış olup kitaplarının yakılması gerekir. Papazlar,

ifritlerin egemen olduğu kişiler için Sunma yapmamalıdır; böylece, şeytanlarla bağlantı yüzünden Ayin'in lekelenmesi önlenmiş olacaktır. Eşlerin ihanet halinin dışında, boşanmaya izin verilmeyecektir. Bir erkek, kızkardeşinin ve erkek kardeşinin kızıyla, babasının ve anasının kızkardeşiyle evlenmeyecektir. Sah'ın ve Kutak'ın bayağıca kullanılmaktan uzak tutulmasına dikkat edilecektir. Dinadamlarının, ayin yönetmek karşılığında armağan ve ücret kabul etmeleri yasaklanmıştır.

Süryani Kilisesi'nde, vaftiz edilenlere evliliğin yasaklandığını ve bu Kilise'nin bu bakımdan tümüyle Budist rahipler topluluğuna benzediğini düşündürecek hiçbir şey, söz konusu kurallarda bulunmamaktadır. Hem bu kuralların, hem Rabbula'nın yaşamöyküsünün üslubu bize, evlilerin ve ailelerinin Kilise'yle tam bir birlik içinde olduklarını düşündürmektedir. Yasaklanan evlilik, adanmış bakirelerin, Birlik Kızları'nın evliliğidir. Hıristiyan Kilisesi'ni bekârların, rahiplerin, kilise adamlarının topluluğu haline getirmek isteyen başrahip Afrahat'ın idealinin pek başarı kazandığını ve münzevi yaşamın bu ateşli savunucusunun bir düşü olmaktan öteye gittiğini ve başka zihinlerce benimsendiğini sanmıyorum. Aziz Afrëm'in hacimli yazılarında, Rabbula'nın yazılarından günümüze kalan parçalarda, böyle bir düşüncenin savunulduğunu görmüyoruz. Söz konusu kuralların 27, 28, 29, 56, 57 numaralıları, evlenmenin ve evlilik yaşamının vaftizle ve Kilise üyeliğiyle bağdaşmadığını savunan düşünceye tümüyle karşı görünmektedir.[12]

Rabbula yaşamöyküsünün yazarına göre, İnciller'in Süryanice bir versiyonunu hazırladı; acaba bu metin, daha sonra Fšiṭo adıyla ünlenen metin midir? Bu soruya kesin bir yanıt vermek zordur. Bizce, bu soruya olumlu yanıt vermek gerekir. En azından şunu söyleyebiliriz ki bu kuram, söz konusu meselenin özellikleri dikkate alındığında en uygun çözümdür. Halka özgü Süryanice metin için kullanılan yani Fšiṭo (Mefqoṭo Fšiṭoṭo, basit ifadeli) başlığı, 9. yüzyıldan önce bilinmiyordu ve ancak o yüzyılda, Harkelli Tuma'nın versiyonundan, yani Axësnoyo

12- Bkz., Dom Connoly, Journal of Theological Studies, C. VI, s. 522: Aphraates and Monasticism ve Journal of Theological Studies, C. VIII, s. 41: St. Ephraim and Encratism.

(Filiksinos) revizyonundan (Fšiţo'nun daha eski bir revizyonu olan bu metinden) ayırtedmek için ona bu ad verilmiş olmalıdır; kendisine eklenmiş olan birçok önemli işaret bunu gerektirmektedir. Diyaţësron'dan ya da eski Süryanice Versiyon'dan ayırd etmek için bu metne o ad verilmiş değildir. Olasılıkla *Ewangeliyon da Mfarše* adı altında, eski Süryanice versiyon (Cureton ve Lewis nüshaları) ve Fšiţo, bazen Ţiţyanus'un *Uyum*'undan ayırd edilmişti, gerçi bugün yalnızca birincisi için bu ad kullanılmaktadır. Şurası kesindir ki hiçbir dönemde Fšiţo başlığı, Diyaţësron ya da *Ewangeliyon da Mfarše* başlıklarına karşıt anlamda kullanılmadı.

Halka özgü Süryanice metnin kim tarafından ve ne zaman yazıldığı henüz tam olarak bilinmiyorsa da, bu konudaki var sayımların gerçeğe en uygun olanı şudur: Bu metin, 5. yüzyılın ilk çeyreğinde, Rabbula tarafından ya da en azından, onun doğrudan yönetimi altında, böyle değilse bile dolaylı yönetimi altında çalışan uzmanlar tarafından yazılmıştır.[13] Bu görüşün başlıca gerekçesi, özetle şudur: Bilindiği gibi Rabbula, Yeni Ahit'in Süryanice bir yeni versiyonunu hazırlamıştır; Fšiţo, onun döneminde ve sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılmıştır; ama onun döneminden önce kullanıldığının ya da var olduğunun hiçbir belirtisini, günümüze dek gelen Süryanice metinlerin hiçbirinde bulamıyoruz. Yahudi Tuma'nın İşleri, Adday Doktrini, Urfa Kilise Yasaları (Sinod Kararları), Afrahat'ın *Söyleşileri*, Aziz Afrëm'ın kendi yapıtları, Qirillona'nın *Söyleşiler*'i, Fšiţo'nun kullanılışından hiç söz etmemektedir. Eskiden, Aziz Afrëm'ın yapıtlarında bu versiyona ilişkin imanların bulunduğuna inanılırdı; ama Dr. Burkitt, Aziz Afrëm'ın kendi yapıtlarında, bu versiyonun varlığı ya da kullanılışı hakkında hiçbir ifadenin ve imanın bulunmadığını, bizce inandırıcı bir tarzda göstermiştir.[14] Yeni Ahit'in Fšiţo versiyonunun varlığının kesin kanıtlarını bulmak için Rabbula'nın dönemine gitmemiz gerekir. Daha önce belirttiğimiz gibi, onun ölüm yılı olan 435'ten kısa zaman sonra yazılan yaşamöyküsünde, İncil-

13- Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, C. I, s. 160 ve devamı.

14- Aynı kitap, II, s. 112 ve devamı. Ayrıca Burkitt, St. Ephraims Quotations from the Gospels, s. 57 ve devamı ve Early Eastern Christianity, lecture II.

ler'den yapılmış birçok alıntı vardır ve bunların Fšiţo'dan aktarıldığı açıkça bellidir. 460 yılında ölmüş olan Antakyalı İshak'ın İncil'le ilgili imaları ve alıntılarının tümü hakkında aynı şeyi söyleyebiliriz. O tarihten başlayarak, Süryani Kilisesi'nin tüm dallarında Fšiţo, tek başına ve sürekli egemen oldu. 5. yüzyılın başında Fšiţo, Süryanice konuşan tüm kiliselerde kullanılması zorunlu bir metindi. Rabbula'dan önce Fšiţo'nun varlığının hiçbir belirtisine rastlanmaz; ama onun döneminde ve sonraki dönemlerde Fšiţo'dan başka bir versiyonun genel olarak kullanıldığı görülmez. Bu açıklamalarımızın kaçınılmaz sonucu şudur: Fšiţo, Rabbula'nın döneminde, onun kuşağının meydana getirdiği bir versiyondur.

Rabbula'nın, Yeni Ahit'in bir versiyonunu hazırladığı, yaşam öyküsünün yazarı tarafından öne sürülmektedir:[15] Onda var olan tanrısal bilgelikle, Yeni Ahit'i Grekçe:'den Süryanice'ye titizce, aslına tam uygun olarak çevirdi, daha önceki çevirilerin farklılığı yüzünden Wright'ın belirttiği gibi[16] burada, Filiksinos metninin hazırlanmasının bir aşaması kastediliyor olabilir, ama Fšiţo'dan söz edildiğine bizi inandıracak belirtiler daha fazladır. Rabbula'nın piskoposluk makamına çıktığı sırada Urfa Kilisesi'nde genel olarak Diyaţësron kullanılıyordu. Eski Süryanice Versiyon'un bazı kopyaları da vardı; ama bu kopyalar birbirleriyle pek az uyumlu oldukları gibi asıl metinden de önemli ölçüde farklıydılar. Bir adam, Batının tanrıbilimsel düşüncelerinden etkilendiğinde ve kendi Kilisesi'ni Batı Kilisesi'nin evrensel gelenekleriyle uyumlu hale getirmek istediğinde, elbette Diyaţësron'a iyi gözle bakmayacaktır. Böyle bir adamın aklına gelen tek düşünce şu olmaz mı: Eski Süryanice Versiyon'u, o dönemde Antakya'da yaygın olan Helence (Grekçe, eski Yunanca) elyazmalarına göre revizyondan geçirmek, ve böylece kendi kilisesine, hem Batı Hıristiyanlığı tarafından hem kendi kilisesinin başpiskoposu ve yöneticisi tarafından kesinlikle onaylanacak bir Yeni Ahit versiyonu sunmak. Fšiţo, bu amaçla oluşturulmuştur.

15- Overbeck, S.Ephraemi Syri Rabbulae episcopi. Opera Selecta, s.172, satır 18-20.
16- Wright, Syriac Litteratur, s. 88.

Ama bu varsayım, tüm uzmanlarca benimsenmiş değildir. Dr. Alfons Mingana'ya göre, yukarıda aktarılmış olan bölümde Fšiţo'nun ya da bizce bilinen başka bir versiyonun kast edildiği sonucuna varamayız.[17] Yine Mingana'ya göre, Süryani tarihçileri, Rabbula ile Fšiţo arasında bağlantı kurmamışlardır ve Süryani Kilisesi'nin hiçbir yazarı, bu versiyonun kime atfedileceğini biliyor görünmemektedir, her topluluk bu versiyonu kendi üyelerinin hazırladığını kanıtlamaya çalışsa da. Bunu Rabbula'nın yazdığı kabul edilecek olursa, tarihte hiçbir Monofizitçinin (tek doğacının) Fšiţo'yu onun yazdığını söylememesi, Dr. Mingana'ya göre tuhaftır; Diyofizitçilerin (çift doğacıların), kendilerini amansızca ezen bir düşman saydıkları Rabbula'dan nefret etmelerine karşın Fšiţo'yu çok iyi karşılamış olmaları da tuhaftır. Dr. Mingana'ya göre Fšiţo, İsa konusunda Monofizitçiliğin ve Diyofizitçiliğin (Nasturiliğin) doğmasına neden olan büyük tartışmadan en az 40 yıl önce düzenlenmiştir; metni düzenleyen kişi, her iki tarafın sevip saydığı bir adamdı mutlaka. Dr. Mingana'nın savlarının sonuncusunu doğru buluyoruz. Fšiţo'nun tüm benimsenmiş oluşu, bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Bu metin, 449 yılından önce hazırlanmıştır; hazırlayan ise, tanrıbilimsel düşüncelerini tüm Süryani Hıristiyanların her zaman onayladığı bir kişi olmalıdır. Dr. Mingana'ya göre, bu çeviri, II. Şapur'un zulümlerinden dolayı Doğu Hıristiyanlarıyla Roma İmparatorluğu Hıristiyanlarının birleşme çabalarını yoğunlaştırmak zorunda kaldıkları dönemde, yani 310 ve 381 yılları arasında yapılmıştır. Dr. Mingana, dil özellikleri dikkate alındığında, 3. yüzyılın bitiminden önceki bir tarihin kabülünü mümkün görmemekte ve bu yapıtı, 4. yüzyılın ortalarında, adını bilmediğimiz bir kişi tarafından hazırlanmış saymaktadır.

Bu kurama karşı itirazımız şudur: Rabbula'nın döneminden önceki yazından, günümüze gelebilen metinlerde, Fšiţo'nun kullanılışının hiçbir belirtisine rastlamıyoruz, bazen Ewangeliyon da Mfarše ile ilgili imalara rastlıyoruz; bu metinler bize, Süryanice konuşan Hıristiyanların tümünün İncil olarak Diyaţësron'u kullandığını göstermektedir. Ayrıca, Rabbula'nın Monofizitçi düşüncelere sahip olduğunun öne sürülmesini fazla

17- Expository Times, C. XXVI, s. 379 ve devamı.

önemsememek gerekir. Rabbula, 431 yılında Efes Konsili'nde Diyofizitçileri destekledi; ancak o dönemden sonra, yani Urfa'ya piskopos oluşunun 19. yılından sonra onları kesinlikle terk ederek karşı saftaki Kurillosçulara katıldı. Nastur'un resmen lanetlenmesi ve Monofizitçilerle Nasturilerin ayrı iki örgüt haline gelip çatışmaya başlamaları, ancak 449 yılında (Rabbula'nın ölümünden 15 yıl sonra) meydana gelen olaylardır. Yani Rabbula, Diyofizitçilerden ayrılmadan önce, bu çeviriyi bitirmek için bol zaman buldu; bu çeviri, Süryani Kilisesi'ne kendini tümüyle benimsetmek için yeterli zamana sahip oldu ve İskenderiye Okulu'nun İsabilim kuramlarının bu kilisede kesin bir bölünme yaratacağı tarihe kadar bu durum sürdü. Bu çevirinin kim tarafından yapıldığı konusunda, yazılı bir geleneğin var olmayışı, belki güçlü bir itiraz nedenidir; ama bunun önemini abartmamak gerekir. Diyofizitçiler, "Çevirilerin Kraliçesi"ni meydana getirmenin onurunu, lanetli bir düşmana vermekten çekinmişlerdi; Monofizitçiler ise Rabbula'nın, bu çeviriyi, Diyofizitçilerin safında iken yaptığını hiç unutmamışlardı belki. Monofizitçilerin bu çeviriden tam bir hoşnutluk duymadıkları, bunun metnini revizyondan geçirerek Filiksinos ve Heraklis versiyonlarını meydana getirmelerinden bellidir.

Fšiţo'nun 412 gibi geç bir tarihte oluşturulduğu varsayımı, tüm Baplar'ın bu metinde var olmayışından dolayı, ayrıca itiraza uğramaktadır. Yeni Ahit'in Fšiţo çevirisinde, beş Antilogomena (yani Petrus II, Yuhanna II ve III, Esinleme (Kıyamet) kitapları) yoktur. Ama bu kitaplar, Antakyalıların, Aziz Altınağızlı Yuhanna'nın ve Teodor'un kabul ettiği haliyle Yeni Ahit'te yer almamıştı; en azından, bu Babalar'ın yapıtlarında, söz konusu kitaplardan hiçbir alıntı yapılmamıştır; yani 5. yüzyılın başlarında, Fšiţo'daki kitaplar (baplar), Antakya Kilisesi'nin kabul ettiği kitapların aynısıdır.

Ayrıca, Ermenice ve Gürcüce çeviriler kanıtlıyor ki Fšiţo, Yeni Ahit'in, 412 yılından önceye tarihlenemeyecek Süryanice bir çevirisidir.[18] Ermeni Kilisesi, Urfa Kilisesi'nin çocuğuydu.

18- F.C. Conybeare, şu kaynakta: American Journal of Theology, Ekim 1897: J.A. Robinson, Euhaliana: Texts and Studies, III, 3, s. 72-98. Yeni Ahit'in Ermenice çevirisini revizyondan geçiren Aziz Mesrop'un (Mesrobes'in) öğrencileri, *Urfa Akademisi*'ne sıkça uğramaktaydılar.

Hıristiyan misyonerler, Urfa'nın hıristiyanlaşmasından kısa zaman sonra Ermenistan'a girmişlerdi. Ermenistan Hıristiyanlığının dili, önceleri Süryanice'ydi, ama olasılıkla 3. yüzyılın sonunda ya da 4. yüzyılın başında Ermenice bir çeviriden de yararlanılmaya başlandı. Ermenice'den ve ona benzeyen Gürcü şivesinden günümüze kalan versiyonlar, eski bir Süryanice metne dayanarak hazırlandılar, 5. yüzyılın başlarına doğru da Helence elyazmalarına göre düzeltildiler. Bunlarda Fšiţo'yu anımsatan hiçbir metin parçası yoktur; bu da bize, Yeni Ahit'in Fšiţo çevirisinin 5. yüzyıldan önce var olmadığını gösterebilir.

Fšiţo, Rabbula tarafından hazırlanmış olmasa bile, büyük ölçüde onun çabaları sayesinde Urfa Kilisesinde kabul edilip yaygınlaşmış olabilir. Onun *"Buyruklar ve Uyarılar"*ında şu sözler vardır: Papazlar ve diyakonlar, tüm kiliselerde, ayrı *İnciller*'in bir nüshasının bulundurulmasını ve okunmasını sağlamalıdırlar.[19]

Bizce bu bölüm, Eski Süryanice Çeviri'yle ilgili olamaz; çünkü Rabbula'nın, buyruklarının çiğnenmesine göz yumacak bir adam olmadığını biliyoruz; onun döneminde Eski Süryanice çeviri, Urfa Kilisesi'nin kabul ettiği bir çeviri değildi kesinlikle; Fšiţo'nun genel kullanımdaki tek çeviri olduğunu saptadığımıza göre, doğal olarak şunu kabul edeceğiz ki bu bölümü, kilisede İncil olarak Diyaţësron'un yerine Fšiţo'nun okunması için Rabbula'nın azimle çabaladığının ve zafer kazandığının göstergesidir. Süryani kiliselerine ayrı İnciller'in dağıtılması için savaşan Rabbula, desteksiz kalmadı. Teodor, Qiyore'nin piskoposu iken Diyaţësron'un 200'den fazla kopyasını topladığını ve bunların yerine "Ayrı İnciller"ın nüshalarını dağıttığını söylemektedir - bizce, "Ayrı İnciller" ifadesi, burada da Fšiţo'yu kastetmektedir.[20] Ama Rabbula'nın yaşamöyküsünü yazan kişi, okuyucuları ne kadar inandırmak isterse istesin, Urfa Kilisesi o dönemde, kuşku yok ki, tek bir bütün haline gelmiş bir topluluğu temsil etmiyordu ve bu kilisenin piskoposunu sevmeyenler de vardı (en azından, piskoposluğunun son yıllarında). Daha önce gördü-

19- Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi ... Opera Selecta, s. 220, satır 3.
20- Haer, I.

ğümüz gibi Rabbula, Helen kültürünü özümsemiş ve erkenden, Helen tanrıbilimine eğilim duymuştu. Filistin'e ve Yunanistan'a yaptığı yolculuklar onun bu eğilimini güçlendirmiş olabilir. Yine daha önce gördüğümüz gibi Nastur, Konstantinopel piskoposu iken, kendisinin huzurunda Rabbula bir vaaz vermişti; Rabbula, bu vaazıyla, gerçek bir Süryaninin düşünüş tarzına değil de Helen bir tanrıbilimcinin düşünüş tarzına sahip olduğunu göstermişti. Dr. Burkitt, bu vaazla ilgili yorumunda şöyle demektedir: Afrahat'tan ve Afrëm'den Doğu'nun kendi sesini dinleriz; Rabbula'dan ise Helen felsefesinin sesini dinleriz, kutsal yazılardan alınmış metinlerin sağladığı verilere dayanarak Cevher konusunda, Doğa konusunda ve felsefi düşüncenin öbür kurguları konusunda tartışan bir sestir bu.[21] Ayrıca Rabbula, bir rahiptir, her zaman, İskenderiyelilerin davranış ve düşüncelerinin hevesli taklitçileri oldular. O halde, büyük tartışma başladığında ve Rabbula'yı, safını seçmek zorunda bıraktığında kendisinin İskenderiyelilere katılması, şaşılacak bir şey değildir.

Rabbula Urfa'ya piskopos olduğunda, ihtiyar Qiyore hâlâ Akademi'nin yöneticisiydi, ama gelecekte kendisinin amiri İbas olacaktı. İbas, Mezopotamya'da doğmuştu; Tarsuslu Diyodor'un ve Mepsuestiyalı Teodor'un öğretsinin ateşli bir havarisiydi. Urfa Kilisesinde ve Akademisinde çoğunluk, bu ünlü Antakyalılar'ın doktrinlerine bağlı kalmıştı; bunun kanıtı, İbasın Mari'ye ve Samsatlı Andrawos'a yazdığı mektuplardır.[22] İbas, bu mektupların ikincisinde, Andrawos'a, bağlı olduğu piskoposa cesurca direnmesini salık vermektedir. Bu iki mektubun bizde uyandırdığı izlenime göre Rabbula, piskoposluk yetkisine dayanarak, kendi buyruğu altındaki dinadamlarma, hiç hoşlanmadıkları düşünceleri zorla kabul ettirmeye çalışıyor; bu din adamları da, onun makamına olan saygılarından dolayı ve belki onun sert ve kararlı kişiliğinin verdiği korkudan dolayı ona açıkça karşı çıkamıyorlardı. Rabbula'nın düşünceleri, kentte çok kişi tarafından benimsenmiş olmasa gerekti, yaşamının son yıllarında da durum böyleydi, aksi takdirde kendisinin ardılı

21- Early Eastern Christianity, s. 113.

22- Tragoed. Iren., CXLIII; Baluze, col. 748; Patrologia Graeca, C. LXXXIV.

olarak böylesine uzlaşmaz bir Antakyalı seçilmezdi. Yine de Rabbula'nın düşünceleri, zafer yolunda ilerliyordu. Bilgisiyle ve dindarlığıyla kitlelerin büyük saygısını kazanan bir adamın, güçlü bir koruyucunun İskenderiyelilere katılması, Akademide bu tarafın (İskenderiyelilerin) saygınlığını ve sevi-lirliğini mutlaka büyük ölçüde arttırmıştı; böylece Kurillos yan-ıları, ilk başarılarını kazanmışlardı, bu 20 yıllık savaşın sonunda da kesin zafere ulaşacaklar ve en güçlü hasımlarını kovacak-lardı.

Kesin zafere götüren ve çoğu bu uzun savaşın tarihine giren başlıca olayları ve İbas'ın Diyofizitçilik uğruna çektiği sıkıntıları bundan sonraki bölümde anlatacağız.

9
Urfa Akademisi, Nasturilik Tartışması

I
İkinci Dönem: İbas

Amcası ve selefi Teofil gibi, İskenderiyeli Kurillos da (İskenderiye patriği, ed.), Konstantinopel piskoposluğuna karşı, sert bir savaş yürütecek kadar öfke duyuyordu; bir casus belli (savaş nedeni. -çev.) bulmakta gecikmedi: Benimsenmiş düşünceleri rahatsız eden bir doktrin yorumu vardı ortada. Nastur, birçok vaazında, Bakire için "Teotokos" ünvanının kullanılmasını yasaklamıştı.[1] Kurillos bu "yeniliği," kendi bölgesindeki din adamlarına, bir Paskalya mektubuyla haber verdi[2] ve Romalı Kelestin'e de bir mektup yazarak onun dikkatini bu konuya çekti.[3] aynı zamanda, Konstantinopel'de kendi yandaşları olan bazı dinadamlarına, imparator Teodosius'a, Pulşerie'ye, Evdoksie'ye ve Nastur'un kendisine mektuplar gönderdi.[4] Nastur ise Kelestin'in desteğini kazanmaya çalıştı, ama başaramadı.[5] Konstantinopel'e sığınan bazı Pelagecıları koruduğu sanılıyordu; bu yüzden Roma piskoposu, bir konsilde onu lanetledi,[6] sonra da Kurillos'a, Konstantinopel Kilisesi'ne ve Antakyalı Yuhanna'ya mektuplar göndererek bu olayı duyurdu. Keles-

1- Socrate, Histoire Ecclesiastique, VII, c. 32.
2- Expository Times, C. I; Patrologia Graeca, C. LXXVII.
3- Expository Times, C. IX; Patrologia Graeca, C. LXXVII.
4- Aynı kitap, 2-5.
5- Mansi, IV, 102; Patrologia Graeca, C. XLVIII, s. 174.
6- Mansi, IV, 1017, 1035.

tin'in kararı, Kurillos tarafından Doğu piskoposlarına iletildi; 450 yılında Kurillos, Roma'nın mektubunu, kendi uydurduğu 12 suçlamayla genişleterek Nastur'a ulaştırdı.[7] Nastur buna 12 karşı-suçlamayla yanıt verdi; Marius Merkator bunları yanıtladı, karşılık olarak.[8] Doğu'da, İskenderiye Okulu'nun suçlamaları, *Antakya Akademisi*'nin büyük öfkeye kapılmasına neden oldu. Antakyalı Yuhanna, onların Apollinayrusçu olduklarını duyurarak, tümüyle lanetlenmelerini istedi; Samsatlı Andrawos'un ve Qiyoreli Teodor'un yazılarında onlara karşı savaş açıldı. Bu kargaşalıkta, yalnız Kilise'yi değil imparatorluğu da derinden sarsacak bir kopmayı önlemek amacıyla Teodosius, kendi adına ve Batı imparatoru III. Valentinyanus adına, metropolitlere, Efes'te bir konsil toplayıp tartışmalarını buyurdu (430). Papa, Kurillos'a bir mektup yazdı ve ondan, Nastur'u kazanmak için elinden geleni yapmasını istedi; Nastur'un, sapkınlıkta diretmesi halinde, Şeytanın yardımıyla ekmiş olduğu şeyleri biçeceğini söyledi. Nastur, düşüncesinde direndi ve konsil, anlaşmazlıkları gideremedi. Konstantinopel piskoposu mahkûm ve azledildi; ama Efes'te bu konsil çalışırken, Antakyalı Yuhanna, yine Efes'te kendi yandaşı olan piskoposları, rakip bir Sinodda topladı; bu sinod, Kurillos'un saldırılarını lanetledi ve kendisini, Ariyusçu, Apollinayrusçu, Evnomici sapkınlıkları hortlatmış olmakla suçladı ve Efesli Memnon'la birlikte onu da azletmeyi kararlaştırdı. Yuhanna'nın yandaşları arasında, Urfa piskoposu Rabbula ve aynı kentin papazı olup Akademisinde öğretmenlik yapan İbas vardı. Bu konsilden sonra Antakyalılar, ülkelerine dönerek Tarsus'ta ve Antakya'da toplantılar düzenlediler, Kurillos'u ve yandaşlarını bir daha lanetlediler, İznik doktrinine bağlı kalmaya ve İskenderiye Okulu'nun eleştirilerini reddetmeye kararlı oldukla-rım duyurdular.

Ama Doğu'da Kurillos, herkes tarafından mahkûm edilmiş değildi; İskenderiye tanrıbiliminin yandaşları da vardı. Bir azınlık, üyelerinin sayısını gittikçe arttırarak, Kurillos'u destekleyip Antakyalılara karşı çıkıyordu; bu grubun içine Rabbula

7- Mansi, IV, 1067; V, 500 ve devamı.
8- Patrologia Latina, C. XLVIII.

da, yönetimindeki dinadamlarının bazılarıyla ve piskoposluğuna bağlı Hıristiyan halktan bazı kişilerle birlikte girmişti. Rabbula, Efes Konsili'nde Antakyalıları destekledikten sonra[9] Kurillosçulara katılmış, onların en gayretli üyeleri olmuştu. Antakyalı Yuhanna'nın Halep (Beree)'de topladığı sinoda Rabbula katılmadı; bu sinodda Antakya patrikliğinin metropolitlerinin çoğu hazır bulundu (yalnızca Teodor, başka bir nedenle, sinodda yoktu). Rabbula, eski arkadaşlarına karşı Kurillos'un ateşli bir savunucusu oldu. Ama, (Mabbuğ/Menbec) Hierapolisli İskender gibi uzlaşmaz kişilerin dışında, Doğulular uzlaşmaya hazırdılar ve Halep'te şu karara vardılar ki Nastur'la ilgili özel sorunu dikkate almayarak Kurillos ile görüşeceklerdi, ama Kurillos'da suçlamalarını geri çekmeli ve İznik İlkelerini, tam bir imanın yeterli şartı saymalıydı. Kurillos, kendi yazılarını mahkûm etmeye razı olmadı ve İznik İlkelerini yeterli bulan bir kişi olarak, koşullar gerektiğinde bunu açıklama hakkının tanınmasını istedi. Halepli Akakiyus'a yazdığı mektupta düşüncesini açıkladı; Teodor, bu açıklamanın, Ortodoks (doktrine uygun) olduğu belirtti. Yuhanna yandaşları, anlaşmaya hazırdılar; bu amaçla, Humus piskoposu Pavlos'u, İskenderiye'ye, Kurillos ile görüşmeye yolladılar; Pavlos, görevini başardı. Yuhanna, Nastur'un ve Kurillos'a karşı saldırılarının mahkûm edildiği karara imza koymayı kabul etti; buna karşılık Kurilloscular da bir İnanç Bağlılığı (İlkeler) kabul ettiler; bu İnanç, Efes'teki karşıkonsil'de Teodor tarafından kaleme alınan İnanç'ın aynısıydı, öz olarak. Bu İnanç, terimleri bakımından değilse bile, ifade tarzı bakımından Antakyacı'ydı. Bu metinde (Grekçe: Sinafia) teriminin bulunmadığı ve (Grekçe: Enosis) ile (Grekçe: Teotoxos) terimlerinin benimsendiği doğrudur; ama bir kişide iki doğa (Grekçe: Prosopon) doktrini açıkça kabul ediliyordu ve bu doktrin, İsa'nın Kişiliği konusunda, İskenderiye kuramına yakın olmaktan çok Antakya kuramına yakındı. Daha sonraki olayların gösterdiği gibi bu, Antakyalıların tümünü hoşnut edecek kadar kesin bir zafer olmasa da, Antakyalılar için bir zaferdi yine de. Antakyalılar dört gruba bölünmüştü ve Antakyalı Yu-

9- Bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 412-435. Ama bkz., Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, I, 152, ayrıca Overbeck'te Rabbula'nın yaşamı.

hanna ile birlikte çoğunluk, Nastur'u, en azından kişi olarak yalnız bırakıp Kurillos ile ve yargılayıcılarla uzlaşmaya hazırdı. Teodor'un önderliğindeki başka bir grup da buna hazırdı ama Nastur'u mahkûm etmeyi reddediyordu. Uzlaşmadan yana olmayan bir grup ise, Nastur'un kişiliğinin ve yapıtlarının kesin zaferini, aynı zamanda Kurillos'un ve öğretisinin kesin olarak lanetlenmesini istiyordu. *Antakya Akademisi*'nde öğrencilerin çoğu, Teodor'un ve Diyodor'un doktrinine tutkuyla bağlıydılar; piskoposları Yuhanna'nın karşı tarafla uzlaşmasını bu iki büyük bilgine yapılmış bir hakaret saydılar ve Akademiyi terk ederek Urfa'ya gittiler.

Bu döneme yakın (433 yılında), Pers ülkesindeki Beṯ-Ardaşirli Mari'ye İbas'ın yazdığı mektup, Doğu'da ve özellikle Urfa'da tarafların durumuna ilişkin bazı izlenimler vermektedir.[10] Bu Mari'nin kim olduğuna gelince, bunu saptamak biraz güçtür.[11] Beṯ-Arşamlı Şamun, onu, Pers ülkesindeki Diyofizitçiliğin propogandasında büyük rol oynayan Beṯ-Ardaşirli Mari diye anmaktadır. Onun bir dinadamı olması gerekir; çünkü İbas, mektubunda "hazretleri" diye hitap etmektedir ona, bu da onun piskopos olduğunu gösterir. İbas, bu mektupta, "Antakyalılarla Kurillos yandaşları arasında barış yapıldığının tüm pederlerimize bildirilmesini" Mari'den istemektedir. Bu durumda Mari, büyük otoriteye sahip bir piskopos olmalıdır. Ama onun, piskoposluk bölgesi Beṯ-Ardaşir ise, kendisinin Katolikos olması gerekir; çünkü Beṯ-Ardaşir, Selevkiye'nin resmi adıydı. Oysa bu dönemde Katolikoslar, Dadişo diye anılırdı. Burada karşımıza bir güçlük çıkmaktadır; ama İbas'ın doğal olarak Süryanice yazdığını kabul edersek, bu güçlük ortadan kalkar. Bu mektupta adres, Süryanice yazılmış olmalıdır: Lwoṯ Mor (Mari?) Efisqufo d Beṯ-Ardašir (Ardaşir'in Muhterem Piskoposuna). Buradaki "Mar/Mor" (muhterem) ünvanı, mektubun Grekçe çevirmeni tarafından kişi adı sanılmış olabilir. Dadişo adına

10- İbas'ın Mari'ye mektubu için bkz., Mansi, V, 242-247. Bu mektubun büyük bölümü, Kadıköy Konsili'nin kararlarında zikredilmiştir. Bkz., Labbe, V, 510; Faeundus, Defens. Trium Capitularum, livre VI, c. 3.

11- Bkz., Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 133, not 6; *Siirt Vakayinamesi*, ed. Addai Scher, s. 117 ve not 3.

2197

gelince, adreste bu sözcük bulunsa bile, Süryanice yazılışının Helen alfabesiyle ifadesi güç olduğundan, Grekçe çevriye alınmamış olsa gerektir. Mektubun bir kopyasında, "Perslilerin piskoposu Mari'ye" ifadesi vardır ve bu, Mari'nin özel ad sanıldığını göstermektedir. Dikkat çekici bir olgu olarak, Abdişo'nun, Daniyel'le ilgili bir açıklama metnini Mari'ye, Dadişo'ya mal ettiğini belirtmeliyiz; bundan, Süryani yazarların, bu iki adı aslında aynı kişiye verdikleri sonucuna varabiliriz.[12]

Beṯ-Arşamlı Şamun'un belirttiğine göre Mari, İbas'ın öğrencisiydi. Okulu bitirince Urfa'dan ayrılıp Pers ülkesine döndü ve oranın Kilisesi'nde yüksek bir konuma sahip oldu. Bu durumda İbas ona, Urfa'da yetişen Persli Hıristiyanların karşılaşacağı sorunları bildirmek ve İsa'nın kişiliğiyle ilgili büyük çatışmada *Urfa Akademisi*'nin çektiği sıkıntıları duyurmak için yazmıştı. Bu çatışmanın başlıca olaylarını (Kurillos-Nastur çekişmesi, Efes Konsili, Antakyalı Yuhanna ile yandaşlarının topladığı karşı-sinod, bu çekişmeler sonucunda Doğu kiliselerinde meydana gelen kargaşalık ve zarar) kısaca anlatan İbas, özel olarak, piskopos Rabbula ile topluluğun büyük bölümünü birbirine düşüren fikir ayrılığından dolayı Urfa Kilisesi'nin acınacak hale geldiğini belirtiyordu. Kendi düşüncesine göre, tartışılan sözcüklerin ve ifadelerin Ortodoks açıklamasını kısaca yapıyor ve düşman tarafların önderlerinin, yani Kurillos'un ve Antakyalı Yuhanna'nın uzlaşmış olmalarına seviniyordu.

Bu mektuptan anlaşılacağı üzere, İbas'la yandaşları, Kurillos'un ve Antakyalı Yuhanna'nın anlaşmasının temelini oluşturan İnanç Bağlılığı'nı benimsiyorlardı. Bu İnanç Bağlılığı'nı, Antakyacı İsabilim'inin açıkça onaylanışı olarak görüyorlar ve bunun sonucunda, Nastur'un aldatıldığını kabul etmek istiyorlardı, aslında Kurillos da aldatılmış sayılırdı. Yine anlaşılacağı üzere, iki tarafın gözünde, savaş, Antakyalıların eski metinlerinin otoritesini tanıyıp tanımama konusunda çıkmıştı; çünkü İbas ve *Urfa Akademisi*'ndeki meslekdaşları, Teodor'un, Kurillos'un ve yandaşlarının yazılarının Süryanice çevirilerini verir-

12- Labourt, Opus cit., s. 133, not 6. Karşı sav için bkz., *Siirt Vakayinamesi*, ed. Addai Scher, s. 117 ve not 3.

lerken Kurillos'a ve yandaşlarına şiddetle saldırıyorlardı. Urfalı Rabbula, halkın önünde Teodor'un kitaplarını yaktı[13] ve onu, Kurillos'a yazdığı bir mektupta,[14] Nastur'un ustadı ve Nasturi sapkınlığının gerçek kurucusu diye niteledi; onun yapıtlarındaki zehire karşı, Meliţin (Malatyalı) Akakiyus ile ortak hareket ederek, Ermenileri uyardı. Ermeniler ikna olmadılar; ama piskoposlarının toplandığı bir Sinod, Konstantinopel'deki Proklus'a, bu konuyla ilgili düşüncesini öğrenmek üzere, iki dinadamı yolladı; Proklus, Teodor'un kitaplarının bazı bölümlerini resmen yasakladı. Proklus ayrıca, Antakyalı Yuhanna'dan, Urfa piskoposu olan İbas'ı[15] razı etmesini ve ona söz konusu bölümleri açıkça ve yazıyla yasak ettirmesini istedi. İbas ve Doğu piskoposları genel olarak, Proklus'un yargısını saygıyla karşıladılar ama söz konusu bölümleri yasaklamayı reddettiler, Ariyusçulara ve Evnomicilere karşı savaşımda bu bölümlerin yararlı olduğunu ve bu açıdan değerlendirilmeleri gerektiğini öne sürdüler; bu yasaklamayı yapması Teodosius'tan istendi ama o da reddetti ve Kilise için pekçok yararlı işler yapıp onun bağrında ölen bir adamın (Teodor'un) saygınlığını lekeleyici hiçbir şey yapmayacağını bildirdi. Proklus'la Kurillos, uğradıkları bu başarısızlıktan sonra bir süre Teodor'un yazılarına saldırmadılar.

İbas, 435 yılında Urfa piskoposu oldu. Kentte iki taraf, çatışmayı sürdürüyordu; bu şiddetli savaşta, yasal olsun olmasın her tür silah, taraflarca bol bol kullanılıyordu.[16] Piskoposa karşı olan tarafın önderleri, kentin içindeydi: Samuel, Kiyore, Ewloğiyus ve Mara adlı yazmanlar. Bu kişiler, İbas'ın yetki bölgesindeki Himeriya piskoposu Uraniyus tarafından destekleniyordu. Söylentiye göre, Uraniyus, bir vaazda, "Yaşam, ölümden acı çekmişti" dediği için,[17] İbas tarafmdan, vaaz yetkisinden yoksun bırakılmıştı, bundan dolayı İbas'a kin besliyordu.

13- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, II, 56; Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 381.
14- Overbeck, s. 225.
15- İS 435 yılı.
16- Labbe, V, 511-514.
17- Labbe, IV, 654.

İbas'a çeşitli suçlar yükleyen bir yazı, 17 yazmanın imzasıyla ve kentin birçok önemli kişisinin desteğiyle, Antakya'daki Domnus'a verildi; bunun üzerine İbas, hemen Qiyore'yi ve Ewloğiyus'u aforoz etti.[18] Teodor ve başkalarının, düşman tarafları uzlaştırma çabaları sonuçsuz kaldı.[19] Domnus, İbas'ı desteklemek istiyordu, çünkü tanrıbilimsel görüşleri onunkiyle aynıydı; ama 448 yılının Perhizi'nde, şikayetçilerin en önemlileri olan dört kişi, şikayetlerini Batı'da bir konsile götürdüklerinde Domnus, İbas'a, Paskalya'dan sonra Antakya'da toplanacak bir sinodun huzuruna çıkmasını buyurmak zorunda kaldı. Bu sırada Teodor, İbas'a suçlayıcılar için verdiği dışlama kararını kaldırmasını öğütlüyordu; İbas, bunu kendi yapmayı reddetti, ama Domnus'un halletmesine karşı çıkmadı; Domnus, aforoz edilmiş kişileri yeniden Hıristiyan toplumuna aldı, şu şartla ki sinod sona ermeden önce Antakya'dan ayrılmayacaklardı.[20]

Paskalya'dan sonra toplanan sinodda, dine ve kilise disiplinine karşı İbas'ın 18 suç işlediği öne sürüldü. Suçları şöyleydi: Kilise'nin parasını zimmete geçirmek, din sömürücülüğü, eş dost kayırıcılığı, Kurillos'a saldırmak, Nastur yanlısı olmak ve daha büyük bir suç olarak, Paskalya'da, buyruğundaki din adamlarının önünde, ağzından şu küfrü kaçırması: İsa'nın Tanrı oluşunu kıskanıyorum; çünkü ben, İsa olduğum gibi, Tanrı olabilirim... İşte İsa'nın Tanrı olduğu gün.[21] Konsilin toplanmasından önce, önemli şikayetlerin iki tanesi kaçtı; haklarında aforoz kararı verildikten sonra, olay kendi haline bırakıldı. Kalan iki şikayetçi, meslekdaşlarının peşinden hemen Konstantinopel'e gittiler, orada Uraniyus'la ve kendileri gibi düşünen altı Urfalı yazmanla buluştular; bu topluluk, İbas'ı güç duruma sokmayı kendine iş edindi; işleri zor değildi, çünkü tam o sırada başkentte Evtihiciler çok iyi karşılanıyordu. Flavianus şikayetçilerle kendisi ilgilenmedi, davalarını bir Doğu Komisyonu'na havale etti. Flavianus, belki İbas'a yakınlık duyuyordu; ama bu

18- Labbe, IV, 658-512.

