

KRİSTOLOJİYE GİRİŞ

MİAFİZİT, DYOFİZİT VE
KHALKEDONCU ANLAYIŞLAR

EDİTÖRLER VE ÇEVİRMENLER:

ZAFER DUYGU

KUTLU AKALIN



1.Baskı: Mayıs 2018

3.Baskı: Kasım 2025

Eser Adı: Kristolojiye Giriş

Editörler ve Çevirmenler: Zafer Duygu - Kutlu Akalın

Genel Yayın Yönetmeni: Cem Akyıldız

Son Okuma: İsmail Özcan

Kapak & Mizanpaj: Eriha Basım

ISBN: 978-605-72397-9-2

Baskı ve Cilt: Eriha Basım Yay. Matb.

Mimar Sinan Mh. Selmanı Pak Cd.

No: 48/413 Üsküdar/İstanbul (535 479 79 90)

Yayıncı Sertifika No: 50502

Genel Dağıtım

İstanbul Yayınevi

Hobyar mah. Cağaloğlu Yokuşu No: 17 Evren Han.

Kat:1 D:33 Fatih-İstanbul

Tel: (0212) 522 22 26

www.istanbulyayinevi.net

bilgi@istanbulyayinevi.net

Bizi sosyal medya hesaplarımızdan takip edebilirsiniz.



KRİSTOLOJİYE GİRİŞ

MİAFİZİT, DYOFİZİT VE
KHALKEDONCU ANLAYIŞLAR

EDİTÖRLER VE ÇEVİRMENLER:

ZAFER DUYGU

KUTLU AKALIN



İ ç i n d e k i l e r

Transliterasyon ve Diyakritik Kullanımına Dair Not	7
Sözlük	11
Sözlükte Yararlanılan Çalışmaların Listesi	87

Birinci Kısım

Sebastian P. Brock, “Monofizit Değil Miafizit!”	89
---	----

İkinci Kısım

Sebastian P. Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasanî İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu’ndaki Konsillerde Bulunmayışı”	101
--	-----

Üçüncü Kısım

Sebastian P. Brock, “Nesturi’ Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”	135
--	-----

Dördüncü Kısım

Baby Varghese, “Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri”	157
--	-----

Beşinci Kısım

John McGuckin, “Aleksandreialı Aziz Kyrillos’un Miafizit Kristolojisi ve Khalkedoncu Dyofizitizm”	181
--	-----

TRANSLİTERASYON ve DİYAKRİTİK KULLANIMINA DAİR NOT



Tercümesini vermiş olduğumuz makalelerde yazarın tarzına müdahale etmemek için çok az değişiklik yapılmıştır. Yapılan bu değişiklikler ve açıklamalar “çevirenlerin notu” şeklinde dipnotlarda belirtilmiştir.

Süryanice terimler: Metin içinde yazarlar kullanmadıkça diyakritikli karakterler (örneğin ܚ, ܬ, ܘܣ) kullanılmamıştır. Örneğin, “Ya‘qub/Ya‘qob” yerine “Yakup”, “İşhoq” yerine “İshak” tercih edilmiştir. Bu tür harflere sahip Süryanice kelimeler “Sözlük” bölümünde, madde başında önce diyakritiksiz, sonra orijinal alfabelerinde (harekesiz ve başka noktalama kullanmadan) ve sonra da “bilimsel transliterasyonunda” gösterilerek verilmiştir. Batı ve Doğu Süryanicesi telaffuz farkı sorunu çıkmaması için “Sözlük” madde başlıklarındaki transliterasyonda “uzun a”ya karşılık *ā* kullanılmıştır. Geçerli durumlarda kelime anlamı tırnak içinde verilmiştir.

Yunanca terimler: Bütün metinde (daha çok sözlükte ve bazen makalelerde) Yunancadan transliterasyon en rahat okunan Türkçe karakterlerle verilmiştir—Yunanca *θ* ve *χ* için *th* ve *kh* muhafaza edilmiştir. *φ* genelde *f* şeklinde verilse de özel isimler

ve bazı teknik terimler için uluslararası literatürde tanınmış örneklerde *ph* bırakılmıştır, ör., Philo, Josephus, Ephesos, *physis*. *ou* da genelde *u* hâlinde verilmiştir, fakat *ousia* bu hâliyle muhafaza edilmiştir. Bununla beraber, fark edilecektir ki “Hristiyan” ve “kristoloji” kelimeleri kaynak dilleri Yunancada aynı harfle başlamalarına rağmen (“*Khristianos*” ve “*khristologia*”) Türkiye akademiyasında kabul edildikleri şekilde *h-* ve *k-* ile yazılmaya devam edilmiştir. Sözlükte Yunanca bir kelime madde başlığı olarak geçiyorsa, o maddenin açıklamasının başında Yunanca orijinali yazılmış ve bunun “bilimsel transliterasyonu” verilmiştir. Geçerli durumlarda kelime anlamı tırnak içinde verilmiştir.

Sözlük kısmında karşılaşılabilecek olan Yunanca şahıs isimleri, genelde literatürde en çok tanındıkları hâlleri ile bilimsel olarak en doğru yazımları arasında bir denge gözetilerek verilmiştir. Yunanca ve Latince özel isimlerin modern Batı dillerinde muadilleri genellikle vardır, ama Türkçede neredeyse hiç olmadığı için bu durum doğal olarak bir sorun doğurmaktadır. Tercihen, Yunan kökenli şahısların isimleri olabildiğince Yunanca, Latin kökenli şahıslarınki Latince kurallara göre yazılmıştır. Okuyucuya çok yabancı gelecek kullanımlardan kaçınılmıştır. Örneğin, Paulos’un ismi artık Türkiye akademiyasında çoğunlukla böyle kullanıldığı için “Paulus” veya “Pavlus” kullanılmamış, ancak bu durumun benzeri Arius için “Arios” diye uygulanmamıştır. Dört İncil’in isimleri de Türkçedeki yaygın kullandığı gibi kalmıştır.

Şehir ve yer isimleri genelde ilgili tarihî kaynakların dilinde olduğu gibi verilmiştir. Bu bağlamda örneğin Kadıköy değil Khalkedon Konsili denilmiştir. Başkentin adında “Constantinopolis” diye Latince versiyonunda ısrar edilmiştir, zira Yunanca versiyonunu doğru şekilde “Konstantinupolis” diye yazmak okuyucuya fazla alışılmadık gelecekti. Şanlıurfa/Urfa

yerine Urhoy, Diyarbakır yerine Amida kullanılmışsa da Nşibin yerine Nusaybin kullanılmaya devam edilmiştir.

“İmlası sorunlu” Türkçe kelimelerde genelde TDK sözlüğü imlası hakem olarak alınmıştır. Nispet eki i hep şapkalı î yazılmıştır. Şapkalı a’larda bazı sadeleştirmelere gidilmiştir. Özel isimlerde ve dil isimlerinde şapka kullanılmamıştır.

SÖZLÜK



Bu sözlük *Süryanî Literatürü* ismini taşıyan daha önceki bir çalışmamızda ve ayrıca bu çalışmada karşılaşılan çeşitli teknik tabirler, tarihsel terimler ve konular hakkında kısa açıklamalar vermek amacıyla tasarlanmış ve hazırlanmıştır. Sözlüğün çoğu maddesi özellikle Süryanî tarihi ve kültürü bağlamında vurgulanmış açıklamalar içermektedir. Bu konular ve terimler hakkında tafsilatlı tanım ve açıklamalar elbette birçok başvuru eserinde bulunabilir. Burada başka eserlerin yanında şu üç temel başvuru eserinden ağırlıklı olarak faydalanmış bulunuyoruz:

Brock, Sebastian P., ve diğerleri (haz.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Cross, Frank L., ve Elizabeth A. Livingstone (haz.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. Baskı, Oxford-New York: Oxford University Press, 1997.

Duygu, Zafer, *Süryanî Tarih Yazıcılığında Geç Antik Çağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan, 2017.

Abbâsîler: Hz. Muhammed'in amcası Abbas ibn Abdülmutta-lib'in ardından, 751-1258 arasında İslam dünyasını Bağdat'tan yönetmiş bulunan hilafet devletidir. 762'den itibaren halife el-Mansur'un Dicle üzerinde inşa ettirdiği Bağdat şehri (halifelerin 836-892 arasında Samarra'yı seçmeleri hariç) başkent olarak kullanılmıştır. El-Mansur (ö. 775), Harun er-Raşid (hük. 786-809) ve el-Memun'un (hük. 813-833) hükümdarlık yılları en parlak dönemler olarak kabul edilir. Bağdat 1258'de Cengiz Han'ın komutanı Hülagü'nün şehri yıkmasına kadar başkent olarak kalmıştır. Bağdat'ta kurulan Beyt'ül-Hikme aracılığıyla 9. yüzyıl başından 11. yüzyıla kadar Süryanî ilim adamları (örneğin, Huneyn ibn İshak, Ebu Bîşr Matta ibn Yunus, Yahya ibn Adi, Ebu el-Farac ibn el-Tayyib) özellikle tıp alanında ve Yunanca felsefe eserlerinin Arapçaya çevrilmesi faaliyetlerinde önemli rol oynadılar. 860'lardan itibaren merkezden uzak kısımlarda çıkmaya başlayan isyanlar ve özerk sülalelerin bulundukları yerlerde siyaseten hâkim hâle gelmeleriyle merkezî Abbâsî yönetimi giderek zayıfladı, 13. yüzyıl ortasındaki büyük Moğol işgaliyle sona erdi.