19- Theodoret, Epist., 87, III; Patrologia Greaca, LXXXIII.

20- Aynı kitap.

21- Labbe, IV, 647-654; Liberatus, c. 9; bkz., Beṯ-Arşamlı Şamun/Simon'un Mektubu, Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 350.

koşullarda yapabileceği tek şey, komisyonun üyelerini kendisinin seçmesiydi ve öyle yaptı. Uraniyus'la birlikte, İbas'tan şikayetçi olanların önderlerinden iki kişi vardı, onların dostu olan iki kişi de komisyona girmişti. Üstelik, komisyonun yargılama yöntemi, hiç de yasal değildi; çünkü bir piskoposu, başka bir ilin piskoposunun yargılaması Kilise'nin kurallarına aykırıydı. Ama bu seçimi İmparatorluk uygun gördüğü için hiçbir itiraz olmadı.

Komisyon, biri Beyrut'ta, öbüru Tir'de olmak üzere iki toplantı yaptı.[22] Birinci toplantıda İbas, kendisi hakkındaki suçlamaları kesinlikle reddetti ve buyruğu altındaki din adamlarının tümünün, kendisi için Antakya'da Domnus'a iyi şeyler söylediklerini hatırlattı. Kurillos'u heretik olarak nitelemiş olsa bile bunu sadece Efes konsili'nde yaptığını, zaten orada Doğu'nun tüm piskoposlarının böyle düşündüğünü belirtti. O konsilde söylediği sadece, Kurillos'un, öne sürdüğü 12 eleştiriyi daha güzel bir tarzda açıklamaması halinde, kendisinin (İbas'ın) onunla tüm ilişkileri keseceğiydi. Mari'ye yazdığı mektup, kendisine yöneltilen suçlamaların yalan olduğunu gösteriyordu; Kurillos'u, Antakyalı Yuhanna ile anlaşma yapmasından sonra da heretik olarak nitelediği, doğru değildi. Bu mektupta, Kurillos'un eskiden Apollinayrusçu ifadeler kullandığı, ama Yuhanna ile anlaştıktan sonra bu ifadelerden vaz geçtiği ima edilmiyordu; aksini öne sürmek, kendisine (İbas'a) iftira etmekti. İbas, savunmasını böyle yaptı. Tir'deki ikinci toplantıda, taraflar uzlaşmaya vardılar. Şikayetçiler, suçlamalarını geri almaya razı oldular; İbas da, kendisine karşı onların bu saygısızlıklarını affetmeyi ve gelecekte onlara bir suçlama yöneltmek zorunda kalırsa yargılanmalarını Antakya'daki Domnus'a bırakmayı kabul etti. Urfa Kilisesi'nin gelirlerini yönetmek için bir baş danışman atanacaktı. Doktrin konusunda ise İbas, Kurillos'la Antakyalı Yuhanna arasındaki anlaşmayı benimsediğini doğrulayacaktı. İznik Konsili kararlarını meydana getiren tanrısal esinin Efes Konsili kararlarını da meydana getirdiğini kabul ede-

22- Bu toplantıların hangisinin önce yapıldığını söylemek güçtür. Mansi, VI, s. 194-203; Labbe, IV, 636.

cek ve Urfa'ya döner dönmez, Nastur'un sapkınlığını halka duyuracaktı. Taraflar, bu koşullarla barış yaptılar; Koşullarını kabul etmeyen tek kişi, Uraniyus'tu.

Bu barış, uzun ömürlü olmadı; çünkü İbas'ın ve okulunun kesin olarak mahkûm edilmeyişi, Evtihicileri öfkelendirmişti. Evtihiciler Urfa'da çok güçlenmişlerdi; Urfa'ya dönen İbas, onların ne kadar güçlü ve tehlikeli olduklarını görünce ordudan yardım istemek zorunda kaldı; bu yardımı elde edemeyince kurtuluşu kaçmakta buldu, ama yakalandı ve kendisine yöneltilmiş olan eski suçlamalara yeniden yanıt vermesi için kente geri getirildi. Vali Haeras, duruşmaya başkanlık etmek üzere kente girdiğinde rahiplerin, rahibelerin ve onları destekleyen kişilerin çılgın kalabalığıyla kuşatıldı; hepsi de haykırıyor, İbas'ın ve "örgütlediği Nasturi çetesinin" yok edilmesini istiyordu. Ayaklanmayı yatıştırmak için Haeras, Beyrut ve Tir kararlarının geçersiz sayılacağına ve İbas'ın yeniden yargılanacağına söz vermek zorunda kaldı. Bu yeni duruşmada, eski suçlamalar ele alındı ve sanık, kendisine savunma hakkı tanınmadan, duruşmada hazır bulunmasına bile izin verilmeden, mahkûm edildi ve cezanın takdiri için karar, imparatora gönderildi. İmparator, yargılamada uygulanan şiddeti hoş görmeyerek İbas'ın yargılanmasını, daha yasal bir mahkemeye havale etti; ama Urfa'daki kargaşalığa son vermek istediği için, bu kentte halk tarafından benimsenme şansı İbas'tan daha çok olan yeni bir piskoposun seçilmesini buyurdu. Urfa'ya girmesi yasaklanan İbas, tutuklandı, oradan oraya götürüldü, sonunda Antakya'da hapsedildi.[23]

Bu sırada İskenderiyeli Diyosqoros, Teodor'u, Eranistes (Kazıntılar) (ya da Polymorphus/Düşlemeler) başlıklı diyaloglarında Nasturi sapkınlığını hortlatmakla suçladı;[24] Teodor, kendisine atfedilen hataları kabul etmeyip lanetlediyse de Diyosqoros tarafından eleştirildi; bundan sonra gelen imparatorluk buyruğu, Teodor'a, kendi piskoposluk bölgesinin dışına çıkmasını yasakladı. İbas ve Teodor olayları, taraflar arasındaki küçük çatışmalardı. Ardından, büyük savaş, Evtihi'nin lanetlenmesiyle

23- Facundus, VI, C. 1; Mansi, VII, 203-271; Labbe, IV, 634. Liberatus, c. 12; Perry, The Second Synod of Ephesus; Martin, Le Brigandage d'Ephese, II, C. LIX.

24- Patrologia Greaca, C. LXXXIII, col. 31-318.

başladı.[25] 449 yılında Efes'te bir sinod toplandı; o zamandan bu yana Latrocinium Ephesinum (Efes Haydutluğu) diye anılan bu toplantının resmi amacı, Nasturi sapkınlığının kökünü kazımaktı; Sinoda önderlik edenlerin gözünde, İskenderiye doktrinini tümüyle kabul etmeyen herkes, Nasturi sapkınıydı.[26] Evtihi yanlılarından oluşan kurul, o kadar saldırgan bir tavır takındı ki, hiç kimse en ufak bir itiraza bile cesaret edemedi. Papa *Leon'un Kitabı* gibi ünlü bir metnin okunmasına izin verilmedi. aşırı uç diye nitelendirilen Antakyalılar tümüyle mahkûm edildi; Teodor gibi Flavianus'la Domnus, azledildiler. İbas, sinodda hazır bulunmamıştı. Çağrıldı, ama Antakya'da hapsedilmiş durum-daydı; gıyaben mahkûm edildi.

Onun davası, ikinci oturumda ele alındı, Beyrut ve Tir piskoposları, başkanlık ettikleri ve İbas'ı akladıkları kurullar hakkında sorgulandıklarında, ürkekçe özür dilediler ve Urfa'ya uzak yerlerde toplanmış olan o kurulların doğru bir yargıya varmasının mümkün olmadığını söylediler. Sonunda sanığın Urfa'da yargılandığını hatırlattılar ve o son sinodun kararlarının okunmasını teklif ettiler. Kararlar okunurken, dinleyenler haykırıyorlardı: Nastur'la İbas birlikte yıkılmalı; lanet olsun onlara. İkinci İskaryot! Gerçek şeytan! Bu ikisinden dünyayı kurtarmalı. İbas'ın mahkûm edilmesi, kuşkusuz, önceden kararlaştırılmıştı. Ruhbanlıktan yoksun bırakılmasına, topluluktan atılmasına ve kilisenin parasından zimmete geçirdiği tahmin edilen miktarı geri ödemesine karar verildi.[27] Urfa'nın din adamları, şu beyanda bulundular; İbas'ın Ortodoksluğundan kuşku duyulup eleştirildiğinden beri ve kendisine yöneltilen suçlamaların, yazdığını inkâr edemeyeceği metinlere kanıtlarını bulduğumuzdan beri onu kabul etmedik. Başlangıçtan beri sahip olduğumuz inancı korumaya kararlıyız ve biliyoruz ki İbas'ın yazıları Perslilere zarar vermiştir. Sinod ayrıca Baboy, Barşawmo ve Balaş adlı Perslilerin sürgün edilmesini buyurdu.[28]

25- Mansi, VI, 649 ve devamı.

26- Perry, The Second Synod of Ephesus; Martin, Le Brigandage d'Ephese, III, c.11.

27- Martin, Le Brigandage d'Ephese, III, II. Bölüm, s. 181. Chronicon Edessenum, an 756 des. Grecss. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, 202.

28- Bu sinod, Persli Mari'yi de azletti; Chronicon Minora, pars sec. 118.

İbas, azledildikten sonra ne oldu? Burası belli değildir. Assemani onun, Teodor'la birlikte Afamya'daki (Hama) manastıra sığındığını öne sürmüşse de bunu kanıtlayamamıştır. Tam tersine, bu olaylardan kısa zaman sonra Teodor'un İbas'a, moralini yükseltmek amacıyla yazdığı mektup, onların bir süre kimseye görünmediklerini düşündürmektedir.[29] Teodosius'un ölümüyle Markianus'un tahta çıkması üzerine güçlü bir tepkinin patlak verdiği güne kadar, yaklaşık bir yıl süreyle İbas, hapiste tutulmuş olabilir. İmparatorlukta iktidar, aslında Pulşeriya'nın ellerindeydi; kendisi, Evtihicileri hiç sevmemiş ve Leon'la yazışmıştı. Pulşeriye ile Markianus, Ortodoksluğu güçlendirmek ve savunmak için çabalarını birleştirdiler. Sürgün edilmiş piskoposlar geri çağrıldı; ama kendilerine eski makamlarının tekrar verilmesi, 451'de Kadıköy'de toplanan Genel Konsil'de mümkün oldu. Konsilin IX. Oturum'unda, Teodor'a eski makamının geri verilmesi kararlaştırıldıktan sonra, İbas kendini savundu ve "Efes Haydutluğu" tarafından o zamanlar kendisine uygulanmış olan yasadışı işlemleri ve vahşiliği kınadı. Şimdi hakkını almak için imparatora başvurduğunu ve ondan, davasını konsile götürme buyruğu aldığını söyledi. Beyrut'ta ve Tir'de aklanmış olduğunu belirtti ve bu iki sinodda, kendi bölgesinin din adamlarının, onun hakkında iyi şeyler söylediklerini hatırlattı. Efes Haydutluğu kararlarının kurulda okunması için yapılan teklif reddedildi ve birkaç görüşmeden sonra, İbas'ın Ortodoksluğu kabul ve ilan edildi; konsilin kararında, İbas'a piskoposluk makamının geri verilmesi, kendisinin azledilişinden sonra bu makama getirilmiş olan Nonnus hakkında Antakya piskoposunun karar vermesi hükme bağlandı. Bu karara uygun olarak, papanın elçisi ile Antakyalı Maksense, şunu açıkladılar: İbas'ın Mari'ye yazdığı mektup, kendisini suçlamış olanların öne sürdüğünün aksine, onun heretikliğini değil, Ortodoksluğunu açıkça göstermekteydi. Tüm piskoposlar, İbas'ın piskoposluğa yeniden atanmasını onayladılar (yalnızca Kudüslü Yüvenal, onun aleyhine konuştu); ama bunun için İbas'ın Nastur'u eleştirmesi şart koşuldu; bu şarta uymayı hemen kabul eden İbas, bu

29- Theodoret, Epist., 87, III; Patrologia Greaca, LXXXIII.

eleştiriyi daha önce yaptığını ve gerekirse bin kez daha yapacağını belirtti. Sonraki oturumlarda, İbas'ın Urfa piskoposu olma-sı kabul edildi.[30]

Bu büyük konsilin kararları, doktrin açısından nasıldı? Çok tartışılmış bir konudur bu. Bazı yazarlara göre bu kararlar, Kurillos'u ve I. Efes Konsili'ni kesinlikle destekliyordu. Başka yazarlara göre ise, bu konsile katılanların çoğunun Kurillos yanlısı olmasına ve hatta pek çoğunun ateşli monofizitçi olmasına karşın bu konsilin kararları ve resmi duyuruları, onların görüşlerini belirgin biçimde desteklemiyordu. Biz, bu savların ikincisini doğru buluyoruz. Konsilin üyelerinin çoğunlukla Kurillos'un doktrinine bağlı, hatta monofizitçi olduğu, tartışılmayacak kadar bellidir; sonuç, bunu açıkça göstermektedir; ama konsilin, bu çoğunluğun düşüncesini desteklediğini öne sürmek, bizce doğru değildir. Konsil, Leon'un Kitabı'nı kabul etmişti; bu kitap, hem Nastur'u, hem de Evtihi'yi lanetliyordu ve kesinlikle Diyofizitçi bir kitaptı, Antakyalılarm tümü bu kitabın Diyofizitçiliğini zaten benimsiyorlardı. Üstelik, konsil tarafından duyurulan inanç kabulü ya da beyanı, ifade ve seçilen terimler bakımından, açıkça Diyofizitçiydi, "Teotokos" sözcüğünü benimsiyor ve İsa'da doğaların karışımı ya da alaşımı kuramını savunanları suçluyordu; bunun yanında, birlikten önce iki doğanın, birlikten sonra tek doğanın var olduğunu savunanlara karşı çıkıyordu. Yine konsil, Evtihici olmayan ama Kurilloscu olan Diyosqoros'u azletmiş, Antakyacı düşüncenin uzlaşmaz savunucuları olan Teodor'a ve İbas'a piskoposluk makamlarını geri vermişti. Belki de kurul, imparatorun arzusuyla, iki tarafı uzlaştırmak istemişti.[31] Ama bunu başaramadı, kalabalık ve güçlü Kurilloscuları hoşnut edemedi. Konsil sona erince, Kurilloscular kararları protesto etmeye koyuldular. Mısır ve Filistin'de, Suriye'nin büyük bölümünde ayaklanmalara yol açtılar.

İbas, piskoposluğu tekrar kazandıktan sonra 5 yıl kadar yaşadı; yaşamının bu dönemi hakkında elimizde az bilgi varsa da bu yıllarını huzur içinde geçiremediğini kolayca tahmin ede-

30- Labbe, IV, 635-671; *Siirt Vakayinamesi*, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, VII, 2, s. 104. Mansi, VII, 97-194.

31- *Siirt Vakayinamesi*, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, VII, 2, s. 104.

biliriz. Onun yandaşları (eski Süryani ya da Antakyacı tanrı bilimini benimseyenler) Roma İmparatorluğunun doğu bölümünde, bir süredir hızla gerilemekteydiler, Monofizitçiler ise aynı hızla ilerliyorlardı. Mısır'ı Filistin'i ve Batı Suriye'yi ele geçirmişlerdi; Osrohone ve Suriye'nin kalan kısmı da onlara direnemiyordu. Teodor ile İbas, Roma İmparatorluğu topraklarında Antakyacı tarafın son büyük önderleriydiler; ölümlerinden sonra, davaları neredeyse tümüyle kaybedildi. Urfa'da bile, Akademi'de öğretmenlerin ve öğrencilerin bir bölümü, İbas'ın sağlığında, kabaran dalgalara direnirlerken onun ölümünden sonra yerine geçen Nonnus tarafından Pers ülkesine sürgün edildiklerinde, Roma İmparatorluğundaki son kaleleri düşmüş oldu. Nonnus onları, karşı tarafın doktrinini desteklemek amacıyla değil de, selefi İbas'a duyduğu öfke yüzünden sürmüş olsa gerektir; çünkü Nonnus, anlaşıldığına göre, ılımlı bir Kurillosçu'ydu.

II

Nasturilik çatışması döneminde *Urfa Akademisi*, büyük bir yazınsal etkinlik sergiledi. Düşüncelerin bu büyük savaşında, iyi silahlanmak için, hem Helen Babaları'nın yazılarını hem Helen felsefe ve mantıkını bilmek gerekliydi; bundan dolayı Helen felsefesinin ve yorumculuğunun birçok yapıtı, Süryanice'ye çevrildi. Aslında Urfa, yüzyıllardır, Helen incelemelerinin bir merkeziydi, ama Nasturilik çatışması bu incelemeleri hızlandırdı. Aziz Afrëm'ın Grekçe'yi pek az bilmesine, belki de hiç bilmemesine karşın Rabbula ile İbas bu dille rahatça konuşup yazıyorlardı. Rabbula'nın yazınsal yapıtlarından, daha önce söz etmiştik; İbas ve Akademideki öğrencileri, Tarsuslu Diyodor'un ve Mepsuestiyalı Teodor'un yapıtlarını Süryanice'ye çevirdiler. Teodor'un yorumlarından bize kalan parçalar, olasılıkla İbas'ın çevirisinden alınmıştı; bu parçaların arasında, Yaratılış üzerine, Mezmurlar üzerine, Küçük Peygamberler üzerine, Aziz Matta, İbraniler'e Mektup üzerine yapılmış yorumların parçaları,[32]

32- Lagarde, Analecta Syriaca, s. 107-108.

ayrıca Yuhanna İncili'nin eksiksiz bir yorumu bulunmaktadır.[33] İbas, Atasözleri Kitabı üzerine özgün bir yorum yazdı. Abdişo'nun Katalogu'na göre, İbas, Qawme ve Probus, Açıklamacı'nın (Mepsuestiyalı Teodor'un) ve Aristoteles'in yapıtlarını Grekçe'den Süryanice'ye çevirmişlerdi. İbas'ın Aristoteles'ten yaptığı çeviriler bilinmektedir; ama Forforiyos'un İsagoji'sinin en eski Süryaice çevirisi, büyük bir olasılıkla İbas tarafmdan yapılmıştır. Onun ayrıca ilahiler, söyleşiler, bir sapkınla diyalog tarzında bir tartışma metni yazdığı söylenmektedir.[34]

Ama onun, Urfa Kilisesi'nin tarihini inceleyenler açısından, en önemli yapıtı, Mari'ye yazdığı mektuptur.[35] İbas'ın, eski öğrencisi Mari'ye, kendisinin ayrılışından bu yana Urfa'da geçen olayları bildirmek için yazdığı bu sade mektup, Nasturilik çatışmasında, birçok konsilde ve sinodda, İbas'ın suçunu kanıtlayacak bir belge olarak kullanılmasıyla ve bu toplantıların akitlerine alınmasıyla ünlüdür. Bu mektupta İbas, zamanının olaylarını soğukkanlı ve yansız bir tavırla değerlendirmekte, her iki tarafın uzlaşmaz kişilerinin düşebileceği uçurumları fark miş görünmektedir. İbas, tartışılan "Teotokos" terimini kabule hazırdı, şu şartla ki bu terim, İsa'nın iki doğasının birbirine karıştırılmasını önleyecek bir anlama kavuşturulsun ve İsa'nın insansal ruhunun tam olduğu ve tanrısallığından ayırd edilmesi gerektiği kabul edilsin. İbas'a göre, kendi yandaşlarının bazı önderleri tümüyle kusursuz sayılmasalar bile, bölünmenin en büyük sorumlusu onlar değil, saldırgan ve kibirli tavırlarıyla Kurillos ve Rabbula ile onların bazı yandaşlarıydı. İbas, sonunda bir anlaşmaya varıldığını Mari'ye sevinçle bildiriyor ve birliğin simgesi olan İnanç Bağlılığı'ndan hoşnut kaldığını söylüyordu; Humuslu Pavlos'un Kurillos'a getirdiği ve onun imzaladığı bu İnanç Bağlılığı, İbas'a göre, kendinin ve Mari'nin gönülden bağlı olduğu Teodor hazretlerinin öğretisini açıkça onayla-

33- Chabot, Commentarius Theodorete Mopsuestia, Bkz., Journal Asiatique, Temmuz-Ağustos 1894, s. 188.

34- Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, Bölüm 1, s. 86, c. Wright, Encyclopaedia Brittanica'teki "Syriac Litteratur" maddesi, s. 829.

35- Daha önce söz etmiştik.

maktaydı. Daha önce belirttiğimiz gibi, Kadıköy Konsili'nin bir bildirisi, bu mektubun Ortodoksluğa uygun olduğunu saptadı; ama bu karar, çatışmayı ortadan kaldırmadı, kendisi çatışmaya konu oldu. 6. yüzyılda, Kayseriye'nin Uriğenisci piskoposu Teodor Askidas, şu konuda imparator Jüstinyen'i ikna etti: O yıllarda Akefalı diye adlandırılan, İskenderiye'nin uzlaşmaz Monofizitçileri'ni Kadıköy Konsili'ne katılmaya razı etmek için, Mepsuestiyalı Teodor'un yazılarını, Teodor'un Kurillos'a karşı Nastur'u savunan yazılarını ve İbas'ın Mari'ye mektubunu kesinlikle mahkûm etmek gerekiyordu. Bu amaçla Jüstinyen bir ferman çıkardı; işte bundan sonra Üç Konsiller çatışması diye bilinen olay meydana geldi. Söz konusu yazılar, 553 yılında Konstantinopel'de toplanan V. Genel Konsil tarafından, bir ölçüde, mahkûm edildi. Teodor'un kendisi, yazılarıyla birlikte, suçlama kapsamına alındı, ama Teodor'un ve İbas'ın hatırasına saygı gösterildi. Konsil, gerçekleri, şaşırtıcı bir tavırla görmezden geldi ve Kadıköy'de İbas'ın mektubunun Ortodoks olarak kabul edildiğini öne süren herkesi suçladı. Kadıköy Konsili'nin saygınlığını korumak amacıyla, o dönemde ve daha sonra, Beyrut Sinodu'nda ve Kadıköy Konsili'nde İbas'ın, kendi mektubunu kusurlu bulup kınadığı öne sürüldü - ama bu sav, Fakundus tarafından tümüyle çürütüldü.

İbas 451'de piskoposluk makamına yeniden geldi; daha önce Efes Haydutluğu tarafından mahkûm edildiğinde yerine atanmış olan Nonnus, Antakya piskoposu Maksimus tarafından Baalbek (Heliopolis)'e gönderildi; anlaşıldığına göre bu kentte, eski zamanların yıldıztapımına bağlı çok insan vardı. Nonnus buradaki propogandasında büyük başarı kazandı; Pelagiya adlı tanınmış bir kadın oyuncuyu hıristiyanlık dinine sokmasını ayrıca belirtmek gerekir; Azize Pelagiya olarak efsaneye geçen bu kadının, Urfa diyakonlarından Yakub'un kalemiyle yaşam öyküsü de yazıldı.[36] Bu dönemin Urfalı yazarları arasında Petrus, ilahileriyle ve söyleşileriyle tanınmıştı, aynı zamanda Urfa'da papazlık yapıyordu;[37] aynı kentte papaz olan Samuel ise,

36- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 258.
37- Aynı kitap, s. 259.

İbas'a karşıydı, piskoposunun (İbas'ın) Diyofizitçi düşüncelerine karşı kalemiyle savaşıyordu.[38] Samuel, Konstantinopel'e giderek devletin ve kilisenin en yüksek yöneticilerine İbas'ı şikayet etti; anlaşıldığına göre, Konstantinopel'de kaldı (çünkü İbas'ı azlettirmek için yaptığı başvurunun ve harcadığı çabaların boşa gitmesinden sonra, Urfa'ya dönmeyi göze alamazdı) ve Konstantinopel'de öldü.

5. yüzyılın ikinci yarısını ve 6. yüzyılın birinci yarısını kapsayan dönemde Süryani edebiyatı, yapıtların üstünlüğü ve çokluğu bakımından zirveye ulaştı. Bu durum, oldukça şaşırtıcıdır, çünkü *Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi*'nin bize bildirdiğine göre bu dönemde sürekli savaşlar, kıtlık, veba salgını ve akla gelebilecek tüm felaketler birbirini izlemiştir.[39] Ama siyasal bunalım, dağılma ve çözülme tehlikelerinin boy gösterdiği böyle zamanlarda insanlar sık sık, yalnızlığa ve incelemeye sığınmak zorunda kalmışlardır. Toplumsal sıkıntı ve sefalet dönemleri, genellikle, çileciliği yücelten, şehitlerin eylemlerini ve azizlerin yaşamlarını anlatan yapıtların bol bol üretilmesine neden olur. Urfa'da böyle yapıtlar meydana getirildi. En önemlileri şunlardır: Abgar Söylencesi (Efsanesi)'nin genişletilmiş hali olan Adday Doktrini[40] ve bunun devamı olarak Şarbel'in İşleri, Gurya ve Şamuna'nın İşleri, Ḫabib'in İşleri. Rabbula'nın ölümünden bir zaman sonra, coşkulu bir öğrencisi tarafından yazılan Rabbula'nın Yaşamı, Süryani nesrinin güzel bir örneğidir. Daha sonra Aziz Aleksis'in Söylencesi adıyla geliştirilecek olan[41] Tanrı Adamının Söylencesi, kesinlikle Rabbula'nın çileciliğini örnek almış olup bu metin de, onun ölümünden bir zaman sonra yazılmıştır.

Tanrı Adamının Söylencesi'nin yazarı, adını vermediği Romalı genç bir soylunun nasıl servetinden vazgeçtiğini, tapınmaya ve yoksullara yardım etmeye kendini adadığını anlatmaktadır. Soylu Romalı, evlendiği gün, karısını ve ana-babasını terk ederek gemiyle Doğu'ya gider, Suriye'nin Selevkiye limanında

38- Aynı kitap.
39- Wright, c. XIII.
40- Daha önce söz edildi.
41- La legende Syriaque de Saint Alexis, l'homme de Dieu, Amiaud.

karaya çıkar, oradan Urfa'ya gelir. Burada dilenerek yaşamını sürdürür; pek az yiyerek ve kiliselerde ya da tapınma yerlerinde dua ederek, akşamları kilise kapılarında bekleyip dilenerek günlerini geçirir. 10 Obol değerinde ekmek ve iki Obol değerinde sebze ona yeter, sadakanın bu miktarı aşan kısmını başka bir dilenciye verir. Geceleri kilisenin dış duvarına ya da payandasına yaslanıp dinlenir ve dua eder; sabahleyin kiliseye herkesten önce girer, tapınmak için. Yaşamını böyle geçirir; kimliği ve eski yaşamı hakkında kimseye bir şey duyurmaz. Anasıyla babası, onun kayboluşuyla perişan olurlar ve her tarafa kölelerini yollayıp onu aratırlar. Bu kölelerden biri, Urfa'ya gelir, Tanrı Adamı'nı görür ve onunla konuşur ama paçavraları içinde onu tanıyamaz. Bir gece, kutsal eşya bakıcısı, kiliseden çıkınca, azizin dışarıda dua ettiğini farkeder ve ona sorar; adını ve eskiden kim olduğunu ona söyletmeyi başarır; ama bu sırrı, onun ölümünden önce kimseye duyurmayacağına and içer. Sonunda, Tanrı Adamı hastalanır, kaldırıldığı hastanede ölür. Kutsal eşya bakıcısı, sakladığı sırrı hemen piskopos Rabbula'ya açıklar; Rabbula derhal mezarı açtırır, ama dilencinin yaşarken giydiği paçavralardan başka bir şey yoktur mezarda; ceset ortadan kaybolmuştur. Tanrı Adamının Söylencesi, bunları anlatmaktadır. Bu metnin genişletilmiş, birçok ayrıntıyla donatılmış hali, Aziz Aleksis'in Söylencesi'dir. Söylencenin bu yeni versiyonunda, aziz adam dirilir ve Roma'daki evine döner, burada tanınmadan yaşar, kendi kölelerinin arasında. Ancak ölümünden sonra, kimliği arkadaşlarına duyurulur.

İbas'ın piskoposluğu döneminde Persler Akademisi, onun koruyuculuğundan yararlandı, ama onun talihini paylaştı. İbas, 449'da Efes haydutluğu tarafından mahkûm ve sürgün edildiğinde aynı konsil, Baboy, Barşawmo ve Balaš adlı Perslerin Urfa'dan kavulmasını buyurdu. Bu kişiler, öbür Perslerle birlikte Akademi'den ayrılıp Pers ülkesine döndüler ve oranın Kilisesi'nde hemen önemli yer edinmeyi başardılar. Anlaşıldığına göre, Urfa'da Narsay bir süre rahat bırakıldı; Akademi'de, meslekdaşlarının ve öğrencilerin kalanlarıyla birlikte, çalışmayı sürdürdü; ama Urfa'da güçleri hızla azalıyordu. İbas'ın sağlı-

ğında, kendisinin güçlü kişiliği ve kararlı politikası, onların kilise ve imparatorluk güçlerine kafa tutmalarını sağlayan tek dayanaktı. İbas'ın 457'de ölmesi, onların sonunu getirdi. Kadıköy Konsili'nin kararıyla İbas'ın yeniden piskopos oluşundan dolayı Urfa'yı bir süre terk etmek zorunda kalan Nonnus, onun ölümüyle, piskoposluğa getirildi; kendisi de bir Diyofizitçi ya da olsa olsa ılımlı bir Kurilloscu olan Nonnus, anlaşıldığına göre, İbas'ın koruduğu kişileri kayırmak istemiyordu. Akademinin içinde, Filiksinos'un önderlik ettiği, güçlü bir Monofizitçi grup vardı - Filiksinos, daha sonra Mabbuğ (Menbec, Hierapolis) piskoposu oldu. Belki de saray, imparatorluğun Suriye eyaletlerinde Kilise'nin huzurunu devamlı tehdit eden bir odak saydığı uzlaşmaz Diyofizitçilerin dağıtılması için Nonnus'a baskı yapıyordu. Sebebi ne olursa olsun, 457 yılında, piskopos Nonnus, ilerigelen Diyofizitçileri Akademi'den attı, kentten sürdü.[42]

42- Beṯ-Arşamlı Şamun/Simon'un Mektubu, Assemani, Bibliotheca Orientalis.

10
Urfa Akademisi ve Pers Kilisesi

I

Urfa Kilisesindeki Diyofizitçi tohumları yok etmek için piskopos Nonnus'un aldığı önlemler,[1] Akademi'nin geleceğini tehlikeye düşürdü; ama abartmadan denebilir ki kendisinin bu kararlılığı, dolaylı olarak, Pers Kilisesi açısından ve genelde Doğu Hıristiyanlığı açısından verimli oldu. Bu dönemde Akademi öğretmenlerinin ve öğrencilerinin çoğunluğu hâlâ Diyofizitçiydi, yöneticileri olan Narsay[2] ünlü Mepsuestiyalı Teodor'un Diyofizitçiliğinin ateşli bir savunucusuydu; ama Akademi'de, kesinlikle monofizitçi kurumları savunan, güçlü bir karşıt grup da vardı ve bu grubun önderi, ileride Mabbuğ (Menbec, Hierapolis) piskoposu olan Filiksinos ya da Xenayas (Axësnoyo) idi. Anlaşıldığına göre, piskopos Nonnus, orta yolcuydu, büyük olasılıkla kendisi ılımlı bir Kurilloscu'ydu; ama kuşkusuz, kendisinden önceki piskopos İbas'a duyduğu öfkeyle hareket ediyordu, çünkü Kadıköy Konsili'nin İbas'ı yeniden Urfa Piskoposluğu'na getirmesi üzerine Nonnus bir süre kentten uzakta yaşamak zorunda kalmıştı; ayrıca Akademide Filiksinos'un çevirdiği entrikalardan etkilenmiş olmalıydı; sarayın baskısı altında da kalarak, başlıca Diyofizitçileri Akademi'den attı, kentten sürdü. Bu olaylar hakkında, üç eski kaynaktan bilgi ediniyoruz. Bu kaynakların birisi, 6. yüzyılda (550-559) Mşiha-Zha'nın yazdıklarıdır,[3] ikinci kaynak, Bar-Hadbşabo Arbo-

1- 457- 471.

2- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, s. 383.

3- Mšiḫa-Zxa/*Erbil Vakayinamesi*, ed. Mingana Alfons, Sources Syriaques, s. 146.

yo'nun yazılarıdır, 6. yüzyılda Ḫulwan (Pers) piskoposu olan bu kişi, Nusaybin Akademisi'nde Adiyabenoslu Ḫnana'nın (572-610) gözetiminde yetişmiştir, ama öğretmeninin kurumlarını benimsemeyip katı bir Diyofizitçi olarak kaldığı anlaşılmaktadır.[4] Üçüncü kaynak, Beṯ-Arşamlı Simon'un yazdıklarıdır; Lakabı Pers Sofist (Süryanice, Darošo Fërsoyo) olan bu kişi, 510 yılından 535 yılına dek Beṯ-Arşam (Pers) Kilisesini yöneten ateşli bir Monofizitçi'dir.[5]

Erbil'de Abbuşta'nın piskoposluk yaptığı dönemde (450-490 yılları arasında) meydana gelen olaylar, Mşiha-Zha tarafından şöyle anlatılmıştır: O dönemde Urfa'da piskopos İbas, mükemmelliğiyle ünlü bir adamdı; onun çabalarıyla Ortodoksluk çok ilerledi. Haksızlık yandaşlarının ona çektirdiği acıları ve sıkıntıları kalemle anlatmak olanaksızdır. Ama o, sonuna dek, gerçeği öğretmekten ve *Urfa Akademisi*nde sapkınlığı yok etmekten kaçınmadı. Ölümünün ardından, yalancılığın yandaşları, fesat kurdular, çabalarını birleştirdiler ve kentten bütün Pers öğrencileri atmayı başardılar. Ama bu Persler, ülkelerine dönünce, Şeytan'a pes demediklerini kanıtlamak için birçok okul kurdular. Nusaybin piskoposu Barşawmo, ünlü bilgin Narsay'ı sevinçle karşıladı; Narsay, burada birçok dinadamının katılımıyla büyük bir akademi kurdu; akademinin bu öğretmenleri, çocukların eğitilmesi ve Katolik (Evrensel) Kilisesi için ustatlar yetiştirilmesi amacıyla aralıksız çalışmaya koyuldular. Burada Narsay, Açıklamacı'nın öğretisinden hiç sapmadan, tüm kutsal kitapların yorumunu yapıyordu. Güvenilir insanlardan işittiğime göre, Adiyabenoslu birçok kişi onun etrafında toplanmıştı. Daha sonra anlatacağımız gibi, Dürüstlük'ün oğulları arasında, gelece-ğin Adiyabenos piskoposu Yusuf da vardı. Tanrının Kilisesi, iki kola ayrıldı: Batı Kilisesi (Yakubi, ed.), Tek bir Doğa'ya inanmakta ve tanrısallığı, yakışıksız nitelemelerle alçaltmaktaydı; Doğu Kilisesi (Nasturi, ed.) ise tek bir kişide (Süryanice: Parşopa/Farşufo'da) Çift Doğa'nın varlığına inanıyordu.

Bar-Hadbşabo'nun anlattıklarına gelince; bunların tümüyle

4- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 384.

5- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 342 ve devamı. Burada Nasturi terimini Diyofizitçi'nin eşanlamlısı olarak kullanıyoruz.

güvenilir olduğunu düşünüyoruz. Yazar, Teodor'u coşkuyla övmekte ve bu büyük ustadın yapıtlarının, *Urfa Akademisi* öğretmenleri tarafından Süryanice'ye çevrilişini anlatmakta, sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir: Akademi'nin açıklamacısı Qiyore'nin ölmesi üzerine, kurul üyelerinin tümü, Narsay'dan, başkanlığı ve müdürlüğü üstlenmesini ısrarla istediler, çünkü Akademi'de onun ayarında başka kimse yoktu. Narsay, onların bu isteğini reddemedi, şöyle dedi: Akademi çalışmalarının tümünü üstlenemeyeceğim, Qiyore'den farklı olarak; ustadımız Qiyore, şu özelliklere bol bol sahipti: beden sağlığı, zihin yeteneği, bunlara ek olarak da yılların deneyimi; ama siz, okuma için bir öğretmen ve heceleme için bir başka öğretmen seçerseniz, ben de Kutsal Yazılar'ın açıklamasını üstlenip başarırım sanıyorum. Böyle yapıldı ve Narsay hazretleri, 20 yıl boyunca Akademiyi yönetti, birçok güfte (Süryanice: Sicoṯo)[6] ve yorum yazdı. Barşawmo, Nusaybin'e gitti ve orada piskopos seçildi. Macna (Maana) ise Pers'e gitti, orada papazlık görevi aldı.

Akademide işler yolunda gidiyordu; ama şeytan, her zamanki kötülüğünü göstermekte gecikmedi ve Akademide anlaşmazlığa, dağılmaya neden oldu, Mor Narsay, Akademiden ayrılıp Nusaybin'e gitti ve orada Perslerin manastırına yerleşti.[7] Pers ülkesine gitmeye niyetlendi, (söylentiye göre, Barşawmo, kentte büyük bir göreve getirdiği başdiyakonunu gönderdi). Barşawmo, Nusaybin'de Narsay'ı iyi karşıladı, kendisiyle birkaç gün geçirdikten sonra ondan, Nusaybin'de kendi yanına yerleşmesini ve burada, uygun görürse bir akademi kurmasını rica etti, kendisini destekleyeceğine söz verdi. Narsay, önce, onun isteğine uymakta duraksadı. Barşawmo ona şöyle dedi: Kardeşim, sanmıyorum ki senin Urfa'dan ayrılman ve kurulun dağılması, rastlantı olsun. Tam tersine bu, Tanrının isteğiyle olmuştur. Bu olayı, Kudüs'te Efendimiz'in göğe çıkışından sonra meydana gelen olaylara benzetirsen yanılmış olmazsın: Orada da bir okul vardı, Havariler'in Okulu; orada, Kutsal Ruh'un lütufları, kehanetler ve her türlü mucize meydana geldi. Ama o

6- Bkz., Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 22.

7- Narsay'ın Nsibin gidişinin değişik bir anlatılışı, şu kaynaktadır *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, fasikül 2, s. 22.

kentin insanları, bunlara layık olmadıkları için, evleri başlarına yıkıldı, Kurtarıcı'nın sözüyle. Havariler, kâfirlerin ülkelerine ve putatapıcılığın kaynağına ulaştıran yollara dağıldılar; iyi ya da kötü, buldukları tüm insanları topladılar, vaftiz ettiler, yetiştirdiler, öyle ki kısa zamanda Efendimiz'in İncil'i tüm dünyaya yayıldı. Bana göre, *Urfa Akademisi*'nin dağılması, Havariler'in Kudüs'ten dağılması gibidir. Öğüdüme kulak verip burada yerleşirsen tüm ülkeye büyük yararın dokunacak; çünkü tüm Pers ülkesinde senin amaçlarına bu kentten daha uygun bir kent bulamazsın. Burası, önemli bir kenttir; iki imparatorluğun arasında bulunduğu için, buraya her taraftan insanlar akabilir. İnsanlar, burada bir okulun var olduğunu, hele onu senin yönettiğini haber alınca buraya akın edeceklerdir. Sen bizim kalkanımız ve güçlü silahımız olacaksın; hep birlikte, bağrımızdan şeytanı kovmayı başaracağız. Çünkü şöyle yazılmıştır: İki, birden daha değerlidir, ve onların çabalarının karşılığı iyi olacaktır; bir adam güçlü ise, iki adam başarıyla direnebilir. Barşawmo bu sözlerle Narsay'ın zihnini yatıştırdı; Narsay, kendisine öğütlenen şeyi yapmaya (yani Nusaybin'de bir akademi kurmaya) razı oldu ve hemen, bir akademi için gerekli her şeyin hazırlanmasını buyurdu.[8] Yazar, son olarak, Nusaybin oğullarının ilk gelişmesini kısaca açıklamakta ve buradaki ilk ustatların kişiliği ve öğretisi hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bar-Hadbşabo şöyle demektedir: Akademi, birçok öğrenciyi çekti; buraya Persler, Süryaniler ve çevre ülkelerin insanları gelmekle kalmadı, Urfa Akademisi'nin öğrencilerinin çoğu da geldi ve bu, Tanrının sanını yüceltmek için oldu. Bundan dolayı Pers ülkesinde akademiler gelişti ve *Urfa Akademisi* çökerken Nusaybin Akademisi yükseldi. Romalıların imparatorluğunu sapkınlık sardı , ama Perslerinki Tanrı korkusuyla doldu.

Beṯ-Arşamlı Şamun'un mektubu,[9] aynı olayları, aşağıdaki gibi anlatmaktadır; bu Akademinin öğrencilerine Şamun'un

8- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 386; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, fasikül 2, s. 22'de, Nsibin Akademisi'ni Beṯ-Garmaylı Şamun'un kurduğu söylenmektedir. (Bu kişinin yazıları için, bkz. Abdişo, Assemani, Bibliotheca Orientalis. III, I, s. 168.

9- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 350 ve devamı, Mixayel Femdahwo/Altınağızlı Mihayel.

düşman olduğunu dikkate alarak, onun anlattıklarını "Bir tuz tanesi ile sözün ciddiye alınmaması gerektiğini anlatan iyi niyet sözüyle" karşılayacağız. Nasturiliğin Yahudilikten doğduğunu öne sürerek şu adları vermektedir: Mecus Şamun, Ebiyon, Artemon, Samsatlı Pavlos, Tarsuslu Diyodor, Mepsuestiyalı Teodor, ve nihayet Nastur. Nastur'un düşüncesini Teodor'dan devraldığını, İbas'ın da Teodor'dan devraldığını söyleyen yazar, şöyle devam etmektedir: Beṯ-Ardaşirli Mari, Nasturiliği İbas'tan devraldı ve o andan başlayarak, Perslerin ülkesi, İbas'ın mektupları yüzünden ve onun ustatlarının söyleşilerinin ve yorumlarının açıklanmasına yönelik çabalar sonucunda, yozlaştı. Mari'den sonra, Marun Eliṯo adındaki Urfalı bir dinadamı, heretikliği İbas'tan devraldı. Bu kişi, o dönemde Urfa kentinde bulunan Persler Akademisi'nde okutmandı. *Urfa Akademisi*'ndeki Persler arasında şu kişiler de vardı: Aram Akakiyus (lakabı Obol Sıkan), Kürt Mara'nın uşağı Barşawmo (lakabı Yuvalar Arasında Yüzen), Beṯ-Ardaşirli Maana (lakabi Kül İçen), Ninovalı Abşota (bu kişinin lakabını, ahlak kuralları yüzünden, yazmak olanaksızdır), Beṯ-Garmaylı Yuhanna (lakabı Küçük Domuz), Miha, Ahwaz eyaletinden Karhalı Kaki'nin oğlu Pavlos (lakabı Fasulya Yapan), Medistan'dan Abrohom (lakabı Gün Süren), Narsay (Cüzamlı), Kafar Manastırı'ndan Ezaliyas, Mari. Bu kişiler, öbür yoldaşları gibi, inatla İbas'ın düşüncelerini savunuyorlardı. Ama Akademi'deki Persler arasında, İbas'la anlaşamayanlar da vardı: Ahwaz vilayetinin kenti Gundişapur'dan, Mar Papa (Mor Fofo), Beṯ-Garmay'daki Taḫal'dan Mor Xenayas ve kardeşi Adday, daha sonra En-Kënna Manastırı'nın başrahibi olan Kürt Bar-Ḫaḏbšabo, daha sonra Qriṯo Akademisi'nde ve manastırında başrahip olan Aram Benyamin (Unrin kazasında). Bu kişiler, ve başkaları, İbas'a boyun eğmediler. Onun ölümünden sonra, tüm Persler ve onlarla aynı düşünceyi savunan Urfalı yazarlar, Urfa'dan kovuldular; Urfa piskoposu Mar Qiyore hazretlerinin çabalarıyla ve Romalıların hükümdarı Zenon'un buyruğuyla, Urfa'da Perslerin ders vermekte olduğu Akademi yıkıldı ve onun yerinde, Hanımımız Bakire Meryem Teotokos'a adanan bir kilise inşa edildi.[10] Öyle anlaşılıyor ki

10- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 346 v.d.; aynı kitap, I, bölüm XV, s.203.

Simon, Akademinin Diyofizitçi öğretmen ve öğrencilerinin piskopos Nonnus zamanında kovulması olayıyla, 489'da imparator Zenon'un buyruğu üzerine piskopos Qiyore tarafından bu akademinin kapatılması olayını birbirine karıştırmaktadır. Dahası, açıkça söylemese de, Barşawmo'nun ve Maana'nın 457 yılında kovulanlardan sayılması gerektiğini ama bu tarihten önce onların Urfa'yı terk eetmiş olduklarını ima eder görünmektedir. Pers topraklarına 457'de dönen Narsay burada Barşawmo'yu, Nusaybin piskoposluğuna çoktandır atanmış halde buldu; Bar-Ḫaḏbšabo'ya göre Maana, anayurduna, Barşawmo'yla aynı dönemde geri dönmüştü.[11]

J-S Assemani (Yusuf Simon Samaani)'nin bu olayları anlatışında bulanıklık vardır. O, Pers öğrencilerin Urfa'dan iki kez sürüldüğünü söylemektedir: İlk kez, 431 yılına doğru, Rabbula'nın piskoposluğu ve Teodosius'un imparatorluğu döneminde; ikinci kez, Qiyore'nin piskoposluğu ve Zenon imparatorluğu döneminde, Assemani, Bar-Cëbroyo (Ebu el-Farac)'dan şu bölümü aktarmaktadır: Oradan kovulunca Nusaybin'e gittiler; Urfa'daki akademileri yok edildi, Teodor'un ve Diyodor'un orada bulunan tüm yazılarını Urfa piskoposu Rabbula ateşte yaktı.[12] Assemani, buradaki Rabbula'yı Qiyore olarak değiştirmeyi önermektedir. Ama Akademi'deki önderlere karşı Rabbula'nın tavrını biliğimize göre, onun Akademiden Diyofizitçiliğin kökünü kazımaya başladığını düşünebiliriz. Şurası kesindir ki o, Açıklamacı'nın yazılarını yakmıştı[13] ve İbas'la meslekdaşları, kendi gruplarının düşmanı olan bu adamdan nefret ediyorlardı; ama elimizde daha fazla bilgi olmadığı için, Akademideki Diyofizitçilerin kitle halinde sadece iki kez sürüldüklerini kabul etmek zorundayız: Başlangıç niteliğindeki ayıklama, Nonnus zamanında yapıldı; Qiyore zamanında ise kesin ayıklama yapıldı.

11- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 384. Abdişo'ya göre ve Nsibinli Eliyo'ya göre Barşawmo, 435'te Nsibin piskoposu oldu; ama bu yanlış bir saptamadır. Bkz. Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 56, not 1.

12- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 56, aktaran Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 350. Bkz. Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, 402 ve 407, not; Assemani, Bibliotheca Orientalis. bölüm II, 78.

13- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 381.

Urfa'dan çıkarılan Pers bilginlerle öğrencileri, anayurtlarına döndüler ve burada Pers Kilisesi'nin yüksek mevkilerine geldiler (papaz, piskopos, okul yöneticisi oldular); bu kişiler, örgütleme ve eğitim çalışmalarıyla, Pers Kilisesi'nin resmi görüşü olarak Diyofizitçiliğin benimsenip sürdürülmesine büyük katkı yaptılar. Beṯ-Arşamlı Simon'un, Urfa Kilisesi'nde Diyofizitçiliği inatla savunanlar olarak andıklarının en önemlisi, kuşkusuz, Barşawmo'dur; Barşawmo, becerikliliğiyle ve enerjisiyle, Pers Kilisesi'nin Diyofizitçi kalmasında en önemli rolü oynayandır. O, tanrıbilimde ve öbür bilgilerde Narsay'dan daha aşağı düzeydeydi, dindarlık bakımından belki meslekdaşlarından gerideydi; ama kavrayış, siyasal yetenek ve kararlılık bakımlarından, döneminin Pers Kilise babalarının tümünden daha üstündü. O, yaklaşık 40 yıl, Pers ülkesinde kilisenin tüm işlerini yönetti ve anlaşıldığına göre, kiliseyle ilgili olmayan olaylarda da etkin bir rol oynadı. Urfa'ya gelişinden önceki yaşantısı hakkında hemen hemen hiç bilgimiz yoktur. Beṯ-Qardo'da doğmuştu; Beṯ-Arşamlı Şamun, alaylı bir ifadeyle, onun, Mara adlı bir adamın kölesi olduğunu belirtmiştir;[14] böyle olsa bile, erkenden azat edilmiş olmalıdır; çünkü *Urfa Akademisi*'nin müdürü olan Qiyore'nin ününü işiterek Urfa'ya gitmek üzere, anayurdunu (Pers ülkesini) terk ederken mutlaka genç bir adamdı.[15] Onun Urfa'da bulunduğu dönemde akademi, fırtınalı yıllar geçiriyordu; 412'den 435'e dek bu kentin piskoposu olan Rabbula, Diyofizitçiliğin kökünü kazımak için vargücüyle uğraşıyordu; daha sonra İbas, öğretim görevinden ayrılıp piskopos olduğunda, arkadaşlarını koruduysa da, piskoposluk bölgesinin hem içinde hem dışında kendisine yöneltilen saldırılardan bu arkadaşlar da paylarını aldılar. Barşawmo, Urfa'da bulundu-ğu dönemde, Diyofizitçilik uğruna yaptığı gayretli çalışmalar yüzünden ünlenmiş olmalıdır; çünkü 449'da toplanan II. Efes Konsili (Latrocinium) onun, piskopos İbas'la birlikte sürülmesini kararlaştırdı.[16] Onun bu dönemde sürüldüğü kesin değildir; ama Abdişo ile Nusaybinli İlyas, onun 435'te Nusaybin piskoposlu-

14- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 346

15- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 381.

16- Bu konsilin kararlarına bakınız: Actes du Brigandage d'Ephese.

ğuna getirildiğini öne sürmekle, yanılgıya düşmüş-lerdir, çünkü yukarıda anlattığımız olay onun 449'da hâlâ Urfa'da bulunduğunu göstermektedir. Yine o, 457'de piskopos Nonnus tarafından kovulanlar arasında değildi; çünkü Bar-Ḫaḏbšabo'ya ve Mşiha-Zha'ya göre o, bu tarihten daha önce Nusaybin'de piskoposluğa başlamıştı. Büyük olasılıkla o, Pers ülkesine dönmek üzere Urfa'yı 449'da ya da 450'de terk etti; Pers diyarında hızla, Kilise'de ve devlette yüksek bir konuma erişti, çünkü Nusaybin başpiskoposluğuna getirildi; bu makam, Pers devletinde saygınlık bakımından üçüncü düzeyde olan önemli bir makamdı ve olasılıkla, imparator Piroz tarafından ona verilmişti; Piroz (Firoz) ona büyük itibar gösteriyor ve kilisenin görev alanına girmeyen önemli işleri sık sık ona havale ediyordu.[17] Barşawmo'nun kendisinin Marzeban ya da Nusaybin markisi olduğu söylenemez, o, bu resmi kişinin bir tür yardımcısı gibi, Perslerin Roma'yla olan sınırının koruyuculuğunu yapıyordu denebilir. Bu dönemde Selevkiye-Ktesifon (İkizkent; Bağdat yakınlarında ed.) patriği, Baboy'du; bu kişi, Mecusiliğin dinadamı iken hapsedilip birçok işkenceye uğratılması sonucunda hıristiyanlığı kabul etmişti. Nusaybin patriği ile piskoposu, taviz vermez kişilerdi ve çok geçmeden bu iki kişi arasında bir çatışma başladı; bu çatışma, olasılıkla, Selevkiye-Ktesifon'da kimin üstün olacağı konusundaydı, Süryani Mihayil'in Vakayinamesi başlıklı, 11. yüzyılda yazılmış monofizitçi vakayinameden geniş ölçüde yararlanan Yakubi tarihçi Ebu el-Farac, bu çatışmanın gelişimi hakkında ve Barşawmo'nun Pers'de ve Ermenistan'da düşüncelerini yaymak için hangi araçları kullandığı hakkında bize canlı bir tablo sunmaktadır; bu anlatı, en azından, rakip Akademinin üyeleri üzerinde Barşawmo'nun nasıl bir izlenim bıraktığını gösterdiği için ilginçtir, onun propaganda çalışma-sının sertliği ve başarısı hakkında bir fikir verdiği için de dikkate değerdir.[18]

O dönemde; Nusaybin metropoliti Barşaw-mo;[19] Katolikos patrikliğinden azledilen, ama şiddet yoluyla eski görevini (Pers

17- Mšiḫa-Zxa/*Erbil Vakayinamesi*, ed. Mingana Alfons, Sources Syriaques, s. 147. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, 526-532.

18- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique Yay. Abbeloos ve Lamy, II, 62.

19- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 70, Alaylı bir tavırla onu "Barsulo" (Sandalınoğlu) diye adlandırmaktadır.

piskoposluğunu) tekrar ele geçiren Magna (burada bir yanlışlık vardır; bu adın Maana olması gerekir);[20] Nusaybin Kilisesine yerleşen kuramcı Narsay vardı.. Bu üç kişi, Nastur'un heretik düşüncelerini pervasızca yaydılar ve piskoposları, nikahsız kadın almaya ikna ettiler.[21] Bir kadın almanın, şehvet-le kıvranmaktan daha iyi olduğunu söyleyen Barşawmo da, yüzsüzce yasal karısı diye tanıttığı bir metrese sahipti. Batı'nın piskoposları, Nasturi sapkınlığın Doğu'da nasıl yayıldığını ve oradaki piskoposların nikahsız kadınlarla yaşadıklarını öğrenince Katolikos Baboy'a mektuplar gönderdiler, onu gevşekliğinden dolayı ayıpladılar. Baboy, onlara gönderdiği mektupta[22] kendini şöyle savundu: Suçluları cezalandıramıyoruz, çünkü dinsiz bir yönetimin altında yaşıyoruz; bu durum, karşımıza büyük engeller çıkarmakta ve bizim doğru kurallarımızın savsaklanmasına neden olmaktadır. Yanıtını içeren bu mektubu iki rahibe verdi. Mektubu götürmek üzere yola çıkan bu rahipler, Nusaybin'den geçerlerken Barşawmo onları ayarttı, onlardan mektubu aldı, Perslerin hükümdarı olan Piroz'a götürdü ve Katolikos'un Helenlere satılmış bir casus olduğunu öne sürdü. Piroz (Firoz), mektubu okumak üzere bir Süryani'nin getirtilmesini buyurdu; gelen adam, mektubu okurken "dinsiz" sözcüğünü "mükemmel" olarak değiştirmek istediyse de başaramadı. Piroz çok kızarak Katolikos'u idama mahkûm etti; anlatıldığına göre, bir parmağından asılan hükümlü, ölünceye dek kırbaçladı.[23] Barşawmo, hükümdara şöyle dedi: Senin ülkende yaşayan Hıristiyanlar, Romalıların topraklarındaki Hıristiyanların inancından farklı bir inanca sahip olmazlarsa hiçbir zaman sana tam bir sevgi duymazlar ve bağlanmazlar. Piroz (Firoz) onun sözlerine inandı ve onun istediğini yaptı. Barşawmo tekrar Piroz'un

20- Urfa Akademisinde Barşawmo'nun arkadaşı olup daha sonra Beṯ-Ardaşir piskoposluğuna getirilen Maana ile 402'de Katolikos olan Maana, Bar-Cëbroyo/Ebu El-Farac tarafından birbirine karıştırılmaktadır.

21- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 100 ve not 3.

22- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Onun imparator Zenon'a yazdığını belitmektedir; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 9. Amr, s. 30'da bu adın yerine Leon denmesi, yanlış olmuştur.

23- 484. Bkz., Nsibinli Eliyo, aktaran Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 60, not 2. Bedjan Paul, Acta Martyrum et Monastorum ve Sanctorum S., II, s. 631 ve devamı. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 102.

huzuruna çıktı: Helenlerin ülkesinde bir patrik vardı, bilge bir adam, bilgin, adı Nastur; doğal olarak Persleri seven bu adam, Helenlere hep şu öğüdü veriyordu: Eğer siz hıristiyansanız, İsa'nın sözünü dinleyin ve tüm düşmanlarınıza karşı sevecen ve uysal olun, sizi lanetleyenler için dua edin. İşte bu yüzden Helenler ona kızdılar, onu makamından azlettiler. Bana bir ordu verirsen, buyruğundaki tüm Hıristiyanlara onun düşüncelerini benimsetirim, öyle ki Helenlerden nefret ederler ve onlara düşman olurlar. Bu sözler Piroz'un hoşuna gitti; Pers askerlerinin başına getirilen Barşawmo, Selevkiye'den hareket edip Beṯ-Garmay'dan geçerken burada çok sayıda müminin kanını döktü.[24] Sonra Tekrit'e gelip girdi, ama halk ona direndi ve Piroz'a bu olayı haber verip onu (Barşawmo'yu) azlettirmekle tehdit etti. Korkuya kapılan Barşawmo, oradan ayrıldı ve Erbil'e gitti; buranın metropoliti kaçtı, Alpap Dağı'nda Mor Matta'nın manastırı olan Koxa Manastırı'na sığındı. Barşawmo'nun bu manastıra girmesi üzerine rahipler kaçarak dağdaki mağaralarda saklandılar. Bu manastırın metropoliti olan Barsohḏo kaçamadı; Barşawmo onu ve 12 rahibini bağlatıp Nusaybin'e yolladı, tutsaklar Nusaybin'de bir Yahudi'nin evine hapsedildiler. Barşawmo, daha sonra Ninova'ya geldi ve burada Bizoniṯo Manastırı'nın 900 rahibini öldürdü, komşu köylerde kendisinin düşüncelerini benimseyen birçok insanı katletti. Sonra Beṯ-Nuhadra bölgesine geldi ve Mar Samuel'in hücresine çıkmak istedi; ama azizin duaları sonucunda, merkebi yürüyemeyince vazgeçti ve Adray köyüne gitti, burada piskoposları bir sinodda topladı, piskoposların evlenebileceklerini duyuran rezilce kararlar çıkarttı, Katolikos'un kendisi de, isterse, evlenecekti. Nusaybinli dinsiz Barşawmo'nın öldürttüğü kişilerin sayısının 7700 olduğu söylenir. İki sinod topladı: Biri Ktesifon'da, öbürüyse Kerkük bölgesinde Karha'da, Aşarcı Yazdin'in evinde; bu sinodlardan, kendi kafasına uygun kararlar çıkarttı; Xenayas, yazdığı iki büyük kitapta, bu kararların yanlışlığını kanıtla-

24- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, col. 66'da, s. 483-484'te Piroz tarafından Hıristiyanların katlettirilmesini Barşawmo'ya maleder. Ama bkz., Bedjan Paul, Acta Martyrum et Monastorum ve Sanctorum S., (Baboy'un Yaşamı); *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 9.

mıştır.[25] Nuhadra kazasından geçen Barşawmo'nun, kendi ülkelerine gireceğini öğrenen Ermenistan hükümdarları ona, tehdit edici bir haber gönderdiler: Onu gördükleri anda kanını dökmeye yeminliydiler, Ermenistan'a gelmesini istemiyorlardı; Ermeniler, Perslerin uyruğuysalar da Nasturiliği benimsemiyorlardı. Barşawmo, bu tehdit üzerine, dönüp Nusaybin'e geldi, Barsohḏo'yu ve yanındaki rahipleri öldürttü, çünkü kendisinin düşüncelerini kabul etmemişlerdi; öldürülen bu aziz kişinin sağken hapsedildiği evin sahibi olan Yahudi, tüm ailesiyle birlikte iman yoluna girdi ve vaftiz edildi, aziz öldürüldükten sonra onun cesedini alıp yağlayarak bir tabuta koydu ve Bi-zoniṯo Manastırı'na götürüp oraya gömdü, onun vasiyetine uyarak.

Barşawmo'dan kaçan piskoposlar, Selevkiye'de toplandılar ve Akakiyus adlı bir adamı katolikos olarak seçtiler. Nusaybinli Barşawmo ile Persli Maana, bunu haber aldıklarında, Akakiyus'tan, kendilerinin görüşünü kabul etmesini istediler, aksi takdirde selefi gibi onu da öldüreceklerini söyleyerek tehdit ettiler; Akakiyus, onlara uydu, çünkü korkuyordu, aslında onların düşüncelerine yakınlık da duyuyordu; çünkü *Urfa Akademisi*'nde iken Barşawmo'nun, Maana'nın ve Narsay'ın arkadaşı olmuştu ve oradan onlarla birlikte kaçmıştı; bu nedenlerden dolayı, onlarla anlaşması güç olmadı, bir sinod topladı ve orada Nastur'un inancını onayladı. Nasturilik, tüm Doğu'da bu yöntemlerle zafer kazandı; piskoposlar, papazlar, diyakonlar ve din görevlisi olmayanlar arasında zina olayları öyle çoğaldı ki Hıristiyanların çocukları çöplüklerde ve yol kıyılarında dağ gibi yığıldı, birçoğu köpekler tarafından parçalanıp yendi; sonunda Akakiyus, bu zina ürünlerinin atılacağı bir bina diktirmek zorunda kaldı ve şehvet meyvalarını çoğaltan kadınlara bir ödül

25- Beṯ-Arşamlı Şamun'a göre Barşawmo ve dostları, Bet-Lapaṭ'ta, Saliq-Qṯisfon ve Adray'da olmak üzere üç sinod topladı. Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 354. Barşawmo'nun Nisan 484'te Beṯ-Lapaṭ'ta topladığı ve Monofizitçiliğin mahkûm edildiği sinod, Katolikos Baboy'un azledildiğini bildirdiğinden dolayı bölücü sayılarak daha sonra iptal edildi. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 308. Adray'da485 yılının ağustosunda toplanan sinodun başkanı, Aqoq'tu; Barşawmo ona karşı çıkmadı. Ebu el-Farac, yanlışlığa düşerek Adray yerine Kerkük yazmış olabilir. Bu Yakubi vakanüs, bir tarih yanlışlığı da yaparak, bu sinodun, Aşarcı Yazdin'in evinde toplandığını söylemiştir; aslında Yazdin, II. Hüsrev'in vergicisiydi.

vermiş oldu.[26] Barşawmo ile Narsay, Mamoy için çatıştılar; Barşawmo, Narsay'ı Nusaybin'den kovdu; Kürtlerin ülkesine kaçan Narsay, burada pek rahat edemedi ve "Zamanı beklerken" diye başlayan bir güfte yazarak Barşawmo'ya sevgisini dile getirdi; o zaman Barşawmo onu çağırdı ve eski görevini ona geri verdi. Doğu'da Nasturilik inancının yerleşmesi, bu kötü olaylarla başlamıştır.

Aktardığımız metinde, Pers Kilisesi'ndeki amansız İsabilim çatışmasının gelişimi, gerçeğe uymayan bir tarzda anlatılmış ve Diyofizitçiliğin zaferiyle sonuçlanan bu çatışmada Barşawmo'nun oynadığı rol belirtilirken tarafsız davranmıştır; ama anlaşıldığına göre, çatışan tarafların hiçbir üyesi, olayları anlatırken tarafsız olamamıştır; bu savaşta hiçbir kural yoktu; herkes, taraflardan birini destekliyor ve en sert tavırla döğüşüyordu. Gerçeği araştırırken, bu farklı anlatıların hepsini incelemek daha doğru olur. Ayrıca, bu dönemde Asur Ülkesi Kilisesi'ndeki sorunlara, aynı dönemde Roma İmparatorluğu Kilisesinin yaşadığı olayların ışığı altında bakmamız gerekir. O yıllarda Roma İmparatorluğu, hem kilise düzeni bakımından hem devlet düzeni bakımından, kargaşa içindeydi. Batının büyük bölümü ve Roma, Barbarlar'ın egemenliği altındaydı ve Konstantinopel'deki imparatorlar buraları bir daha geri alamayacak gibi görünüyorlardı. Bu imparatorların, hükmettikleri Doğu bölgesinde egemenliklerinin sağlamlaşması için, her şeyden önce dinsel bir barış gerekliydi; Pulşerie ve Markien, Kadıköy Konsili'ne bu amaçla katılmışlardı. Bu konsile katılanlara Doğu'daki karşıtları, "Melkitler" -Hükümdar, kral yanlıları- (Süryani Melkitler, Malkoye, ed.) adını takmışlardı; bundan şu anlaşılmaktadır ki, bu konsile karşı olan kişiler, söz konusu konsilde imparatorun büyük etkisi olduğunu ve bir uzlaşma sağlamanın amaçlandığını düşünüyorlardı. Ama böyle bir uzlaşma sağlanamadı: Mısır, Filistin ve Küçük Asya'nın büyük kısmı, bunu işitmek istemediler; yarı bağımsız Ermeni krallığı, böyle bir uzlaşmayı kesinlikle reddetti; kabul edenler yalnızca Roma ve

26- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 8 - Hıristiyanların, böyle bir ahlak çöküntüsünü Baboy'un katolikosluğu döneminde de yaşadığını üzüntüyle belirtmiştir. Bkz., Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 624.

Batı'ydı. İmparatorluk tahtına Zenon'un geçtiği sırada durum buydu; Zenon, hemen İskenderiye eyaletine kendini sevdirmeyi zorunlu gördü, imparatorluk için bu eyalet çok değerliydi, çünkü bölgeyi elde tutmak için bu eyaleti yitirmemek gerekiyordu. Zenon, bu amaçla bir Xaraniqon (Köklü Uzlaşma),[27] yani birleşme formulü ilan etti; bu metinde, Kurillos'u destekleyerek Nastur'u ve Evtihi'yi eleştiriyor, kapalı bir ifadeyle Kadıköy kararlarına atıfta bulunuyordu. İskenderiyeli Monofizitçi Petrus Mongus, imparatorun Yemin Uzlaşması'nı benimsedi ve Konstantinopelli Akakiyus'la, Kudüslü Martiriyus'la, ve Doğu'nun başka piskoposlarıyla birlik oldu. Antakyalı Qalandiyon ise, Romalı II. Felix'le işbirliği yapmaktan vazgeçmek istemeyince, azledilmekle tehdit edildi.

Monofizitçiliğin bu zaferiyle telaşlanan Diyofizitçiler, harekete geçmeye karar verdiler. Barşawmo, Kerküklü Yuhanna, Ardaşirli[28] Maana, Medistan piskoposu Abrohom, Ledonlu Pavlos vs., 484 yılında Gundişapur'da bir sinod topladılar[29] ve Mepsuestiyalı Teodor'un yazılarının Ortodoksluğunu ve geçerliliğini yeniden ilan ettiler. Bu sinod, bir inanç duyurusu yaptı; ama biz bu metni bulamadığımız için, değerlendirme olanağından yoksun bulunmaktayız; yine de bu metnin, Diyofizitçiliği kararlılıkla savunduğundan kuşku duyulamaz. Ebu el-Farac, bu metnin tümüyle heretik olduğunu belirtmiştir.[30] Niteliği önemsenmeyen bu metin, Adray'da yapılan toplantıyla reddedildi.[31]

27- 482. Bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, s. 106.

28- Bewardaşir olarak da yazılmaktadır.

29- Bu sinod, daha sonra, geçersiz sayıldı. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 308, 312, 534, 621-625. Anlaşıldığına göre, bu sinodun kararları, Aqoq tarafından ve kendisinin Saliq'de 466 yılında topladığı sinod tarafından zımnen kabul edilmiştir, Aqoq'un üstünlüğünü ilgilendiren kararsa kabul edilmemiştir. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 300. Söz konusu kararlar, I. Grigor'un Sinodunda anılmış (Synodicon Orientale, s. 625.). Nsibinli Eliyo ve Abdişo gibi kilise hukukçuları tarafından da aktarılmıştır (Synodicon Orientale, s. 621-625.) Bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II. Bölüm, s. 8, not 2 ve not a. Beṯ-Arşamlı Şamun'a göre, Pers Kilisesindeki Diyofizitçi-Monofizitçi bölünmesi, Piroz'un hükümdarlığının 27. yılında toplanan bu sinodda gerçekleşmiştir (Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 354).

30- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 56. Bkz., Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 475

31- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 300, 308, 531. Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 70.

Bu toplantı, önceki sinodun öbür kararlarını benimsedi, tüm dinadamlarının evlenmesini uygun gören karar da bunlar arasındaydı. Bu toplantıda, ayrıca, din sömürücülüğünü, kayırmacılığı ve tüm yolsuzlukları kınayan kararlar alındı. Ama bu dönemde Pers Kilisesi, bütünlüklü bir yapı değildi: Kalabalıkça bir bölümü, doktrin sorunları yüzünden Barşawmo'ya karşıydı; ama kilise yönetimi konusundaki anlaşmazlıklar doktrin sorunlarıyla karışarak Diyofizitçiler'in içinde de bölünmeye neden olmaktaydı. Ayrıca, Selevkiye'nin üstünlüğü konusunda süregelen çatışma, Barşawmo'yla birbirine düşman etmişti; öyle ki Katolikos'la yandaşları, sinoda katılmamışlardı. Gundişapur'daki sinod, Baboy'u azledince o da, yandaşlarının desteğiyle, Barşawmo'yu ve arkadaşlarını aforoz etti. Bu olayların üzerinden çok geçmeden, Baboy'un ansızın ölmesi, Barşawmo'ya en azından geçici bir zafer sağladı.

Bu ölüm olayında Barşawmo'nun ne rol oynadığını saptamak zordur. Ebu el-Farac'ın yukarıda aktardığımız yazısı, belki bu olayda bir fesat aramaktadır, ama gerçeğe uygun görünmektedir. Acta Martyrum et Sanctorum'da Paul Bedjan tarafından yayımlanan, yazarı belirsiz bir metinde anlatılan olaylarla[32] *Siirt Vakayinamesi*'nde anlatılan olaylar, esas olarak birbirini tutmaktadır. Vakayiname'de anlatılığına göre Baboy, Zenon'a yazdığı mektubu, oyuk bir kamışın içine gizleyerek bir ulakla gönderdi; ama Nusaybin'e uğrayan ulağı, Barşawmo'nun yandaşları fark ettiler ve ondan mektubu zorla alarak (Firoz) Piroz'a yolladılar. Bazıları, mektuba yapılan eklemelerin, Barşawmo'nun işi olduğunu doğrulamışlardır. Barşawmo, Katolikos'un ölümünün doğrudan sorumlusu olsa da olmasa da, bu ölümün ona çok yaradığı kesindir; Baboy'un ölümüyle Pers Kilisesi'nin tek büyük yöneticisi durumuna gelen Barşawmo, üç yıl süren bu egemenlik döneminde, Pers Kilisesi'nde kendi düşüncelerinin propagandasını rahatça yürüttü ve Roma İmparatorluğundaki kilise örgütlenmesine zıt bir örgütlenmeyi gerçekleştirmek için çalıştı. Şu varsayımı kabul etmemiz, gerçeğe

32- Bedjan Paul, Acta Martyrum et Monastorum ve Sanctorum S., II, s. 631 ve devamı; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 9.

aykırı olmaz: Barşawmo, Piroz'un, Diyofizitçileri desteklemesini istiyordu; Pers ülkesindeki Hıristiyanlar, Roma İmparatorluk doktrininden farklı bir doktrini kabul ederlerse ülkedeki huzur ortamının gelişeceği konusunda Piroz, Barşawmo tarafından ikna edilmiş ve onun öğütlerine göre davranmıştır. Barşawmo, bu öğütleri verirken, Batı'da egemen olan monofizitçiliğe duyduğu kinin etkisi altında kalmış olabilir; ama onun asıl amacı, Pers ülkesindeki Hıristiyanların hükümdara bağlılıklarından kuşku duyulmasını önlemekti, Barşawmo bunu içtenlikle istiyordu. Zaten Barşawmo'nun, piskoposluk otoritesini kabul ettirmek için orduyla sefere çıkması, ancak düşmanlarını korkutmuş olsa gerektir. Doğu'daki konsil ve sinod toplantılarında, silahlı rahiplerin döğüşmesi, olağan şeylerdendi ve düzenli bir koruyucu güç, bundan yararlanan kişiye mutlaka saygınlık kazandırırdı. Bu tür tartışma yöntemlerinin sağduyu ile değerlendirilmesi, Barşawmo'nun döneminden epey zaman geçtikten sonra mümkün olmuştur. Barşawmo'nun şiddete dayanan bu propaganda seferlerinde kan dökülmüş, hem de çok kan dökülmüş olabilir; ama onunla aynı dönemde yaşayan ve ateşli bir Yakubi olan Beṯ-Arşamlı Şamun, böyle olaylardan haberli olsaydı mutlaka bunları anlatırdı, halbuki bu konuda hiçbir şey söylememektedir. Piroz tarafından Hıristiyanlara uygulanan zulmün, yani öldürmelerin ve çeşitli baskıların tüm sorumluluğunu Barşawmo'ya yıkan Ebu el-Farac'ın aşırıya kaçtığı bellidir.[33]

Ebu el-Farac'a göre, Barşawmo ve Gundişapur Sinodu, büyük bir ahlak çöküntüsüne ve Pers Kilisesi'nin onursuzlaşmasına neden olmuştur o dönemde;[34] bu savı, vakanüsçünün kızgın hayalgücünün bir uydurması olarak kabul etmekle yanılmış olmayız. Önce Beṯ-Lapaṯ Sinodu'nda kabul edilen, sonra Selevkiye Sinodu'nda üçüncü karar olarak kabul edilen, Pers din görevlilerinin evlenmesine izin veren karar, katı bir Yakubi olan Ebu el-Farac'ın aklına böyle şeyler getirmiş olmalıdır.[35]

33- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, col. 68-72.

34- Aynı kitap, col. 74-76.

35- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 303 ve devamı, bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s.100,129. *Siirt Vakayinamesi* şunu belirtmektedir: Din görevlilerinin, bir dereceye kadar, evlenmesine Barşawmo, Aqoq ve Babalar tarafından karar verildiğini Büyük Baboy doğrulamıştı. Bkz., Mari, 41-42.

Anlaşıldığına göre o, büyük bir tiksinti ve dehşet içinde, zinanın resmen aklanması saydığı bu karar sonucunda hem din görevlilerinin hem öbür insanların yasak cinsel ilişkilere kendilerini daha çok kaptırdıklarını düşünüyordu. Barşawmo'nun ahlakı konusunda onun söyledikleri, olsa olsa bir iftiradır: Bu konuda da, Beṯ- Arşamlı Şamun, hiçbir şey söylememiştir; söz konusu suçlamanın az da olsa gerçeğe dayanması halinde Şamun tarafından hemen koz olarak kullanılacağı muhakkaktır. Barşawmo'nun evlendiği doğrudur. O, Beṯ-Lapaṭ Sinodu'nun verdiği izinden hemen yararlanmış görünüyor. Ebu el-Farac'a göre, Nusaybin başpiskoposu, rahibe Mamoy ile evlendi ve bu evlilikten dolayı Narsay'la aralarında çatışma çıktı.[36] Mari'nin bildirdiğine göre, Barşawmo'yu kendine yakın dost edinen hükümdar Piroz (Firoz), ondan, bağlılığının kanıtı olarak, öbür Persler gibi evlenmesini istedi, Barşawmo buna karşı çıkmaya cesaret edemedi.[37] Yine Mari'nin bildirdiğine göre, Piroz, rahibe olan kadınların mallarının mülkiyetinin devlete geçmesi konusunda bir ferman çıkarmıştı; Mamoy'un mallarının kilise yararına kullanılması için Barşaw-mo onunla evlendi, ama gerçek bir evlilik değildi bu; evliler, birbirlerinden uzak durmaya önceden ve birlikte karar vermişlerdi. (Amaç, Mamoy'un mallarına devletin elkoymasını önlemekti. -çev.) Burada Nasturi vakanüsçü, Barşawmo'yu haklı göstermeye çalışmaktadır, ama kilise görevlilerinin bekâr kalmasını öngören bir yasayı çiğnediği için değil (çünkü Pers Kilisesinde böyle bir yasa yoktu) sadece piskopos olarak kutsandıktan sonra evlenmekle kuraldışı davrandığı için. Bazı tanıkların söylediğine inanmak gerekirse Mamoy, oldukça geçimsiz bir kadındı ve kocasının işlerine karışmaktan geri kalmazdı; anlatıldığına göre, Narsay'ın Nusaybin'de kazandığı saygınlığı kıskanan bu kadın, onun kentten sürülmesi konusunda kocasını ikna etti.[38]

36- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 64, 75. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, 2 s. 136-137.

37- Aynı kitap, s. 37, 39.

38- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, 2 s. 36. Bkz., Mari, 43, 45, 47. Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 210-223; Narsai, Homiliae et Carmina, C. II, s. 323-365.

Barşawmo'nun yaptıkları arasında, övgüyle layık, en azından bir iş bulunmaktadır: Nusaybin Akademisi'nin kurulması. Barşawmo, mezun olduğu *Urfa Akademisi*'nin örnek olarak Nusaybin Akademisini kurmuş olmalıdır. Piskopos Yakub'un Okulu,[39] anlaşıldığına göre, çökmekteydi, tümüyle yok olmasa bile; Barşawmo onu yeniden kurdu, yeniden örgütledi ve başına, *Urfa Akademisi*'nden okul arkadaşı olan Narsay'ı getirdi.[40] Narsay bu Akademiyi 40 yıl yönetti; onun ve ardıllarının döneminde bu Akademi, Pers Kilisesi için büyük bir araştırma-eğitme merkezi oldu; kilisenin en ünlü dinadamları burada yetişti; bu akademi, Doğu'ya yayılan birçok akademiye örnek oldu. Urfa'daki Pers Akademisinin, 489 yılında piskopos Qiyore tarafından kapatılmasıyla,[41] Nusaybin'deki rakip Akademi yeni bir atılıma geçti ve monofizitçiliğe karşı, Doğu'da Diyofizitçiliğin büyük kalesi haline geldi, bu akademinin, propagandasını Roma İmparatorluğunun içlerine kadar yaydığına Efesli monofizitçi tarihçi Yuhanna da tanık olmuştu.[42] Ama bu akademinin etkisi, yalnızca yandaşlarının düşüncelerine bağlanamaz, öğretim programının yalnızca tanrıbilim olduğu söylenemez; dinsel konuların dışındaki konularla ilgili bilim ve kültür, akademinin programında çok geniş bir yer kaplıyor ve öğretiliyordu. Bu (okulun Barşawmo tarafından kurulması), o kadar önemli bir olaydı ki, doğurduğu sonuçlar, okulun kurucusunun öngöremeyeceği kadar büyüktü. Tarihçilerin çocukları olan Sarrasinler'e[43] Ortaçağ Avrupa kültürünün çok şey borçlu olduğunu hatırlatırsak kendimize şunu sormamız gerekir: Paris, Oxford ve Cambdrige, Barşawmo'ya hiç de beklemediği ölçüde borçlu değil midir, Nusaybin'in yolu bu merkezlere giderken Bağdat'dan ve Salamanka'dan[44] geçmiş olsa bile?[45]

39- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 377.

40- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 386.

41- İleride anlatacağız.

42- Assemani, Bibliotheca Orientalis. III, 2, 927; Guidi, Gli Statuti delle Scuola di Nisibi, önsöz; Chabot, L'Ecole de Nisibe (şu dergide, Journal Asiatique, Temmuz.Ağustos, 1896, C. VIII, s. 43.

43- Sarrasinler: İspanya ve Kuzey Afrika Müslümanları. çev.

44- Salamanka: Ortaçağda İspanya'da bir Arap kenti. - çev.

45- Wigram, W., Introduction to the History of the Assyrian Church, s. 167.