Adday Doktrini/Öğretisi: Bu Süryanice eserde Nasıralı İsa ile Urhoy (Urfa) kralı Abgar'ın mektuplaştıklarına dair efsane, Havari Adday'ın Urhoy'a gönderilmesinin ve şehrin Hristiyanlaşmasındaki rolünün anlatısı ve İmparator Claudius'un karısı Protonike'nin Kutsal Haç'ı bulmasının öyküsü bulunmaktadır. Sonlara doğru metnin kral kâtibi Labubna tarafından yazılıp Urhoy kraliyet arşivlerine kaldırıldığı bilgisi yer almaktadır. Öykünün erken ve kısa bir varyantı Kaisareialı Eusebios'un Yunanca yazdığı *Kilise Tarihi*'nin I. Kitabı'nda bulunmaktadır ve kaynak olarak Urhoy arşivlerindeki Süryanice bir belge

gösterilmektedir. Eusebios'un metninde Adday, Thaddaios (Lat. Taddeus) ismiyle bilinmektedir ve öyküde daha sonraki varyantlarda görülen bazı detaylar (mesela İsa'nın portresi) bulunmamaktadır.

Afrhat: (4. yüzyılın ilk yarısında faaldi). "Persli Bilge" diye tanınarak 23 tane Süryanice *İspat* kaleme almış olan yazardır. Modern literatürde, erken dönemlerde yaşamış olan Nusaybinli Yakup'la karıştırılmıştır. 23 *İspat*'ın neredeyse tamamı kesin şekilde tarihlendirilmiştir. 1-10 arasındakiler 336/7 yılına, 11-22 arasındakiler 343/4 yılına ve 23. *İspat* 345 yılı Ağustos ayına tarihlendirilir. *İspatlar*, Süryanice ilk önemli edebî eser olma hüviyeti taşımaktadır.

Ahamenişler: M.Ö. yaklaşık 550-330 arasında bugünkü İran'ın güneybatısındaki çekirdekten, önce Hindistan sınırına kadar bütün Ön Asya'yı, sonra Mısır ve Güney Balkanlar'ı da içine alacak şekilde yayılarak o güne kadar dünyanın gördüğü en büyük devletlerden biri olmuştur. II. Kiros (Kuroş veya Keyhüsrev diye de bilinir, İng. Cyrus, ö. M.Ö. 530) kurucu ve en büyük hükümdarıdır. Kiros, Yahudilerin Babil Sürgünü'ne son verdiği için Kitab-ı Mukaddes'te "Rabbin Mesihi" diye adlandırılır (Yeşaya 45.1). Ahameniş İmparatorluğu merkezî bürokrasi, yol ağı ve posta teşkilatı, bütün yörelerde geçerli resmî dil kullanımı gibi yönleriyle çok etkin ve çağlar sonrasında dahi kalıcı etkisi olan bir yönetim kurmuştur. İmparatorluğun başkentlerinden Babil ve Susa'nın da bulunduğu Mezopotamya önemli bir yöre hâline geldi. Diğer başkentler Persepolis (Taht-ı Cemşid), Ekbatana (Hagmadan) ve Pazargad'dır. Meşhur Yunan-Pers savaşları (492-479) I. Darios (hük. 522-486) ve I. Serhas (İng. Xerxes, hük. 486-465) zamanında meydana gelmiştir. Ahamenişler Makedonyalı Büyük İskender'in 334-331 arasındaki fetihleriyle siyasî varlıklarını kaybetmiş olsalar da, İskender'in 323'teki

ölümüne kadar devlet yapısı çok az değişiklik geçirmiştir. 323'te Ahameniş İmparatorluğu İskender'in komutanları tarafından parçalanmıştır. Mısır'da Ptolemaios, Mezopotamya'nın batısında Antigonos, doğusunda ise Seleukos kendi devletlerini oluşturdular. Bunlardan Seleukos ve sülalesi zamanla Batıya doğru genişleyerek Akdeniz'in doğu kıyısını da ele geçirdiler. Mısır'ı elinde tutan Ptolemaios sülalesiyle savaştılar. Daha sonra M.Ö. 247'de kurulan İran'ın yerlisi Arşak ve Part sülaleleri de Ahamenişlerin ardılı olarak sayılırlar.

Akrostiş: Yun. ἀκροστιχίς *akrostikhis* “mısra-başı”. Bir şiirin mısralarının ilk harflerinin birbiri ardına okunduğunda anlamlı sözler veya bir dizi oluşturacak şekilde seçilmesi. Şiirden başka, Afrahat'ın *İspatlar*'ında görüldüğü gibi her metnin ilk harfi de bunun gibi bir etki yaratabilir.

Aleksandreia (İskenderiye): M.Ö. 331 civarında Büyük İskender (Aleksandros) tarafından Mısır'da Nil Deltası'nın en batısında Nil'in Kanopos koluyla Akdeniz arasında kurulmuştur. Kısa zamanda Mısır'ın en önemli şehri hâline gelmiştir. İskender'in 323'te ölmesinden sonra komutanı Ptolemaios tarafından ele geçirildi ve onun sülalesi tarafından M.Ö. 47'de Romalı *consul* Iulius Caesar tarafından alınana kadar başkent olarak kullanıldı. Bu sürede şehirde dünyanın yedi harikasından İskenderiye Feneri (*Pharos*) ve Büyük Kütüphane (*Museion*) kuruldu. Şehir sadece Yunan/Helen kültürünün değil, Yahudi kültürünün de önemli bir merkezi hâline geldi. Kitab-ı Mukaddes'in İbranice ve Aramiceden Yunancaya en önemli çevirisi (Lat. *Septuaginta*, “Yetmişler Versiyonu” veya kısalt. LXX, İng. Septuagint) burada yapıldı. Yahudi filozof Philo burada yaşadı (ö. M.S. 50). Roma İmparatorluğu döneminde şehrin kültürel önemi giderek arttı. Şehir, Clemens (ö. y. 215) ve Origenes (253/254) gibi ilahiyatçılarla beraber Hristiyanlığın erken döneminde de

önemini korudu. Arius (ö. 336), Athanasios (ö. 373), Kyrillos (ö. 444), Dioskoros (ö.454) gibi isimler ve eserleri erken dönem Hristiyan teolojik tartışmalarına yön verdi. Öyle ki, 325 Nikaia (İznik) Konsili Aleksandreia'yı ülkenin en saygın dinî merkezlerinden birisi olarak göstermektedir. 381 Constantino-polis ve 451 Khalkedon konsilleriyle başkent Constantinopolis bu hiyerarşik protokolde daha yüksek bir konuma getirilince Aleksandreia ile Constantinopolis arasında rekabet başladı. 451 Konsili'nden sonra şehir ağırlıklı olarak Khalkedon Konsili karşıtı olmuştur. Fakat kimi zaman Melkit hiyerarşi baskın çıkmıştır. 616'da Sasanî hâkimiyeti ve 642'de Müslüman Arap hâkimiyeti altına girmesi şehrin miafizit karakterini sağlamlaştırdı. Müslümanların Nil deltasının güneyinde yeni bir yönetim merkezi (Fustat) kurmalarıyla İskenderiye siyasî ve sosyal önemini yitirmeye başladı.

Aleksandreia (İskenderiye) İlahiyat Okulu: Platon'la özdeşleştirilen felsefe geleneğine bağlı olarak, en azından Origenes'in müellifi olduğu "alegorik tefsir" ile kendini öne çıkaran yorum ekolüne verilen modern bir isimdir. Genelde İsa Mesih'in ilahî kimliğini açıklama tartışmalarında (kristoloji) "Antiokheia Okulu" kavramına karşıt olarak kullanılır. Okul, İsa Mesih'in ilahî tabiatını ve Şahsının (Lat. *persona*, Yun. πρόσωπον *prosōpon*, Süry. ܡܫܝܚܐ *pāršōpā*) birliğini vurgulamıştır.

Anafora: Yun. ἀναφορά *anafora* "yukarı kaldırış, adama". Kutsal Ayin'de "Kurbanın Sunumu" anlamına gelir ve Kutsal Ayin'in en önemli kısmıdır. Bu kısımda okunan duaların sırasını sistematize eden ve dua metinlerini içeren yazı türüne de *anafora* denmektedir.