Barşawmo, Baboy'un ölümüyle boşalan katolikos koltuğuna geçmek istediyse bile buna ulaşamadı. Efendisi Firoz 484 yılında, savaş alanında öldü; yeni hükümdar Balaš, Barşawmo'nun yeteneklerini pek takdir etmedi. Doğu'da, yeni hükümdarın, eskisinin beğenmiş olduğu kişileri sevmesine pek seyrek rastlanır; Balaš'da böyle hükümdarlardandı. Onun etkisiyle Akakiyus, Selevkiye'nin başpiskoposu ve katolikos olarak seçildi.[46] Aqoq, Baboy'un akrabası ve sadık bir yandaşıydı, *Urfa Akademisi*'nin eski öğrencilerinden biriydi ve 457 yılında sürgüne gönderilenler arasındaydı. Bilgisiyle ve dindarlığıyla büyük bir ün kazanmıştı. Gençliğinde birgün, büyük Teodor'un yetiştirdiği Teodulos'la karşılaşmış, bu aziz adam kehanette bulunarak ona "Doğu'nun Temel Direği" olacağını bildirip kendisini kutsamıştı.[47] Bu olaydan kısa bir süre sonra, Urfa'dan Selevkiye'ye giden Aqoq burada Baboy'un sağ olduğu sürece ders vermiş; onu Barşawmo'ya karşı savaşında desteklemiş, hatta Barşawmo'nun ona saldıran yazılarını kendisi yanıtlamıştı.[48] Barşawmo, Baboy ile sürdürdüğü savaşı, başlangıçta yeni Katolikos (Aqoq'la) da yapmaya çalışmış ama devletin koruduğu bir kimseye açıkça isyan etmenin boşunalığını çabuk anlamış görünmektedir. Ortak davalarını tehdit eden tehlike (monofizitçiliğin yayılması) ona tavrını değiştirten nedenlerden biri olabilir. Aqoq'a bir mektup yazarak, Nusaybin ve çevresindeki Monofizitçiler'in, sınırda bulunan Roma ordularından cesaret alarak bir isyan hazırladıklarını belirtti ve kendisinin şundan korktuğunu ekledi: Pers hükümdarı, devlete sadık Ortodokslar'ı (yani Diyofizitçileri), Roma İmparatorluğundaki kardeşleriyle birleşmeye hep can atan Monofizitçiler'den ayırt edemeyebilir ve herkesi öldürtebilirdi.[49] Barşawmo, eski bir meslekdaşı ve arkadaşı olan Aqoq'la düşmanlığı sürdürmek istemiyor da olabilirdi. Üstünlük konusundaki savaşı kendisi durdurdu; iki

46- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 72, 76, Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, 406, III, bölüm 1'de 68, 379-395, 614; Mari, s. 43-46; Amr, s. 35; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 20-21; Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 299-307, 531-537.

47- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, Bölüm II, s. 20-21.

48- Aynı kitab.

49- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 527,534.

tarafın başkanları, Arday köyünde, 485 yılında buluşup barış yaptılar.[50] Barşawmo, Beṯ-Lapaṯ'taki karşısinodda yandaşlarıyla birlikte yaptığı şeyleri geçersiz saydı ve Selevkiye (Ktesifon)'da tüm metropolitlerin ve onlara bağlı piskoposların toplanacağı bir sinodda kendisinin de hazır bulunacağına ve Beṯ-Lapaṯ Sinodu'nda alınmış kararları resmen yürürlükten kaldıracağına söz verdi. Arday Sinodu, Pers Kilisesini temsil edemedi, çünkü Barşawmo hâlâ güçlü bir grup tarafından destekleniyordu, Erbil metropolitleri ve Mayşonlu Froṯ ise bu toplantıya katılmaktan vazgeçmişlerdi. Katolikosa eşlik eden tek önemli piskopos, Beṯ-Lapaṯlı Fofo'ydu. Yine de, iyi kötü, bir anlaşmaya varıldı ve Barşawmo, bu anlaşmayı doğrulamak için Selevkiye Sinodu'na katılmaya söz verdi.

Tanrının dostu, ulu ve aziz, Katolikos ve Patrik Aqoq, Barşawmo'yu, kararlarını geri almasından sonra kabul etti. Bir araya gelip barış yaptılar ve ikisi de, kutsal gizlerin temsil edildiği ruhbanlar kuruluna katıldılar.[51] Bu yakınlaşmanın ardından Barşawmo, kendi yandaşı olan ama Arday'deki toplantıya katılmayan bazı piskoposlara mektup yazarak, kendisinin Aqoq'a boyun eğdiğini haber verdi ve onların da böyle yapmalarını istedi.[52] Ama bir yandan da, uğursuz bölünmenin tüm izlerini silmek üzere toplanacak olan Selevkiye-Ktesifon Sinodu'na katılmak konusunda verdiği sözü yerine getirmekten özenle kaçınıyordu. Aqoq'a yazdığı mektupta, kendi piskoposluk bölgesindeki tehlikeli durumun söz konusu sinoda katılmasını engelleyeceğini öne sürdü.[53] Pers çeteleri, sınırı aşıp Roma bölgesine baskınlar yapıyorlardı; Romalılar, askerlerini Nusaybin yakınlarına yığmışlar, karşılık vermeye hazırlanı-yorlardı. Savaş çok yakın görünüyordu, burada kıtlık hüküm sürüyordu. Sinod toplanmasını, Roma sarayına elçi olarak gitmesi gereken Aqoq'un dönüşünden sonraya ertelemek daha iyi olmaz mıydı? Aqoq, son sinodda gerçekleştirilen doktrin birliğinden hoşnut

50- Aynı kitap, s. 300, 308, 508, 531. Bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2 s. 123.

51- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 61, 308.

52- Aynı kitap, s. 526, 531. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2 s. 123.

53- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 532-534, 527.

kalsa ve bunu, Romalıların ülkesinde şeytanın yol açtığı fitnenin karşısına dikse ne iyi olurdu! Eğer, diyordu, sinodu pek yakında toplamaya kararlıysan, o toplantıda İsa'nın yasasına göre alacağınız tüm kararları kabul edeceğim; ama sınır bölgesinin tehlikeli durumu yüzünden, o sinoda benim katılmam mümkün olmayacak. Beṯ-Lapaṭ Sinodu'nun kararlarını ise mektubumuzda tümüyle iptal ettik. Şimdi hepimiz, Babalık makamının uyruk-ları ve öğrencileriyiz.

İkinci bir mektupta[54] Barşawmo, toplanacak sinoda katılmasının mümkün olmayacağını öne sürmekte ve karşı-sinodu tekrar lanetlemektedir. Kendisiyle Mor Baboy arasında Şeytanın yol açtığı savaşta, kendisine bağlı piskoposlarla birlikte o (Barşawmo), hıristiyanlığın ilkelerine aykırı birçok şey yapmışlardı. Beṯ-Lapaṭ'ta işlediği suçlardan dolayı kendisini bağışlaması için Tanrı'ya dua ediyordu. Orada oynamış olduğu rolden dolayı şimdi, inancı onu kınıyordu. O zaman yapmış olduğumuz her şeyi geçersiz sayıyoruz ve o kararları kabul edecek olanları aforoz ediyoruz. Böylece Barşawmo, isyancı sinodun kararlarını iptal ettiğini Katolikos'a iki kez mektupla bildirdi. Yaşadığı sürece Barşawmo, ona bağlı kalacaktı, onun ölümü halinde de yerine geçecek olanın hizmetçisi ve öğrencisi olacaktı. Deneyimlerim bana şunu öğretti: Nsibin, Saliq-Qṭisfon'un kutsal kilisesinin tahtında oturan birine bağlı olmadıkça ve onun tarafından yönetilmedikçe, Doğu bölgesi, büyük zararlara ve belalara uğrayacaktır. Mektubun sonunda, Nusaybin'deki konumunun tehlikede olduğunu söylüyordu: Babalığımızdan gelecek olan bir mektup, kenti sakinleştirmezse Nsibin piskoposluğunu elimde tutamayacağım. Kentte birçok kişi isyan hazırlığındaydı; vali bunu haber alırsa hükümdara bildirirdi. Büyük ve tanrısal yetkinle aforoz edici bir mektup yaz ve nasıl bir cerrah, hastanın bedenindeki bozuk organı kesip atıyorsa sen de fesatçıları aramızdan kov. Onları, fesattan vazgeçmemeleri halinde Hükümdara ihbar etmekle korkut.[55]

54- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 528 ve 534'te, üçüncü mektup olarak verilmiştir.

55- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 529, 536.

Aqoq, Barşawmo'dan, sinoda katılmasını bir kez daha istedi; Barşawmo'nun yanıt olarak gönderdiği mektup, Katolikos'un kişiliğine ve makamına sevgi ve bağlılık ifadeleriyle doluydu ama Barşawmo'nun sinoda katılmak niyetinde olmadığını gösteriyordu. Bu kez, bir devlet işi onu bundan alıkoyuyordu. Sınırda huzuru sürdürmek amacıyla, Romalılar ve Persler arasında bir antlaşma yapmakla görevli komisyon Barşawmo, sınır sorunlarındaki derin bilgisi dolayısıyla katılacaktı; Hükümdarın buyruğu böyleydi. Bu görevin tamamlanmasından önce başkente gelmesi olanaksızdı. Aqoq, Barşawmo'nun ve ona bağlı piskoposların sinodda hazır bulunacağını ummamalıydı ama şuna inanmalıydı ki Barşawmo'yla bölgesindeki piskoposlar, gerçek inancı korumak üzere sinodun yapacağı her işi benimseyecekler ve uygulayacaklardı.[56]

Doğu Sinodları derlemesinde, Barşawmo'nun iki mektubu daha vardır; bunların birincisinde (dizinin beşincisidir), Ledon piskoposu (457'de sürülenlerden) Pavlos ile, görev bölgesindeki halk arasında doğan bir anlaşmazlık anlatılmaktadır, Barşawmo arabulucu olmaya çalışmış, ama sonuç alamamıştır. Halk, kendi piskoposuyla barışmak istemediği gibi, geçmişi unutmak da istememektedir, itaatsizliği sürdürmektedir; Barşawmo, piskoposun ayin yapma yetkisinden yoksun bırakılmakla cezalandırılmasını Katolikos'tan dilemektedir; ona verilmesi gereken en hafif ceza budur ama Barşawmo, Katolikos'un ona vereceği herhangi bir cezayı onaylamaya hazırdır.[57]

Sonuncu mektupta,[58] Katolikos'a yolladığı bir armağandan söz etmektedir, "piskopos Mor Maana (Ardaşir piskoposu, 457 sürgünlerinden), Ortodoks inancı sürdürmek üzere senin yüce kişiliğinle büyük çaba gösterdiğini ve Kilisenin iyiliği uğruna harcamalar yaptığını bana anlattı. Bundan dolayı, senin yüce kişiliğine, Mor Maana aracılığıyla 100 Darik yolladım. Düşmanlar bu girişimimizi engellemeye çalışıyorlar; onlar bunu başaramadığı sürece biz, senin yüce kişiliğinin bu harcamaları

56- Aynı kitap, 536-537.
57- Aynı kitap, s. 538.
58- Aynı kitap, s. 538-539.

için, her yıl, 50 Darik biriktirip sana yollayacağız. Senin yüce kişiliğin bunu kabul etme lütfunda bulunur mu? Bizim için dua et, ey Babamız, ve suçlarımızı hatırlama."

Bu son mektup, Barşawmo'nun sinoda katılmama konusunda haklı bazı nedenleri olduğunu düşündürüyor. Görünüşe göre o, topluluğu içinde, güçlü bir grubun ayaklanmasından çekiniyor ve bunu önlemek için, yandaşlarıyla hazırlayacağı bir planı sessizce uygulamak istiyordu, sinoda katılmasıyla başlayacak kargaşalığı böylece önlemeyi amaçlıyordu. Belki güçlü bir grup, onu azlettirmek için gerçekten de kışkırtma çalışmaları yapmaktaydı. Şu da bir gerçektir ki Maana, *Urfa Akademisi*'nde kendisinin arkadaşları olan Barşawmo'nun ve Aqoq'un arasını bulmaya çalışıyordu.

Durum ne olursa olsun, 486 Şubatında Selevkiye Sinod'u toplandığında Barşawmo'yla bölgesindeki piskoposlar burada hazır bulunmadılar; bundan dolayı, katılan piskoposların sayısı, bir düzineyi geçmiyordu. Kaşkar piskoposu ve Beṯ-Garmay metropoliti Abdişo, kendisine bağlı piskoposlar, Heratlı Gabriyel gibi uzaktan gelenler, konseyde hazır bulunanlar arasındaydı. Bu toplantının kararları, yaklaşık 25 imzayla onaylandı. Birinci karar, bir inanç açıklamasını içeriyordu, monofizitçiliği redden Ortodoks bir metindi bu. İkinci karar, özellikle Selevkiye bölgesine yayılan bazı sahte çilecileri kınıyordu; bu sahte çileciler, "rahip giysilerine bürünüyorlardı, ama erdemsizliklerini gizleyemiyorlardı; saf ruhları aldatıyorlar, Katolik (Evrensel) ve Havarici Kilisenin Ortodoks inancını bozuyorlar, Efendimizin bedenlenmesine ve Havariler'in öğretisine karşı kâfirce konuşmalar yapıyorlardı." Bu karar, monofizitçiliği yaymak için gezen rahipleri hedef almış görünmektedir; yasal dinadamlarının görevlerini gaspettikleri öne sürülerek onlara yasaklama getirilmesinden şu sonucu çıkarabiliriz: Monofizitçiler, o dönemde, hükümdarlığın kırsal bölgelerine yerleşmeye ve buralarda örgütlenmeye başlamışlardı.[59]

59- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. Bölüm, 122-123. sayfalarda anlatıldığına göre, bu dönemde (485-486) Seweriyosçular (yani Monofizitler), doktrinlerini uzaklarda, Pers topraklarında yaymaya ve yeni yandaşlar vaftiz etmeye başladılar; çilecilik ve nefsi yok et me yerleri kurma bahanesiyle, kiliseler kuruyorlardı, Saliq kararları, doğrudan onları hedef almaktaydı.

Üçüncü karar, Beṯ-Lapaṯ karşısinodunun, dinadamlarının evlenmesiyle ilgili kararını tekrarlıyordu. Selevkiye Babaları'nın amaçları şuydu: Hıristiyan dinadamlarının düzensiz yaşam sürmelerini önlemek, böylece Mecusi dinadamlarının ve sadık Hıristiyanların gözünde düşmüş olan saygınlıklarını onlara yeniden kazandırmak. Bu amaçla, İsa'nın ve Havariler'in öğretisine uygun olarak, şu kararı duyurdular: Din görevlileri, ister pisopos, ister papaz, ister diyakon olsunlar, evlenebileceklerdi. Bu karara göre, bekârlık andı, sadece manastırlarda yaşayanları bağlıyordu; piskoposlar, kendilerine bağlı papaz adaylarını bekârlık andı içmeye zorlamayacaklardı; bundan böyle, diyakonluk görevini sadece evli adamlara vereceklerdi. Zina etmek, yaratılışa aykırı olan kısırlaştırmayı savunmak, aforozla cezalandırılacaktı. Papazlar, gerekirse ikinci bir evlilik yapabileceklerdi. Bu karar, hiç iptal edilmedi; bu tarihten sonra Nasturi Kilisesi'nde rastlanan bekâr piskoposlar, çoğunlukla, gençliklerinde manastır yaşamını seçmiş kişilerdi.

Selevkiye Sinodu, onu toplayanların amaçlarından bir tanesine ulaşamamıştır, yani Saliq-Qṯisfon'daki makamın üstünlüğü konusundaki anlaşmazlığı gideremeyiştir; bunun sonucuna, Barşawmo'yla Aqoq arasında yapılmış olan barış çabuk bozulmuş, çatışma başlamıştır. Saliq Sinodu'nun toplanmasından (486 yılından) sonra ama Balaš'ın ölümünden (488 yılından) önce Aqoq, Balaš tarafından Konstantinopel sarayına elçi olarak gönderildi. Konstantinopel'de patrik, Aqoq'u, komünyona kabul etmeden önce, bir inanç açıklaması yapmaya davet etti.[60] Nasıl bir inanç açıklaması yaptığını bilmiyoruz; ama Saliq (486) İnanç Bağlılığı'nın aynısı olsa gerektir. Aqoq ayrıca, kendisinin ve Kilisesi'nin, Nastur'dan haberli olmadığını, başlangıçtan beri inançlarını değiştirmeden sürdürdüklerini bildirdi. Aqoq'tan, Ortodoksluğunun ek bir kanıtı olarak, Barşawmo'yu suçlaması ve azletmeye söz vermesi istendi, o da

60- Bazı yazarlar, tarih yanlışlığı yaparak, söz konusu elçilik görevini Piroz'un dönemine yerleştirmişlerdir. Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, col. 75. Aqoq Piroz'un ölümünden sonra katolikos olarak seçildi. Balaş tarafından, elçilik göreviyle Zenon'a gönderildi. Barşawmo, mektuplarından birinde, Aqoq'un bu görevinden sözeder. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 533. Bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II. bölüm s. 113.

bu isteğe uydu. Aqoq'un bu davranışı, adeta, Asur Kilisesiyle Batı Kilisesi arasında bir yakınlaşma olarak kabul edilmiştir; ama Konstantinopel Kilisesi'nin, o dönemde çeşitli entrikalar sonucunda parçalanmış olduğu dikkate alınırsa, bu anlaşmanın önemli olmadığı ortaya çıkar. Ama herhangi bir dönemde Doğu'yla Batı arasında kesin bir kopmanın olduğu söylenemez. İşin aslı şudur: Nasturi Kilisesi, kendi bağımsız yolunu izledi ve resmen kopmadan, günümüze dek Batı'dan uzak (yalıtılmış) halde kaldı.

Aqoq, Pers ülkesine döndü. Barşawmo'yu suçlamış, buna karşılık olarak Barşawmo'da onu suçlamıştı - iki taraf için de zor bir iş değildi bu; - ama Aqoq, Nusaybin başpiskoposunu azletmeye de söz vermişti; Barşawmo'yu, çobanlık ettiği topluluğun bir kısmı karşı çıkıyor ve onun azledilmesini, haykırarak istiyor olsa da Aqoq'un onu azletmesi, söz verdiği kadar kolay değildi. Aqoq, Nusaybinlileri, seçilmeye daha uygun bir aday göstermelerini isteyerek yatıştırdı ve onlarda şu izlenimi uyandırdı; Pers sarayında Barşawmo çok etkiliydi; bu yüzden, ona karşı sert önlemler uygulamak tehlikeli olurdu. Ama o sırada Barşawmo'nun ölmesi, çatışmayı bitirdi. Bu ölümün hangi yılda ve nasıl olduğu belirsizdir. Ebu el-Farac'ın, Nsibin piskoposuna yakıştırdığı ölüm tarzı, onun yaşantısının hak ettiği, yani saygın olmayan bir ölüm tarzıdır (Ebu el-Farac'a göre).

"O sırada Aqoq, Persler'in hükümdarı tarafından elçi olarak Romalıların kralına gönderildi; Batı'nın piskoposları hep birlikte onun yanına gelip şöyle dediler: (Öğrendiğimize göre, sizin piskoposlarınızdan biri, senden önceki Katolikos'u öldürdü ve zinayı teşvik eden kararlar ilan etti, sen onu engellemedin. Bu yüzden sana diyoruz ki, kendi kentine döndüğünde onu azledeceksin, bizim tarafımızdan azledilmek istemiyorsan. - Aqoq bunu yapacağına söz verdi. Kendisine Nastur'un heretikliği hakkında soru yöneltildiğinde ise, o adam hakkında ya da heretikliği hakkında bilgisi olduğunu yadsıdı ve kendilerine bu adı (Nasturiler adını) Xenayas adlı düşman kişinin taktığını söyledi. Aqoq, Doğu'ya döndüğünde, Barşawmo'nun ölmüş olduğunu öğrendi; bazı kişiler, Turabdin'deki manastırlarda

yaşayanların Barşawmo'ya karşı birleştiklerini ve onu hücrelerinin anahtarlarıyla öldürdüklerini söylediler. Bazıları, onun mezarının Nsibin'de Mor Yakub'un Kilisesi'nde olduğunu söylediler."[61] Halbuki Baboy Sinodu'nda (497) yılında belirtildiğine göre Barşawmo'yla Aqoq çatışıyorlardı ve Qawad'ın hükümdarlığının dördüncü yılında Zamasp'ın hükümdarlığının ikinci yılı arasında, yani Temmuz 491 ve Temmuz 497 tarihleri arasında birbirlerini aforoz etmişlerdi.[62] Ama Barşawmo, ardılı olan Ose'nin Nsibin piskoposluğuna seçildiği 496 yılında ölmüş olmalıdır.[63] Bu durumda, onun ölüm tarihini 492 ile 496 yılları arasına, özellikle 496 yılına yerleştirmemiz gerekir. Onun ölümünden az sonra Aqoq öldü; 11 yıl piskoposluk görevinde bulunmuştu[64] ve Kilisesi'ni bilgelikle yönetmişti, Mecusi din adamları tarafından hapsedilmekten ve işkenceye uğratılmaktan yılmayarak Korkusuz Hıristiyan ünvanına layık olmuştu.[65]

Barşawmo'nun yaşamını, oldukça uzun anlattık; çünkü o, *Urfa Akademisi*'nden sürülen Diyofizitçi grubunun yöneticisi ve temsilcisiydi. Bu grubun yazgısı, az çok onun yazgısına bağlıydı; onun yaşamının tarihi, Pers Kilisesinin Diyofizitçi tanrıbilimi benimsemesini hızlandıran ve bu kiliseyi Batı'dan ayırarak örgütleyen Pers Akademisi'nin rolünün tarihiydi. Batı'dan ayrı olmak, Pers Kilisesine elbette çok zarar vermişti, ama faydalı da olmuştu; çünkü Pers Kilisesi, inancın temel gerçeklerinde Batı Kilisesiyle uyuşmasına karşın, onun diline ve düşünüş tarzına henüz yabancıydı; bundan dolayı, Batı Kilisesiyle sıkı bağ kurmaktan kurtulunca kendi yolunu izleme olanağına kavuştu, kendi tanrıbilimiyle kurumlarını doğunun anlayışına daha uygun bir tarzda geliştirebildi ve bu sayede Doğu'ya, en uzak bölgelerine kadar, daha kolay fethedebildi.

61- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 76.

62- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 312.

63- Büyük Baboy Sinodu'nun kararlarını imzalayanların listesine bakınız.

64- 496 yılı. Amr, s. 21; Mari'ye göre s. 40 15 yıl; Nsibinli Eliyo, onun ölüm tarihini 496 olarak vermekte, böylece Amr'la uyuşmaktadır. Bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II Bl, s.128, 6.not. Assemani, Bibliotheca Orientalis. III, I. bölüm, 380-395. sayfalarda - Aqoq'un Diyofizitçi olmadığını öne sürmektedir, ama bu sav kesinlikle saçmadır; çünkü o, Barşawmo ile ve başkalarıyla üstünlük konusunda çatışmış olsa da doktrin konusunda onlarla tam bir uyum içindeydi.

65- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II. bölüm, c. VIII.

Barşawmo'nun kişiliğine gelince; ona, büyük hoşgörü ve bağışlayıcılık meziyetleri atfedilemez kesinlikle, görevinde alçakgönüllülüğe kapıldığı da söylenemez; ama kendisinin, birçok konuda üstün olduğu yadsınamaz. Çileci bir yaşam sürmüş görünmese de, onun ahlakından kuşkulanmamıza yol açacak hiçbir şey yoktur, çağdaşı ve amansız düşmanı olan Beṯ-Arşamlı Şamun'un verdiği bilgiler bile bizi böyle bir kuşkuya yöneltemez. Barşawmo, hayatı boyunca, bilimi gönülden sevdi ve sağlam bir eğitim sisteminin geliştirilmesini teşvik etti. Abdişo'nun Katalogu'na göre[66] onun yazıları arasında şunlar vardır: Çağrılar, Cenaze Töreni Duaları, İlahiler [bunların biri, her hafta, Nasturi ve onlardan ayrılan Kildani (Katolik, ed.) Kiliseleri'nde okunmuştur], dinsel törenlerin kuralları hakkında bir yazı. Synodicon Orientale'de (Doğu Sinodları), Barşawmo'nun Katolikos Aqoq'a yazdığı altı mektup bulunmaktadır;[67] ayrıca, Konstantinopel patriği Akakius (471-489) ile yazıştığı söylenmektedir.[68]

Barşawmo, benzersiz bir enerjiyle donatılmıştı; kişiliği güçlü olan insanların kolayca düşman kazandıkları, yaygın bir görüştür. Ama o, düşmanlık duygularını kolayca uyandırsa bile, birçok kişinin sürekli dostluğunu da kazanabiliyordu. O, güçlü bir iradeye sahipti; zaten, düşman bir devletin bağrında yaşayan ve her an, acımasız bir kıyımın tehdidi altında olan böyle bir Kilise'de pısırık, uygun zaman bekleyen yöneticilere yer yoktu. Çağımızın bir tarihçisi, Barşawmo'nun yaşamı hakkında şu yargıya varmıştır: Birçok iyi şey ve birçok kötü şey yapmış olan bir adam.[69] Bizce, onun yaptığı iyi işler, kötü işlerden çok daha fazladır.

Urfa Akademisi'nden 457 yılında kovulan Pers bilginlerinin en büyüğü, hem yazar hem öğretmen olarak, kesinlikle Nar-

66- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, 66-70, 393.

67- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 308, 312, 514, 539, vb.

68- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2 s. 123'te belirtildiğine göre, bu Aqoq, bir Diyofizitçiydi, düşüncelerinden dolayı baskıya uğramıştı ve Diyodor'u, Teodor'u, Nastur'u suçlamayı reddettiği için sürgüne gönderilmişti. Onun ardılı olan Makedoniyus da, Vakayiname'ye göre, Diyofizitçiydi ve o da baskıya uğramıştı.

69- Wigram, W., Introduction to the History of the Assyrian Church, s. 171.

say'dı. Musul'un biraz uzağındaki Maalto köyünde doğan Narsay,[70] çok genç yaşta *Urfa Akademisi*ne girdi, burada Kutsal Kitab'ın yorumu ve tanrıbilim derslerini izledi, Helen edebiyatını ve felsefesini incelemeye başladı. O dönemde bu konuların incelenmesine daha fazla önem verilirdi. Narsay, burada hemen sivrildi ve ölen müdür Qiyore'nin yerine oybirliğiyle müdür seçildi.[71] Urfa Akademisini 20 yıl, yani 437'den 457'ye dek yönetti.[72] Daha önce gördüğümüz gibi, Urfa'dan sürgün edilmesinden sonra Narsay, *Urfa Akademisi*'nde eskiden meslektaşı olan bir dostu tarafından Nsibin'e çağrılarak kendisinden, buradaki Akademiyi yönetmesi istendi; o sırada Nsibin piskoposu, bu Akademiyi tamir ettiriyor ve yeniden örgütlendiriyordu. Narsay, Nsibin Akademisini 45 yıl yönetti;[73] bu süre, Narsay'ın ömrünün kalan kısmıdır (Urfa'yı terk edişinden 502 yılındaki ölümüne dek). Ama bu yönetim döneminde Narsay, kısa bir süre için görevinden ayrılmış ve Kürtlerin ülkesine çekilmişti, çünkü Barşawmo'yla çatışmıştı. Nsibin'den uzak kalmaya dayanamayınca ve oradaki yaşantısını ve çalışmasını özleyince bir şarkı-şiir yazmış ve bunda Barşawmo'ya sevgisini ifade etmeye uğraşmıştı;[74] sevdiğini tam seven, kızdığına da tam kızan sert Barşawmo'nun önüne bu şarkı getirilince Narsay Nsibin Akademisi'ndeki eski görevine yeniden atandı. Bu kentte 502 yılında öldü ve kemiklerini saklamak üzere burada onun

70- Mari, Liber Turris, s. 44. Ama *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm s. 22'de onun, Macalto/Maalto yakınlarındaki Cayn-Dulbe/Ayn-Dülbe köyünde doğduğu öne sürülmektedir..

71- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 69, 383.

72- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, col. 77; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2 s. 123; Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 386, not 2.

73- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 386. Mari'ye göre 60 yıl (s. 45), ve 50 yıl (s. 44); Barhebraeus'a göre 50 yıl (Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, s.77); *Siirt Vakayinamesi*'ne göre 40 yıl, (Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm).

74- Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 7 ve 210-223; C. II, 323, 365. Narsay iki şiirsel söylev yazarak bunlarda Mamoy'un kötü kalpliliğini ve kendisine (Narsay) karşı Barşawmo'nun adaletsiz davrandığını ima etmişti. Bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 66; Barhebraeus Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, s.76.

adına inşa edilen kiliseye gömüldü.[75] Adı, Nasturi azizlerinin yazıldığı listede yer almaktadır.

Onunla ilgili söylencelerden bir tanesinde, Diyodor'un öğrencisi Teodulos, bir gün Narsay'a rastlar, onu kutsar, Doğunun Dili ve Hıristiyanların Şairi olacağını ona müjdeler.[76] Başka bir söylenceye göre, Narsay, henüz Urfa'da bulunduğu sırada, Qurillos'un aleyhinde konuşarak bu kentteki İskenderiyecilerin öfkesini uyandırdı; bunun sonucunda, Urfa piskoposu Qiyore, Seweriyos ve Yaqub, ona karşı bir suikast tasarladılar ve oturduğu hücreyi yakarak onu öldürmeyi kararlaştırdılar; ama onun yandaşı bir papaz bu komployu farkedip ona haber verdi; böylece Narsay, kendisine uygun görülen kötü talihten kurtulmak için kaçabildi.[77] Bu sonuncu anlatı, doğru olamaz; çünkü Qiyore, ancak 471'de Urfa piskoposu oldu, halbuki Narsay Urfa'yı 457'de terk etmişti. Bu öyküde Seweriyos da sahnede çok erken görünmüştür, gerçeğe aykırı olarak. Genellikle pek doğru bilgiler veren Bar-Ḫaḏbšabo, Narsay konusunda önemli bir yanlışlık yapmıştır: Narsay'ı, Hira piskoposu olan ve 523'te Şila'nın ölümünden sonra katolikosluk için Elişo'ya rakip çıkan başka bir Narsay'la karıştırmıştır.[78]

Yakubilerin yanlışlıklarına saldırmaktan yılmayan Narsay onların nefretini kazandı ve onlar tarafından, hemen her zaman,

75- Nsibin Akademisinde Narsay'ın öğretmenlik süresi, Mari'ye göre (s. 44) ve Barhebraeus'a göre 50 yıl (Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, col.78); *Siirt Vakayinamesi*'ne göre 40 yıl, (Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm). Barhadbeschaba'nın verdiği bilgiler, hep en doğru bilgilerdir; verdiği bilgiye dayanarak, Narsay'ın sürdüğü yıla (457'ye) 45 yıl eklediğimizde onun ölüm yılı olarak 502 yılını elde ediyoruz. Bkz. Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 344, not 1.

76- Mari, s. 44; bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm, s. 22. Cadišoc/Abdişo'nun Katalogu'nun Narsay maddesi; Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 380. Teodulos 492'de öldü. Yazılar için bkz., Abdişo (Assemani, Bibliotheca Orientalis), III, I 63-66.

77- Mari, s. 44; bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm, s. 22'de belirtildiğine göre Narsay, Nsibin/Nusaybin'e kaçtı ve burada, Beṯ-Garmaylı Şamun tarafından kurulmuş olan küçük bir okul buldu; Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 9. - Cyrus/Sirus; Süryanice'de Qiyore.

78- Barhadbeschaba, aktaran Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 8; ama bkz., Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 324; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, II, 82.

adına kötü sıfatlar eklenerek anılır oldu; ama bizim, onun eserlerine dayanarak vardığımız yargıya göre kendisi, sert ahlak kurallarına bağlı olarak yaşamıştı ve kişiliği her bakımdan kusursuzdu. Urfa ve Nusaybin Akademilerindeki başkanlığı dolayısıyla o, Pers Kilisesini mutlaka benzersiz ölçüde etkilemişti. Şurası bir gerçektir ki, 65 yıl boyunca, bu Kilisenin en önemli piskoposlarının ve öğretmenlerinin tümü Narsay'ın öğrencisi olmuştu; bundan dolayı, 200 yıllık bir sürede, Nasturi olarak bilinen kilisenin dogmalarının oluşumunda ve düşüncelerinin gelişiminde Narsay'ın büyük rolünü kabul etmek gerekir.

Onun çok verimli bir yazar olduğu, özellikle dinsel şiir alanında sivrildiği anlaşılmaktadır. Abdişo'nun Katalogu'nda, onun 360 şiir yazdığı belirtilmiştir, ama günümüze bunların ancak yarıya yakını gelebilmiştir.[79] Bu şiirlerin bazıları, başka yazarlara atfedilen kitaplarda bulunmuştur. Abdişo'nun Katalogu'nda bildirildiğine göre Narsay, yorumlar da yazmış olup konuları şunlardı: Eski Ahit'in Tevrat bölümünün ilk dört kitabı, Yeşu, Yargıçlar, Vaız, İşaya, Oniki Küçük Peygamber, Hezekiel ve Daniyel[80] (Yešocdad/Yeşodad, Narsay, Levililer ve Samuel konularındaki yorumlarından alıntılar yapmıştır); dinsel törenlerin yöntemine ilişkin bir metin, Komünyon ve Vaftiz ayinleri hakkında açıklamalar, Ahlakın Bozulması Üzerine başlıklı bir kitap,[81] onun yapıtları arasındadır. Bar-Ḥaḏbšabo'ya göre o, Mecusilere ve heretiklere karşı çok sayıda küçük metin de yazmıştı. Narsay'ın yapıtlarının, günümüzde en tanınmış basımı, Dr. Alfons Mingana'nın yaptığıdır: Narsai, Homilae et Carmina.[82] Burada da, hemen hemen tüm Süryani

79- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 70-72; Mari, s. 44; Abdişo (Assemani, Bibliotheca Orientalis), III, I 63-66; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm, s. 23.

80- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm, s. 23'te Narsay'ın, mezar söylevleri de yazdığı belirtilmiştir. Adday Şer, yorumların varlığından kuşku duymaktadır. Ayrıca bkz. Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 68-69 (burada, yorumların varlığından söz edilmemektedir).

81- Nsibinli Eliyo tarafından zikredilmiştir; bkz., (Assemani, Bibliotheca Orientalis), III, I, s. 272.

82- Dr. Mingana, Narsay'ın Monofizitçilerle tartışmalarını içeren yazılarını ihmal etmiştir.

yazarlarının bir kusuru olan, sözü aşırı uzatma, en sabırlı okuyucuları bile bıktırmaktadır, ayrıca yapıtın niteliğini kötüleştirmektedir. Qardaḫi'nin belirttiğine göre Narsay, şiirlerinde 6 hece ölçüsünü kullanıyordu,[83] ama yayımlanmış tüm şiirlerinin dizeleri ya 7 ya da 12 hece ölçüsündedir.[84] *Nasturi Dua Kitabı*'nda, Narsay'ın sohbetinin ardından genellikle, akrostiş kıtalardan oluşan ve diyalog tarzında dinsel bir şiir gelmektedir.[85] Doğum Şiiri (Bakire ile Mecusilerin Diyalogu) ve Müjde Şiiri (Başmelek Cebrail ile Bakire'nin Diyalogu) böyle şiirlerdir. Büyük Bayram (Paskalya, ed.) günlerinde, o günle ilgili sohbetin okunmasından sonra, aynı konuda bestelenmiş bir şiir, koro tarafından karşılıklı olarak seslendirildi. Ama günümüzde yapılan bir itiraz vardır. Dr. Mingana, bu şiirlerin Narsay tarafmdan yazıldığına inanmamaktadır.[86] Ebu el-Farac'ın bildirdiğine göre, doğru bir telaffuz ve okuma için, ünlü harfleri noktalarla gösteren Urfa sistemini Urfa'dan Nsibin'e Narsay getirmişti; ama onun ölümünden sonra, öğrencisi ve ardılı olan Ahwazlı Yusuf, Nsibin Akademisinde Urfa sisteminin yerine doğu sistemini getirdi ve bu yeni sistem, daha sonra tüm Nasturilerce benimsendi.[87]

Dr. Alfons Mingana Narsay'ın sohbetlerinden bazı bölümler derlemiştir; Mingana'ya göre bu bölümler Narsay'ın Nasturi olduğunun kanıtıdır.[88] Söz konusu bölümler, Narsay'ın kararlı bir Diyofizitçi olduğunu açıkça göstermektedir. O, İsa'da iki doğanın, iki cevherin ve bir kişiliğin bulunduğuna inandığını kesin bir ifadeyle belirtmektedir. Narsay, belki de istemeden bu kadar ileri gitmiştir, ama bu mümkün değildir, çünkü bu bölümlerin ağırlığını tarttığımızda ve Narsay'm yazılarındaki genel tanrıbilimsel eğilimleri dikkate aldığımızda şunu anlarız ki bunlar herşeyden önce muḫalif bir karakterdedirler ve Narsay'ın

83- Mari, Liber Thesauri, s. 47. Bkz., Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 19.

84- Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 20.

85- Buna (Süryanice: Suğiṯo/Suğiṯa) denirdi.

86- Mingana, Opus cit.,I, s.22-23. Bkz.,Duval Rubens, Litterature Syriaque, s.23-24.

87- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, 77.

88- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 10-12.

döneminde korkutucu bir hızla ilerleyip Asur Kilisesinde büyük kargaşaya neden olan Monofizitçileri hedef almışlardır; Üç Bilgin (Diyodor, Teodor, Nastur) konusunda yazdığı ve genel olarak, kendisinin Ortodoks olmadığının en önemli kanıtı sayılan sohbet, büyük bir olasılıkla, adı geçen bilginlere karşı Xenayas'ın kalkıştığı yeni ve şiddetli bir saldırıyı geri püskürtmek amacını güdüyordu. Bu yazı, Teodor'un ve yapıtlarının bir övgüsüdür; ama Nastur hakkında verdiği bilgiler ilginçtir, çünkü heretikliğin bu ünlü kurucusuna ilişkin sahip olduğumuz en eski belge bu yazıdır. Ama Nastur konusunda bu yazının verdiği bilgiler tarihe o kadar az uymaktadır ki bizi, zorunlu olarak, Nastur'un Mezopotamya'da ve Urfa Akademisi'nde pek az tanındığı sonucuna ulaştırmaktadır. Bu sohbet-yazıdan aktaracağımız bölüm, Narsay'ın tartışma yöntemi hakkında bir fikir verecektir: Budalalar, bilginleri son derece sinirlendirmektedir; çünkü bilginler, Söz'ün özelliklerini Beden'in özelliklerinden ayırmaktadırlar. Yaratıcı, Baba'nın Sözü, bir insan bedeni edindi ve ona duyduğu aşkla onu Tanrı'nın Oğlu diye adlandırdı, kendinin daha yüksek konumuna kıyasla. O, Söz'e verilmiştir; aslında Söz, var olan hiçbir şeye muhtaç değildir; çünkü kendisinin doğasında, azalmak ya da çoğalmak diye bir özellik yoktur. Onun (Söz'ün) doğası, tüm değişmelerin üzerindedir ve insan doğasının özellikleri ona yabancıdır. İnsansal Doğa'nın acıları, (Söz'ün büründüğü) insansal doğaya özgüdür, acıların üzerinde konumlanan (Söz'ün) kendi yüce doğasına özgü değildir. İnsanın Oğlu hakkında yazılanlar, insanlığa özgü olaylardır: Rahimde meydana gelmek, doğmak, büyümek ve ölüm.[89] Aktardığımız bu bölüm, bizce, Narsay'ın kuramlarını çok iyi sergilemektedir; bu bölümü, taraf tutmadan inceleyen bir kişi, şunu görecektir ki bu bölümde, heretiklik anlamındaki Nasturiliğe açıkça uyan bir ifade bulmak olanaksızdır. Narsay, yazılarının her yerinde yaptığı gibi burada da sadece, öğretmeni Teodor'un öğrettiklerini, önce bir ifadeyle, sonra başka bir ifadeyle yinelemektedir;[90] Açıklamacı'nın sözcükleri ve tümce kurguları,

89- Martin, Journal Asiatique, Mayıs-Haziran, 1900, s. 507 (Süryanice metin), 1899, s. 476.

90- Daha önce bundan söz etmiştik.

devamlı olarak Narsay'ın kalemi tarafından tekrarlanmaktadır. Gerçekten de o, İsabilimin bu soruna yeni bir çözüm getirmeye kalkmadı; sadece değişik ifadelerle, Antakyacı görüşü yeniden sunmakla yetindi. Tartışmaya kendini kaptırıp da Narsay, Nasturilik diye adlandırılan düşünceye çok yaklaşmış görünse bile kendisinin bu taşkın ifadelerinde düşüncesinin tamamının var olduğunu kabul etmek saçmadır ve kötü olan şeyin yorumunu iyi olan şeye göre yapmak gerekir. Narsay'ın bu bölümlerini yorumlarken kendisinin tüm yapıtları dikkate alındığında şu gerçek ortaya çıkar: Narsay'la, daha Ortodoks yazarların yararlandığı [örneğin, *Atanasiyos'un De Incarnatione (İnsanlaşan İsa'da Etleşme)* adlı yapıtı gibi] metinlerdeki ifadelerden daha Nasturi ifadeler bulmak zordur. [91]

Bazı yazarlara göre Narsay, söz konusu bölümde, katolikliğin (evrenselliğin) Özelliklerin Değiş-Tokuşu doktrinini reddetmiştir; ama bu sav, kanıtlamış değildir. Narsay, İsa'nın doğalarından birine öbür doğasındaki özellikleri atfetmeyi uygun görmemiştir kuşkusuz; ama onun bu tavrı, bizim anladığımız tarzdaki Özelliklerin Değiş-Tokuşu doktrinin reddettiği (yani İsa'nın her iki doğasındaki özellikleri onun tek kişiliğine atfetmeyi reddettiği) anlamına gelmez.