Anno Domini: Lat. "Rabb'in Yılında", "İsa'dan/Milattan Sonra" anlamına gelir. İngilizce modern literatürde artık Anno Domini

ve kısaltması A.D. yerine C.E., Common Era (Ortak Çağ), tabiri giderek yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anno Graecorum: Lat. “Yunanların Yılında”. İskender’in ölümünden sonraki mücadele döneminde M.Ö. 312/311’de I. Seleukos Nikator’un Babil’e girişini takvim başlangıcı olarak alan Seleukos İmparatorluğu’nda ve dolayısıyla bütün Mezopotamya’da kullanılan takvimlerden biridir. “Yunanların Yılında” diye ifade edilen yılın miladî karşılığını bulmak için bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Süryani historiyoğrafi geleneğini temsil eden tarihçiler genellikle bu takvimi esas almışlardır.

Antiokeia (Antakya): Büyük İskender’in ölümünden sonra kendi devletlerini kuran komutanlarından Seleukos’un, M.Ö. 310’lu yıllarda Orontes (Asi) Nehri üzerinde Silpios Dağı eteğinde babası Antiokhos hatırasına kurduğu şehirdir. Seleukoslar Devleti’nin en önemli şehirlerinden biri olarak kısa sürede gelişti. M.Ö. 64’te Roma İmparatorluğu’na katıldı. Roma ile Aleksandreia’dan sonraki üçüncü büyük şehir oldu. Hristiyanlara ilk defa bu ismin verildiği yer olarak kabul edilir (Yeni Ahit, *İşler* 11.26). 256’da Sasanîler tarafından ele geçirildiğinde nüfusunun büyük kısmı I. Şapur tarafından Pers topraklarına yerleştirildi. Geç Antik dönemde Romalıların Doğu başkentlerinden biriydi. İmparator Valens (ö. 378) Doğu sınırına yakınlığı nedeniyle uzun süre bu şehirde kaldı. 540’ta Sasanî hükümdarı II. Hüsrev (İng. Khosrow II) tarafından yağmalandı. Doğu Roma İmparatoru Iustinianus (ö. 565) tarafından geri alınsa da 7. yüzyıl başlarında tekrar Sasanî hâkimiyetine girdi. 637/8 civarında Müslüman Araplar şehri aldılar. Doğu Roma Devleti (Bizans) 969’ta şehri ele geçirmiş olsa da 1084’te bu sefer Selçuklular tarafından alındı. Haçlılar şehri 1098’de ele geçirdiler ve burada kendilerine ait bir Latin/Frank Prensliği kurdular. Bu 1268’e kadar devam etti. Şehir bu tarihte Memlükler’in eline

geçti. Osmanlılar şehri 1516 Merc-i Dabık seferinden sonra aldılar. Antiokheia Roma idaresinde *Oriens* “Doğu” *praefectura*sının merkezi olduğu için Antiokheia’da mukim patrik ve metropolitler ünvanlarında “Antiokheia ve bütün Doğu’nun Patriği” ifadesini kullanırlar.

Antiokheia (Antakya) İlahiyat Okulu: Kristoloji tartışmalarında özellikle Aleksandreia (İskenderiye) İlahiyat Okulu’nun görüşlerine karşıt görüşlerle ilişkilendirilen felsefe geleneğine verilen modern isimdir. Antiokheia usulü Kitab-ı Mukaddes tefsir geleneği alegori yerine lafzî, literal, tarihî yorumu ağırlık verir, bunun yanında Kitab-ı Mukaddes metninde daha derin manevî anlamlara bakılmasının önemine de değinir. Samosatalı Paulos ve Antiokheialı Lukianos’un bu tür tefsirle gevşek bağları olduğu söylene de bu düşünce ekolünün asıl temsilcilerinin Arius sonrası kristolojik tartışmalarda biçimlendiği görüşü daha ağır basmaktadır. Tarsoslu Diodoros, Ioannes Khrysostomos, Mopsuestialı Theodoros, Nestorios ve Kyrrhoslu Theodoretos önemli temsilcileridir. Kristolojik bağlamda İsa Mesih’in ilahî tabiatından ayrı olarak insani tabiatına ve yaptığı ahlakî seçimlere vurgu yapar. Bu yüzden Aleksandreia Okulu’nun yaptığı İsa Mesih’teki ilahî birlik vurgusundan geri kalır veya diğer bir deyişle onun kristolojik değerini biraz daha düşürür.

Antoloji: Yun. ἀνθολογία *anthologia* “çiçek derlemesi”. Çeşitli yazı türlerinden örneklerin bir araya getirildiği derlemelerdir. Derlemenin neye göre yapıldığı tamamen derleyenine bağlıdır.

Afthartodoketizm (Halikarnassoslu Iulianos’a Atfedilen Öğreti): Yun. ἀφθαρτος *afthartos* “çürümez, bozulmaz” ve δοκέω *dokēō* “görünmek”. Halikarnassos piskoposu Iulianos (ö. y. 520) tarafından öne sürülen ve sonuç olarak Miafizit kristoloji içinde ayrılıkçı bir hareket olarak Antiokheialı Severos’un öğretisinin

karşıt kutbunu teşkil eden görüştür. Bu görüşe göre, Mesih'in bedeni çarmıha gerilmesinden önce de çürümez ve bozulmaz (*afthartos*) mahiyettedir. Iulianos'a göre Mesih'in vücudu, insan vücudunun aksine, uyku ve ölüm gibi değişikliklere maruz kalamazdı. Mesih insani kusurlara ancak kendi iradesi ile boyun eğmişti. *Afthartodoketizm* 8. ve 9. yüzyıllarda özellikle Ermeni ve kısmen Süryanî kiliselerinde etkili olmuştur.

Apokaliptik: Yun. ἀποκαλυπτικός *apokalyptikos* “açığa vurucu; vahye dair”. Dünyanın sonuna ilişkin dinî metinleri içeren yazı türüdür. Bu metinler normalde bilinmeyen, görülmeyen bilgileri açıp ortaya çıkardıklarını iddia ederler. Apokaliptik türdeki metinlerin kehanetten farkı o anki zaman veya gelecekteki bir an yerine bütün yaratılışın sonu ile ilgili açıklamalarda bulunmalarıdır. Kitab-ı Mukaddes çalışmaları alanında tam anlamıyla apokaliptik metinlerin ilki olarak Danyal Kitabı gösterilir. Yeni Ahit'te kanonik kitaplar arasında Aziz Yuhanna'nın Vahyi (veya sadece Vahiy Kitabı) ve kanonik olmayan metinlerden Aziz Petros Vahyi temel örnek olarak gösterilir. Apokaliptik izler başka metinler içinde de görülebilmektedir.

Apokrif: Yun. ἀπόκρυφος *apokryfos* “saklanmış, bastırılmış; özgün olmayan”. Temel olarak Tanak'ın Aleksandria'da oluşturulmuş Yunanca versiyonunda (bk. “Septuaginta”) bulunan ama özgün İbranice-Aramice Tanak metninde bulunmayan metinlerdir. Yazılış tarihleri genelde M.Ö. 300-M.S. 100 arasında özellikle M.Ö. 200-M.S. 70 arasına düşer. Aleksandria merkezli Helenistik Yahudi kültüründen yine Helenistik kültür-lü ilk Hristiyan âlim ve yorumculara hemen hemen tamamıyla Tanak metni olarak geçti. Daha sonra 16. yüzyılda Protestanlığın yayıldığı sırada bu kitaplar İbranice-Aramice Tanak metninde bulunmadıkları için kanonik olarak kabul edilmediler ve Kitab-ı Mukaddes külliyatından çıkarıldılar veya Martin

Luther'in yaptığı gibi "faydalı ve okunması iyi metinler" diye nitelendirilerek "ek" olarak ayrıldılar. "Apokrif" tarifi bundan başka ayrıca özellikle bugün kabul edilmiş Yeni Ahit külliyatına ve kanonuna dâhil edilmemiş olan, erken Hristiyanlık döneminden kalma metinleri de kapsar. Bunlar arasında farklı geleneklerin kabul ettiği İncil'ler ve çeşitli elçilere atfedilen *İşler* ve *Mektup* metinleri vardır.

Apologia: Yun. ἀπολογία *apologia* "sanık savunması". Hristiyan inancını, pagan, Yahudi veya Müslüman inancına karşı ve bunlardan gelebilecek eleştirilere karşı savunmaya yönelik metinlerdir. İngilizcedeki aynı kökten *apologetics* terimi bu tür metinleri çalışan alt bilim dalını ifade eder.