Dr. Mingana yaptığı bir alıntıda[92] Narsay, Kutsal Ruh'un yalnızca Baba'dan kaynaklandığını öne süren teoriyi destekler görünmektedir, çünkü Oğul'dan söz etmemektedir; ama bu sadece tek bir alıntıdır ve başka hiçbir bölümde Narsay, Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem Oğul'dan kaynaklandığını açıkça inkâr etmemiştir. Teodor'u ve öbür Süryani bilginleri izleyen Narsay'a göre, Evtihi'nin unsurlarının kabul edilmesi, Batılı tanrıbilimcilerin savunduğu gibi "Bu benim tenimdir" sözcüklerine bağlı değil, Epiklesis'e bağlıdır.[93] Ama Narsay'm tüm tanrıbilimsel düşüncelerinin kaynağı, Diyodor'un ve Teodor'un yorumlarıdır. Narsay, felsefede Aristocuydu,[94] yazılarında

91- Wigram, W., Introduction to the History of the Assyrian Church, s. 273.
92- Aynı kitab, s. 13, not 1; s. 14-15.
93- Aynı kitab, s. 13.
94- Aynı kitab, s. 16-17.

uyguladığı yöntem bunu göstermektedir; daha önce anlattığımız gibi, Aristocu felsefe, Urfa Akademisine, Teodor'un yazılarının Süryanice'ye çevrildiği dönemde girmiştir, yani Narsay'ın bu Akademiyi yönetmeye başlamasına yakın bir zamanda.[95]

II

Urfa'daki Persler Akademisinin kapatılmasının sonucunda, sürgün bilginlerin Pers topraklarına gidip yerleştiği ve bu imparatorluğun resmi tanrıbilimi olarak Nasturiliğin benimsendiği, sık sık öne sürülmektedir. Nastur, Hıristiyan doktrininin yerli Süryani biçimini ya da genellikle adlandırdığı gibi Antakyacı biçimini yeni ve dikkat çekici bir tarzda ifade etmekten öte bir şey yapmadıysa, ki bizce yapmamıştır, söz konusu iddianın kesinlikle doğru olduğunu kabul ederiz; ama bu iddianın temelinde, Nastur tarafından, İsa'nın gerçek olan tanrısallığını yadsıyan yeni bir İsabilimin ilan edildiği ve Urfa'dan giden bilginler tarafından bu heretikliğin Pers diyarına yayıldığı kanısı varsa, biz söz konusu iddiayı yanlış buluruz. Bu konuda bilgi sahibi olduğumuz en eski dönemdenberi Süryani tanrıbilimi, Oğul'un gerçek tanrısallığını inkâr etmemiş, ama onun gerçek insansallığını savunmaya daha çok özen göstermiştir; Suriye Kiliselerinde, Mezopotamya Kiliselerinde ve Pers İmparatorluğu Kiliselerinde - aslında, katıksız Süryani kökenli olup Süryanice konuşan tüm kiliselerde, başlangıçtan beri Süryani tanrıbilimi böyle bir eğilime sahip görünmektedir.[96] Bu tanrıbilimini mantıksal ve bilimsel olarak ilk ifade edenler, Antakyalılar'dır, özellikle Mepsuestiyalı Teodor'dur. Grekçe (eski Yunanca) yazan Teodor, Hıristiyan tanrıbilimiyle ilgili düşüncelerini, çok belirgin bir Süryani tarzıyla ifade etmiştir. Halbuki Urfa, katıksız Süryani Hıristiyanlığının merkeziydi - Antakya, esas olarak Helen anlayışını benimsiyordu (ve Urfa

95- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 85.

96- Bkz., *Sürt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, 2. bölüm, s. 104. 'Teopaşitlerin doktrini, Doğu'da bilinmiyordu. Tüm Doğulular, Adday'ın, Mari'nin ve dindar ardıllarının onlara aktardığı Ortodoks inancı koruyorlardı.

Akademisi, Süryanilerin en büyük üniversitesiydi. Buradaki Persler Akademisi, Pers Kilisesinin başlıca tanrıbilim okuluydu) Pers Kilisesi, tümüyle Süryani kökenliydi, resmi din dili olarak Süryanice'yi kullanıyordu, en azından ilk dönemde Mezopotamya Kiliseleriyle sıkı ilişki içindeydi ve mutlaka, Helen tanrıbiliminin etkisi altına en son giren kiliseydi, gerçekten de derin olarak etkilenmişse.

Halbuki Barşawmo ile yoldaşları, Urfa'da Antakyacı doktrinin Ortodoksluğunu yaymak için savaşıyorlardı. İsa'nın kişiliğiyle ilgili büyük sorunu, Süryani anlayışına tam uygun tarzda inceleyen Teodor'un öğretisine hayrandılar; bağlı oldukları Kilisenin öbür üyeleri gibi onlar da, Teodor'u, büyük bir tanribilimci, eşsiz bir Açıklamacı, yanılmaz bir ustat sayıyorlardı, onun yöneldiği Ortodoksluk ülküsü, onların gözünde mükemmel ve kesindi, bundan dolayı Kiliselerini Teodor'a ve öğretisine sadık kıldılar ve bu, onlara Pers ülkesinde birçok acıya ve savaşa maloldu.

Nastur'un kişiliğine gelince, öyle anlaşılıyor ki Barşawmo ile yoldaşları, onun hakkında fazla şey bilmiyorlardı. Onlar gibi Nastur da *Antakya Akademisi*'nin görüşünü benimsiyordu ve Teodor'un tanrıbiliminin ateşli bir destekçisiydi; onlar, kendilerinin de benimsediği düşünceler yüzünden Nastur'un eziyete uğradığına inandıkları için, onu aklamayı ve desteklemeyi ödev saydılar (ama Nastur onların önderi değildi). Eğer Açıklamacı'nın öğretisinden Nastur'un saptığı onlara gösterilebilseydi, onun davasından yüz çevirirlerdi. Başlangıçtan sona dek onlar Antakyacı tanrıbilimini savundular; en azından o zamana kadar, onların Ortodoks oldukları, kuşku götürmez; çünkü Antakyacı İsabilimin katolik çözümlerle bağdaşmadığı asla kanıtlanmadı; Antakyacı İsabilim, hiçbir genel konsilin kararıyla asla dışlanmadı ve tam tersine, Kadıköy Konsili'nin kararlarında ve konuşmalarında zimnen onaylandı. Bazı Antakyacı yazarların belirli bölümlerinin Nasturice yorumlanmaya elverişli olduğunu biz de kabul ediyoruz.; Akademinin bazı üyelerinin heretikliğe düştüğü olmuştur ve bunu bazen bilerek yapmış olabilirler, ama daha çok da terimleri düşüncesizce kullandıkları için ya da ken-

di sözleri yanlış anlaşıldığı için (Qurilloscuların başına geldiği gibi) bu duruma düşmüşlerdir; ama bizce, onların inanç beyanları incelenirse ve tarihsel olgular dikkate alınırsa bu Akademiyi heterodoks ve heretik akademilerin arasına koymanın haksızlık olduğu ortaya çıkar. Urfa'dan kovulan bu Diyofizitçi önderler, Açıklamacı'nın ve okulunun sadık öğrencileriydiler ve onun, özgün Süryani tanrıbilimini yorumlayışını kararlılıkla savunuyorlardı. Zaten anayurtlarının Kilisesi bu konuda onlarla tam bir uyum içindeydi. Diyofizitçi bilginler, Pers ülkesine döndüklerinde, daha önce belirttiğimiz gibi, Kilisede hızla, yüksek konumlara eriştiler, önemli makamların asil piskoposu oldular ve papazlığa, okul yöneticiliğine atandılar; sadece bu bilginlerden biri,[97] Akademide oturduğu yıllarda, Monofizitçiliğe kapılmıştı ve anayurdu olan Pers ülkesine ancak, kilise yöneticileri tarafından kovulunca geri döndü.

Bu gerçeklerin de gösterdiği gibi, Barşawmo'nun ve yoldaşlarının, Diyofizitçiliği Pers ülkesinde egemen kıldıklarını öne sürmek tümüyle yanlıştır. Onlar, yeni bir egemenlik alanı zaptetmediler, yandaşlarının çoktandır sahip olduğu bir konumu sağlamlaştırmak ve savunmakla yetindiler. Asur din doktrininin, 450 ile 600 yılları arasında evrim geçirmek Nasturilikten uzaklaşıp Kadıköy Ortodoksluğunu tümüyle ya da hemen hemen tümüyle benimsediğini söylemek, yukarıdaki gerçeklerin ışığında doğru değildir. Elbette terimlerde ve ifadelerde değişiklik yapılmıştır -belki sözcüklerin seçiminde sakınımlı davranılmıştır; ama Barşawmo'dan Büyük Baboy'a, Asur Kilisesinin resmi doktrini, önemli bir değişikliğe uğramadı ve Antakyacı büyük doktrincilerin yapıtlarında ifade edilen doktrinin aynısı olarak kaldı. Bu dönemin başlangıcında, Barşawmo'nun ve Froṭ piskoposu Nanay'ın yönettiği Beṯ-Lapaṭ Sinodu, Teodor'un öğretisine ilişkin olarak, aşağıdaki bildiride kendi kiliselerinin düşüncesini çok iyi ifade etmiştir: O, sağlığında, din bilginlerinin en büyüğü sayıldı; ölümünden sonra onun tüm açıklamaları ve incelemeleri, Kutsal Yazılar'ın derin anlamını kavrayan ve Ortodoks inanca bağlı kalan herkes için değerli ve vazgeçilmez

97- Filiksinos (Süryanice: Mor Axësnoyo).

oldu. Onun kitapları ve yorumları, Yeni Ahit'in öğretisinden kaynaklanan gerçek inancı devam ettirmektedir, Peygamberler'in bildirdiği tanrısal düzene aykırı tüm doktrinleri ve Havarilerin koruduğu İncil'e ters düşen tüm doktrinleri reddedip ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı, her kim, doğruluğun bu doktrincisini ya da kutsal yazılarını, açıkça ya da gizlice kınamaya ve kötülemeye cüret ederse, Gerçek'in Kendisi Olan'ın[98] lanetine uğrasın. Bu dönemin sonunda, Antakyacı öğreti, Büyük Baboy'un yapıtının her sayfasında görülmektedir.[100] Dönemin başından sonuna dek, Asur Kilisesinin resmi tanrıbilim açıklamaları, hep Antakyacı'dır. Meydana gelen olaylar, heretiklikten Ortodoksluğa giden bir evrim değildi, işin aslı şuydu: İki rakip taraf, 200 yıllık bir çatışmadan sonra, terimlerini daha titizce seçmek zorunda kaldılar ve o zaman anlaşıldı ki tarafların konumları, sanıldığı kadar birbirine uzak değildi.

Süryanilerle Helenler arasında, İsabilimle ilgili olarak ya da tanrıbilimin ve felsefenin herhangi bir sorunuyla ilgili olarak, ilk tartışmalarda güçlüklerin ve yanlış anlaşılmaların doğması kaçınılmazdı. Dillerin farklılığı (Doğu ile Batı Süryanice arasında, ed.), büyük bir engeldi. Arada uyum sağlanması için, Süryaniler önce zihinlerini Helen düşünme tarzına uydurmalı; sonra da kendi dillerinde, hasımlarının terimlerine denk olmak üzere, daha az esnek terimler bulmalıydılar Tanrıbilim konusunda Helenlerle Süryanilerin, ellerinden geldiği kadar birbirlerine yaklaşmış olmaları, şaşırtıcı bir durumdur. İki tanrıbilim arasında, biçim ve ifade bakımlarından mükemmel bir uyum, belki asla sağlanamayacaktır; ama iki tarafın, kullandıkları terimleri daha titizce tanımlamaları ve ifadeleri daha dikkatli seçmeleri sayesinde nihayet, temel düşünce alanında mükemmele yakın bir uyum sağlanmıştır. O halde, iki taraf arasındaki çatışmayı iyi anlamak için, Süryanilerin bu çatışma-da kullandığı terimlerin tarihini ve anlamını dikkatle incelemek gerekmektedir.[101] Ama

98- Tanrı, İsa. - Çev.

99- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 475.

100- De Unione, ed. Labourt (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium).

101- Bethune-Baker, Nestorius and his teaching, ek; Wigram, W., Introduction to the History of the Assyrian Church.

2197

daha önemlisi, Süryani Kilisesinin resmi belgelerini incelemektir; 250 yıllık bir dönemle ilgili bu belgeler, 14 yazarın çalışması sonucunda, *Doğu Sinodları* başlığı altında toplanmıştır.[102]

Katolikos Aqoq'un başkanlığında, 486 yılında toplanan Saliq Sinodu'nun birinci kararında şöyle denmektedir: İnançlılar topluluğunun tümüne bildiririz ki Üç Mükemmel Kişilik'ten oluşan bir Doğa'nın kabul edilmesi (Süryanice: Qnume), Baba'nın, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un oluşturduğu tek, gerçek ve ebedi Üçleme'nin kabul edilmesi, hepimiz için, imanın esası olmalıdır; böyle bir kabul, putatapıcılığı yener Yahudi dinini kınar. İsa'nın Bedenlenmesi'ne ilişkin imanımız, İki Doğa'nın, Tanrısallığın ve insansallığın varlığını kabul etmek olmalıdır. İçimizden hiç kimse, bu farklı iki doğayı birbirine katmamalı, birbirinde eritmemelidir; ama Tanrısallık kendi özelliklerini, insansallık da kendi özelliklerini korumak üzere, biz bu iki doğanın farklılıklarını tek yüce varlıkta ve tek tapınmada birleştiriyoruz, Tanrısallığın ve insansallığın mükemmel ve çözülmez (Süryanice: Nqifuṯo, Grekçe: Sinafia) birliğinden dolayı. Eğer herhangi bir kimse, Efendimizin Tanrısallığında acıların ve değişmenin bulunduğunu düşünür ve başka kimselere telkin ederse ve Kurtarıcımız'ın Kişiliğinde (Süryanice: Parşopa, Farşufo'sunda) mükemmel Tanrı'nın ve mükemmel insanın bulunduğunu kabul etmezse, ona lanet olsun.[103]

Bu inanç beyanı, açıkça Diyofizitçidir; kararlı bir ifadeyle, tek bir Kişilik'te iki doğanın varlığını kabul etmekte ve bunların birleşmesinin, mükemmel bir bağlaşma (Süryanice: Nqifuṯo Gmirto) olduğunu belirtmektedir; yine de, Aqoq'un elçilik döneminde Konstantinopel'de toplanan piskoposların verdiği kararın gösterdiği gibi, açıkça Ortodoks niteliktedir.[104] Böyle yazmakla Sinod, kuşku yok ki Zenon'un Xaraniqon (Köklü Uzlaşma) ve biraz önceden Çırpıcı Petrus tarafından Trisagion'a yapılan eklemeyi (Grekçe: Ayos o Ṯeos Ayos İsxoros Ayos Aṯanatos o Atafroṯis ḏi İmas) hedef almıştı. Diyofizitçi

102- Ed. J-B. Chabot. Bkz. Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, 9. bölüm
103- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 54-55, 302.
104- 486 ile 488 yılları arasında.

olarak, 486 ile 554 yılları arasındaki dönemin en büyük yazarı Narsay'dı. Onun yazıları, bağlı olduğu Kilisenin resmi beyanları sayılamaz, ama yaklaşık 70 yıllık bu dönem hakkında *Doğu Sinodları* Narsay'ın bize hiçbir belge sağlamadığı için bu boşluğu doldurmak üzere Narsay'ın yazılarından yararlanmak yanlış değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi Narsay açıkça Diyofizitçiydi, ama sözcüklerinin ve tümcelerinin anlamı çarpıtılmazsa onun yapıtları kolayca Ortodoksluğa uygun bir anlamda yorumlanabilir.

Katolikos Mor Abo, 540 yılında, Kildanistan Kiliselerinde ve gerçek adıyla Pers Kiliselerinde reform yapmak amacıyla çıktığı geziden döndüğünde, inanç kabulüyle ilgili bir genelgeyi, buyruğu altındaki dinadamlarına yolladı.[105] Uzun ve anlamca biraz bulanık olan bu genelgede Mor Abo, Üçleme'deki üç Qnume'den söz edişini saymazsak, konuyla ilgili alışılmış terimlerin hiçbirini kullanmadı. Hem Nasturiliği hem Monofizitçiliği lanetliyordu, ama kendi Akademisinin çoğu üyesi gibi o da kendi konumunu çok açık bir tarzda belirlemek istemiyordu. Belki o, genelgesindeki bu inanç beyanıyla, iki taraf arasında bir uzlaşma sağlamayı amaçlıyordu. Mor Abo önce Tanrı'dan, kendi kendine yeten Tanrısallığın birliğinden ve değişmezliğinden, yaratma eyleminden, Eski ve Yeni Ahit'te kendini bildirmesinden söz ediyordu. İsa'nın tanrısal doğumunun mucizesini biraz anlattıktan sonra İsa'nın dünyadaki yaşamının başlıca olaylarına geçiyor ve özellikle onun insansal doğasını gösteren olaylar üzerinde duruyordu. Sonra da, Pentakost günü Kutsal Ruh'un bağışını, Havarilerin misyonunu anlatıyor ve onların, Kutsal Ruh'tan şunu öğrendiklerini belirtiyordu: İsa, yalnızca bir insan değildir, kendini göstermek için büründüğü insansallık giysisinden sıyrılmış bir Tanrı da değildir, İsa hem Tanrı hem İnsan'dır, yani Kutsanmış İnsansallık ve Kutsayan Tanrısallıktır, şu sözlerden anlaşılacağı gibi: Bundan dolayı Tanrı, senin Tanrın, seni sevinç yağıyla kutsadı ve arkadaşlarının üzerine yükseltti. Bu, onun insansallığıyla ilgilidir. Öte yandan, Başlangıçta Söz vardı, onun Tanrısallığıyla il-

105- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 541, 551.

gilidir. Bu üçleme, tüm sonsuzluğu var etti. Tanrı, görülen ve görülmeyen her şeyi yarattı; O'nun bir başlangıcı yoktur; değişmeye uğramaz, acı çekmez, ayrılmaz; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç kişiden oluşmuştur. Kutsal ve değişmez Üçleme'yi Dörtleme haline getirmeye çalışanlara lanet olsun. Nihayet Tanrı'nın biricik Oğlu'nun, yani Efendimiz İsa'nın bedene bürünerek göründüğünü kabul etmeyenlere lanet olsun. İsa'nın insansallığının acı çektiğine ve öldüğüne, Tanrısallığının acıdan uzak olduğuna inanmayanlara lanet olsun. Her kim, dualarını Baba'ya ve Oğul'a ve Kutsal Ruh'a yöneltmezse, her kim onlara dördüncü bir kişiyi eklerse ya da her kim, "Oğul" ünvanının, aynı zamanda İsa'nın Tanrısallığını ve insansallığını gösterdiğine inanmazsa ya da her kim, İsa'ya dua ederken Üçleme'yi kabul etmezse, ona lanet olsun. Burada yine bu Akademinin özelliklerini biliyoruz: Metinde, tarihsel İsa'nın gerçekliği, insansal doğasının mükemmelliği, bir insan olarak yaşadığı olaylar vurgulanmakta, aynı zamanda onun tanrısallığı kabul edilmektedir.

Mor Abo'nun öğrencisi Urfalı Tuma'nın söylevi *Doğum Günü Hakkında,* bu incelemeye, değerli bir belge sağlamaktadır.[106] Urfalı Tuma, İsa'nın kişiliğine ilişkin doktrini açıklarken, geniş ölçüde, öğretmeni Mor Abo'nun düşüncelerini ve ifadelerini, tümce kurgularını benimsemiş görünmektedir, ama öğretmeninden daha açık konuşmaktadır, bir derecede, Antakyacı yazarların her zaman sevdiği bir doktrin olarak II. Adem Doktrini, Tuma'nın bu yapıtında belirleyici bir rol oynamaktadır; Tuma, bu doktrini, seleflerine kıyasla, biraz daha ileriye götürmektedir. Aşağıda sunduğumuz belge, 554 yılında Katolikos Yusuf tarafından toplanan bir sinodun yaptığı kısa bir inanç açıklamasıdır ve Mor Abo'nun inanç açıklamasına çok benzemektedir. İsa'nın iki doğasına, yani Tanrısallığına ve İnsansallığına ilişkin Ortodoks inancımızı her şeyden üstün tutuyoruz: Onun iki doğasının özelliklerini dikkate alıyoruz ve bunlarda herhangi bir bozulma, dönüşüm ya da değişme özelliğinin bulunduğunu kabul etmiyoruz. Üçleme halinde Üç Kişili-

106- Ed. Carr, Thomae Edesseni Tract. de Nativitate.

ğin (Süryanice: Qnume) varlığını kabul ediyoruz ve gerçek, tek, söze sığmaz Üçleme'ye inanıyoruz ve gerçek, tek, söze sığmaz Birlik halinde, gerçek ve tek Oğul'un, Tanrının ve Gerçeğin Babası'nın varlığına inanıyoruz. İki İsa'nın ya da iki Oğul'un var olduğunu düşünen ya da söyleyen ve herhangi bir gerekçeyle ya da herhangi bir tarzda, bir Dörtleme'yi savunan kişileri aforoz ettik ve ediyoruz ve onları, Hıristiyanların genel topluluğundan dışlanmış sayıyoruz.[107]

Bu konuyla ilgili belgeler arasında, şu inanç beyanları da vardır. Katolikos Hezekiyel'in (576),[108] Yeşoyeb'ın (585),[109] Sabrişo'nun (596),[110] Grigor'un (605)[111] ve 612 yılında toplanan Asurlu piskoposların inanç beyanı.[112] Bunlar, eksiksiz olarak *Doğu Sinodları* bulunmaktadır. Asur Kilisesinin, resmi olmasa da başkanlığını yapan Büyük Baboy'un *De Unione (Birlik)* kitabını da, bu belgelere ekleyebiliriz.[113] Bunlar, ifadece açıklıktan uzaktırlar; ama Ortodoksluğa sımsıkı bağlı oldukları (örneğin Yeşoyeb'ın metni) hiçbir tarafsız araştırmacı tarafından inkâr edilemez. Bu metinlerin hepsi, Antakyacı tanrıbilimin özelliklerini tutkulu ve aşırı koruyucu bir anlayışla sürdürmektedirler: Tanımlardan hoşlanmamak, "Prosopik Birlik"[114] formülünü "Hipostatik Birlik'e" tercih etmek[115] ve (Grekçe: Ṯeotoxos) terimini, ihtiyatla kullanılmazsa, kabul etmemek. Bu metinler, İsa'nın doğalarının birbirleriyle sımsıkı birleştiğini vurgulamakta ve Tanrısallık'ta dörtlemenin (dörtlülüğün) varlığını kararlılıkla reddetmektedir.

107- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 97, 355.
108- Aynı kitap, s. 113, 372.
109- Aynı kitap, s. 194, 453.
110- Aynı kitap, s. 198, 458.
111- Aynı kitap, s. 209, 431.
112- Aynı kitap, s. 565, 582. Hükümdar II. Hüsrev, piskoposlara, Grigor'un yerine geçecek kişiyi seçmeleri konusunda izin vermedi, böylece 20 yıl boyunca (608-628) katolikosluk makamı boş kaldı.
113- De Unione, ed. Labourt (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium).
114 Çevirmenin notu: Grekçe'de 'prosopon' sözcüğü, 'kişi' anlamına gelir, 'hipostas' sözcüğü ise 'cevher' anlamındadır.
115- Çevirmenin notu: Grekçe'de 'prosopon' sözcüğü, 'kişi' anlamına gelir, 'hipostas' sözcüğü ise 'cevher' anlamındadır.

Asur Kilisesi, 7. yüzyılın ortalarında böyle bir konumdaydı; bugün de bu konumundan uzaklaşmış değildir. Bu kilisenin piskoposlarının, kutsanmalarından önce beyan ettikleri inançtan daha Ortodoks ne olabilir?[116] Bu törenler konusunda Başpapaz Arthur Maclean, East Syrian Daily Offices'da[117] şöyle demektedir: Okuyucu, burada Nasturi ifadelerinin çok seyrek olduğunu görünce belki hayret edecektir. Nastur'un, Açıklamacı Teodor'un ve Tarsuslu Diyodor'un adlarının zikredilmesini dikkate almazsak ve seyrek rastlanan bazı bölümleri saymazsak (aslında bu bölümlerin hemen hemen tümü, Ortodoks bir tarzda yorumlanabilir) aşağıdaki sayfalarda Heterodoksluğun hiçbir belirtisine rastlamayız. Ayrıca bu sayfalarda, gerçek Nasturilikle bağdaşmayan pek çok şey buluruz. Nasturi Kilisesinin resmi belgelerini, Nasturi doktrinine rastlamak beklentisiyle inceleyecek olan tüm tarafsız araştırmacıların varacağı sonuç, bizce şudur: Söz konusu belgelerde böyle bir doktrini bulamamanın şaşkınlığı.

Asur Kilisesinin kabul ettiği Sinod Kararları arasında, Synodicon Orientale'de toplanmış kararlara ek olarak Batılı bazı konsillerin kararlarını da belirtmemiz gerekir. J.B. Chabot bu Batı Konsillerinin listesini vermiştir, ama Synodicon Orientale'yi tamamlamak amacıyla yararlandığı özgün derlemede yer alan bu kararları ve inanç beyanlarını tam olarak yayımlamamıştır. Tahmin edileceği gibi, İznik ve Konstantinopel Konsillerinin kararları, Asur Kilisesi tarafından kabul edilmiştir; Efes Konsili'nin kararları elbette kabul edilmemiştir, ama Kadıköy Konsili'nin Saptama'sı ve Leon'un Kitabı kabul görmüştür. Kadıköy Konsilinin ve Leon'un Kitabı'nın kabul edilişi, Asur Kilisesinin Ortodoksluğuyla ilgili tartışmalarda dikkate alınması gereken en önemli olgulardan biridir. Asurlu Hıristiyanlar tarafından Kadıköy Konsili hangi tarihte kabul edildiğini bilemeyiz; ama Mor Abo'nun belirttiği gibi, Barşawmo'nun zamanında ve kesinlikle 540 yılından önce kabul edilmiş olmalıdır. Asurlu Hıristiyanlar, Bakire'ye Teotokos ünvanını vermediler; Teoto-

116- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, pars I.
117- Aynı kitab, Giriş'in 25. sayfası.

kos sözcüğüne Süryanice'de en yakın terim, Yaldaṯ Alaha (Tanrı'nın Anası)'ydı, ama Süryaniler bu terimi kullanmayı hiç istemediler; çünkü Alaha (Allah, Tanrı) sözcüğünü, Üçleme'deki üç kişiliği belirtmek için kullanıyorlardı. Burada sorun, yalnızca bir çeviri güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Süryaniler, Yaldaṯ Mšiḫa (İsa'nın Anası) terimini yeğliyorlardı, ama terimden tümüyle hoşnut değildiler: Süryaniler için, Yaldaṯ Mšiḫa, Grekçe'deki Kristotokos sözcüğünden biraz daha yüksek, ama Teotokos sözcüğünden daha aşağı bir anlam ifade ediyordu. Değerce Teotokos'un ve Kristotokos'un arasında bir sözcük bulunabilseydi; mesele hallolacaktı; ama böyle bir terim bulamadıklarından, Asurlular, zorunlu olarak, onun yerine birkaç sözcük kullandılar ve bunlara hep niteleyici sözcükler eklediler ve kesin bir tanım yapmaktan hep kaçındılar.

İki tarafın kabul edebileceği terimlerle ilgili bu araştırmanın hayal kırıklığına uğratıcı bazı sonuçları, kısaca, böyledir. Terimlerin ve formüllerin denkleştirilmesini, tam olarak gerçekleştirilmiştir ve belki asla gerçekleştirilemeyecektir; ama bizce şurası kesindir ki Asur Kilisesinin, resmi açıklamalarını dikkate aldığımızda, tarihinin herhangi bir döneminde Ortodoksluktan saptığından kuşkulanmak, imkânsız olmasa bile zordur. Urfa Akademisinden kovulan bilginlerin kendi düşünceleriyle ilgili olarak da, vardığımız sonuç şudur: Bugünkü Asur tanrıbiliminin oluşmasında büyük paya sahip bu bilginler, heretik değildiler; onların tutkuyla ve kararlılıkla savunduğu doktrin, Kutsal Yazılar'ın verilerine sıkıca uygunluk bakımından olsun, İsa'yla ilgili büyük problemin güvenilir ve mantıklı bir tarzda sunuluşu bakımından olsun, çatıştıkların Helenlerinkiyle eşit düzeydeydi; üstelik onların bu problemi sunuş tarzı, hem Doğu'da hem Batı'da resmen kabul edilen görüş oldu. Bu bilginler, büyük Teodor'un öğretisine tutkuyla bağlılıklarını sürdürdüler; bundan dolayı, onlar için, Nastur'un ve Qurillos'un kişisel düşünceleri, daima ikinci derecede bir önem taşımıştır - bunu Kadıköy Konsili de saptamıştı; çünkü bu konsil, Nastur'u suçladığı halde (İskenderiyelilere karşı saygınlığını korumak amacıyla böyle yapmış olsa gerektir) onun ustadı olan Teodor'un adını zikretmemişti, aynı Akademinin uzlaşmaz sözcüleri olan Teo-

dor'u ve İbas'ı aklamıştı. Kadıköy'ün Saptama'sı, kesinlikle Antakyacı bir doktrini ifade etmektedir; çünkü İsa'daki doğaların ikiliğini, cevherlerin ikiliğini açıkça benimsemekte ve İsa'nın, Tanrısallıktan farklı insansallığını titizlikle savunmakta, iki doğanın birleşmesinde anlatılamaz bir giz görmektedir.

Kovulan Diyofizitçiler arasında Maana da vardı; Urfa'dan Barşawmo ile birlikte ayrıldı ve onun sadık müttefiki oldu her zaman; Beṯ-Ardaşir'in piskoposluğuna atandı.[118] Ebu el-Farac'a göre[119] Katolikos olarak seçildi, sonra azledildi; ama bu, kesinlikle yanlıştır. Ebu el-Farac onu başka bir Maana ile karıştırmaktadır; bu başka Maana da, *Siirt Vakayinamesi*'ne göre, Urfa Akademisinin eski bir öğrencisiydi, o da Beṯ-Ardaşir piskoposluğuna getirilmişti, bu makama Katolikos Yabalaha'dan sonra (420 yılına doğru) geçmiş ve daha sonra Pers hükümdarı V. Bahram tarafından azledilmişti. *Siirt Vakayinamesi*,[120] Beṯ-Ardaşir'in dört piskoposunun adını vermektedir: Mana, Maana, Mari ve Maana; Vakayiname'ye göre, Maanalar'ın ikisi Urfa Akademisinde okumuş, ama yalnızca ikincisi burada Barşawmo'nun ve Aqoq'un arkadaşı olmuştu. Şiraz'da doğmuştu. Ebu el-Farac'a göre o, Urfa Akademisinde öğretmenlik görevini sürdürdüğü dönemde, Teodor'un yapıtlarını tercüme etti;[121] kilisedeki ayinler için ilahiler, şiirler, güfteler yazdı. *Siirt Vakayinamesi*'ne göre, onun bazı kitapları, uzak diyarlarda, deniz kıyısındaki ülkelerde ve Hindistan'da okundu. Vakayiname'ye göre o, önce Baboy'a karşı Barşawmo'nun tarafını tuttu; ama sonra, Saliq Sinodu'nda, Aqoq'un tarafına geçti ve isyancılığı bıraktı. Onun, Barşawmo ile Aqoq'un arasında bir tür arabuluculuk yaptığını Barşawmo'nun bir mektubundan anlıyoruz.[122]

118- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 381, 384; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s. 116; Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 300, 531, 538, 539.

119- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 54 ve not 2; s. 74, not 1 ve 2; Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I bölüm, s. 376, 381 - aynı yanlışlığı yapmıştır. Bkz., Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 300, not 4; Adday Šer, Revue de l'Orient Chretien, 1906, s. 7.

120- Patrologia Orientalis, VII, pars II, s. 116.

121- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 55. bkz., Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 17, not 3.

122- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 538.

Elişo, 457 yılının sürgünlerindendi; Marga kazasındaki Kosba'da doğmuştu.[123] Pers diyarına döndüğünde, Nsibin Akademisinde Narsay ile bir araya geldi; ustadının 502'de ölmesiyle, onun bu Akademideki başkanlık görevine getirildi.[124] *Siirt Vakayinamesi*'ne göre[125] Elişo, Nsibin piskoposluğuna atandı; ama bu, doğru değildir: onu patrik Elişo (523-539) ile karıştıran Assemani de aynı yanlışlığa düşmüştür.[126] Bar-Ḫadbšabo, Elişo ile aynı ailedendi ve onun yaşadığı yüzyılda yaşamıştı; bundan dolayı, daha güvenilir bir kaynaktır; Elişo'nun piskopos olduğunu söylememektedir; Elişo hakkında anlattıkları, tam tersini (onun piskopos olmadığını) düşündürmektedir.[127] Mari ve *Siirt Vakayinamesi* ise Elişo'yu, Barşawmo'nun ardılı olarak Nsibin piskoposluğuna getirilen Ose ile karıştırmaktadır.[128] Bu yanlışlık belki adların benzerliğinden ve bu iki kişinin aynı dönemde aynı kentte yaşamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bar-Ḫadbšabo'nun belirttiğine göre Elişo, saygıdeğer bir adamdı; Nsibin Akademisinde 7 yıl boyunca hem din bilimini, hem dinsel konular dışındaki alanları kapsayan bilimi öğretmişti. Birçok yapıt yazmıştı: Mecusiler'in doktrinlerini çürüten incelemeler, heretiklere karşı yazılar, Eski Ahit'in tüm kitapları üzerine yorumlar (Süryanice çevirilerine dayanılarak).[129] Nsibin Akademisinde, müdür olmadan önce, ders verdiği dönemde Elişo, Katolikos Aqoq'un isteğiyle, iman üzerine 38 bölümlük bir kitap yazdı;[130] Aqoq bunu Qawad'a sundu; Qawad, bu kitabı, kendisine gönderilmiş olan öbür kitaplardan daha değerli bulduğunu bildirdi.[131] *Siirt Vakayinamesi*'ne göre Elişo şu kitapları da yazmıştı: Pavlos'un Mektupları Hakkında, Eyüb'ün Kitabı Hakkında, Yeşu ve Yargıçlar Hakkında

123- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s. 126; Mšiḫa-Zxa (Mingana, Sources Syriaques, s. 70); Mari, s. 46.

124- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387.

125- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s. 126.

126- Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I s. 387.

127- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387.

128- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s. 126; Mari, s. 46.

129- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387.

130- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s. 127, not 2.

131- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. bölüm, s.126. Bkz., Mari, s.46

Yorumlar, Samuel'in Kitabı Hakkında Mepsuestiyalı Teodor'un yazdığı yorum için tamamlayıcı bir metin, *Akademilerin Kuruluş Nedeni Hakkında Küçük Bir İnceleme*.[132] Mşiha-Zha'nın söylediğine göre o, ustadı Narsay'ın izinden yürüdü; Kiliseyi öyle değerli yazılarla doldur ki bunları okuyanlar, burayı aydınlatan tanrısal bilgelikle sarsıldılar.[133] Ölüm tarihi 509'dur.[134]

Abrohom Med'lerin piskoposu oldu;[135] ama bu Abrohom'u, Narsay'ın yeğeni olan öbür Abrohom'la karıştırmamak gerekir.[136] Yeğen Abrohom, Nusaybin Akademisinin başkanı oldu ve 569 yılından sonra da yaşadı. 457 yılının öteki sürgünlerinden Miha,[137] Laşom'un piskoposluğuna getirildi, burada bir akademi kurdu; Ṭuhanna Kerkük'te piskopos oldu;[138] Kaki'nin oğlu Pavlos, Ledon piskoposu oldu;[139] Fuses Qurtay[140] ise Huzistan'da Şustır piskoposu oldu. Bunlara, bir derleme meydana getirmiş olan[141] Yazidad'ın[142] eklenmesi gerekir. Önderlerini böylece sıraladığımız dinadamları ve öğretmenler grubu, yazılarıyla, kırsal alandaki çalışmalarıyla, mükemmel dinsel propagandalarıyla ve özellikle tüm bölgelerdeki kentlerde ve köylerde okullar kurarak, Pers topraklarında Diyofizitçiliğin egemenliğini sürdürmesini sağladılar ve inançlarını Doğu'nun en uzak bölgelerine dek yaydılar.

132- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, C. VII, II. bölüm, s. 126. bkz., Cabdišoc/Abdişo, Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I, s. 166.

133- Mingana, Sources Syriaques, s. 151.

134- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387. Elişo, Nsibin/Nusaybin Akademisini 7 yıl yönetti.

135- Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 299, 306.

136- Barhadbeschaba, ed. Addai Scher, Patrologia Orientalis, C. IV, Fasikül 4, s. 387.

137- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 299, 306. Bu Mixa/Miha'dan başka bir Mixa daha vardır ve Krallar Kitabı hakkında (Bkz. Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 77) ve başka kitaplar hakkında (bkz., Adday Šer, Revue de l'Orient Chretien, 1906, s. 21-22) bir yapıtın sahibidir.

138- Beṯ-Aršamlı Šamcun/Şamun - Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, s. 353 - Yuḫanun/Yuhanna Beṯ-Sari piskoposu olduğunu söylüyorsa da yanlıştır; Yuḫanun/Yuhanna, Kerkük'ün piskoposu ve Beṯ-Garmay'ın metropolitiydi. Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 301, 306, 330, 531.

139- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 301, 538, not 3.

140- Aynı kitap, s. 299, 306.

141- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 346; bkz., Syriac Literature (Encyclopaedia Brittanica, s. 830)

142- Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, I. bölüm, s. 226.

11
Urfa Akademisi ve Monofizitçiler

I

Dikkate değer bir olgu da şudur: Bu dönemdeki başlıca Diyofizitçilerin nerdeyse tümü Urfa Akademisinden yetişmiş olsa bile bu Akademi, aynı zamanda, karşı tarafı oluşturan Monofizitçiliğin Pers diyarında ve Suriye'de yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu Akademi, Monofizitçiliğe büyük bir sözcü kazandırmıştır.

Persler Akademisinde, Narsay'ın başkanlığı döneminde, İskenderiyeci tanrıbilimini kararlılıkla savunan küçük bir karşıt grup vardı; bu grubun başlıca üyeleri şunlardı: Beṯ-Lapaṭlı Fofo, Taḫallı Xenayas ve kardeşi Adday, Qardolu Bar-Ḫaḏbšabo adlı biri, Bet-Aramye (yani Saliq-Qṭisfon) doğumlu Benyamin.[1] Hepsi Pers'ti; en tanınmış olanı Xenayas'tı, günümüzde Filiksinos adıyla bilinir. Şurası kesindir ki Urfa Akademisine gelen Persler'in bazıları, kendi ulusal kiliselerinin Diyofizitçiliğine bağlı kalmadılar, 6. yüzyılın ortalarında Suriye'de ve Mezopotamya'da hızla yayılan Monofizitçiliği benimsediler.