Aramice: Samî dillerinin kuzeybatı grubuna dâhil edilen bir dildir. Aynı grupta İbranice, Fenikece ve Ugarit de gösterilir. Aramice 3000 yıla yakın bir süredir çeşitli lehçeler hâlinde ve diğer Samî dilleriyle de yüksek bir etkinlik içerisinde konuşulmuş ve çoğu zaman özgün yazı türlerinde yazılmıştır. Aramî lehçelerinden Süryanice günümüze en çok yazılı izi kalmış olan lehçedir ve teknik olarak Aramicenin Urhoy (Şanlıurfa) lehçesi olsa da gelişmişliğinden ötürü artık dil olarak tanınlanır. M.Ö. 6. yüzyıldan M.S. 7. yüzyıla kadar Orta Doğu'nun büyük ihtimalle en yaygın dili Aramiceydi. M.Ö. 6.-4. yüzyıllarda Eski Farsça, M.Ö. 3.-M.S. 7. yüzyıllarda Yunanca ve M.Ö. 3.-7. yüzyıllarda Orta Farsça ile ortak olarak yaygın kullanımdaydı. Günümüzde yaygın olarak kabul edilen bilimsel görüşlere göre Aramicenin beş ana devresi vardır: (1) Eski Aramice: M.Ö. 900-600, (2) İmparatorluk Aramicesi veya Resmî Aramice: M.Ö. 600-200, (3) Orta Aramice: M.Ö. 200-M.S. 250, (4) Geç Aramice: M.S. 3. yüzyıl-y. 1200, (5) Modern Aramice veya Neo-Aramice. Modern Aramicenin konuşulduğu yerler dört ana gruba ayrılır: (a) Batı Modern Aramicesi: Suriye'de

Şam'ın kuzey ve kuzeydoğusundaki dağlık bölgedeki Ma'lula ve diğer köyler, (b) Merkezî Modern Aramice: Ana diyalekti Turoyo (ܐܪܡܝܐ *turāyā*) olup Türkiye'de Tur Abdin'de ve ayrıca buradan dışarı göç etmiş cemaatlerde, (c) Kuzey-Doğu Modern Aramicesi: Dicle'nin doğusu, Musul'un kuzeyi ile çevrili bölgede ve buradan kaynaklanan diasporada, (d) Güney-Doğu Modern Aramicesi: Kaybolmaya yüz tutmuş Manda'î lehçeleri de dahil olmak üzere, Güney Irak ve Batı İran'da.

Aramîler: Asur kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla M.Ö. 1100-700 yılları arasında Mezopotamya ve Akdeniz kıyısında hemen her yerde görülebilen halktır. M.Ö. 1000 civarında bugünkü Suriye'nin farklı yerlerindeki yazıtlarında kendi yerel Aramice yazılarını kullanan küçük Aramî krallıkları ortaya çıktı ve sonraki iki yüzyıl içinde Asur İmparatorluğu tarafından ele geçirildiler. Tanak birçok bölümde (Krallar ve Tarihler) İsrail ve Yuda krallıklarıyla komşu Aramî krallıklar arasındaki savaşlardan bahseder. Buralarda geçen Aramî kelimesi Tanak'ın Süryanice çevirisi Peşitta'da "Edomlular" diye zikredilmektedir, çünkü o dönemlerin Süryanice tercümanları Aramîlerin sadece Fırat'ın doğusunda yaşadıklarını kabul ediyorlardı. Yeni Ahit'in Peşitta versiyonunda "Aramî" terimi "putperest" anlamında kullanılmıştır (İşler 21:28, Romalılar 1:16). Zamanla bu terim *ārāmāyā* (Batı Süry. telaffuzla *oromoyo*) ve *armāyā* diye iki farklı şekilde kullanılmaya başlandı: *ārāmāyā* etnik bir terim hâline geldi, *armāyā* "pagan" anlamını korudu. *Ārāmāyā*'nın etnik bir terim olarak kullanılmasına Suruçlu Yakup'un bir *memras*ında rastlanmaktadır (Bedjan, V, 474). Pek çok Süryanî yazarın eserinde *ārāmāyā* ve *suryāyā* konuşulan dil manasında ve birbirine eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bazen etnik terim olarak kullanıldığı olmuştur: Eusebios'un *Kilise Tarihi*'nin Süryanice metninde Bardaysan'dan bir yerde *suryāyā* (Wright ed, 183) bir yerde *ārāmāyā* (Wright ed, 243) olarak

bahsedilmiştir. Urhoğlu Yakup “biz Süryanîler, yahut Aramîler,” tabirini kullanır. Bu denklik Süryanî Mikhael tarafından *Tarih* eserinin ek kısmında da perçinlenir. Modern zamanlarda özellikle Batı Süryanîleri’nin Aramîlerle akrabalığı ve dolayısıyla etnik ilişkisi Asurlularla kurulmuş etnik ilişkiye alternatif olarak sunulmaya başlandı.

Ariusçuluk: İsa Mesih’in tam tanrısallığını reddeden ana inanç, Hristiyanlık kaynaklarında “heretik, sapkın” olarak nitelendirilir. Libyalı Arius (Yun. Ἀρειος *Areios*, ö. 336) tarafından öne sürülmüştür. Hemen hemen bütün “sapkın” görüşlerde olduğu gibi, Arius’un kendi yazdıkları günümüze kalmamış ve rakipleri tarafından alıntılar veya yakıştırmalar olarak aktarılmıştır. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Arius’a göre “Allah’ın Oğlu” İsa, Baba (Tanrı) gibi öncesiz ve sonrasız değildi, Baba tarafından evrenin yaratılışında rol alması için her şeyden önce yaratılmıştı. Bu yüzden, tabiatı gereği tanrısız değildi, ama yaratılmıştı ve değişime tabiydi. Fakat İsa Mesih’e Allah’ın doğrudan yarattığı tek şey olduğu için ve daha sonraki doğruluğundan dolayı Baba tarafından “Allah’ın Oğlu” ünvanı verilmişti. “Ariusçu” (İng. *Arian*) görüşleri savunan herkesin dogmalarında tam bir birlik olduğu söylenmemiştir. Tarihteki yorumculara göre Ariusçu görüş Hristiyan inancının pagan tesirlerle yozlaşmasından ibaret olsa da, bazı modern yorumculara göre Ariusçuluğun amacı vücuda bürünmüş (İng. *incarnate*) Oğul’da görülen bazı kısıtlamalardan dolayı Baba’nın tanrısız tabiatına hâlel gelmesini engellemektir. Y. 320’deki Aleksandreia yerel konsilinde (şehrin piskoposu Aleksandros tarafından) yasaklanmış olmasına rağmen etkisini sürdüren Ariusçu akım, 325 Nikaia Ekümenik Konsili’nde de tartışıldı ve yasaklandı. Burada Ariusçuların en büyük muhalifi henüz sadece bir diyakoz olan Athanasios’tu. Konsilden önce ve konsil sırasında Arius’a karşı görüşte olan İmparator Constantinus bir süre sonra Ariusçu akımı serbest

bıraktı ve bu kez Arius karşıtlarını sürgüne gönderdi. Arius'un üzerindeki aforoz kararı da bu süreçte kaldırıldı. Constantinus'tan sonraki imparatorların imparatorluğun batı yarısında örgütlü kiliseyle muhalefet hâline düşme pahasına Ariusçu akımı sahiplendikleri görülmektedir. Constantius ile Valens isimli imparatorlar bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. I. Theodosios (hük. 379-392) döneminde Ariusçuluk kesin olarak terk edilmiş ve uğradığı baskıların sonunda "sapkın" inançlar kategorisine sokulmuştur.

Ayin: Özellikle ilahlara veya Allah'a sunu, adak, kurban verme kısmını da içeren, özel bina veya mekân, rahipler ve yardımcıları, kıyafetler ve başka özel eşyayla beraber sadece ruhban tarafından veya cemaatin de katılımında bulunabildiği ibadet töreni.

Babay: (İng. vs., Babai, ö. 628) Büyük Babay diye bilinen ilahiyatçı ve manastır hayatına dair eserlerin yazarıdır. Nusaybin Okulu'nda öğrencilik yaptıktan sonra 571'de kurulmuş olan Büyük Manastır'da keşiş oldu. 604'ten sonra başkeşişlik yaptı. 609'dan itibaren 628 yılına kadar geçen süreçte boş kalan Doğu Kilisesi Katolikosluk mevkiini gayriresmî şekilde doldurmuş ve bu yüzden de adeta bu kilisenin dağılmasını önlemiştir. *Birlik Kitabı* adıyla tanınan meşhur eseri, Doğu Kilisesi kristolojisinin ana kaynaklarından birisidir.

Bardaysan: (ö. 222). Süryanice yazdığı bilinen en eski yazardır. Urhoy (Urfa) Kralı VIII. Abgar'ın (177-212) sarayıyla bağlantılı olduğu bilinmektedir. İsmi o günlerde Urhoy içinden geçmekte olan Daysan Nehri'nden gelir. Bardaysan'ın Markion ve astrologlara karşı yazdığı eserler maalesef daha sonraları doğru inançtan ayrıldığı gerekçesiyle yok edilmiştir. Öğrencisi Philippos tarafından yazıldığı anlaşılan ve *Ülkelerin Kanunlarının*

Kitabı (veya *Kader Üzerine*) diye bilinen eserde Bardaysan kader ve özgür irade üzerine felsefî bir diyalogda başkahraman olarak geçmektedir.