Siirt Vakayinamesi'nin bildirdiğine göre, Yezdigerd ile Teodosius arasında varılan barış antlaşmasından sonra, bilime susamış bazı Persler Urfa'ya geldiler ve İsa'nın doğasının tekliğini öne süren doktrini savunmaktan dolayı Kadıköy Konsili tarafından aforoz edilmiş olan Diyosqoros'un ve takipçilerinin öğretisinden etkilendiler.[2] Burada sözü edilen barış

1- Beṯ-Arşamlı Şamun, Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 350.
2- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 104.

antlaşması, I. Yezdigerd ile Genç Teodosius arasında 417'de varılan antlaşma değil de, Ebu el-Farac'a göre II. Yezdigerd'in hükümdarlığının son yıllarında bu hükümdar ile Romalılar arasında varılan antlaşma olsa gerektir.[3] Bu durumda, Filiksinos, söz konusu grubun üyesiyse (buna olanak yoktur) Akademiye 451 ile 457 yılları arasında girmiş olmalıdır. Doğum yeri, Pers İmparatorluğunun Beṯ-Garmay kazasındaki Taḫal'dır.[4] genellikle kabul gören söylentiye göre, onun asıl adı Xenayas'tı; piskoposluğa seçildiğinde adını Helenleştirerek Filiksinos'a dönüştürdü. Kendisinin ailesi hakkında ve hangi toplumsal tabakadan olduğu hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; alt tabakadan gelmiş olması mümkündür; ama onun hakkında Okutman Teodor,[5] Ṯeofan[6] ve başkaları tarafından anlatılanları hemen reddedemeyiz; bu anlatılanlara göre o, kaçak bir köleydi ve Pers ülkesinden, sahibinin evinden kaçarak Suriye'ye sığınmış ve burada, vaftizsiz olduğu halde, üstelik Manici olduğu halde, kurnazlık ve hileyle papazlığı, sonra da piskoposluğu ele geçirmişti. Okutman Teodor, böyle demektedir,[7] ama anlatış tarzından anlaşıldığına göre kendisi de bu anlattıklarının doğruluğundan pek emin değildir; ayrıca o dönemdeki tanrıbilim tartışmalarında, her iki taraf, en küçük bir anlaşmazlıkta bile, birbirini "vaftizsiz köle" ve "Manici" olmakla suçluyordu. Filiksinos'a karşı Ṯeofan'ın yönelttiği Manicilik suçlaması, imparator Anastasius'u ve başkalarını da hedef alıyodu; hiç kuşku yok ki bu terim, bazı Diyofizitçiler tarafından, tüm Monofizitçiler için kullanılmaktaydı. Filiksinos'un vaftiz edilmemesi mümkün değildir. Akademide Qurilloscular'ın önderliğini yapması ve görevinin başlangıcından beri bu grubun davasının savunucusu olarak dünyaca tanınması, bizim böyle bir iddiaya inanmamıza imkân vermemektedir. Ayrıca kendisi, vaftiz edilmiş olduğunu, imparator Zenon'a yazdığı mektupta açıkça belirtmektedir: Tek Oğul, Üçleme'nin bir parçasıdır, öğrencilerine

3- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 10-45.
4- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, 350; aynı kitap, II, ch. 2, s. 10-45.
5- Patrologia Graeca, c. LXXXVI, col. 585.
6- Patrologia Graeca, c. VIII, col. 115.
7- II. İznik Konsili, V. dönem; Okutman Teodor, s. 215.

söylediği şu sözlerin de kanıtladığı gibi: (Gidiniz ve tüm ulusları imana sokunuz; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına onları vaftiz ediniz.) Çünkü ölmüş olan Kişi'nin adına vaftiz edildim ve açıkça bildiriyorum ki adına vaftiz edildiğim kişi, benim için ölmüştü ve inanıyorum ki Vaftiz'de ben, adına ve ölümünde vaftiz edildiğim Kişi'ye büründüm. Bedenlenme ile ilgili bir yazısında şöyle diyordu: Ama biz, imanın işaretini ve vaftizin mührünü koruyacağız; hiçbirini yok etmeyeceğiz, hiçbir yolla. Bu sözler, Filiksinos'un vaftiz edilmediğini ya da vaftize değer vermediğini öne süren savı desteklemeye hiç de uygun değildir. Bu durumda, onunla ilgili bu iddiayı, düşmanlarının bir uydurması sayıp kesinlikle reddedebiliriz. Yazık ki onun yaşamı konusunda sahip olduğumuz bilgilerin çoğu, çeşitli ölçülerde ona düşman olan kaynaklardan gelmektedir: Bir Monofizitçinin karakteri söz konusu olduğunda, Okutman Teodor'un ve Qedrenus'un savlarına inanılamaz, Teofan'a ve Niqifor'a bile güvenilemez. Evagrius'un ve yukarıda adı geçen yazarların anlattığı şeylerin birçoğu, güvenilmeye layık değildir, birçoğu kesinlikle abartılıdır, birçoğunun gerçekleşmiş olması mümkün değildir. Filiksinos, Urfa'daki Pers Akademisinde öğrenime başlamak üzere, anayurdu Pers'i terk ederken yeni yönetmelik çağında olabilirdi ancak. Manastır yaşamının ateşli bir savunucusuydu; Monofizitçiliği seçmesi, bir ölçüde buna bağlanabilir; çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, Süryani rahipliği, Mısır rahipliğinden doğmuştu; Süryani manastırları, o dönemde Monofizitçiliğin kaleleri olan Mısır manastırlarıyla sıkı ve sürekli bir ilişki içindeydi. Filiksinos, daha başlangıçta, öğretmenlerinin, Antakyacı büyük doktrincilere bağlılıklarını taklit etmeyi istemedi ve bu Akademide, üyeleri az olsa da gittikçe çoğalan Monofizitçi grubun güçlü ve parlak önderi oldu.

Daha önce gördüğümüz gibi, imparatorun, doğu bölgelerinde huzurun sağlanması için çok arzu ettiği uzlaşmayı gerçekleştirmek konusunda Kadıköy Konsili, başarıya ulaşamadı. Konsilin son oturumunun bitmesiyle birlikte, her tarafta dinsel huzursuzluklar patlak verdi. Konsilde Evtihi'nin en önemli destekçisi olan rahip Teodosiyus, Filistin'in birçok yerinde kargaşalıklar çıkarttı ve Kudüs piskoposluğuna yükselmeyi başardı. Evler ve

manastırlar ateşe verildi, Kadıköycü dinadamlarına kötü davranıldı, hatta öldürüldüler; sonunda, Roma ordusunun, bu silahlı ayaklanmaları hemen bastırmakla görevlendirilmesine karşın, Monofizitçi hareket, İmparatoriçe Ewdoksia'nın desteklemesiyle Suriye'de ve Mısır'da hızla ilerlemeye koyuldu. Mısır'da, Diyosqoros'un Konsil'ce azledilmesinden sonra boş kalan İskenderiye piskoposluğuna seçilen Proteriyus, büyük bir ayaklanmayla karşılaştı, güçlü bir askeri birliğin yardımıyla makamını koruyabildi. Marsiyanus'un ardından I. Leon, 457 Şubatı'nda imparator olunca Monofizitçiler, bu yönetim değişikliğinden yararlanarak Ortodokslara karşı yeni saldırılara giriştiler. Diyosqoros'un arkadaşı Timoṯewos Elurus (yani Kedi), Proteriyus'a karşı İskenderiye piskoposu seçildi; Proteriyus, çok geçmeden, katedralinin vaftiz yerinde öldürüldü.

Urfa Akademisi mutlaka, Monofizitçilerin bu geçici zaferinden büyük zarar görmüştür; çünkü Akademide ve kentte bulunan bu grubun üyeleri, hiç kuşkusuz Filiksinos'un önderliğinde, Diyofizitçilere saldırdılar ve piskopos Nonnus'a baskı yaparak, onları kovmasını sağladılar. Bu olaydan sonraki dönemde Filiksinos'un ne olduğunu bilmiyoruz, ama ben onun kentte ve Akademide kaldığını düşünüyorum; onun, Diyofizitçi sürgünlerle aynı zamanda ya da hemen sonra Pers'e döndüğü söylenmişse de buna inanmak güçtür. E.W. Brooks tarafından yayımlanan, 846 yılının bir vakayinamesine göre, Filiksinos, daha sonraki bir dönemde, Akademide kalmış olan Diyofizitçiler tarafından kovuldu, Antakya'ya gitti, burada Çırpıcı Petrus tarafından iyi karşılandı ve korevek olarak atandı.[8] Bu olaylar, Piyer'in ilk kez Antakya piskoposu olduğu 471 yılından sonra meydana gelmiş olmalıdır.

İmparator Leon, kendisinden önceki imparatorun politikasını sürdürerek, yani Kadıköy Konsili'nin kararlarını destekleyerek Monofizitçilerin umutlarını yıktı; Timoṯawos Elurus (Kedi), 460'da İskenderiye'den sürüldü ve yerine Beyaz Timoṯa-

8- Chronicon ad Annum Domini 846 pertinens, ed. E.W. Brooks, Interpretatus est, J-B. Chabot (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) Scriptores Syri (versio). Series tertia, C. IV, s. 168.

wos getirildi. Leon iki kez, Çırpıcı Petrus'u Antakya'dan sürdü. Petrus, ikinci kez sürüldüğünde Konstantinopel'e kaçtı ve orada kimseden zarar görmeden yaşamaya başladı; bundan, şu sonuca varabiliriz: İki taraf arasındaki doktrin anlaşmazlıklarında imparator, taraf tutmuyordu; o sadece, onların çatışmadan yaşamalarını, hangi yolla olursa olsun, sağlamak istiyordu. 474'te I. Leon'dan sonra, aynı adı taşıyan erkek torunu imparator oldu, kızı Ariadne ile Zenon'dan doğmaydı; ama bu torun, bir yıl sonra öldü ve Zenon, imparatorluk yetkisini kendi üzerine aldı. Dinsel bir çatışmaya tutuşan iki taraf arasında uzlaşma sağlamayı, siyasal nedenlerden dolayı istemesine karşın Zenon, sonunda, Kadıköycüler'den yana olduğunu gösterdi. Basil, aşırı Monofizitçilerin deteğiyle, ona karşı bir ayaklanma başlattı ve onun iki yıl boyunca tahttan uzak kalmasına neden oldu.[9] Basil, Monofizitçiler'den aldığı desteğin karşılığında, İskenderiye piskoposluğunu Monofizitçi Timoṯawos Elurus'a ve Antakya piskoposluğunu Çırpıcı Petrus'a verdi. Kadıköy Konsilini suçlayan ve doktrinin ilkelerini belirleyen bir genelge çıkarmayı kendisi üstlendi; bu genelgeyi İskenderiye'deki Timoṯawos, Antakya'daki Petrus ve, söylentiye göre, 500 kadar piskopos imzaladı.[10] Konstantinopel'deki Akakius, ona karşı koymaya cesaret etti ve başkentte rahipleri, ayak takımını isyan ettirdi. Hem bu olaylar karşısında, hem Zenon'un büyük bir orduyla kente yaklaşmakta olduğu haberi karşısında telaşlanan Basil, genelgesini geri çekti ve Nastur'u suçladığı gibi Evtihi'yi de suçladı, Kadıköy Konsili'nin kararlarını onayladı. Ama bu telaşlı önlemlerin ona yararı olmadı: Tahtan indirildi ve idam edildi; Zenon, imparatorluk tahtına kesin olarak yerleşince (477 yılında), kilise konularında da barışı gerçekleştirmeyi görev bildi. Basil'in genelgesini imzalamış olan piskoposların çoğu, hemen Kadıköycü tarafa geçtiler, ama hepsi böyle uysal davranmadı. Çırpıcı Petrus, Antakya'dan kovuldu[11] ve yerine Qalandiyon getirildi. Timoṯawos, İskenderiye'den kovulmadı, çünkü ihtiyarlığı dolayısıyla

9- Bkz., Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi, ed. Wright, VIII ve IX. kısımlar; 475-477.

10- Liberatus, 16; Evagrius, III, 4, 5.

11- Evagrius, III, 8, 10; bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 103, not 5.

makamının yakında boşalacağı umuluyordu. Aşırı Monofizitçileri hasımlarıyla barıştırmak üzere Zenon, bir (Xaraniqon) Köklü Uzlaşma ya da Birlik Formülü yayınladı (482 yılında); bu metin, başlangıçta, İskenderiye patrikliğinin piskoposlarına yönelik bir genelge olduğu halde, sonunda tüm Kiliseler için Ortodoksluğun formülü haline geldi. Bu metin, tarafsızlık iddiasında bulunmasına karşın aslında monofizitçiliği kesinlikle savunuyordu. Bu genelgeyle, Kadıköycüler'in düşmanları, tam bir zafer kazandılar; Antakyacı tanrıbilim yanlıları, her yerde, Nasturi heretik olmakla suçlandılar.

Bu döneme yakın, Filiksinos yeniden sahneye çıktı, Antakya çevresindeki kentlerde ve köylerde Köklü Uzlaşma'yı benimsetmek ve tüm olanakları kullanarak buraları Nasturiler'den ve Nasturilikten arındırmak için uğraştı, ama piskopos Qalandiyon tarafından kovuldu.[12] Bizce, onun Pers'e gidişini, mesleğinin bu yılına yerleştirmek gerekir. Yaşamının bir döneminde Suriye'den ayrılıp Pers'e gittiği doğrudur; çünkü yazılı kaynaklarda kendisinin, Diyofizitçiler tarafından Pers'ten kovulduğu belirtilmektedir. Onun yaşamını anlatan, adı belirsiz bir yazar[13] bu olayı bildirmektedir; Büyük Baboy da (569-628) aynı olaydan söz etmiştir.[14] Büyük Baboy şöyle anlatmaktadır: Burada (yani Pers topraklarında) uğursuz bir kurt ortaya çıktı; kendi yurdundan, gerçeğe sadık, dikkatli ve akıllı çobanların kovduğu bu yaratık, Romalıların topraklarında, Mabbuğ'daki sürüyü (yani Hıristiyanlara) saldırdı: Gerçeğe yabancı olan bu adam, Xenayas'tı (Axësnoyo). Bu bölümde, Filiksinos'un, Urfa Akademisine gitmek üzere anayurdundan ayrılışı, yani ilk ayrılışı kastedilmiş olamaz; çünkü o dönemde Pers Kilisesinde Monofizitçi-Diyofizitçi ayrışması yoktu;[15] bu ayrışmaya neden olacak sorun, henüz ortaya çıkmıştı. Adray Sinodu'nun topladığı dönemde Filiksinos'un Pers'te bulunduğu da doğrudur, çünkü kendisi bu sinodun kararlarına iki büyük ciltle karşılık

12- Evagrius, III, 13; bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 106.

13- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 10-11.

14- Büyük Baboy, aktaran Mingana Alfons, Narsai, Homiliae et Carmina, C. I, s. 6.

15- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 104.

vermiştir.[16] Bunları, Suriye'de kaldığı yıllarda yazmış olabilirse de, o dönemde Antakya'dan kovulduğu, ayrıca Adray Sinodu'nun yerel bir sinod olduğu ve kararlarının yerel olarak ilgi çekeceği dikkate alındığında, Filiksinos'un bu karşı saldırıyı Pers'te başlattığına inanmak için haklı nedenlere sahip olduğumuz ortaya çıkar. O dönemde Pers topraklarında monofizitçiler, güçlü bir kampanya yürütüyorlardı; Beṯ-Lapaṯ ve Adray Sinodları'nın tutanaklarında sözü edilen bu kampanyanın esas görevlileri ise, Saliq Sinodu'nun ikinci kararına göre (486 yılı), gezici rahip gruplarıydı.[17] Filiksinos, Urfa'ya gitmek üzere Pers'ten ayrıldıktan sonra buraya bir kez geri döndü, ama Diyofizitçiler tarafından buradan kovuldu; yukarıda anlattığımız olaylardan bu sonuç çıkmaktadır.

Monofizitçiler Suriye'de yayılmayı sürdürdüler. Köklü Uzlaşma'yı imzalamış olan ve Qaladiyon'dan alınan Antakya piskoposluğuna getirilen (485'te) Çırpıcı Petrus, çok kısa zamanda, kendi bölgesindeki piskoposlar ve öbür dinadamları arasında azil, kovma gibi işlemlerle ve yıkıcı davranışlarıyla, büyük tepki topladı.[18] Mabbuğ (Menbec, Hierapolis) piskoposluğuna getirilen[19] Filiksinos, bu kampanyada onu, kurnaz bir tavırla destekliyordu. Okutman Teodor'un anlattığına göre, bazı Pers piskoposlar, Mabbuğ piskoposluğuna yeni başlayan Filiksinos'u ziyaret ettiler ve onun, vaftiz edilmemiş kaçak köle olduğunu anladılar; bunu Antakya'daki Petrus'a bildirdiklerinde, Petrus onları şöyle yanıtlamakla yetindi: Vaftizsiz olma hali, piskoposluğa atanma töreni tarafından yok edilmiştir. Aslında bu öykü, gerçeğe en aykırı öykülerden biridir.[20] Filiksinos'un piskoposluğunun ilk yılları hakkında fazla şey bilinmemektedir; ama şöyle bir tahminde bulunmamız, yanlış değildir: Filiksinos, azimli çalışmasını sürdürdü ve yalnızca kalemiyle ve sözleriyle

16- Daha önce söz etmiştik.

17- Chabot, J-B., Synodicon Orientale, s. 302; bkz., *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 122.

18- Evagrius, III, 16; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 184; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 108.

19- 485 yılında.

20- II. İznik Konsili'nin beşinci kararı; Okutman Teodor, 215.

değil, gerekli gördüğü hallerde daha sert yöntemlerle de monofizitçiliği savundu. Yazılarının pek çoğunu bu dönemde yazmış olabilir. Urfa Akademisinde hâlâ, eski Antakyacı geleneğe sadık kalan bazı kimseler vardı; Filiksinos, 457'de başlayan kovma hareketini son aşamaya ulaştırma kararını verdi ve Persler Akademisinin kapatılması konusunda imparator Zenon'un bir ferman çıkarmasını sağladı; bu ferman, 489'da, Urfa piskoposu Qiyore'ye ulaştırdı ve hemen uygulandı. İbrahim'in Gölü'nün (Balıklı Gölün. çev.) yakınındaki okullar tümüyle yıkıldı ve yerlerine, Meryem Teotokos'a adanmış bir kilise yapıldı.[21]

Urfa'daki Persler akademisinin böylece, kesin olarak ortadan kaldırılması, Nsibin Akademisi'nin gelişmesine yeni bir hız verdi. Bu dönemde *Urfa Akademisi*, bir kurum olarak, tümüyle kapanıp yok oldu mu? Bunu bilemeyiz; ama kesin olan şu ki, daha uzun zaman Urfa, bir eğitim merkezi, ustatlar ocağı, Asur ve Süryani öğrencilerin buluşma yeri olarak kaldı. Bu tarihten az bir zaman sonra, Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi'nin Monofizitçi yazarı, Urfa'da var olan okullardan ve akademilerden söz etmiştir;[22] yıkım tarihini izleyen yüzyılda parlayan birçok ustat ve yazar, Urfa'da ortaya çıkmıştır.

Yukarıda andığımız Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi'ne göre Filiksinos, 497-498 yıllarında Urfa'daydı; vakayinamenin yazarı, kentte eski putatapıcılıkla herhangi bir tarzda bağlantılı bayramlara ve törenlere düşkün olan ayaktakımını azarlamayan Filiksinos'u, bu yüzden kınamaya eğilimli görünmektedir: Çünkü Mabbuğ piskoposu Xenayas, o zaman Urfa'daydı; kendisi, eğitim çabalarını her şeyden çok destekleyen biri olarak bilinmesine karşın, onlara bu konudan yalnızca bir gün söz etti.[23]

Zenon'un ardılı Anastasias (491-518), açıkça Monofizitçilere katılmadı ama gizlice onları destekledi, onların amaçlarına

21- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 54-56; Beṯ-Arşamlı Şamun (Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, c. 29, s. 203), Chronicon Edessenum, ed. Guidi, trad., s. 8. Okutman Teodor, Histoire Ecclesiastique, II; Patrologia Graeca, LXXXVI, col. 185.

22- Çileci Mor Yeşua Vakayinamesi, ed. Wright, s. 24.

23- Aynı kitap, s. 21.

hizmet etti.[24] Evagrius'a göre, Onun imparatorluğu döneminde, Kadıköy Konsili, en kutsal kiliselerde açıkça anılmadı, ama tümü tarafından red edilmedi; her piskopos, kendi kişisel düşüncesine göre davrandı.[25] Anastasias, 507 yılında Filiksinos'u Konstantinopel'e çağırdı; Teofan'ın anlattıklarından anlaşıldığına göre imparator, başkentte Monofizitçiler için yürütülen bir kampanyada onların önderinden yardım almak istiyordu; ama Filiksinos orada dinadamları ve halk tarafından öyle kötü karşılandı ki patrik Makedonius onunla konuşmayı bile reddetti; onun varlığı, rahipleri ve halkı öyle bir kargaşalığa itti ki imparator onu gizlice geri göndermek zorunda kaldı.[26] Flavien, taraf değiştirmiş ve Antakya piskoposluğuna seçildikten sonra (498 yılında) Kadıköy Konsili'nin kararlarını savunmaya başlamıştı, halbuki daha önce bunlara karşı çıkıyordu. Filiksinos, onun bu tavrına öfkelendi ve ona kesintisiz bir savaş açtı.[27] Onu, gizli bir Nasturi olmakla suçladı, Flavien, bu suçlamadan kurtulmak için Nastur'u ve öğretisini kınadı; ama Filiksinos onun, Teodor'u, Diyodor'u, İbas'ı ve Antakyacı Akademinin öbür doktrincilerini de kınamasını istedi. Flavien reddetti ve bir süre direndi; ama çok sayıda ve etkili piskoposlar (bunların arasında Kapadokya ikinci piskoposu Elevsinus ve Lazkiye piskoposu Niqetos da vardı) Filiksinos'u destekleyince Flavien boyun eğdi ve imparatora gönderdiği yazıda bu Antakyacı ustatları kınadı, ama Kadiköy Konsili'nden hiç söz etmedi. Filiksinos, bu kadarından hoşnut kalmadı; çünkü o, her şeyden önce, hem Kadıköy Konsili'nin kesin olarak lanetlenmesini, hem İsa'nın tek Kişiliğinde iki doğanın varlığını öne süren doktrini savunan herkesin kesinlikle lanetlenmesini istiyordu; Flavien, onun bu isteğine boyun eğmeyince, yeniden imparatora ihbar edildi, gizli bir Nasturi olarak ... Antakya'nın zavallı piskoposu, biraz da-

24- Barhebraeus, Histoire des Dynasties, s. 146-147; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, col. 186 ve devamı. Liberatus, XIX; Labbe, Concil., V, s. 121.

25- Evagrius, III, c. 30; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 118-120.

26- Teofane, Patrologia Graeca, C. CVIII, col. 128.

27- Aynı kitap, Evagrius, III, c. 31.

ha boyun eğdi ve yazdığı bildiride, Kadıköy Konsilini, Evtihi'nin ve Nastur'un lanetlenmesi konusunda onayladı, ama inancın ilkelerini daha doyurucu bir tarzda belirlemediği için kınadı. Filiksinos ve dostları, yine hoşnut kalmadılar, Konsilin kesin olarak lanetlenmesini istediler. İsauria (günümüzde İçel bölgesi, ed.) piskoposlarını da kendi yanlarına çekmeyi başardılar ve onlarla birlikte bir karar yazarak hem konsili, hem İsa'da iki doğanın varlığına inananları lanetlediler, Antakya'daki Flavien ile Konstantinopel'deki Makedonius'u saflarına çekemediler, bu yüzden onlarla bağlarını kopardılar. Ayrıca Kudüs'teki Eliyo'dan bir inanç beyanı istediler. Flavien ile sıkı ilişkisi olan ve aynı görüşleri paylaşan Eliyo, onların isteğine uydu ve kendilerine bir yazı verdi; onlar da bu belgeyi imparatora gönderdiler. Bu belge, iki doğayı savunanları lanetliyordu. Ama Eliyo, hata ettiğini bildirdi ve yeni bir inanç beyanı yayınladı; daha önceki lanetleme, bunda yer almıyordu. Konstantinopel piskoposu Makedonius da bir inanç beyanı yayınlayarak Nastur'u ve Evtihi'yi, iki Oğul'un ya da iki İsa'nın varlığını öne süren doktrinden yana olanları lanetledi; ama ne Efes Konsili'nden, ne Kadıköy Konsili'nden söz etti. Başkentin rahipleri, Evagrius'a göre, her zaman Ortodoksluğa bağlı kalmışlardı; piskoposlarının bu tavrını korkaklık saydılar, kızarak onunla bağlarını kopardılar.[28] Filiksinos, İmparator Anastasias'ı bir sinod toplamaya ikna etti; doktrin farklarının belirlenmesini bu toplantının amacı olarak gösterdi, aslında kendisinin politikasına düşman olan piskoposlardan kurtulmayı amaçlıyordu. Bu sinod, Filiksinos'un ve Kayseri piskoposu Soterihus'un yönetimindeki 80 piskoposun katılımıyla, 512 yılında Sayda'da (Lübnan, ed.) toplandı; bu toplantı, düşman iki tarafın şiddetle çatışması yüzünden, kararlar kayda geçirilmeden imparator tarafından dağıtıldı.[29]

Bir süre, Filiksinos'un karşıtları, rahat bırakıldılar; ama bu ateşkes dönemi, uzun sürmedi. Birçok yerde kargaşalıklar patlak verdi; bunları Filiksinos'la arkadaşlarının kışkırttığı iddia

28- Evagrius, III, c. 31.
29- Labbe, IV, 1413: Teofane, s. 131.

edilmiştir. Antakya dağlarında, rahip grupları kaynaşıyordu; Birinci Süryani (grubunu, ed.), Filiksinos tarafından satın alındığı ya da en azından kışkırtıldığı söylenen rahipleri, Flavien'e, Kadıköy Konsili'ni lanetlemesi için baskı yapıyorlardı; Flavien'in eskiden aralarında manastır hayatı yaşadığı İkinci Süryani (grubunun, ed.), rahipleri ise, kentin halkına, piskoposu savunmak için çağrı yapmaktaydılar.[30] Antakya'da kargaşalık sona ermiyor, kan dökülüyordu, anlaşıldığına göre, bundan Flavien sorumlu tutuldu, çünkü Filistin'deki Petra'ya sürüldü ve yerine rahip Seweriyos getirildi; Çırpıcı Petrus'un, rahip Teodosiyus'un ve Filiksinos'un arkadaşı olan Seweriyos, katı bir Monofizitçiydi, fazla uzlaşmacı bulduğu Köklü Uzlaşma'yı imzalamayı reddetmişti,[31] -Konstantinopel'de, Çırpıcı Petrus'un Trisagion'a kattığı "bizim için haça gerilen" ifadesini dile getirerek şaşkınlık yaratmıştı. Seweriyos, Antakya'ya piskopos olunca hemen Köklü Uzlaşma'yı ve Kadıköy Konsili'ni lanetledi.[32]

Ama Filiksinos'la arkadaşlarının zaferi uzun sürmedi; Jüstin'in tahta geçişiyle (518-527), yeni bir tepki hareketi başladı. Jüstinyanus, dinsel sorunlarla fazla ilgilenmiyordu ama siyasal nedenlerle Doğu ve Batı Kiliselerini barıştırmak istiyordu. Konstantinopel halkı, monofizitçiliğe karşı büyük öfke duymaktaydı; imparatordan, Kadıköy Konsili'nin Ortodoksluğunun savunulmasını ve Monofizitçilerin kovulmasını istediğinde, imparator buna kolayca razı oldu.[33] Kadıköy Konsili'nin kararlarını kabul etmeyen herkesin devlet görevlerinden atılacağını duyurdu. Monofizitçiler'in önderleri azledilip sürüldü; Anastasias'ın sürdüğü piskoposlar, eski makamlarına getirildiler (519'da).[34] Seweriyos, Antakya'dan kovuldu ve yerine Pavlos görevlendirildi;[35] aslında Pavlos'un, geleneğe göre İskenderiye ile bağların belirgin ölçüde koparılışının ve Roma'ya yaklaş-

30- Evagrius, III, c. 32.

31- 512. Evagrius, III, c. 33, 44; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II, I. ve II. Bölüm, s. 104. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 28 ve 118-121.

32- Evagrius, III, c. 33.

33- Labbe, Concil., C. V, 162, 177; Baronius, A.D., 519.

34- Teofane, 129. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 139.

35- Evagrius, IV, 4; John of Asia, ed. Payne-Smith, s. 79.

manın işaretidir. Seweriyos, Mısır'a kaçtı; onun buraya gelişi, Monofizitçiler arasında uzun zaman, her yıl, kutsal bir gün olarak kutlandı. Filiksinos azledildi ve sürüldü.[36] Urfa Vakayinamesi bunu şöyle anlatmaktadır: 519 yılında Jüstin, Seweriyos'u Antakya'dan ve Xenayas'ı Mabbuğ'dan sürdü; çünkü onlar, Dört Sinodu kabul etmediler, o da onları sürgüne yolladı.[37] Şenon'daki rahiplere yazdığı mektupta Filiksinos[38] sürgüne yollandığı ilk yerin adını vermiştir: Trakya'daki Filippolis. Ama ertesi yıl, Paflagonya'daki Gangres'e (Çankırı) sürüldü ve bir handa, ocağın üzerinde bulunan bir odaya hapsedildi, yükselen dumanlardan boğuldu.[39] Assemani onun, daha önce söz ettiğimiz, yazarı bilinmeyen yaşamöyküsünden şu parçayı aktarmaktadır: O, Kiliseyi tanrısal doktrinle doldurdu, Kutsal Yazılar'ı açıkladı, yazdığı yazılarla Nasturilerin inanışlarının rezilliğini ortaya çıkardı, onlar da kendisini uzaklaştırıp Gangres (Çankırı) kentine sürdüler ve orada dumanla soluğunu kestiler. Çünkü onu bir odaya hapsettiler ve bu odayı alttan dumanlarla doldurup kapıları kapadılar. Böylece o, tacı (şehitliği) hak etti. Gerçek imanı terk etmeyerek, onlar tarafından boğuldu.[40]

Yakubiler, Filiksinos'a saygı duyarlar ve onu bir doktrinci, din savunucusu olarak anarlar. kişiliği bakımından o, Diyofizitçiliğin büyük savaşçısı Barşawmo'ya bir ölçüde benzemektedir; her ikisinin de yaşamları hakkında sahip olduğumuz bilgilerin çoğu, kendilerine düşman olan kaynaklardan gelmektedir. Ama, ateşli çatışmaların yapıldığı o dönemde, tarafların herhangi bir önderinin hakkında tarafsızca verilmiş bir yargı ararsak bulamayız. Uzak bir geçmişte kalan bu çatışmalara günümüzden bakan

36- Teofane, Patrologia Graeca, C. CVIII, col. 108, 129.

37- Chronicon Edessenum, ed. Guidi; Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, c. XXI, s. 408.

38- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 20

39- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 196, 198, yıl 523.

40- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 15; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 139. Chronicon Minora, C. IV, pars sec., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), s. 172. Filiksinos'un yaşamı, yazıları ve öğretisi hakkında bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 10-46; E.W. Budge, The Discourses of Philoxenus, bishop of Mabbogh; A. Vaschalde, Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbogh.

bir araştırmacının tarafsız bir sonuca ulaşması, henüz zordur; hele o çatışmaların ortasında buna hemen hiç olanak bulunamazdı. Filiksinos konusunda, tüm olasılıkları bir değerlendirmeden geçirebilmemiz için, onun hakkında düşmanlarının yaptığı abartılı suçlamaları, dostlarının aynı ölçüde abartılı övgüleriyle karşılaştırmayı ve bundan edineceğimiz bilgiye, Filiksinos'un yaşamıyla kişiliği konusunda kendisinin yazılarından edineceğimiz kısıtlı bilgiyi eklemekle yetinmek zorundayız. Düşmanlarının gözünde Filiksinos, "Şeytan'ın aleti"ydi, "Tanrı'ya uzak" bir adamdı, heretikliğinin en kötü biçiminin propagandacısıydı.[41] Dostlarının gözünde ise, Tanrı'nın sevgili kuluydu, yaşamıyla ve davranışlarıyla kusursuz bir kişiydi, gerçek doktrinin öğreticisi, din şehidiydi. Yaşamı hakkında sahip olduğumuz kısıtlı bilgiden edindiğimiz izlenim şudur: Filiksinos, Diyofizitçiliğe karşı monofizitçiliğin zaferini sağlamayı tek amaç edinen, yorulmadan ve ödün vermeden bu uğurda savaşan, olağanüstü iradeli bir adamdı. Onun aktif bir yaşam sürdüğünü söylemek yetmez; o, şaşırtıcı bir güçle doluydu. Onu bazen Pers'te, bazen Suriye'nin değişik yerlerinde, sonra yine Yunanistan'da görüyoruz; buralarda, iyi eğitilmiş bir buldogun şiddet ve inadıyla, karşıtlarına saldırıyor, yılgınlığa kapılan yandaşlarını cesaretlendiriyor ve örgütleme, inandırma, yönetme çalışmaları yapıyordu. Bütün bunlardan başka, ciddi incelemeler için ve kitaplar yazmak için zaman ayırabiliyordu - bu kitaplar, onun gibi ateşli ve hareketli bir tartışmadan umulmayacak ölçüde sakin bir düşünmenin, insan doğası hakkında derin bir bilginin göstergesidir. O, düşmanlarının iddia ettiği ölçüde bir entrikacı, acımasız bir enkizisyoncu, dar kafalı bir yobaz olmasa gerektir. Onun amansızca savaşması, yalnızca savaşma zevkinden değildi; anlaşıldığına göre o, karşıtlarına hoşgörülü davranmıyordu ama karşıtları da ona hoşgörülü davranmıyorlardı. Şenun'daki rahiplere yazdığı mektupta şöyle diyordu: Antakya piskoposu Flavien'in ve Konstantinopel piskoposu Makedonius'un, onlardan önce de Qalandiyon'un bana neler

41- Teofane, Patrologia Graeca, C. CVIII, col. 108, ed. 115; Qedrenus, Patrologia Graeca, C. CVIII, col. 121.

42- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 20.

çektirdikleri, her yerde bilinen ve konuşulan bir şeydir. Pers savaşı sırasında, Heretik Flavien denilen adamın kışkırtmasıyla, soyluların bana kötülük yapmaya hazırlandıklarını hiç söylemedim; Urfa'da, sonra Afamyalılar'ın ülkesinde, Antakya'nın Mor Basus Manastırı'nda ya da Antakya'nın içinde başıma gelenlerden hiç söz etmedim. İki nedenden dolayı Konstantinopel'e gittiğimde Nasturi heretikler bana aynı acıları çektirdiler.[42]

Filiksinos, en verimli yazarlardan biriydi; ama yapıtları, hem öz, hem biçim bakımından dikkate değerdir. Daha sonraki dönemin Süryani yazarları, Süryanice sözcük ve deyimlerin doğru kullanılmasını öğrenmek isteyenlere onun yapıtlarını salık vermektedirler; Süryanibilim alanında en tanınmış araştırmacı Assemani'ye göre o, Süryanice'yi en iyi ve en zarif kullanan yazarlardan biridir. Filiksinos'un yapıtları, çok çeşitli konuları kapsamakta olup hepsi de düzyazıdır. Onun nazımla uğraştığı söylenemez; genellikle ona mal edilen tek şiir (Doğum Günü İlahisi) olasılıkla, onun tarafından yazılmamıştır. Onun, bu konularla genel olarak ilgilenenler tarafından en bilinen, hiç olmazsa adı bilinen yapıtı, Eski ve Yeni Ahit'in sözcük anlamlarına bağlı kalınarak yapılan çevirisidir diyebiliriz; bu çeviri, onun gözetimi altında, korevek Poliqarpe tarafından 508 yılına doğru yapılmıştır.[43] Liceli Musa, 500-570 yıllarında, bu çevirideki Yeni Ahit'ten ve Mezmurlar'dan söz etmiştir.[44] Bu çevirinin British Museum'daki bir elyazma nüshasında, İşaya bölümleri bulunmaktadır;[45] Bernstein'a göre, Roma'daki Angelika Kitaplığı'nda bulunan ve 11. ya da 12. yüzyılda yazılmış olan bir nüshada İnciller yer almaktadır. Beyrut'taki Süryani Protestan Misyonu'nun, New-York "Union Theological Seminary" Kitaplığına teslim ettiği, 9. yüzyılda yazılmış bir nüshadaki İnciller, Dr. Hall'e göre, Roma'daki nüshanın bir kopyasıdır.[46] Filiksinoscu çeviri, geniş bir alana yayılmış görünmemektedir. Monofizitçiler tarafından, 6. yüzyılda önem verilen bu çeviri, daha sonraki bir yüzyılda, yine Monofizitçiler tarafından geçer-

43- Wright, Syriac Literature, s. 14; Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 50-52.
44- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 82.
45- Add. 17106.
46- I. H. Hall, Syriac MS Gospels of a pre-Harklian Version.

siz kılınmış ve yerine Uriğenis'in Altılı Katlama İncil'deki (Grekçe:, Hexapla) Yetmiş Çevirmen Metni'ne dayanarak Tëllo'lu Pavlus'un yaptığı Süryanice Eski Ahit çevirisi ve Harkel'li Tuma (Mabbuğ piskoposu)'nın yaptığı Yeni Ahit çevirisi kabul edilmiştir. Bu iki çevirinin yapıldığı yer İskenderiye'dir.[47] Heraklesçi çeviri, Yeni Ahit'in tüm kitaplarını (Kıyamet hariç) içermekte olup 7. yüzyılın başlangıcında İskende-riye'de, bugün en geçerli kabul edilen metinlerden çok farklı metinlerle meydana getirilmiştir; bu metinlerdeki İnciller Codex D'deki İncillere, Havari Pavlos'un Mektupları Codex II'dekilere büyük ölçüde benzemektedir.

Filiksinoscu çeviriden sonra, Filiksinos'un yapıtlarının en tanınmışı, doğru ahlak üzerine yazdığı 13 makaledir.[48] Bu makalelerin kesin yazılış tarihini belirleyemiyoruz; ama 485 ve 508 yılları arasında yazıldıkları, hemen hemen kesindir. 6. yüzyılın başlangıcına tarihlenen elyazmasında yazarın Mabbuğ piskoposu olduğunun belirtilmesi, bizi doğal olarak şu sonuca götürmüştür: Bu makaleler, onun piskoposluk döneminde yazılmış olup, Kutsal Yazılar'dan alıntılar yalnızca Fšiţo metninden yapıldığı için, yazarın Kutsal Kitap çevirisini yapmasından önce, yani 485 ve 508 yılları arasında yazılmış olmalıdırlar. Bu makalelerde Afrahat'ın söyleşilerinin örnek alındığı bellidir; bu makalelerin, hızlı okunmaları halinde bile, deyim yerindeyse, birbirlerine bağlı oldukları ve bir bütün oluşturdukları anlaşılmaktadır. Bu yapıtın başlığı, onun niteliğini ve kapsamını ortaya koymaktadır: Doğru ahlak üzerine makaleler; yazan, Mabbuğ piskoposu Mor Filiksinos hazretleri; bu kentte o, derslerinde tüm kuralları öğretti: İsa'nın öğretilisi olmaya nasıl başlanacağını, hangi kurallar ve davranışlarla tanrısal aşka ulaşılacağını, Havari Pavlos'un sözüne göre bizi İsa'ya benzer kılacak mükemmelliğin nasıl doğacağını.

Filiksinos'un günümüze tam ya da eksik olarak kalan öbür yapıtları[49] şunlardır: Yeni Ahit yorumu (bu yorumdan günü-

47- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 90, 92, not. Her iki metin 616-617 yıllarına tarihlenmektedir.

48- E.W. Budge, The Discourses of Philoxenus, bishop of Mabbogh.

49- Budge, Philoxenus, Giriş. Assemani, Bibliotheca Orientalis. II; A. Vaschalde, Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbogh. XXVII, s. 3-5.

müze Yuhanna, Matta, Luka, Yuhanna'nın birinci mektubu ile ilgili bölümler kalmıştır); vaftiz ayini için kurallar; ekmek-şarap ayininde, günah çıkarma ayininde, kiliselerdeki belli günlerde ve toplum yaşamının çeşitli hallerinde okunacak dualar; anaforlar, açıklamalar, çeşitli heretiklere karşı yazılar; Nastur'a, Nasturilere ve İsa'da Çift Doğa'nın varlığını öne süren herkese karşı, Evtihi'ye karşı ve Kadıköy Konsili'ne karşı, İsa'nın Tek Doğa'sı hakkında konuşmalar; inanç beyanları; dua, Tanrı korkusu, alçakgönüllülük, pişmanlık, bakirelik, tepe traşı, vb. konularda küçük yazılar; Bar-Sudayli'nin heretik öğretisi konusunda, çeşitli rahip topluluklarına, Abrohom'a ve Urfalı Oreste'ye seslenen mektuplar, Bedenlenme konusunda İmparator Zenon'a mektuplar; manastır yaşamıyla ilgili düzenlemeler, vb. Bu Süryanice yapıtlara, günümüzde yalnızca çevirileri bulunan birkaç yapıtını eklemeliyiz: Hıristiyan inancı, Hıristiyanların yaşamı ve ahlakı, günlük dualar konusunda Filiksinos'un yaptığı konuşmaların bugün Arapça çevirileri kalmıştır; yazdığı ilahilerin, duaların Etiopyaca (Habeşçe) çevirileri, Musa'nın yaşamı üzerine sorulardan ve yanıtlardan oluşmuş yapıtının ve İncillerle ilgili bir yorumunun yine Etiopyaca çevirileri, günümüze kalmış bulunmaktadır.