Başdiyakoz: Yun. δίακος *diakos* “yardımcı, çırak”. Kilise ruhban hiyerarşisinde henüz rahiplerden sayılmayan, ama ayın yönetiminde rahiplere yardımcı olarak bulunan diyakozların başı. Sadece ayinler gibi formal olaylarda değil, toplumsal hayatta da cemaatin kiliseyle ilişkilerinde görevleri olur.

Başpiskopos: Yun. ἐπίσκοπος *episkopos* “nezaret eden, denetleyen”. Kilise idaresinde ayın yürütme yetkisi bulunan ve belirli bir bölgenin manevî hayatından sorumlu olan rahiplerin başı.

Batı Kilisesi: Daha önceki tarihlerde de kısa süren ayrılıklar olmuşsa da, en keskin ve hâlen geçerli ayrılık olan 1054 ayrılığına kadar doktrinsel anlamda birlik sayılan Roma ve Constantinopolis kiliseleri için kullanılan tabirdir. Buna karşılık gelen hiyerarşi İran nüfuz sahasında kurulu olan Doğu Kilisesi’dir. 451 Khalkedon Konsili’nden sonra Roma ülkesinin doğu eyaletlerinde yaşayan Hristiyanların ayrı ruhban hiyerarşileri hâlinde teşkilatlandıkları da unutulmamalıdır.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis: Lat. *Doğu Hagiyografisi Kitaplığı*. Arapça, Süryanice, Ermenice, Kibtice ve Geez dilinde (Etiyopya’da) yazılmış, aziz hayatları, emanetleri ve mucizelerini konu alan metinlerin azizlerin isimleri sırasında verilen katalogdur. El yazmaları, metinlerin ilk satırları (*incipit*) ve edisyonlar hakkında da bilgi verir.

Birlik Kitabı (İng. Book of the Union, Lat. Liber de Unione): Büyük Babay’ın (y. 551-628) “[Mesih’in] İlahiyeti ve İnsaniyeti ve Kişiliğindeki Birliğe Dair” başlıklı eserine Süryanî çalışmaları

literatüründe verilen isim. Doğu Kilisesi kristolojisinin bugüne kadarki en önemli açıklamasıdır.

Büyük Çile: Hristiyan takviminde Paskalya döneminde Kutsal Hafta'nın Cuma günü, İncil anlatıları çerçevesinde İsa Mesih'in Romalılar tarafından işkenceye çekilip çarmıha gerilmesi ve son nefesini vermesi.

Büyük Perhiz: Hristiyan takviminde Paskalya Pazarı'ndan yedi hafta önce başlayan bir dönemdir. İsa Mesih'in büyük çilesini anmaya yönelik uygulanır. Besin ve lüks tüketim malzemelelerinden kademeli olarak artan bir ölçüde imtina edilir.

Cizvit: Fransızca *jesuite* "İsacı". 1534'te İspanya'da Loyolalı Ignatius tarafından Roma Katolik Kilisesi bünyesinde ve Papa'nın yönlendirmesine açık olarak kurulmuş olan cemiyettir. Ignatius'un askerî geçmişinin de etkisiyle, genelde Katolik Kilisesi'nin çeşitli misyonlarını yerine getirmek için üstün çaba gösteren bireylerden oluşur.

Constantinopolis: Yun.: Κωνσταντινούπολις, *Kōnstantinupolis*, "Constantinus'un Şehri", 330'da Roma imparatoru I. Constantinus'un Marmara Denizi'yle Karadeniz arasındaki boğazın girişindeki bir yarımada kurulu olan Byzantion şehrini başkent olarak tayin edip "Yeni Roma" diye adlandırması ve ardından gelen imparatorların da imar ve iskan faaliyetleriyle kalıcı başkent olmuş Akdeniz havzasının en büyük şehirlerinden biridir. Kısa süre içinde kurucusunun adıyla ve sadece *polis* (Yun. "şehir") diye anılmaya başladı. 330'dan 1204'e kadar kesintisiz olarak Doğu Roma İmparatorluğu'na başkentlik yapmıştır. 1204-1261 arasında 4. Haçlı Seferi sonucunda Venedik ve Latin idaresine girmişti. 1261'de Nicaea/Nikaia (İznik) merkezli Bizans sülalesi tarafından tekrar alındı. 1453'e kadar

Bizans Devleti başkentliğini yaptı. Başkent olması nedeniyle birçok önemli siyasî, sosyal, kültürel ve sanatsal olaya sahne olmuştur. 2. Ekümenik Konsil 381’de, 5. Ekümenik Konsil 553’te ve 6. Ekümenik Konsil 680-681’de burada toplandı. 1453’te Osmanlı Sultanı II. Mehmet tarafından alındıktan sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun başkenti oldu.

Credo: Lat. “İnanıyorum”, (İng. *creed*) dinî iman ifadesidir. Çoğunlukla Nikaia-Constantinopolis *Credo*’su diye bilinen, önce 325’te Nikaia’daki konsilde formüle edilen, daha sonra 381’deki Constantinopolis Konsili’nde tamamlanan iman ifadesidir. Önceleri ve bu konsillerin formülasyonlarıyla beraber vaftiz sırasında okunan iman ifadesi olarak geçiyordu. Ancak sonraları Kutsal Ayin’de de okunmaya başlandı. Tarihî kaynaklarda Süry. ܠܝܬܝܐ veya ܠܝܬܝܐ rāzā ve ܠܝܬܝܐ veya ܠܝܬܝܐ symbolon, Yun. σύμβολον *symbolon* ve Lat. *symbolum* olarak görülebilir.

Curetonian: William Cureton’dan dolayı bir el yazmasına verilen *Curetonianus* isminin İngilizcedeki kullanımıdır: (a) Mısır’da bulunan Wadi Natrun’daki Süryanîler Manastırı’ndan 1842’de Londra’ya getirilmiş olan Süryanî el yazmaları içinde bulunan ve Yeni Ahit’in en erken el yazmalarından birindeki Süryaniceye ve (b) bu erken dönem Süryaniceyle yazılmış Yeni Ahit metinlerine verilen isim. William Cureton bu el yazması fragmanlarını 6. yüzyıla tarihlendirse de uzmanlar el yazmasındaki Yeni Ahit metninin kendisinin çok büyük ihtimalle 2. yüzyıla tarihlendirilmesi gerektiğini belirtmektedirler.

Çile: Yun. ἄσκησις, *askēsis* “egzersiz, alıştırma; terbiye” (İng. *ascesis*), manevî amaçlarla bireyin kendini dünyevî rahatlıklardan uzakta tutması. Çok farklı yöntemlerde tatbik ediliyor olabilir. Hristiyan hagiyoğrafisinde geçen ἀσκητικός *askētikos* (İng. *ascetic*) terimini “çileci” diye karşıladık.

Deccal: Yun. ἀντίχριστος *antikhristos* “yalancı mesih”. Yeni Ahit’te geçen bu terim İsa Mesih’in Dünya’ya ikinci gelişinde mücadele edeceği sahte Mesih için kullanılır. Yunancadaki *anti-* ön eki bugünkü kullanımın tersine aslında “yerine, hı-lafına” anlamına gelmektedir. Bu sebeple *antikhristos* aslında “[gerçek] mesih yerine geçmiş” olandır. Kitab-ı Mukaddes şirketinin İncillerinde ise *antikhristos* yerine “mesih-karşıtı” tabiri kullanılır. Türkçede kullanılan “Deccal” Arapçadaki *Mesih ed-Deccal* tabirinin kısaltmasıdır. *Deccal* “yanıltıcı, saptırıcı; sahte” anlamlarına gelir.

Derkenar: Kitap şeklinde basılmış eserlerde her sayfada metinle sayfa kenarı arasında bırakılan boşluk (İng. *margin*). Bu boş-luklar zamanla metin hakkında notlar, düzeltmeler, hatırlatma işaretleri ve hatta küçük resimlerle işaretlenmiş olabilir. Eski bazı el yazmalarının derkenarlarında metnin bölümlerinin ayırımına dair notlar (*skholia*) ve işaretlemeler de bulunurdu. Birçok el yazmasının derkenarında kaleme aldığı dönemle ilgili tarihsel bilgilere de rastlanabilir. Derkenarda yazılan her tür şeye İngilizcede *marginalia* adı verilir.

Diatessaron: Yun. διὰ τεσσάρων *dia tessarōn* “dörtlü aracılı-ğıyla”, Büyük ihtimalle 150-160 yıllarında Tatianus tarafından oluşturulmuş, Dört İncil metnini devamlı bir bütünlük hâ-linde sunmayı amaçlamış bir derlemedir. Özellikle Süryanî Hristiyanlığı’nda 5. yüzyıla kadar Yeni Ahit olarak bu metin kullanılmıştı. Özgün dilinin Yunanca veya Süryaniceden han-gisi olduğu bile henüz açığa çıkmamıştır.

Din Şahidi: Süry. ܡܘܕܝܢܐ *mawdyānā* (İng. confessor) inancı nedeniyle kovuşturmaya ve işkencelere maruz kalan, ancak şehit edilmemiş olan müminlere verilen ünvan. İngilizce ya-

yınlarda “confessor” tabiri yaygın olarak günah çıkarıcı rahip için de kullanılsa da ikisi arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Diriliş: İsa Mesih’in çarmıha gerildikten, orada son nefesini verdikten ve mezara konduktan üç gün sonra dirilmesi; Paskalya Bayramı Pazar günü bu dirilmeyi andığı için Paskalya Diriliş Bayramı’dır, o Pazar günü de Diriliş Pazarı diye anılır.

Diyakoz: Yun. διάκός *diakos* “yardımcı, çırak”, Kilise ruhban hiyerarşisinde henüz rahiplerden sayılmayan, ama ayin yönetiminde rahiplere yardımcı olarak bulunan şahıslardır. Sadece ayinler gibi formal olaylarda değil, toplumsal hayatta da cemaatin kiliseyle ilişkilerinde görevleri olur.

Diyakritik: Yun. διακριτικός *diakritikós* “ayrıt edici” (İng. diacritic veya diacritical mark), her alfabede birbirine çok benzeyen simgelerin birbirlerinden farklarını göstermeye yarayan ufak tefek ek sembollerdir. Örneğin, Türkçede c ve ç birbirlerinden altta harfe bitişik yazılan küçük kanca gibi şekille ayrılır. Süryanicenin ve Arapçanın hareke sisteminde kullanılan işaretler veya noktalar da teknik olarak harf olmadıkları için diyakritik olarak sınıflandırılmışlardır. Fakat Süryanicede diyakritik için en kolay verilecek örnek *rukākā* ve *qušāyā* noktalarıdır. Diyakritikler ayrıca bilimsel transliterasyonda özellikle işlev sahibidirler. Örneğin Süryanice ܐ Latin harfine transliterasyonda *ā* diye altında noktayla yazıldığı için Süryanice ܬ ve Latin harflerindeki *t* harfinden ayrılabilir.

Diyalekt: Aynı dilin çoğunlukla yöresel, ama bazen etnik ve sınıfsal nedenlerle değişiklik gösteren farklı kullanımlarıdır.

Doğu Hristiyanlığı: (a) Roma İmparatorluğu açısından bakıldığında, imparatorluğun doğu sınırının ötesinde bulunan Hristiyan dünyasıdır; (b) Teolojik açıdan bakıldığında, Roma

İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde yaşayan, fakat itikadî açıdan bazen farklı eğilimleri benimsemiş Hristiyanların oluşturduğu dünyadır; (c) Yunanca litürjiyi kabul edip uygulayan kiliselerden farklı olarak Süryanice, Ermenice veya Kıbtice gibi dilleri ayin dili olarak esas alan Hristiyanlardır.

Doğu Kilisesi: Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırı ötesindeki Sasanî İmparatorluğu içinde kurulmuş ve zamanla Çin ve Hindistan'a kadar yayılmış kilisedir. Geleneksel olarak kuruluşunu Urhoylu Adday (Thaddaeus), Mari ve Elçi Thomas'a dayandırır. Sasanî İmparatoru II. Şapur zamanındaki kovuşturmalardan sonra 410'daki Seleukeia-Ktesifon Konsiliyle Sasanî Devleti tarafından tanındı. Seleukeia-Ktesifon metropoliti, Katolikos ünvanıyla kiliseye başkanlık ederdi.

Doğu: Süry. ܝܠܕܐ *Yaldā*. İsa Mesih'in dünyaya gelişini yad eden bayramdır.

Doketizm: Yun. δοκέω *dokeō* "görünmek", İsa Mesih'in aslında gerçekten insan olmadığına inanan, İncil'de bahsedilen olayların onun üzerinde gerçekten olmadığını, olmuş gibi göründüğünü öne süren bir yorumlamaydı.

Dyofizit veya Diofizit: Yun. δύο + φύσις "iki + tabiat", δυοφυσῖται *dyofysitai* "iki tabiatçılar". Kristolojide Mesih'in Şahsı'nda biri ilahî diğeri insani olmak üzere iki ayrı tabiat bulunduğuna inandığı iddia edilen inanç akımı taraftarlarıdır. Tarihî kaynaklarda Miafizitler tarafından Khalkedon Konsili yanlılarına verilen aşağılayıcı lakaptır. Ayrıca, Nestorios'a atfedilen kristolojiyi tanımlamak için de kullanıldığı görülür. Modern literatürde Khalkedon Konsili taraftarlarıyla karşıtları arasındaki tartışmaların anlatımında kısa yol olarak Khalkedon Konsili yanlıları için kullanıldığı görülebilir.

Dyoteletist veya Dyotheletist: Yun. δύο + θέλημα “iki + istek/irade”. 624’te İmparator Herakleios’un emrettiği toplantılarda Miafizit görüşlerle uzlaşmaya varılması için çıkarılan *Monotheletist* görüşe karşı olarak gelişmiştir. İsa Mesih’te (ayrı değil birbirine iç içe girmiş vaziyette) iki doğadan başka iki irade olduğunu ilan eden III. Constantinopolis Konsili (681) görüşüdür.

Editio princeps: Lat. “asıl edisyon”. Literatürde, daha önce sadece el yazması olarak mevcut kalmış, ve yeni nüshaları yine el yazması şeklinde yapılmış bir metnin ilk basılı edisyonu anlamına gelen terimdir.

Efrem: (ö. 373). Diyakoz, şair ve ilahiyatçıdır. Nusaybin yöresinde 4. yüzyıl başlarında doğmuştur. Yaşamının büyük kısmını Nusaybin’de meşhur Nusaybin piskoposu Yakup ile onun haleflerine hizmetle sürdürmüştür. 363 yılında Nusaybin’in Romalılar tarafından Sasanilere verilmesiyle birlikte büyük ihtimale ilk önce Amida’ya (Diyarbakır), fakat sonrasında kesin olarak Urhoy’a yerleşti ve orada on yıl yaşadıktan sonra öldü. Eserleri mensur metinler, sanatsal nesirler, *madroşe* ve *mimre* olarak sınıflandırılır. Çok kısa sürede bütün Hristiyanlık dünyasında kabul edilmiş bir şöhrete sahiptir.

Ekümenik Konsil: Yun. οἰκουμένη (γῆ) *oikumenē* (gē) “iskân edilen, yaşanan (toprak)” = evren. “Evrensel” anlamındaki οἰκουμηνικός *oikumenikos* sıfatı Roma İmparatoru tarafından düzenlenen olabilecek en geniş katılımlı konsillere verilmiştir. Yerel konsillerle karşılaştırıldığında bütün imparatorluktaki hatta imparatorluk dışındaki Hristiyanların da uymaları gereken kurullar olmaları düşüncesiyle çıkmıştır. Bugün bazı Hristiyan kiliseleri tarafından yedi konsil ekümenik, yani evrensel anlamda bağlayıcı, kabul edilmektedir: 325 Nikaia, 381

Constantinopolis, 431 Ephesos, 451 Khalkedon, 553 Constantinopolis, 680-681 Constantinopolis, 787 Nikaia.

Elçilerin İşleri: Yeni Ahit'in Dört İncil'den sonra gelen beşinci kitabı. Aslında özellikle Petros ve Paulos'un işlerini konu edindiği hâlde, İsa Mesih'ten sonra Kilise'nin devamının ve kalıcılığının elçilerin hepsi tarafından sağlandığı düşüncesini taşır. Birçok bilim insanına göre Elçilerin İşleri kitabı, Hristiyanlığın başlangıç aşamasında İsa'nın gerçek havarileriyle Paulos arasında yaşanan derin görüş ayrılıklarını ve mücadeleleri gizleyebilmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Emevîler: 661'den sonra Suriye valisi Muaviye tarafından kurulmuş ve yaklaşık 750'ye kadar bütün İslam âlemini siyasî açıdan yönetmiş olan hilafet devletidir. Başkenti Şam'dır. Emevî yönetimi sırasında Müslüman Arap orduları Orta Asya ve Batı Avrupa'yı ele geçirmişlerdir. Hem bundan önceki Dört Halife döneminden kalan hem de devletin sınırlarının genişlemesi yüzünden ortaya çıkan problemlerle baş edebilmek için Emevîler merkezî yönetim, vergilendirme, bürokrasi, haberleşme, adalet gibi alanlarda o dönemin diğer devletlerindeki gibi uygulamalar yapmışlardır.