Filiksinos, Antakyalı Seweriyos'tan sonra, Yakubiliğin başlıca kurucusudur. Yakubi toplumunun en önemli yazarları, doktrin alanında Filiksinos'un yetkisini Seweriyos'un, Antakyalı İshak'ın, İskenderiyeli Qurillos'un, Aziz Altınağızlı Yuhanna (Yuḫanun Femdahwo) ve Aziz Afrëm'ın yetkisine eşit sayarlar. Süryani yazarların belki en büyüğü olan Ebu el-Farac, ondan şöyle söz etmiştir: O, hitap yeteneği en üstün adamlardan biriydi, ve yetenekli bir öğretmendi; kendi gücüyle Diyofizitçi cepheyi yok etti, ve manastır yaşamının kutsal yolunu gösteren kurtarıcı doktrinleri yaydı.[50]

Assemani'ye göre[51] Filiksinos, doktrin bakımından, Ortodoksluğa ve Evtihiciliğe eşit mesafede durmaktadır, İsa'nın kişiliği hakkında Filiksinos'un düşüncesi günümüzdeki Yakubi-

50- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 183.
51- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 25.

ler'in düşüncesine çok benzemektedir. O, bu konudaki düşüncesini, geniş olarak Üçleme ve Bedenlenme hakkındaki kitabında, ayrıca iki kısa metinde açıklamıştır (bu metinlerin birincisinde Bedenlenme'yle ilgili düşüncesini belirtmekte, ikincisinde ise Kadıköy Konsilini ve onun inanç simgesini suçlamaktadır. Filiksinos'un Üçleme ve Bedenlenme hakkındaki kitabı,[52] üç bölümden ya da küçük incelemeden oluşmuştur: birinci bölüm, üçleme doktriniyle ilgilidir; *Efendimizin Bedenlenmesi* başlıklı ikinci bölümde yazar, *Hayalci* diye adlandırdığı Evtihicilere karşı, Nasturilere karşı, Kadıköycülere karşı 8 tez geliştirmekte, İsa'nın tek kişiliği ve tek doğası hakkındaki doktrini açıkça anlatmakta ve sonunda, Bedenlenme'nin gizemi konusunda yanlış şeyler öğreten kişilere (Mani, Markion, Valentin, Bardayşan ve başkalarına) saldırmaktadır; beş madde ya da tez içeren üçüncü bölüm, aynı sorunları ele almaktadır. Filiksinos'un İsabilimle ilgili konumu, Assemani tarafından kısaca şöyle analiz edilmektedir:[53] Üçleme'nin kişilerinden biri olan Oğul, bir ruhla ve düşünen bir akılla donatılmış bir bedeni, Bakire'nin bağrında kendine yardımcı edindi; İsa bu bedende doğdu ve büyüdü, bu bedende acı çekti ve öldü; Oğul'un tanrılığı, acı çekmedi ve ölmedi; onun insan halinde yaptığı ve yaşadığı her şey, gerçek ve "doğal"dır, sahte ya da yanılsama değildir; İsa'daki Söz, ete dönüşmedi, etle karışmadı da, ama etten ayrı değildir; Bedenleme'de İsa'nın tanrısallığının ve insansallığının birleşmesinden tek bir doğa meydana geldi ama günümüzdeki Yakubilerin dediği gibi bu doğa çift özelliklidir, basit değildir; İsa'nın Bedenlenmesi'nden sonra, bedenlenmiş Söz'ün tek bir doğası var oldu. Filiksinos'un, tezlerinin beşinde öne sürdüğüne göre, Oğul'un kişiliği, yani Üçleme'nin kişilerinden biri olan Söz Tanrı, akıl almaz bir tarzda gökten indi ve Bakire'nin içine kişi olarak yerleşti. Bakire'nin içine kişi olarak yerleşen, Bakire'de bedenlendi ve anlaşılabilen tarzda, kişi olarak et ve kemik edindi, değişmeksizin. Görülebilir, dokunulabilir bir insan oldu; aynı zamanda Tanrılığından dolayı

52- A. Vaschalde, Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbogh. XXVII.
53- Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 25-26.

ruhsal, görülemeyen, Tanrısal özden bir karaktere sahip olmayı sürdürdü. Bakire'nin bağrında etlenen, Tanrı'ydı; Bakire'den doğan, Tanrı'ydı. Bakire'nin bağrına giren, nasıl tek idiyse, çıkan da tekti, Bakire, sadece, bedenlenmiş Tanrı'nın tek kişiliğini doğurduğu için, Tanrının Anası diye adlandırılmıştır. İsa'nın iki doğası, birbirindn ayrılamaz, nitelikleri bakımından biri öbüründen ayrı sanılmamalıdır; yani onların durumu, görülebilen bir çocuğun yüce ve görülemez Tanrı'dan farklı oluşu değildir. Söz Tanrının tek kişiliği, Bedenlenme'yle ikiye ayrılmamıştır; Kutsal Yazılar'da İsa-Mesih'e atfedilen tüm insansal eylemler, acılar ve mucizeler, hiç değişmeden insan olan tanrısal Söz'e atfedilmiş demektir. Acılar ve ölüm, bazen Mesih diye adlandırılan, bazen Oğul diye adlandırılan, bazen İsa, ya da tek Oğul diye adlandırılan tek kişiliğe nasıl atfedildiyse, yine Tanrı diye adlandırarak aynı kişiliğe atfedilebilir; öyle ki, Tanrının ya da Söz'ün haça gerildiğini ve öldüğünü söylemek, Mesih'in ya da Oğul'un acı çektiğini ve öldüğünü söylemekten daha günah değildir.

Filiksinos, bazı sözleriyle, tehlikeli ölçüde Patripasianizme yaklaşmıştır, ama bu heretikliğe tümüyle kapılmış değildir. Ona göre Mesih, doğası bakımından Oğul, yine doğası bakımından tanrıdır. Bundan dolayı, Oğul'un acı çektiği söylendiğinde - bu Oğul, manevi bakımdan değil, doğa bakımından Oğul olduğuna göre -Tanrıdan ayrı olan insanın değil de Tanrının acı çektiğine ve öldüğüne inanmamız, kaçınılmaz olur.

Ebu el-Farac'ın belirttiğine göre Filiksinos, Halikarnas (Bodrumlu) Jülyen'in şu savını benimsemişti: Kurtarıcı'nın bedeni, çürümeyen bir bedendi ve Adem'in Günahtan önceki bedeni gibi, ölümden kurtulmuştu; bu beden, Diriliş'ten önce de sonra da aynıydı; açlık, susuzluk, yorgunluk ve benzeri duygular, onun insansal doğasının zorunlu bir sonucu değildi; bu duyguları o, kendi iradesiyle üstlenmişti.[54] Filiksinos'a karşı bu suçlamanın (Efendimizin, kendi iradesiyle acı çektiği savının)

54- Barhebraeus, Liber Radiorum, aktaran Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 22; Bodrumlu Yulyan'nın doktrinleri hakkında bkz., Theod. lib. II; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 198, 212, not 1.

belgesi olarak Ebu el-Farac tarafından özellikle zikredilen bölüm, Filiksinos'un Üçleme ve Bedenlenme konulu kitabında bulunmaktadır. Bu bölüm, iki türlü yorumlanabilir; birinci yorum, tümüyle Ortodokstur: Mesih, kendi iradesiyle acıyı ve ölümü kabul etti; ikinci yorum, heretiktir - Mesih'in açlık, susuzluk, yorgunluk hissetmesi ve başka insansal yoksunluklara uğraması, bedenin doğal zayıflığından kaynaklanmadı; bu bedenin doğasına yabancı olan acıları o, kendi iradesiyle çekti, Dirilişi'nden sonra içtiğinin ve yediğinin haber verilmesi de aynı iradenin göstergesiydi. Ebu el-Farac, bölümün bu ikinci, yani heretik yorumunu kabul etmektedir.

Filiksinos'un katı monofizitçiliğinin doğal ve mantıksal sonucu, Tektanrıcılık'tır; bu kuram, Mesih'in kişiliğinde tek bir iradenin var olduğunu öne sürer; Filiksinos, aslında bu doktrini savunmuş görünmektedir.[55]

Filiksinos, Ekmek-Şarap Ayini'nde (Ewtixi'de)[56] Mesih'in gerçekten hazır bulunduğunu kararlılıkla savunur: Yaşayan Tanrı'nın yaşayan bedenini alırız, basit bir ölümlünün bedenini değil. Mesih, kendi bedenini, kutsanmış ekmek diye adlandırmaz, kendi kutsal kanını da kutsanmış basit bir şarap diye adlandırmaz, şöyle der. - Bu benim bedenim ve bu benim kanımdır.[57] Kutsal Ruh'un önceliği konusunda Filiksinos'un yanlış düşüncelere sahip olduğunu öne süren Assemani, bu suçlamayı desteklemek üzere, onun Üçleme ve Bedenlenme konusundaki kitabından şu parçayı aktarmaktadır: Oğul, Baba'dan türemediği gibi, Ruh da Oğul'dan türemedi, ama bu ikisi Baba'dan türedi. Sadece Baba, Itye'dir; Oğul, Itye'nin oğludur ve Ruh, Itye'den türemiştir.[58] Itye terimi, katışıksız, saf tanrısallık, kendi kendine mevcut olan varlık ya da öz anlamında kullanılmış görünmektedir. Filiksinos'a yöneltilen başka bir heretiklik suçlaması da Mesih'in, azizlerin ya da ruhsal varlıkların resmedilerek temsil edilmesine karşı çıktığıdır. Onun anlayışına göre,

55- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 33.
56- Filiksinos, bu ayini, Ekmek-Şarap Ayini olarak kabul etmemektedir. - Çev.
57- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 39.
58- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 20-21.

Mesih'i resimlerle temsil etmek Mesih'i yüceltmek değildir; Kutsal Ruh'u güvercin halinde resmetmek deliliktir, çünkü denmiştir ki Kutsal Ruh bir güvercin biçiminde göründü, ama bir güvercinin bedeninde değil; katıksız ruhsal varlıklar olan melekleri, insan bedenlerine büründürüp resmetmek de saçmalıktır. Anlatılanlara göre Filiksinos, azizlerin ve meleklerin ikonlarını nerede görürse görsün kırıyor, İsa'nın ikonlarının üzerlerini kapatıyordu.[59]

II

Jüstin tarafından 519 yılında azledilen 88 Monofizitçi piskopos arasında Raqqalı piskopos Pavlos da vardı. Pavlos, Urfa'ya sığındı, buraya yerleşti ve kendini, Antakyalı Seweriyos'un yazılarını çevirmeye adadı.[60] Yaptığı çeviriler ona Kitapların Yorumcusu ünvanını kazandırdı; bu ünvan, Urfalı Yakub'a da verilmişti; bundan dolayı Pavlos, sık sık Yakub'la karıştırılmıştır. Pavlos özellikle Seweriyos'un, Bodrumlu Jülyen'i eleştiren üç yapıtını, Manicileri ve Kayserili Yuhanna Grammatikus'u eleştiren yapıtlarını, Philalethes'i, Homiliae Cathedrales'i, Kurtarıcı'nın bedeninin bozulmazlığı konusunda Seweriyos'un Bodrumlu Yulyan'la mektuplaşmalarını ve İsa'nın çift doğası konusunda Sargis Grammatikus'la mektuplaşmalarını çevirmiştir - İsa'nın bedeninin bozulmazlığı konusundaki anlaşmazlık, Monofizitçiler arasında bölünme yaratan sorunlardan biriydi ve İskenderiye'de şiddetli çatışmalara neden olmuştu. Raqqalı piskopos Pavlos'un bu yazınsal çalışmaları, Süryani dili konuşan Monofizitçilere, tartışmada kullanacakları tanrıbilimsel malzemeyi tam olarak sağladı, Pavlos, bu yazılarıyla, Yakubi Kilisesi'nin kurucularından biri olmuştur diyebiliriz. Ölüm tarihi belli değildir, ama 528 yılında hâlâ yaşıyordu.

59- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 20-21; Teofane, Patrologia Graeca, C. CVIII, col. 108, 115.

60- Wright, Syriac Literature, s. 94; Makale, Syriac Literature, (Encyclopaedia Brittanica, s. 847); Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 46; Britanya Müzesi'ndeki farklı elyazmaları için bkz., Patrologia Orientalis, C. VI, VII, VIII.

519 yılında, Urfa'nın Monofizitçi piskoposu (onun adı da Pavlos'tu),[61] Kadıköy Konsili'ni açıkça tanıması, yoksa makamını terk etmesi konusunda imparatordan bir buyruk aldı. Bu buyruğu alınca kaçtı, ama yakalandı ve Romalıların hizmetindeki Got general Patricius tarafından Suriye'deki Selevkiye'de hapsedildi. Bir süre sonra salıverildi; kararından cayacağı ve kendi topluluğunu Kadıköycülerle birleştireceği umuluyordu; ama o, bunu açıkça reddetti, bu yüzden de kentten kovuldu. Onun makamına oturtulan Kadıköycü Asklepius,[62] kentteki dinadamlarının ve halkın nefretini kazandı, hayatından endişe ederek Antakya'ya kaçtı; patrikliğini Ortodoks Ewfrasiyus'un yaptığı bu kentte öldü (525 yılında). Bu olguların açıkça gösterdiği gibi Urfa, o zamanlar Monofizitçileri inançla kucaklamıştı.[63] Asklepius'un ölümü üzerine Pavlos, piskoposluk makamını geri almak için Jüstin'den ricada bulundu; Ewfrasiyus'a sunduğu inanç beyanının bu patrik tarafından uygun bulunmasıyla, Urfa'ya dönme iznini elde etti. Dönüşünden birkaç ay sonra öldü[64] ve yerine, ortodoks sayılan Andrawos (527-532) geçti.[65] Antakya'daki Ewfrasiyus (Efesli Yuhanna onun Samarityalı olduğunu,[66] Evagrius ise Yahudi olduğunu[67] söylemektedir), Monofizitçilere çok sert davranıyordu. 526 yılındaki bü-

61- Chronicon Minora, C. IV, pars sec., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), s. 173; Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 9.

62- Asklepius, Kadıköy Konsili'nin kararlarını kabul etmeyen tüm rahipleri manastırlarından kovdu. Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 9.

63- Adday'e kadar (541'de öldü), Urfa piskoposları Ortodokstu. Bu tarihten başlayarak, bu makama genellikle Monofizitçiler oturdu; bazen bu makamı rakip taraftakiler ele geçirmeye çalıştı. Üçüncü aday olarak bir Nasturi'nin ortaya çıktığı oluyordu. Ortodokslar arasında şunları buluyoruz: Amazoniyus (553), Teodor, adları bilinmeyen iki piskopos (Maurice'in ve Heraklius'un imparatorlukları sırasında piskoposluk yaptılar), III. Pavlos (760'ta piskopos oldu), adı bilinmeyen bir başkası (786'da), biraz daha geç bir tarihte Abdülmesih. Monofizitçilerden şunların adını verebiliriz: Yakub Baraday, Teodor, Tuma, Seweriyos, Sargis, Yuhanna (Hüsrev tarafından, Aḫišma'nın yerine gönderildi), İşaya (Heraklius'un ziyareti sırasında piskopostu), Simon (628-650), Kuryakos (651-677), Yakub (685), Ḫabib, Gabriyel. - Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 217, 220, 234, 266, 300, 476; ve Chronicon Edessenum, ed. Guidi.

64- Diyonisiyos Tël-Maḫroyo, Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 402, Perḫeli/Ferḫeli rahiplere karşı Rabbula'nın yazdığı mektupları Urfa'daki bu Pavlos'a atfetmiştir.

65- Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 10.

66- John of Asia, ed. Payne-Smith, s. 79.

yük depremde öldü ve yerine, eski Doğu Kontu Afrëm getirildi. Felakete uğrayanlara Afrëm'ın büyük şefkat göstermesi, kent halkının ona sevgi duymasına neden oldu; halk, buyrukları onun almasını ve kentin piskoposu olmasını ısrarla istedi. Monofizitçi yazarlara göre Afrëm, kendisinin selefleri olan Pavlos'un ve Ewfrasiyus'un Monofizitçilere uyguladığı şiddeti kat kat arttırarak sürdürdü.[68]

Antakya'daki Ortodoks patriklerin uyguladığı şiddete karşın monofizitçilik, Suriye'de gittikçe güçleniyordu. İmparatorluk tahtına Jüstinyanus'un oturması (527-565), tüm Doğu'da Monofizitçilerin durumunu biraz iyileştirdi; çünkü Jüstinyanus'un inanmış bir Sinodçu, yani Kadıköy Konsili'nin ateşli bir yandaşı[69] olmasına karşın, imparatorluğu onunla birlikte yönetmesi uygun görülmüş olan karısı (Süryani, ed.) Teodora tam bir Monofizitçi'ydi. Saraya alıp koruduğu Monofizitçiler arasında iki Süryani rahip vardı: Ṯeofilus Bar-Maanu adında, Osrohone'nin Tëllo bölgesinden bir papazın oğlu Yakub ile arkadaşı Sargis de Tëllolu bir papaz olup daha önce Ḫola'da rahipti. Urfa'nın doğusunda, 50 mil uzaklıkta bulunan İzlo Dağı'ndaki Fesilṯo Manastırı'nda, iki yaşından beri kalan Yakub burada aşırı çileciliğiyle tanınmıştı. Bu iki kişi, Konstantinopel'de, bir manastıra girdiler ve burada 15 yıl kaldılar; başkente gelen tüm gezginler gibi, Monofizitçilerin tüm önderleri, onları ziyaret ediyordu; bundan dolayı, onlar, Monofizitçi Cephenin Politikasını önemli ölçüde etkileyebiliyorlardı.

Jüstinyanus zamanında, Monofizitçilere yapılan zulüm, Teodora tarafından sık sık başka yönlere döndürülse de, devam etti. Ğassani Arapları'nın hükümdarı Yabaloho, 543 yılında Konstantinopel'e geldi ve egemenliği altındaki Suriye bölgesine piskoposlar gönderilmesini imparatoriçeden istedi; Teodora'nın buyruğuyla, başkentteki Monofizitçi önderler, yani İskenderiye'nin eski patriği Teodosiyus, Antakya'nın eski patriği Sewe-

67- Evagrius, IV, c. 4

68- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 202; John of Asia, ed. Payne-Smith, s. 79.

69- Liberatus, 20; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 139 (yanlışlık yapılarak, Jüstinyanus yerine Jüstin denmiştir), 145.

riyos, Konstantinopel'in eski patriği Antime, Afamyalı Petrus ve Lazkiyeli Qoştanse, Teodor adlı birini Bostra piskoposu olarak ve Arabistan, Filistin üzerinde yargılama yetkisiyle donatarak kutsadılar; Ţeofil'in oğlu Yakub'u Urfa piskoposu olarak ve Suriye'nin, Anadolu'nun dinsel gözetimi konusunda yetkili kılarak kutsadılar.[70] Yakub, Urfa'ya yerleşemedi, çünkü Ortodoks piskopos Amazoniyus burada oturuyordu; Yakub, bir dilenci gibi, kaba giysilere büründü (bundan dolayı ona Baraday, yani Hırpan lakabı verildi) ve Suriye'yi, Mezopotamya'yı, Kilikya'yı, Kapadokya'yı, İsauria'yı (İçel) ve komşu bölgeleri baştan başa dolaştı, Monofizitçileri gayrete getirdi, yeni kiliseler kurdu ve piskoposları, papazları, diyakonları yönlendirdi. Kilisesine sağlam bir süreklilik kazandırmak için, İskenderiye'ye gitti, yanında Kilikyalı Qonon'u ve Evgin'i götürdü; İskenderiye patriğini ikna ederek Qonon'un Tarsus piskoposluğuna, Awgin'in de İsavriye'deki Selevkiye piskoposluğuna atanmasını sağladı. Onun tarafından kutsanan başka bir piskopos da, Efesli Yuhanna'ydı, bu kişi ayrıca tanınmış bir tarihçiydi. Mısır'dan dönen Yakub, propaganda çalışmalarını başarıyla sürdürdü; bu çalışmalarında, eski arkadaşı (o sırada Antakya'nın Monofizitçi patriği) Tëllolu Sargis'in büyük yardımını gördü. Ama başarıları, devamlı olamadı; çünkü Qonon'la Awgin, Triteyst (Üç Tanrı'cı) heretikliğe kapıldılar, Yakub ikisini de aforoz etmek zorunda kaldı.[71] Başka iç çatımalar, Monofizitçi topluluğun huzurunu daha da bozdu.

Monofizitçiliği şiddet yoluyla yok edemeyen Jüstinyanus, ikna yöntemini kullanmaya karar verdi. Yakub Baraday tarafından Sargis'in ölümünden sonra Antakya patriği olarak kutsanan Pavlos ve Monofizitçilerin öbür önemli piskoposları, Jüstinyanus tarafından başkente toplantıya çağırıldılar;[72] bu toplantıda, iki yıldan fazla süren tartışmadan sonra Pavlos ve üç piskopos,

70- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 98 ve devamı, I, 216 ve devamı. Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 62-69, 326-331; John of Ephesus, ds Land, Anecdota Syriaca, C. II, 249-257, 364-383. *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 140-142.

71- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 236.

72- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 234; Land, Anecdota Syriaca, C. II, 249; John of Asia, ed. Payne-Smith, IV, c. 15.

"devlet gücüne sahip olanların yeminlerine ve beyanlarına çok büyük güven duyarak ve birleşme umuduyla ihanet ederek, iki doğanın birliği inancına teslim oldular."[73]

Bu toplantıdan hemen sonra Pavlos, pişman oldu, gizlice Konstantinopel'den çıkarak Suriye'ye kaçtı ve burada, Doğu Sinodu'nun karşısında, tövbesinden pişman olduğunu, eski beyanından vazgeçtiğini bildirdi, üç yıl boyunca af diledikten sonra, Yakub ve sinod tarafından topluluğa yeniden kabul edildi.[74] Pavlos'un haklarına tekrar kavuşması, Petrus'un İskenderiye patriği olduğu Mısır'da büyük hoşnutsuzluk yarattı. Süryani Sinodu'nun Pavlos'u eski haklarına kavuşturan kararını kabul etmeyen Petrus, Pavlos'u ve tüm yandaşlarını aforoz etti, Yakub Baraday'ı da bunların içine kattı. O zaman Yakub Baraday yumuşadı, durumu Petrus'a açıklamak ve İskenderiye ile Suriye arasında birliği yeniden kurmak için İskenderiye'ye gitmesini isteyenlere uydu; ama İskenderiye'de Petrus onu etkiledi ve Pavlos'u yeniden azletmeye razı etti. Bu hüküm, Süryani Monofizitçiler arasında karışıklıkların ve bölünmenin tükenmez bir kaynaği oldu.

Yakub Suriye'ye döndüğünde, dindaşlarının bir bölümü, onun İskenderiye'de yaptıklarını onayladılar, ama kişiliğine duydukları saygı yüzünden; yandaşların öbür kısmı ise ona darıldılar ve sitem ettiler; her yerde karışıklıklar ve bölünme meydana geldi. Bu çatışmada, Pers'de Monofizitçiler Yakub'u desteklediler, Süryaniler Pavlos'tan yana oldular, Ğassani Araplar tarafsız kaldılar. Uzlaşma sağlamaya yönelik birçok girişim yapıldı. Yakub 578 yılında yeniden Mısır'a hareket etti; burada söz konusu anlaşmazlığın nasıl çözümleneceği konusunda, Petrus'un ardılı Damiyen'le görüşmeyi amaçlıyordu; ama Mısır sınırında, amacına ulaşamadan, Mor Romanus ya da Kasyan

Daha sonra Nsibin patriği olan Persli Pavlos, ve başka önemli Diyofizitçiler, Monofizitçilerin ileri gelenleriyle karşılaşmaya çağrıldılar. Assemani, Bibliotheca Orientalis. III, I,, s. 632; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 187 ve not 3. Bu toplantı, 533'te yapıldı. Mor Abo ve Urfalı Tuma adlı Diyofizitçiler, o zaman başkentte bulunuyorlardı, bu toplantıya mutlaka katıldılar. Bu konuya ileride değineceğiz.

73- John of Asia, ed. Payne-Smith, s. 274.

74- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 240.

Manastırı'nda öldü. Kötü niyetli İskenderiyelilerin söylediğine göre o, yolda Pavlos'un yandaşlarının saldırısına uğramış ve öyle öldüresiye dövülmüştü ki manastıra kadar zar zor yürüyecek kadar gücü kalmıştı ve orada ölmüştü. Bedeninin kalıntıları, bu manastıra gömüldü; sonra 662 yılında, Tëllo piskoposu Zohe'nin ulakları tarafından buradan çıkarıldı ve gençliğini geçirmiş olduğu Fesilto Manastırı'na konuldu.

Yakub, Yakubilerin tanrıbiliminin yaratıcısı değildi, sistemleştiricisi bile değildi; ama Yakubi Kilisesi'nin gerçek kurucusuydu, çünkü bu kiliseyi bir hiyerarşiyle donatarak kalıcı bir temel üzerinde örgütledi ve bu mezhebin farklı, ayrık gruplarını sağlamca birbirine yapıştırarak tek bir organik bütün haline getirdi. Kendisinin sevilen bir vaiz ve çok yetenekli bir misyoner olduğu anlaşılmaktadır. Onun yazılarından kalanlar şunlardır: Dinsel Törenlerde Usül Hakkında bir yazı, Grekçe yazılmış ama bugün sadece Süryanice çevirileri kalmış birkaç mektup, günümüzde Arapça ve Habeşçe çevirileri kalmış olan bir inanç beyanı ve Müjde Bayramı (25 Mart günü kutlanır, ed.)[75] hakkında, bugün yalnızca Arapça çevirisi kalmış bir sohbet.

Urfalı Yakub'un ve Antakyalı Pavlos'un ölümünden sonra, onların yandaşlarını barıştırmak düşünülmüştür; Ğassani Arapların hükümdarı, Haris'in oğlu Munzır, bu konuda aracılık yapmıştır. Yakub'un ölümünden kısa zaman sonra, başkenti ziyaret eden Munzır, iki tarafın önderlerini toplama fırsatını buldu; bu toplantıda, birleşmenin ilkeleri kaleme alındı ve tarafları temsil eden piskoposlar, papazlar, din görevlisi olmayanlar barıştılar ve Komünyon'a katıldılar. Bu toplantıya çağrılmayanlardan bazıları, alınan kararları kabul etmediler; İskenderiye piskoposu Damiyen, düşmanlığını ömrü boyunca sürdürdü; ama fırtına, gittikçe dindi, Monofizitçi topluluğun üyeleri ve farklı grupları arasında barışa ve birleşmeye benzeyen bir ilişki kuruldu.

Yakub Baraday'ın çalışmalarından sonra Monofizitçiler, Suriye'de ilerlediler. Yine de Ortodokslar, onlara, çatışmaksızın boyun eğmediler ve İmparator Maurice'in zamanında üstünlüğü

75- Cebrail'in Meryem'e, gebe kalacağını haber vermesi. - Çev.

ele geçirdiler; ama sonra, ağır ağır gerilemeye başladılar. Malatya'nın Ortodoks piskoposu, aynı zamanda da imparator Maurice'in başdanışmanı Domityen, Mezopotamya'da Monofizitçilere zulüm yaptı ve onların kiliseleriyle manastırlarını ellerinden aldı; ama bu, geçici bir zafer oldu; çünkü II. Hüsrev, Mezopotamya'yı zaptedince (609'da), bu kiliseleri eski sahiplerine verdi. O zaman, Helenlerin imparatoru Maurice'in ölümünden sonra, Persler tüm Mezopotamya'yı ve Suriye'yi zaptettiler. Hüsrev, Urfa'ya piskopos olarak Ahişma adlı bir Nasturi'yi gönderdi, müminlerin onu kabul etmemesi üzerine onun yerine Yuhanna'yı gönderdi, müminler bu kişiyi sevinçle karşıladılar. Sonunda Hüsrev, Suriye'deyken, bütün Kadıköycü piskoposların kovulmasını emretti; Maurice zamanında Süryanilere zulmeden Malatya piskoposu Domityen'in bizden (Monofizitçiler'den) aldığı kiliseleri ve manastırları Hüsrev bize geri verdirdi.[76]

Bu dönemden başlayarak Yakubiler, sağlam bir örgütlenme meydana getirdiler, kendileri için Kutsal Yazılar'ı çevirdiler; daha önce belirttiğimiz gibi, esas olarak Antakyalı Seweriyos'un hazırladığı tanrıbilimsel malzeme. Raqqalı Pavlos tarafından Süryanice'ye çevrildi. Yakubiler kendi okullarını kurdular ve Süryanilerin düşünce ve yazın yaşamında çok etkin bir rol oynadılar. Riš-Cayno (Ceylanpınarlı) tabip Sargis, felsefe, dilbilgisi ve tıp konusunda Grekçe'den çok kitap çevirdi, ayrıca nazım ve nesir tarzında yapıtlar yazdı. Sargis'in Monofizitçi bir papaz olduğu söylenmiştir, ama hangi taraftan olduğunu saptamak zordur. Nasturiler onu kendilerinden sayıyorlar, Monofizitçilerse ona pek fazla saygı beslemiyorlardı. Aslında kendisi, bu iki inanç arasında tereddütlüydü; gerçi, yaşamının en iyi bilinen olgusundan anlaşılacağı gibi, Diyofizitçiliğe daha yakındı.[77] 535 yılına, bağlı olduğu piskopos Asilus'un sert davranışlarını Antakya'daki Afrëm'e şikayet etti; patrik, onun diplomasi yeteneğine sahip olduğunu anladı ve Roma piskoposu Agapet'in yanına görevli olarak gönderdi. Sargis, Konstantino-

76- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 266.

77- Assemani, Bibliotheca Orientalis. III, I, s. 87; Wright, Syriac Literature, s. 90-92; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 206.

pel'de Fofo'ya eşlik etti ve onun, imparatordan, başkentteki Monofizitçileri mahkûm eden bir karar çıkarttırmasına yardımcı oldu. Konstantinopel'de öldü.[78]

Süryani yazını, 6. yüzyılda, hiç olmazsa nicelik bakımından, zirveye ulaştı; bu yazınsal etkinlikte Urfa'nın da payı vardı. Bu dönemin en parlak yazarı olan Filiksinos, daha önce belirttiğimiz gibi, Urfa Akademisinden yetişmiştir; Raqqalı Pavlos, yapıtlarının çoğunu bu kentte yazmıştır. Bu dönemin tanınmış Monofizitçi yazarları ve yüksek rütbeli papazları arasında bir tanesi, yaşadığı yıllarda Doğu Kilisesi'ni alt üst eden büyük çatışmaya hemen hemen hiç katılmadı; bu adam, Suruçlu Yakub'tur.[79]

Fırat kıyısındaki Qurtom'da (olasılıkla Suruç bölgesinde) doğdu ve Barşawmo ile aynı dönemde *Urfa Akademisi*'nde okudu. Afamya Manastırı'naki rahiplerle ve piskoposla yaptığı yazışmalardan anlaşıldığına göre o, Akademide egemen olan Diyofizitçilere çabucak karşı çıktı ve ateşli bir Monofizitçi oldu. Nasturi *Siirt Vakayinamesi* onun, saraya hoş görünmek için düşüncesini değiştirdiğini iddia etmektedir.[80] Ḫawra'ya korevek ya da kırsal piskopos olarak atandı, Pers işgalinden endişe eden Nacran'daki (Arabistan'da, ed.) Hıristiyanlara ve Urfa sakinlerine teselli mektuplarını burada yazdı. 68 yaşındayken, yani 519 yılında, Suruç bölgesinin başlıca kenti olan Baṭnon'ın piskoposluğuna yükseltildi[81] ve iki yıl sonra (521'de) burada öldü.[82] Yapıtlarından günümüze kalanlar şunlardır: Birçok mektup, Ayin Yöntemiyle İlgili Bir Yazı, Bayram Günleri İçin Sohbetler, Vaazlar, Vaftiz Yöntemi, Cenaze Duaları, Mor

78- Bkz., Assemani, Dissert. de Monophys., s. 9.

79- Assemani, Bibliotheca Orientalis. c. 27; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 184, 190-196; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, s. 13-29; Mari, s. 44; Abbeloos, De Vita et Scriptis S. Jacobi Sarugensis.

80- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 220.

81- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, col. 184 ve 196; Bar-Hebreus onun Monofizitçi olduğunu söylemektedir (Chronique Ecclesiastique, col. 190) *Siirt Vakayinamesi*'ne göre, Seweriyos ve Filiksinos tarafından Baṭnon/Suruç piskoposu olarak kutsandı.

82- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 140.

Ḫnono'nun Yaşamöyküsü. Ama Süryaniler arasında ona ün kazandıran, şiirleridir; Süryaniler ona, "Kutsal Ruh'un flütü ve Ortodoks Kilisesinin Arpı" ünvanını vererek hayran oldular. Onun şiirsel sohbetlerinin 760 tane olduğu ve bunları kopya etmek için 70 yazman gerektiği belirtilmiştir, ama bunlardan günümüze kalanlar bu sayının yarısı kadardır. [83]

III

Bu döneme yakın bir tarihte yazılan bir başka yapıttan da söz etmek gerekir; Urfa'nın hem dinsel, hem diğer konularla ilgili tarihini inceleyenler için bu kitap çok yararlıdır: *Çileci Mor Yeşua'nın Vakayinamesi.* Bu Vakayiname, Antakya'nın Yakubi patriği Diyonisiyos [daha yaygın adıyla, Diyonisiyos Tel-Mahreli, (485)] tarafından, kendi yazdığı tarih kitabının içine katılmıştır; daha sonraki bir dönemde, bu kitabın kopyasını çıkaran kişi, söz konusu vakayinamenin (Diyarbakır yakınlarındaki) Zoqnin Manastırı'nda yaşamış olan Çileci Mor Yeşua tarafından yazıldığını, Diyonisiyos'un elyazmasının boş bir yerine kaydetmiştir.[84] Bundan, Yeşua'nın Monofizitçi olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu sonuca itiraz eden F. Nau'ya göre, yazar hakkında kesin bir şey söyleyemeyiz, sadece Urfa'daki okulların birinde öğretmenlik yaptığını biliyoruz. Yazar, Vakayiname'nin 14. Bölümü'nde, Mezopotamya'nın geniş bir bölgesini etkileyen depremin Nikopolis'i yerle bir ettiğini bildirerek[85] şöyle demektedir: Okullarımızdan bazı arkadaşlar, bu bölgede yolculuk yapıyorlardı, bulundukları yerde deprem oldu, onlar yıkıntıların altında kaldılar.[86] Yine F. Nau'ya göre yazar, olasılıkla, Ortodoks toplumunun üyesidir, çünkü Monofizitçiliği

83- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 351-354; *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 121-122'ye göre o, Bodrumlu Yulyan'ın doktrinini, yani Kurtarıcı'nın bedeninin bozulmaz olduğunu savunuyordu ve onun kitaplarını hem Monofizitçiler, hem Diyofizitçiler beğeniyordu.

84- Çileci Mor Yeşua Vakayinamesi, ed. Wright, Giriş.

85- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, pars sec., s. 119; Chronicon Edessenum, ed. Guidi, s. 10; Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 75.

86- Çileci Mor Yeşua Vakayinamesi, ed. Wright, s. 24.

terk edip karşı tarafa geçen Antakya piskoposu II. Flavien'i övmektedir,[87] ama bizim bu iddiaya itirazımız şudur ki yazar, Filiksinos'u, Suruçlu Yakub'u ve başka Monofizitçileri de övmüştür, ayrıca onun yapıtını çok beğenen Efesli Yuhanna (ya da Asyalı Yuhanna) ve Tël-Mahreli Diyonisiyos adlı Monofizitçi tarihçiler bunu kendi yazdıkları tarih kitaplarına katmışlardır. Zaten, o dönemde Urfa'nın çoğunlukla Monofizitçi olduğu bilinmektedir, yazar da bu durumdan yakınmadığına göre kendisinin Monofizitçi olduğu kabul etmek, gerçeğe daha uygundur. F. Nau'nun tahminine göre Vakayiname, Efesli Yuhanna'ın *Tarih*'inin ikinci bölümüne katılmış, buradan da Diyonisiyos'un *Vakayiname*'sine geçmiştir. Yazar, hangi düşünceye sahip olduğu bir yana, bize imparator Anastasias'la Pers hükümdarı Qawad arasındaki savaşları gerçeğe pek uygun ve pek ayrıntılı olarak anlatmaktadır; Suriye'de ve Mezopotamya'da 495'le 506 yılları arasında meydana gelen olaylar hakkında, bu kitap bizim için çok değerli bir kaynaktır; bu yapıtın ilgili olduğu yılları dikkate alan Wright ve Nöldeke onun 506 kışında ya da ertesi yılın ilkbaharında yazıldığını belirtmektedirler.[88] Bu kitabın kolayca okunabilen basımları şunlardır: J.S. Assemani'nin Bibliotheca Orientalis adlı yapıtında yayımladığı Latince özet çeviri, Süryanice metinle birlikte, Peder P. Martin'in Fransızca'ya yaptığı çeviri; Süryanice metinle birlikte, Dr. Wright'in İngilizce'ye yaptığı çeviri.

Bu tarihte yazılmış başka bir tarihsel ve değerli belgeyi de burada anmalıyız: Urfa Vakayinamesi. Bu Vakayiname, İÖ 132 ya da 131 yılında başlamaktadır; bu derlemenin yazarı belli değildir, ama metinden anlaşıldığına göre kendisi Ortodokstur. Bu yapıt, 540 yılına doğru meydana getirilmiştir, bu yılda sona ermektedir. İlk yıllar hakkında çok kısa bilgi veren bu Vakayiname, sonraki yıllar hakkında gitgide daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.[89]

87- Bulletin Critique, 25 Ocak 1897, s. 54. Ayrıca bkz., Nau, Analyse des parties inedites de la Chronique attribuee a denys de Tël-Maḫre, Revue de l'Orient Chretien, 1897.

88- Çileci Mor Yeşua Vakayinamesi, ed. Wright, Giriş, IX.

89- Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 387-417; Guidi, Chronicon Minora, C. IV, pars prior, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium); İngilizce çeviri, Jo-

Dönek Jülyen'in Romanı adıyla bilinen kurgusal yapıt, 6. yüzyılın başında yazılmış olmalıdır. Yazarı bilinmemektedir, Urfalı bir rahip olabilir. Bu kitap, üç bölümdür. Birinci bölümde Konstantin'in ve oğullarının öyküsü, ikinci bölümde Romalı Ewsebiyos'a Julien'in çektirdiği acılar, üçüncü bölüme ise Julien'ın kısa süren imparatorluğu döneminde Jovien'in (ya da doğulu yazarların genellikle dediği gibi Jovinien'in) öyküsü anlatılmaktadır.[90] Yazar hayalgücünü öyle dizginsiz kullanmakta ve tarihlerle olaylar, Julien'in Doğu'daki kampanyasını anlatırken bile böyle uydurmadır ki tarihsel bakış açısından bu kitap hiçbir değer taşımaz. Yine de bu yapıt, Ortaçağda, ister Süryani ister Arap olsunlar, Doğulu yazarların hayranlığını kazanmış ve Ebu el-Farac gibi ciddi tarihçileri bile önemli ölçüde etkilemiştir. Dr. Wright'e göre Abdişo Katalogu'nda, kilise tarihçisi Socrate tarafmdan Konstantin ve Jovinien Adlı İmparatorların Tarihi'nin yazıldığını belirtirken bu yapıtı ima etmiştir.[91] Edebiyat açısından bu yapıt, çok değerlidir, Helenci (Helenist) unsurların hiç karıştırılmadığı mükemmel bir Süryanice üslupla yazılmıştır.