Enkarnasyon: Lat. *incarnatio* "ete bürünmek". Hristiyanlıkta Kutsal Teslis'in ikinci şahsı, İlahî Söz (Kelam), Tanrı'nın Oğlu olan İsa Mesih'in Bakire Meryem'in rahminde ete kemiğe bürünerek insan şekli ve tabiatı almasına denir. İsa Mesih'in ete kemiğe bürünmüş olmakla beraber taşıdığı ilahî ve beşerî (=insani) boyutlarını kristoloji inceler.

Ephesos (Efes) Konsilleri (431, 449): (1) I. Ephesos Konsili (431), ekümenik diye nitelendirilen konsillerden üçüncüsüdür. İmparator II. Theodosios tarafından Constantinopolis başpiskoposu

Nestorios'un başlattığı kristolojik tartışmayı sonlandırmak üzere düzenlendi. Konsil sırasında Aleksandreia piskoposu Kyrillos baskın güç olarak ortaya çıktı ve Roma temsilcileriyle Nestorios taraftarı olarak gördüğü Antiokheia temsilcilerinin (piskopos Yuhanna/Ioannes) Ephesos'a ulaşmalarını beklemeden konsil düzenini yönlendirdi. İlk önce Nestorios'u azletti ve aforoz etti, Nikaia Konsili'ndeki *credo*'yu teyit etti. Antiokheia temsilcileri geldiklerinde rakip bir oturum oluşturarak Kyrillos'u aforoz ettiler (433'te Kyrillos ve Yuhanna/Ioannes barıştılar). Konsil'in kararları arasında Nestorios'un azli ve Bakire Meryem'e verilen *Theotokos* (Tanrı Anası) ünvanının resmen tanınması önde gelir. (2) 449 Konsili: İmparator II. Theodosios tarafından Constantinopolis rahiplerinden Eutykhes'in başlattığı kristolojik tartışmayı sonlandırmak üzere toplandı. Eutykhes'e göre İsa Mesih'te ilahî ve insani tabiatlar tamamen karışarak sadece ve sadece ilahî bir tabiatla yerleşmiştir. Bu konsilde baskın rol oynayan Aleksandreia piskoposu Dioskoros, Eutykhes'i destekledi ve sapkınlık suçlamasından akladı. Eutykhes'i sapkınlıkla suçlayan Constantinopolis başpiskoposu Flavianus'u ve taraftarlarını sapkınlıkla itham edip aforoz etti. Bu sırada Roma'dan Papa I. Leo'nun (Latince adıyla *Tomus* diye bilinen) mektubunu getirmiş olan Roma delegasyonu da hakaretlere uğradı ve konsil sonlandı. II. Theodosios 450'de öldü ve kız kardeşi Pulcheria kocası Marcianus ile birlikte ülkeyi yönetmeye başladı. Leo ise Pulcheria'ya yazdığı bir mektupta II. Ephesos Konsili'ndeki bu tür usulsüzlük ve çatışmaları "hüküm değil, haydutluk" diye tanımladı. Bu sebeple 449'daki Ephesos Konsili literatürde yaygın olarak Latince *latrocinium* (haydutluk) diye anılır. Bu duruma istinaden çok kısa süre içinde yeni bir konsil toplanması baskısı arttı ve neticede 451'de Khalkedon Konsili toplandı.

Eski Ahit: (İng. Old Testament) Hristiyanların kullandıkları Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmıdır. Büyük oranda Yahudilerin Kitab-ı Mukaddesi Tanak'a dayanmaktadır. Tanak'ta olmayan metinler de içermektedir. Tanak üç ana kısma ayrılmıştır: (a) Torah (Pentateukhos, Yasa, Şeriat), (b) Neviim (İlk Peygamberler, yani tarih kitaplarının çoğu ve Son Peygamberler, yani Yeşaya, Yeremya, Hezekiel ile Küçük Peygamberler ve (c) Ketuvim (Başka metinler ile Daniel, Ezra ve Nehemya, 1. ve 2. Tarihler). Eski Ahit bu metinleri (a) tarihi kitaplar (Pentateukhos ile İlk Peygamberler), (b) didaktik kitaplar (Eyub, Mezmurlar, Özdeyişler, vs), ve (c) peygamber kitapları (son peygamberler) olarak üçe ayırır. Yeni Ahit gibi Eski Ahit için de tanrısal ilham taşıdığı kabul edilir. Hristiyan mezhepleri arasında Eski Ahit metinleri hakkında farklılıklar vardır. Mesela Protestanlar 39 metin, Katolikler 46 metin, Rum Ortodokslar 50 metin kabul etmektedirler.

Estrangelo: ܐܨܬܪܐܢܓܠܐ *esṭrangēlā* Süryanicede kullanılan yazı biçimlerinden biridir. Kaynak olarak Ahemeniş Hanedanı'nın kullandığı resmî Aramî yazısından türemiş birçok Orta Doğu yazı biçiminden Urhoy'da kullanılan yazıdır. Yaklaşık M.Ö. 130'lu yıllara giden Abgar Krallığı'nda gelişmeye başlayan yazı en bariz formunu M.S. 1. yy'da alır. Bu yazının kalıcı anıtlardaki yazıtlarda kullanılan anıtsal bir formu ve daha günlük amaçlarla, mesela mahkeme belgelerinde, kullanılan daha pratik bir formu olmak üzere en az iki türü vardı. Bunlardan anıtsal tür Hristiyanlığın erken döneminde kâtiplerin özellikle Kitab-ı Mukaddes ve dinî tefsirlerde tercih ettikleri ve kullandıkları yazı oldu. Bu "formal", resmî yazıya Estrangela denmektedir. Kelimenin kökü muhtemelen Yunancadaki στρωγγύλος *strongylos* "yuvarlak, yuvarlatılmış" kelimesidir.

Eutykhes: (ö. y. 454). Hayatının erken dönemleri hakkında pek bir şey bilinmese de, Constantinopolis'te önce keşiş sonra baş-keşişlik yaptı. Anlaşıldığı kadarıyla 448'te o ve öğretisi belirli bir ağırlığa sahipti. 448 yılı Kasım ayında Constantinopolis patriği Flavianos tarafından çağırıldığı konsilde suçlanarak mahkûm edildi. Papa I. Leo ve Aleksandreia patriği Dioskoros'a temyiz için başvurdu ve vermiş olduğu iman amentüsü doğru inançta sayıldı. Nitekim II. Ephesos Konsili'nde (449) kendisi hakkında Flavianos tarafından alınmış olan aforoz kararı kaldırıldı. Ancak 451 Khalkedon Konsili'nde yeni imparator Marcianus tarafından tekrar suçlandı ve sürgüne gönderildi. O zamanlar ve hatta bugün bile Eutykhes'e ait öğretinin ne olduğu tam olarak belli değildir, ancak anlaşıldığı kadarıyla Mesih'in sadece Baba ile aynı öze sahip olduğunu, fakat biz insanlarla aynı öze sahip bulunmadığını öne sürmüştü ki, bu durum hem Miafizitler hem de Dyofizitler tarafından reddedilir ve Monofizizm şeklinde tanımlanır.

Fenqito: 𐤆𐤍𐤒𐤓𐤕 *fenqitā* Yun. πινακίδιον *pinakidion* “yazı tableti”. Dua derlemesi kitabı.

Fışih: İbranice פֶּסַח *Pesah*. İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarını anan Yahudi Bayramı. Geleneksel takvimde Nisan'ın 15'inde kutlanır. Hristiyanlık açısından önemi, bazı geleneklerde İsa Mesih'in son akşam yemeğinin bu bayramı kutlamak niyetiyle bir araya gelinmesi olduğudur.

Fragman: İng. fragment. Çeşitli nedenlerle tamamı günümüze kalmamış metinler çoğu zamanlar fragmanlar hâlinde bulunmaktadır. Fragman, çoğu zaman, büyük fiziki hasar görmüş el yazması veya başka tür yazılardan arda kalan küçük parçalara denir. Çok az durumda bir yazarın tamamlanmamış eserine fragman dendiği de görülür.

Geç Antik Çağ: Geleneksel olarak İmparator Diocletianus'un (hük. 285-305) hükümdarlığı ile başlatılan ancak coğrafî olarak farklı yerlerde farklı tarihlerde sonlandırılan bir dönemdir. Batı Akdeniz ve Avrupa'da genelde Şarlman'ın (İng. ve Frans. Charlemagne, Lat. Carolus Magnus) imparator olarak taç giydiği 800 yılına kadar uzatılabilirken, Doğu Akdeniz havzası için Müslüman Arap ordularının fetihleri (7. yy. ortaları) çoğu zaman bitiş noktasını belirtir. Bazen Müslüman Arapların kurdukları Emevî devleti de Geç Antik Çağ'a dâhil edilebilir.