Diyofizitçi ünlü bilgin Urfalı Tuma, Pers Katolikos'u (540-552) Mor Abo'nun yandaşı ve yol arkadaşıydı. 525 ve 533 yılları arasında Urfa'da karşılaştılar, burada bir süre birlikte ders verdiler. Tuma geleceğin katolikosuna Grekçe öğretti - Urfa'nın, tanınmış bir Helen incelemeleri merkezi olarak kaldığı kesindir.[92] Mor Abo yeniden yolculuğa çıktığında Tuma ona eşlik etti, birlikte İskenderiye'ye gittiler; orada Mor Abo, Mepsuestiyalı Teodor'un yapıtlarını Süryanice olarak açıklarken, Tuma da Grekçe yorumlarını yapıyordu; ama onların bu konferanslarına kalabalıkların geldiğini görüp kızan İskenderiye

urnal of Sacred Literature, C. V. (New Series), s. 28 ve devamındadır. Yazarın Urfalı bir Diyofizitçi papaz olduğu anlaşılmaktadır.

90- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 180-181.

91- Makale, Syriac Literature, (Encyclopaedia Brittanica, s. 836); Wright, Syriac Literature, s. 100.

92- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 90. Bar-Hebreus'a göre Tuma, Yakubi'ydi; ama hiç de öyle değildi. Onun Noel ve 6 Ocak Denḫe Yortusu hakkındaki yazıları, kendisinin Diyofizitçi ve Mor Abo'nun yandaşı olduğunu açıkça göstermektedir; Nsibin Akademisi'nden yetişmişti.

Yakubileri, onları buradan kovdular; onlar da Konstantinopel'e gittiler.[93] O dönemde Monofizitçiler başkentte güçlüydüler; Antime, kısa zaman önce Konstantinopel patriği seçilmişti; Antakya patriği Seweriyos ise sürülmesinden sonra oraya geri dönmüştü. Konstantinopel'de oturmakta olan Tuma, Mor Abo ve öbür Diyofizitçiler, Diyodor'u, Teodor'u ve Nastur'u suçlamaya zorlandılar; reddedince, sakatlanma cezasına mahkûm edildiler, ama kaçtılar ve hemen ülkelerine doğru, yola koyuldular.[94] Belki Antakya'ya da uğradılar ve Afrëm'e, ortak davalarını tehdit eden tehlikeyi, imparatorluk sarayında karşı tarafın çok etkili olduğunu haber verdiler. Durum nasıl olursa olsun, bu olaydan kısa bir zaman sonra Afrëm, Roma'ya, Agapet'in yanına Ceylanpınarlı Sargis'i görevli olarak gönderdi (Sargis, bağlı olduğu piskopostan (Asilus'tan) şikayetçi olmak üzere Antakya'ya gelmişti) ve Sargis, daha sonra Konstantinopel'de Fofo'ya eşlik etti.[95] Olasılıkla, Urfalı Tuma, Sargis'e görevi sırasında eşlik etmiş ve sonunda Konstantinopel'e yerleşmiştir, çünkü birkaç yıl sonra (543 yılına doğru) burda öldüğü sanılmaktadır. Tuma'ya atfedilen birçok yapıt arasında, Doğum Günü Hakkında Bir Kitapçık, 6 Ocak Yortusu Hakkında Bir Kitapçık, Kilise İlahileri'yle ilgili bir çalışma, Bir Astroloji Yapıtı, Heretiklere Karşı Birçok Söyleşi ve Diyalog vardır.[96]

Ebu el-Farac'a ve öbür tarihçilere göre, bu dönemde, heretikliğin her türlüsü ortaya çıkmıştı. Urfa'da, Stefan Bar-Sudayli, panteist mistisizmin bir türünü yaymaya çalışıyordu. Urfa'da doğmuştu ve Suruçlu Yakub'la, Barşawmo'yla, Filiksinos'la aynı zamanda yaşamıştı. Gençliğinde Mısır'da bulunmuş, anlaşıldığına göre burada panteist kurumlardan etkilenmişti; daha sonra bunları Urfa'da öğretmeye koyulmuştu. Cehennem ceza-

93- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, VII, II. Bölüm, s. 156; bkz., Patrologia Graeca, LXXXVIII, col. 337 (Cosmos Indicopleustes). Konstantinopel'de kalışları, 525 ve 533 yılları arasında olabilir, s. 165-169.

94- *Siirt Vakayinamesi*, Patrologia Orientalis, II, s. 156; Mari, s. 4; Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, s. 165-169.

95- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 206.

96- Thomae Edesseni Tractatus de Nativitate D.N. Christi, S.J. Carr; Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 347; Maclean Arthur, East Syrian Daily Offies, s. 98'de bulunan bir ilahi, bazı yazarlar tarafından Mor Abo'ya, bazı yazarlar tarafından Urfalı Tuma'ya atfedilmiştir.

sının ebedi olmadığını, ifritlerin de bir gün kurtarılacağını savunuyor, bu inancını şu ifadeye dayandırıyordu: Tanrının tam olarak (tout dans tout) var oabilmesi için.[97] Suruçlu Yakub,[98] ve Filiksinos[99] bu heretikliğe şiddetle karşı çıktılar, kalemleriyle savaş açtılar. Urfa'dan kovulan Bar-Sudayli, Kudüs'e gitti ve burada, kendi düşüncelerine yakın düşüncelere sahip olan Uriğenisçi rahipler buldu, Urfa'daki yandaşlarıyla yazıştı. Mektuplarını ve Kutsal Kitabın çeşitli bölümleri üzerine mistik bir esinle yaptığı yorumları biz ancak Filiksinos'un Abrohom'a ve Urfalı Oreste'ye yazdığı mektupta anlattığı kadarıyla biliyoruz. Areopagitli Diyonisiyos'un ustadı olduğu varsayılan Hierothe'ye atfedilmiş bir kitap, Bar-Sudayli'ye de atfedilmiştir. Bu kitap, Suriye'deki Diyonisiyosçu edebiyatı büyük ölçüde etkilemiştir; ama bu kitabın Bar-Sudayli tarafından yazıldığı çok şüphelidir.

97- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 222.

98- Suruçlu Yakub'un Bar-Sudayli'ye mektubu (Abbeloos, De Vita et Scriptis S. Jacobi Sarugensis. s. 125 ve devamı).

99- Abrohom'a ve Urfalı Oreste'ye mektup. Frothingham, Stephen Bar-Soudaili, the Syrian Mistic, and the Book of Hierotheos; Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 316, 356-358; F.S. Marsh, Book of Hierotheus of Stephen Bar-Sudaili, (Text and Translation Society).

12
Sonuç

Romalılarla Persler arasında savaş, 7. yüzyılın başlarında yeniden patlak verdi; Hüsrev, Mezopotamya'yı yakıp yıktı, Urfa'yı zaptetti ve çok sayıda Urfalıyı Pers'e sürdü, kente zorla Nasturi bir piskopos kabul ettirdi.[1] Ama 622'de Hüsrev'i geri püskürten Heraklius, Urfa'yı yeniden aldı ve Yakubilere, Nasturilerce ellerinden alınmış olan kiliseleri geri verdi.[2] Rakip Roma ve Pers imparatorluklarının yüzyıllardır oynadıkları tahterevalli oyunu, çok geçmeden, kendilerinin sonunu getirecek olan Arap istilası tarafından zorla durduruldu. *Tanrının Kılıcı* Halid'in komutasındaki Arap ordusu, 632 yılında Perslere karşı sefere çıktı. Hıristiyan bir Arap aşireti olan Tağlabitler, Hira yakınlarında ona şiddetle karşı koydularsa da yenildiler; Munzır'lerin sonuncusu öldürüldü ve oğlu köle olarak Medine'ye götürüldü; Persler Fırat'ın ötesine geriletildi. Hira, Anbar, Fırat'ın batısındaki bölgeler Araplar'ın eline geçti. Bu ilk zaferden sonra Halid, Suriye'ye gönderildi; onun görevini devralan komutanlar, onun kadar talihli ve becerikli çıkmadılar, Fırat'ın karşı yakasına geçmeyi başaramadılar; bu, Perslere biraz nefes aldırdı. Pers imparatoriçesi Boran, 630 yılında öldü; kısa süren hükümdarlık döneminde ülkesinin iç sorunlarını çözmüş, Roma'yla barış yapmıştı. Yüzyıllar boyunca süren savaş, Pers ve Roma imparatorluklarının kaynaklarını tüketmişti. Boran'ın

1- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 98 - tarih olarak 609 yılını vermiştir. Diyonisiyos Tël-Maḫroyo'nun Vakayinaemsi (Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 425- Pers komutanı Narsay'ın Urfa'yı Helenlerden 914'te (yani 602-603'te aldığını belirtmektedir. Bkz., Guidi, Chronicon Minora, C. IV, pars prior, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium).

2- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 265.

ölümünü bir karışıklık dönemi izledi; imparatorluğun çeşitli bölgelerinde birçok rakip, tahta geçmek için aralarında savaşa tutuştular; sonunda, II. Hüsrev'in erkek torunu Yezdigerd'i destekleyen taraf, öbürlerini yendi ve kendi adayını tahta çıkardı (632 yılında). Ama Sasani İmparatorluğu birkaç ay yaşayabildi. Güçlenen Araplar, 637 yılında Qadısiye'de, Yezdigerd'in komutanı Rüstem'le savaşa tutuştular ve onun ordusunu tümüyle yok ettiler. Selevkiye-Ktesifon'u ele geçirdiler. Yezdigerd, Medistan'a kaçtı. Hemen Babil ülkesi'ni de ele geçiren istilacılar, Dicle ile Fırat kavaşağında Basra'yı kurdular; bir merkez kurmak için burası, Saliq-Qtisfon'dan daha uygun bir yerdi; bu tarihten sonra Saliq-Qtisfon, hızlı bir çöküş dönemine girdi. Araplar, Huzistan ve Susiyana (Elam) bölgelerini 640'ta zaptederek Pers yaylasına geçtiler. Ekbatan ve Hamadan çevresindeki tepelerde direnmeye çalışan Persler, Yabala'daki ve Nehavend'deki savaşlarda yenildiler; bunun ardından, Hamadan, İsfahan ve bölgenin öbür önemli kentleri düştü. Türkistan'a kaçan Yezdigerd buradan bir Türk ordusuyla döndü, ama Meru'da müthiş bir bozguna uğradı ve savaş alanından kaçarken öldürüldü (651'de). Araplar Hazar Denizi'ne ulaştılar; 653 yılında Pers topraklarını tümüyle elegeçirmiş oldular.

Araplar, Perslerle savaşırken, Suriye'deki Roma eyaletini de zaptettiler ve Bostra'yı kuşattılar; İslam dinine geçen vali Romanus, ihanet ederek bu kente Arapları soktu. Araplar 633 yılında Şam kapılarına dayandılar; ama imparator Heraklius'un ordusunun, Werdan komutasında, kenti savunmak üzere yaklaştığını öğrendiklerinde geri çekildiler. Filistin sınırında savaşan Arap ordusundan takviye alan Halid, ilerlemeyi sürdürecek kadar kendini güçlü hissetti; Ajnaden'de imparatorluk ordusuyla karşılaştı, bu orduyu yendi ve sağ kalanları Antakya'ya, Kayseriye'ye, Şam'a doğru kovaladı. Şam'ı kuşattı; 70 gün süren kuşatmanın sonunda kent teslim oldu (634 yılında). Bu sırada Heraklius, kabaran istila dalgasını durdurmak için ciddi bir çaba göstermeye karar verdi. Avrupa'dan ve Anadolu'dan getirilen birlikleri Antakya'da ve Kayseriye'de topladı, Hıristiyan Arap Ğassan aşiretini yardıma çağırdı, aşiret reisi Yabalaha'nın komutasında 60 bin Ğassan askeri yardıma geldi. Müslü-

manlar bu hazırlıkları fark ettiler ve Ḥumus önündeki kamplarını terkederek doğruca Hermon yakınındaki Yarmuk kıyılarına çekildiler ve burada dindaşlarından 8 bin kadar askerle birleştiler. Yarmuk'taki kanlı savaş (636 yılında), Suriye'nin yazgısını belirledi. Müslümanlar tam bir zafer kazandılar; Roma generali Manuel, askerlerinin birçoğuyla birlikte öldürüldü, kalanlar her yana dağıtıldılar; Kudüs, Halife Ömer'e teslim oldu, halife bu amaçla gelmiş ve kentin önündeki askerlerine katılmıştı (637 yılı). Halep Kalesi, bir süre direndi; ama kalenin askerleri, Arapların geri çekildiğini sanıp bunu kutlarken gece karanlığında bir grup Arap askeri, kalenin kurulduğu kayalığa tırmanmayı başardılar, kaleyi elegeçirdiler (638 yılında). Heraklius, Araplara teslim olan Antakya'dan kaçtı, oğlu da onun gibi yaparak gizlice Avrupa'ya doğru yola çıktı ve böylece kentin halkını savunmasız, kendi başının çaresine bakmak üzere koyup gittiler. Kentin halkı, altın parayla bedel ödemek ve hemen teslim olmak karşılığında ölümden kurtuldu. - Suriye'nin tümü Arapların eline geçmiş oldu.

Pers ve Suriye'de bu olaylar meydana gelirken Mezopotamya, bilinmeyen bir nedenle, kısa dönemli bir rahata erişmiş görünmektedir. Müslümanlar, Suriye'nin güçlü bölgelerini teslim almak ve Pers'teki son direniş yuvalarını yok etmek için uğraşırlarken Mezopotamya'yı bir süre rahat bırakmak zorunda kalmışlardı ama Qadısiye'deki ve Yarmuk'taki kesin sonuçlu savaşlar Mezopotamya'nın yazgısını belirlemiş bulunuyordu. Osrohone'nin Romalı valisi Jean Kateas, Araplarla görüşme yaptı (637'de) ve onlara, Fırat'ın karşı yakasına geçmemeleri karşılığında, yılda 1000 altın haraç ödemeye söz verdi; ama Heraklius, kendisine danışılmadan yapılan bu anlaşmayı kabul etmedi, Jean Kateas'ı Urfa'dan alarak yerine general Ptoleme'yi gönderdi. 639 yılının başlangıcında, Suriye'deki Arap güçleri, Fırat'tan Raqqa'ya (Kallinike) Karkisya'ya (Cincensium) geçtiler ve Dicle'den Musul'a geçen öbür Arap güçleriyle birleştiler. Bu birleşik güçler hızla Mezopotamya'ya saldırdılar; Urfa'yla başka kentler hemen teslim oldular,[3] ama direnen Tëllo ve

3- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 118; Diyonisiyos Tël-Maḥroyo Vakayinamesi, Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 103.

Oğuz kentleri saldırıyla elegeçirildiler.[4] Bu işgalden önce Mezopotamya kentleri, özerkliklerini korumuş görünüyorlardı; ama işgalle birlikte, öbür fethedilmiş kentlerin durumuna düşürüldüler.

Araplar, önceleri, Romalıların yönetimini, dış görünüş açısından korudular; tek değişiklik olarak, Romalı valinin yerine Arap bir emir getirdiler; fetihten sonraki ilk dönemde Mezopotamya Hıristiyanları, Müslüman yönetiminden pek sıkıntı çekmiş görünmemektedir.[5] Ebu el-Farac'ın belirttiğine göre, fethedilen eyaletlerin valileri, Abdülmelik'in halifeliğine (685-705) kadar, Hıristiyandılar. İlk fetihleri sırasında Araplar, tektanrıcıların hepsine, yani Hıristiyanlara ve Musevilere iyi davranıyorlardı; Hıristiyanların, dinlerine uygun yaşamalarına izin veriliyordu, bazı yasaklamalara uymak koşuluyla (örneğin, yeni kiliseler inşa edemeyecekler, Haç'ı açıkça sergilemeyecekler, çan çalamayacaklardı). Ama sonradan, ırk ve din ayrımcılığı, gittikçe fazlalaştı ve Arap yönetimini Süryaniler için dayanılmaz hale soktu. Hıristiyanlar birçok haktan yoksun bırakılırken, Müslümanlığa geçenlere özel yararlar sağlanıyordu. Merkezdeki yönetim, kendini az çok hoşgörülü bir konumda göstermeyi başardığında bile Hıristiyanlar, sık sık, fanatik bir valinin zulmüne uğramaktaydılar. Halife Ömer'in Hıristiyanlara uyguladığı başvergisi, Abdülmelik tarafından arttırıldı,[6] Mervan'ın oğlu, Ömer'in kardeşi, Mezopotamya valisi Muhammed, ilk olarak bir zulüm yaptırdı ve Tağlabit Arapların reisi Mo'id, çok sayıda Ermeni soylusu, Müslümanlığı kabul etmedikleri için öldürüldüler. Halife Velid zamanında bu zulüm daha da ağırlaştı; çıkarılan bir fermanla, bir Hıristiyanın bir Müslümana karşı tanıklığı geçersiz sayıldı ve bir Müslüman için ödenecek kan bedeli, bir Hıristiyan için ödenecek kan bedelinin iki katına yükseltildi (725 yılına). Emevi saltanatının son bulmasına ve Abbasi saltanatının başlamasına (750 yılında) yol

4- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 108.

5- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 108; Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 104; Duval Rubenş, Histoire d'Edesse, XII ve XIII. kısımlar.

6- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 108; ama bkz., Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 104.

açan iç savaşlardan Mezopotamya çok sıkıntı çekti; çünkü rakip Arap orduları, bu savaşlarda sivili öldürdüler ve büyük maddi zararlara neden oldular; ama Arapları bölen iç çatışmalardan yararlanan Konstantin, Ermenistan'ı ve Kuzey Mezopotamya'yı fethederken Mezopotamyalılar, Araplardan çektikleri acıya denk bir acıyı Helen dostlarından çektiler. Halife Ebu Cafer, Hıristiyanlara gaddarca davrandı: Onlara ağır vergiler getirdi ve onların boyunlarından, alınlarından, ellerinden, göğüslerinden, omuzlarından, kızgın demirle damgalanmalarını buyurdu (770 yılında). Bu dönemde, Mezopotamyalı pek çok Hıristiyan, Roma topraklarına kaçtı ve göç etti; piskoposluk makamını üstlenecek ve bunun tehlikesini göze alacak bir Hıristiyan, çok zor bulunuyordu.

Ünlü halife Harun Reşid'in Hıristiyanlara düşmanlığı, daha az derecede gibi görünmektedir; gerçi, anlatıldığına göre, Urfa'daki Müslümanlar, Hıristiyan komşularına karşı onu kışkırtıyorlardı (797 yılında). Emin'le Memun arasındaki rekabetin (812 yılında) Suriye'de yol açtığı ayaklanmalar, çok çile çekmiş Urfalılara yeni acılar getirdi. Abdullah, Urfa'yı halife adına yönettiği sürece Hıristiyanlar biraz huzura ve güvenliğe kavuştular; ama o, Mısır'a gönderildiğinde yerine atanan kardeşi Muhammed tüm yeni kiliseleri yıktırdı, kentin merkezine bir cami yaptırdı.[7] Diyonisiyos Tël-Maḫroyo (Antakya patriği), kardeşi Teodosiyus (Urfa piskoposu) ile birlikte Mısır'a gitti; iki kardeş, şikayetlerini Abdullah'a ilettiler, Abdullah da kardeşine bir mektup yazarak sitem etti. Halife Memun'dan sonraki halifeler zamanında, özellikle kendisinin ardılı Mutasım zamanında Hıristiyanlar, daha fazla acı çektiler. Helenlerle, 942'de Mezopotamya'yı elegeçirdiler, ama Urfa'nın Tanrı tarafından korunduğunu ve dokunulmaz olduğunu öne süren efsaneyi ciddiye alıp çekindiklerinden, bu kenti zaptetmeye girişmediler ve üzerinde İsa'nın tanrısal yüzünün resmedildiği söylenen bir bez parçası karşılığında, Müslüman mahkûmları serbest bırakmakla yetindiler ve çekildiler;[8] ama bu, imparator

7- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 359.
8- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 188.

Nikefor'un, 968'deki ikinci seferinde Urfa'yı yakmasını engelleyemedi.[9] 100 yılı aşan bir zaman boyunca Urfa, önce Helenlerle Araplar arasında, sonra Helenlerle Türkler arasında bitmek bilmeyen çarpışmalara sahne oldu; çoğu zaman burayı Helenler ellerinde tuttular, ama 1082 yılında Şerefüddevle lakaplı Müslim Ibın Kureyş komutasındaki Türkler tarafından buradan temelli olarak atıldılar. 1083 yılının sonuna doğru, Ermeni Filardus, Urfa'yı Türkler'den aldı, ama birkaç yıl sonra (1087'de) Melikşah burayı geri aldı ve emir Buzan'ı buraya vali atadı.[10]

1097 yılında Haçlılar, Asya'ya ulaştılar. O dönemde Urfa, Türklere haraç ödüyor ve Teodor adlı bir Helen tarafından yönetiliyordu. Urfalılar, Godefroi de Bouillon'un kardeşi Baudouin'i davet ettiler; Teodor onu, oğlu ve varisi olarak kabul etmeye zorlandı. Kısa bir süre sonra Urfalılar, Samsat yakınlarında bir savaşta yenildiler ve bundan Teodor'u sorumlu tutarak öldürdüler; Urfa'nın tek yöneticisi haline gelen Baudouin, bu sayede Suruç ve Samsat'ı elegeçirdi.[11] Urfa'nın bir Haçlı'nın egemenliğine girişi, Antakya'yı ve Suriye'nin öbür güçlü yerlerini Haçlıların elegeçirmesini kolaylaştırdı. Urfa, Arap işgali yüzünden yitirdiği politik önemine, Latin egemenliği sayesinde bir ölçüde kavuştu; Doğu sınırında, Fırat'ı kontrol eden ve Türklere ve Araplara karşı Haçlıların egemenliğindeki bölgenin girişini koruyan ilk güçlü kale, Urfa oldu. Baudouin'in ve iki Josselin'in yönetimlerinde Urfa, Fırat'ın batısındaki çok geniş bir bölgeyi ve Mezopotamya'nın ve Ermenistan'ın önemli bir bölümünü kapsayan bir kontluk haline geldi ve böylece Doğu devletleri arasında oldukça önemli bir konum kazandı. Ama bu görkemi, kısa ömürlü oldu, 50 yıl kadar sürdü. I. Baudouin, 100 yılında Kudüs kralı oldu; yeğeni II. Baudouin, Urfa'da onun yerine geçti, II. Baudouin'in ayrılışından sonra da kuzeni Josselin kont oldu; Kourtenay soyundandı, şimdiki Devonshire kontları bu soydan gelmektedir. Josselin'in egemenliği, hem halk için hem kendisi için bir zenginlik ve mutluluk dönemiydi;

9- Aynı kitap, 200 ve 201.

10- Aynı kitap, s. 271, 275.

11- Urfa'nın bu dönemle ilgili kilise tarihi için bkz., Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 468-498.

Türklere karşı sürdürülen savaşa katılan Josselin, bazen kazanıyor, bazen esir düşüyordu. İki atın taşıdığı sedyede, askerlerinin başında öldü. Oğlu ve ardılı II. Josselin, Antakya'nın yöneticisiyle kavga etti ve kendi bölgesinin sınırlarını korumayı savsakladı; bu büyük hatadan Türkler hemen yararlandılar. Musul emiri Zengi - ilk Atabek, yani Türk görevliydi (Abbasi halifeleri döneminde Atabekler'in görevi, Merovingienler'in son kralları dönemindeki Maire du Palais'ların görevine denk sayılabilir) - saldırarak Urfa'yı alıp yağmaladı; bu sırada kont, Zeugma yakınlarındaki Turbessel'de günlerini eğlenceyle ve aylaklıkla geçiriyordu.[12] Ama düşmanın eline geçen kendi başkentini (Urfa'yı) geri almak için yiğitçe savaştı, başaramadı ve Halep'te, Türklerin elinde zindanda öldü. Dul karısıyla oğlu, malvarlıklarından artakalanları, Türk göçebelerinin ilerleyişine karşı korumaya güçlerinin yetmeyeceğini düşünerek haklarını Helen imparatoruna devrettiler ve Kudüs'e çekildiler.

Arap fethi, Urfa'yı Batı'dan kopardı; Arap boyunduruğundaki tüm Hıristiyanlar gibi Urfalılar da, aralarında tanrıbilimsel bir anlaşmazlık çıkarmak için İslam'ın giriştiği tecavüzlere karşı inançlarını savunmaya dört elle sarıldılar. Urfa, Latin kontlarının kısa egemenlik döneminde tekrar kazandığı konumunu, yani Doğu Hıristiyanlığının büyük bir dinsel merkezi olma konumunu, kesin olarak yitirdi. Düşünce ve yazın alanlarında etkinliğini biraz daha sürdüren Urfa, bu alanlarda Arap İmparatorluğu'nda, belirli bir etkiye sahip oldu. Arap egemenliği, Süryani Hıristiyanların düşünsel yaşamına büyük bir zarar vermemiştir; tam tersine, bir açıdan yararlı olmuştur; çünkü Süryani Hıristiyanlar, Roma ve Pers imparatorlukları arasındaki bitmek bilmeyen savaşın neden olduğu belirsizlik ortamından kurtulunca ve İsabilim konusunda sürdürdükleri tartışmadan vazgeçmek zorunda kalınca kendilerini, incelemelere adayabildiler; okulları ve manastırları, yeniden bilim ve kültür yuvaları haline geldi. Arap egemenliğinde Hıristiyanlar, serbest meslekleri kendi tekellerine alabildiler. Saraydaki önemli görev kadrolarını doldurdular, halifelerin yazmanları ve hekimleri ol-

12- Barhebraeus, Chronique Syriaque, s. 326-329; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 502; 1145 yılında.

dular, şehzadelerin ve soyluların oğullarını eğittiler; sonuçta, Arapların öğretmenleri, avukatları ve hekimleri oldular. Süryanilerin dil ve yazın hazinelerinin Araplara aktarılması, dillerin benzerliği sayesinde bir ölçüde kolaylaşıyordu; gerçi bu dönemden başlayarak, Süryanice, resmi dil olma konumunu yitirdi ve kısa zaman sonra, yaygın bir konuşma dili olmaktan çıktı, okullarda incelenen ve dilbilimcilerin çalışma konusu olan ölü bir dil haline geldi. Fatih Araplar, Hıristiyanların çok başarılı öğrencileri oldular; felsefe, astronomi, fizik ve tıp alanlarında Helen kültüründen kendilerine aktarılabilen her şeyi hızla özümsediler. Aristoteles'in, Evklides'in Ptoleme'in, Hipokrat'ın, Galien'in, Dioskoros'un ve başkalarının yapıtları, Arapça'ya çevrildi ve yazında olduğu gibi bilimde de bu öğrenciler, kısa zamanda öğretmenlerini geçtiler.

Bu dönemin ilk yarısında Urfa'da, önemli bir yazar ortaya çıkmadı - belki zaman, ciddi incelemelere ve yazınsal etkinliklere elverişli değildi - ama 7. yüzyılın ikinci yarısında, ünlü bir yazar, Urfalı Yakub ortaya çıktı; bu dönemin en önemli yazarıydı; hem bilimsel kavrayışının genişliği ve derinliği, hem yazarlık yeteneği bakımından dikkate değer bir adamdı.[13] Antakya piskoposluk bölgesindeki Endeba köyünde, 633 yılına yakın bir tarihte doğdu; Qen-Nëšrin Manastırı'nda, piskopos Seweriyos Sebuxt'un gözetiminde Grekçe öğrendi, Kutsal Yazılar'la ilgili bilgisini derinleştirdi, daha sonra Helen kültürü hakkındaki bilgisini geliştirmek üzere İskenderiye'ye gitti. Süryani Mihayel'in belirttiğine göre, sonunda Urfa'ya yerleşti ve Daniyel'in ölümüyle boş kalan piskoposluk makamına, Antakya patriği Atanasiyos tarafmdan atandı.[14] Hemen, manastırların iyice bozulduğu anlaşılan disiplinini sağlamlaştırmaya girişti, din görevlierinin yaptığı birçok yolsuzluğu ortadan kaldırmaya çalıştı ama büyük bir direnişle karşılaştı. "Tahammül edeme-

13- Yorumcu Yakub. Monofizitçi olduğu sanılmaktadır. Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 374-375; Wright, Syriac Literature, s. 146; Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, 1870-1872, s. 38-39; Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 425; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. II, s. 265; Assemani, Bibliotheca Orientalis. I, s. 470-475, II, 337; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 290-294.

14- Michel le Syrien, ed. Chabot, s. 444, çeviri, s. 468.

meği," yasa tanımaz papaz adayları tarafından huzuru kaçırılınca piskoposluktan istifa etti ve eski Yasalar'ın (Konsil kararlarının) uygulanması için Patrik Mor Yulyan'la ve piskoposlarla çatışmaya başladı; ama onu hiçkimse dinlemiyordu, herkes ondan zamana uymasını istiyordu; bu durumda o, patriğin manastırının kapısının önüne yasaları getirdi, yaktı, bir yandan da şöyle bağırıyordu: Bu yasaları reddediyorsunuz ve uygulamak istemiyorsunuz, çünkü bunlar (sizin gözünüzde) değersiz ve yararsız. İşte, onları yakıyorum![15] Daha sonra Qaysum'daki Mar Yakub Manastırı'na çekildi; onun yerine Urfa piskoposluğuna, kibar ve uysal bir adam olan Ḫabib getirildi. Yakub, Qaysum'dan ayrılarak, Antakya piskoposluk bölgesindeki Ewsebona Manastırı'na gitti ve burada 11 yıl boyunca, Kutsal Yazılar'ı, Grekçe metne göre açıkladı; rahiplerle anlaşamayınca Teledo Manastırı'na sığındı ve burada 9 yıl, özellikle Eski Ahit'in incelenmesi ve öğretilmesiyle uğraştı. Ḫabib'in ölümü üzerine tekrar piskoposluk makamına getirildi, ama bu görevini dört ay sürdürebildi, çünkü kitaplarını aramak için gittiği Teledo'da öldü (Haziran 708'de).[16] Tanrıbilimci, filozof, tarihçi ve dilbilimci olarak Yakub, uzmanlaştığı çeşitli bilimlerle ilgili birçok yapıt üretmiştir: Eski ve Yeni Ahit yorumları, yasa derlemeleri, Ewsebiyos'un Vakayinamesi'nin revizyonu ve kendi dönemindeki olayların eklenmesi, felsefe, astronomi ve coğrafya incelemeleri, Süryanice dilbilgisi (Süryani yazısında ünlü harfleri göstermek için, yeni bir sistem icat etmiştir), Helen Babaları'nın yapıtlarının çevirileri, sohbetler, dinsel törenlerin usülüne ilişkin yazılar.

Urfalı Ṯeofil (785),[17] astronom olarak ve Grekçe yapıtların çevirmeni olarak tanınmıştı; Antakya'nın ünlü patriği Diyonisi-

15- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 290-293.

16- Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 290-293; Guidi, Chronicon Minora, C. IV, pars sec., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). s. 176; Nsibinli Eliyo. Ama Diyonisiyos Tël-Maḥaroyo - Assemani, Bibliotheca Orientalis. II, s. 103 - onun 710'da öldüğünü söylemektedir. Ondan sonra piskoposluk, öğrencisi Konstantin'e, sonra da Aṯanasiyos'a geçmiştir. Guidi, Chronicon Minora, C. IV, pars sec., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). s. 178; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 468, 480.

17- Duval Rubens, Litterature Syriaque, s. 383.

yos Tël-Maḫroyo'nun kardeşi, Urfa piskoposu Teodosiyus (825),[18] Naziyenzeli Grigor'un bir sohbetini ve şiirlerini çevirmiştir. Ama bu dönemin yazın tarihinde, batılı Süryaniler arasında, büyük yazar olarak çok az kişiye rastlanmaktadır; Bağdat'taki görkemli akademi, öbürlerini gölgede bırakmıştır. *Urfa akademisi*'nin tarihi, hıristiyanlık eğitiminin önemli merkezi olmak bakımından, Arap işgaliyle sona ermiştir. Arap egemenliğinde bu akademi, bilimde, yazında, felsefede, belirli bir derecede etkili olmaya devam etmiş; ama Türklerin işgaliyle, kesin olarak tarihten silinmiştir. Doğu'nun dili Süryanice olan Hıristiyanlarının bu büyük üniversitesinin sonu, böyle oldu.

Bu akademinin ilk dönemi hakkında - birinci yüzyılın sonundan (yani kuruluşundan) 363 yılına kadar ki süre; 363'te, Aziz Afrëm ve Nsibin Akademisi'nden meslekdaşları, Urfa'ya yerleştiler ve buradaki Akademi'yi yeniden canlandırdılar - akademinin yaşamı ve etkinliği hakkında sahip olduğumuz bilgiler, ne tamdır, ne de kesindir; ama şunu biliyoruz ki bu akademi, çok çalışkandı, Doğu'nun uzak bölgelerinde dini yayacak misyonerleri yetiştirmek için büyük çaba harcıyordu, felsefeyle ve Hıristiyanlık bilimiyle ilgili yapıtları ve Kutsal Yazılar'ı Süryanice'ye çeviriyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi, o zamanlar Urfa, Fırat'ın ötesindeki bölgelerde hıristiyanlığın ilk merkezi olmasa bile başlıca merkeziydi, Mezopotamya ve Pers kiliselerinin annesiydi, *Urfa Akademisi* bu ülkelerin fikir başkentiydi - Urfa şivesinin tüm Süryanilerce kabul edilmesi sayesinde bu başarıya ulaşılmıştır. Süryani dilinin berraklaştırılmasında en büyük rolü *Urfa Akademisi* oynamıştır.

Aziz Afrëm'm zamanından Pers Akademisi'nin kapatılışına kadar olan dönemde, anlaşıldığına göre, akademinin en önemli işi, Helen filozoflarının, tanrıbilimcilerinin ve tarihçilerinin yapıtlarını Süryanice'ye çevirmek olmuştur - 489 yılından sonra da yürütülen bu çeviri işi, Arap fethine kadar devam etmiştir. Süryani yazını, belki orta düzeyde, özgün olmayan bir yazındır;

18- Aynı kitap, s. 389; Barhebraeus, Chronique Ecclesiastique, ed. Abbeloos ve Lamy, C. I, s. 362-364; Wright, Syriac Literature, (Encyclopaedia Brittanica, s. 846, not 15).

ama aracılık işlevini çok iyi yerine getirmiş ve Batı yazımının Doğu'ya ulaşmasını sağlamıştır.

Dahası, birçok kuşak boyunca bu büyük üniversite, Asurlu dinadamlarını yetiştiren başlıca, belki de tek merkezdi, yalnızca Asur Kilisesi'nin tanrıbilimsel tavrı değil, Çin'de ve Hindistan'da (Nasturi diye adlandırılmış görevliler tarafından) kurulmuş tüm Kiliseler'in tanrıbilimsel tavrı da *Urfa Akademisi*'nin eseridir. Bu eser, aslında Nusaybin Akademisi'nindir, diye itiraz edilebilir; ama buna şöyle yanıt vermek, abartma değildir: *Urfa Akademisi* ve Nusaybin Akademisi, aynı okuldu ve bu okul, 363 yılında Nusaybin'den Urfa'ya aktarılmış, 457 yılında Urfa'dan Nusaybin'e geri dönmüştü.

Bin yılı aşan bir süre boyunca Mezopotamya'nın, Pers'in ve en uzak Doğu ülkelerinin kilise ve yazın dili olan bir dilin yaratılması; 13. yüzyılda, Suriye'de, Pers'te, Arabistan'da, Türkistan'da, Hindistan'da, Tibet'te, Moğolistan'da, Mançurya'da, Çin'de, Japonya'da, Siyam'da, Birmanya'da ve başka ülkelerde, 100 piskoposluğa bağlı 25 bölge halinde örgütlenmiş Hıristiyanların bağlı olduğu bir Kilise'nin tanrıbiliminin oluşturulması; Ortaçağ Avrupa'sına aktarılacak olan Helen düşünce meşalesinin Araplara aktarılması; bütün bunlar, Urfa Akademisinin başarısıdır, Hıristiyan Uygarlığı'nın ilerlemesine yaptığı büyük katkıdır.

BİTTİ

HARİTALAR

Harita 2.8. II. Binyılda bölge.

Harita 2.11. II. Aşurnasirpal'in seferleri ve Harran şari şebekesi.

Harita 2.12. I. Binyıl Yeni Assur dönemi.

VAN GÖLÜ
Hazar Gölü
Gaydakale
Ergani Madenlerine
Malatya'ya
Malatya'ya
MARTİROPOLİS
(SİLVAN)
Botan Ç.
AMİDA
(DİYARBAKIR)
DİCLE NEHRİ
Tilli
Tille
Kazrik Boğazı
Fenik
BEZABDE
Zerzevan
Eski Hendek
Erbil'e
SAMOSATA
MARDİN
KONSTANTİNA
(VİRANŞEHİR)
Tel Ermen
DARA
Habur Ç.
Eski Hisar
EDESSA
(URFA)
Arrada
Anuda
NİSİBİS
(NUSAYBİN)
SEH KUBBA
ZEUGMA
CARRHEA
(HARRAN)
Çagar Bazar
Musul'a
Hugna
Musul'a
DURA EUROPOS
(KARGAMIŞ)
RESAYNA
(TEL FEHERİYE)
Tel Brak
Hatuniye
Lacus Beheraci
Ayn Sinu
(Zagurae)
Musul'a
DİCLE NEHRİ
Habur
THANNURİS
(TUNAYNİR)
Bara
Alaina
SİNGARA
(BALAD SİNCAR)
Tel el - Hac
FIRAT NEHRİ
Hatra'ya
Lejyonların Üslendiği Şehirler
Diğer Şehirler
Kale - Kasabalar
Köyler / Höyükler
Anayol Güzergahları
İkincil Yol Güzergahları
25 0 25 50 km

Harita 3.1. Orta Çağ'ın başlangıcında bölge ve Ermeni satraplıkları.

Harita 3.2. I. Iustinianus Devleti (365).

Harita 3.5. Manastırlar.

34°
36°
38°
Melitene
Claudia
EUPHRATENSIS
Mariß
Kaldäm
Samosata
CILICIA
ISAURIA
Tarsus
Epiphania
Kyrrhos
OSRHOENE
Edessa
Surüg
Oennesrin
Maabug
Antiochia
Aleppo
Apamea
Hamat
Hems
Palmyra
MITTELLÄNDISCHES MEER
Baalbek
Damascus
Panias
Basra
Lydda
Jerusalem
Larissa
Mesopotamia
Euphrat
Tigris

Syrisch-jakobitische Bistümer
im 7. und 8. Jahrhundert
Stadt
Bistum (Stadt)
Kloster
ŠAHRZŪR Bistum (Landschaft)
Sitz des Patriarchen u. Maphrians
Grenze der Diözese Oriens
0 50 100 150 200km
MESOPOTAMIA
SOPHANENE
TŪR ʿABDĪN
BĒT NŪHADRĀ
ADIABENE
ATŌR
ŠAHRZŪR
ADŌRBIGAN
BĒT ʿARABĀJĒ
BĒT GARMAI
Van See
Maiperqat
Arzūn
Amid
Mardin
Dara
Nisibis
Gūlmarg
Mahlūlā
Gūmal
Bolad
Mār Mattai
Mosul
Šīgār
Kirkesion
Bēt Wāziq
Bēt Rūmān
Karmeht
Tirhāl
Jenet
Perōz-Šāpūr
Bagdād
Seleucia-Ctesiphon
Tigris
Euphrat
HORĀSĀN
SEGESTAN

SUER V. LÜTTHLANDI
2197

MEZOPOTAMYA KITAPLIĞI

Asur ruhbanlarının yetiştiği en büyük merkezdi Urfa. Bu kent Eski Ahit'in süryanice versiyonunun doğuşuna tanık olmuştur. Bu kent bambaşka bir edebiyat doğurmuştur. Kuşkusuz bu kent bir düşünce değişiminin doğduğu ve yayıldığı bir kenttir. Bu Eser, işte bu kenti ve bir düşüncenin ve edebiyatın oluşumu eşliğinde tarihsel bir belgeler hüviyetini sunmaktadır. Dünyada bu kendi konusunda Türkçe yayınlanan tek eser. Bilim, din, felsefe ve edebiyat alanlarında uğraş verenler kadar herkesi kapsayacağına inandığımız kaynak bir kitap var elinizde.

ISBN 975-386-077-3
9 799753 860771 >

yab