Gerşunî, Garşunî ve Karşunî: En genel anlamıyla Süryanî yazısıyla yazılmış Arapça metinleri kasteder. Fakat Ermenice, Kürtçe, Malayalam, Farsça ve Türkçe metinlerin Süryanî yazısıyla yazılması da Gerşunî diye adlandırılır. Bu durumda Ermenice Gerşunî, Kürtçe Gerşunî, vs gibi tabirler kullanılır.

Göge Yükseliş: Hristiyan inancına göre İsa Mesih'in çarmıha gerildikten sonraki dirilişinden kırk gün sonra havarilerinin şahitliğinde göge, Allah'ın yanına yükselişi ve dünyadan ayrılmasıdır (Yeni Ahit, İşler 1:9-11).

Haçlı Seferleri: Orta Çağ'da Avrupa'dan çıkan ve görünüşte Kudüs ve etrafında Hristiyanlarca kutsal sayılan toprakları Müslümanların elinden almayı hedefleyen dinî ve askerî seferlerin toplamıdır.

Hagiyografi: Hristiyanlıkta din şehitlerinin ve azizlerin hayatını anlatan metinlere ve bu metinlerin oluşturduğu edebî türe denir. Bu metinlerin her birine daha çok Lat. *vita* (hayat) denmektedir.

Harkel yorumu: ܡܒܘܓܠܐ ܡܥܥܝܢܐ *mapaqtā harqlāytā*. Ma-
buglu (Menbiç) Filoksenos'un (Aksnoyo) Yunancadan Sürya-

niceye yaptığı Yeni Ahit çevirisinin 616 yılı civarında Harkelli (Herakleialı) Toma tarafından yapılmış yeni düzenlemesi.

Havari: Hristiyanlıkta İsa Mesih'in hayatı ve misyonu boyunca yanında bulunup onun dünyadan ayrılmasından sonra onun mesajını yaymaya başlayan öğrencilerine, eski dilde "havari", Kitab-ı Mukaddes'in yeni çevirilerinde "elçi" denir. "Havari" bu öğrenciler beyaz elbiseler giydikleri için "beyaz" anlamındaki *havar/hvar*'dan gelmektedir. "Elçi" ise bu öğrenciler İsa Mesih tarafından ebedi krallık haberini dünyaya yaymaları için onun tarafından gönderilmelerinden dolayı kullanılan tabirdir (Markos 16:15). İslam dini ve Kur'an-ı Kerim de İsa'nın öğrencileriyle ilişkili olarak "havarilik" kavramının mevcudiyetini onaylamaktadır.

Helenistik Dönem: Genelde siyasî anlamda Büyük İskender'in M.Ö. 323'teki ölümünden Roma hâkimiyetine kadar geçen döneme modern literatürde verilen isimdir. Siyasî anlamda bu sürenin sonunda Büyük İskender'in ardıllarının kurdukları sülale devletleri yok olsa da bu toplumların sosyal ve kültürel yapıları çoğunlukla az değişiklikle Roma siyasî otoritesi altına girmiştir. Bu nedenle "Helenistik" terimi kullanılırken siyasî ve sosyo-kültürel anlamı arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Heksa(e)meron (Yaratılışın Altı Günü): Yun. ἑξαήμερον *heksaēmeron* (*heks* "altı" + *hēmera* "gün") "altı gün (anlatısı)". Kitab-ı Mukaddes Tekvin bölümünde sunulduğu gibi altı gün dâhilinde evrenin ve canlıların yaratılışının anlatıldığı metinlerdir. Birinciden altıncı güne kadar her gün sırasıyla ışığın yaratılışı, gök kubbenin yaratılışı, su ve karanın ayrılması ve bitkilerin yaratılışı, güneş, ay ve yıldızların yaratılışı, deniz canlıları ve kuşların yaratılışı, kara canlıları ve erkek ve kadının yaratılışı verilir. Yedinci gün dinlence günü olduğu için o gün anlatılmaz.

Horepiskopos: Yun. χωρεπίσκοπος *khōrepiskopos* “kırsal yöre için piskopos”, başlangıçta piskoposlara kırsal yörelerdeki işleri için vekillik yapan veya yardımcı olan rahiplere denirdi. Bazı durumlarda tamamen fahrî bir derece olarak kalmıştır.

Hudra: Süry. ܚܕܪܐ *hudrā*, bütün yılın bayramları için okunması gereken metinleri, duaları, vs içeren dua kitabı.

Hypostasis: Yun. ὑπόστασις *hypostasis*, Aristoteles ve Neoplatonistler tarafından “bir şeyin nesnel gerçekliği” anlamında kullanılan bu terim, erken dönem Hristiyan yazarlar tarafından “varlık” veya “asli gerçeklik” anlamlarında çoğu zaman οὐσία *ousia*, *usia* “varlık” için eş anlamlı olarak kullanıldı. Tatianus ve Origenes tarafından ve Nikaia İmanı’nın sonuna eklenen aforozlarda böyle olduğu görülür. 4. yy. ortalarından itibaren bu terim özellikle Teslis savunucusu kristolojik bağlamlarda *ousia* terimine nüans oluşturarak “bir şeyin bireysel gerçekliği” anlamında kullanılmaya başlandı. Kapadokyalı kilise babalarının yazdıklarıyla bu terimler Kutsal Teslis’i tarif etmede kullanılan “bir *ousia*’da üç *hypostasis*” formülüne dönüştü. Batılı teologlar tarafından bu tanım bazen kuşkuyla karşılandı çünkü *hypostasis* terimini Latinceye “substantia” diye çevirdiklerinde bu terim de “varlık” anlamına gelebildiği için Doğuluların “üç varlık” yani Triteizm’e varan bir yorum yaptıkları zannını doğuruyordu.

Ioannes (Altın Ağızlı) Khrysostomos: (ö. 407): Antiokheialı zengin bir ailenin oğlu olarak meşhur pagan retorik öğretmeni Libanios’un öğrencisi idi. Ana dili Yunanca olmasına rağmen Antiokheia kırsalındaki Aramice konuşan yerli Hristiyanların imanını övdüğüne rastlanmaktadır. 398’de Constantinopolis piskoposluğuna getirildi. Arkasında çok sayıda eser bırakmıştır. Belagat sanatındaki üstünlüğünden dolayı ölümünden sonra

“altın ağızlı” anlamına gelen “khrysostomos” ünvanıyla anılmaya başlanmıştır.

İnziva: Keşişlik hayatına atılmış, fakat kurallara tabi olarak bir manastırda başka keşişlerle beraber yaşamak yerine, kendi başına, toplumdan veya başka gruplardan uzakta dua hayatı geçiren keşişlerin yaşam biçimidir. Manastır dâhilinde keşiş hayatı yaşayan bireyler de arada sırada kendi topluluklarından ayrı inzivada vakit geçirebilirler.

İzla Dağı: Türkiye’de Tur Abdin yöresinin aslını oluşturan plattodur. Güneyde kalan Nusaybin yöresinden bakıldığında sert eğimli bir dağ sırası görünümü vermektedir. Süryanî keşiş, münzevi ve manastır hayatının birçok önemli nüvesini barındırır. Mor Awgin, Mor Malke, Mor Samuel ve Mor Abraham ilk önemli manastırlardır.

İzla Dağı (Büyük) Manastırı: Nusaybin’in kuzeyinde Kaşkarlı Abraham (ö. 588) tarafından kurulmuş olan önemli bir manastırdır.

Kaisareialı Eusebios: (ö. y. 340). Filistin’deki Kaisareia’nın piskoposu olup ilk *Kilise Tarihi* ile Hristiyanlık geleneğinde ilk evrensel *Kronik* çalışmasının müellifidir. Eserlerinin birçoğu Süryaniceye çevrilmiş ve hatta bazıları günümüze kadar sadece Süryanice ulaşmıştır.

Kanon: Yun. κανών *kanōn* “kural; cetvel, ölçü sopası”. Temel olarak anlamı kabul edilmiş ilkeler ve yine teamüllerle oluşturulmuş listedir. Literatürde farklı kullanımları bulunur: (1) Kitab-ı Mukaddes’i oluşturduğu kabul edilmiş yazılar listesi, (2) takdisler ve ayin usulüyle ilgili kurallar bütünü, (3) kilise hayatı ve disipliniyle ilgili kurallar bütünü, (4) erken dönem kilise konsillerinde uygulanması benimsenen kuralların her

biri (ör., 451 Khalkedon Konsili’nin 28. kanonunda Constantinopolis başpiskoposunun ruhbanlar hiyerarşisinde Roma başpiskoposu ile aynı rütbede olacağının ifadesi).

Kanonik: Yun. κανονικός *kanonikos* “kabul edilmiş”. En erken 4. yüzyılda rastlanan anlamıyla Kilise tarafından resmî olarak ilahî kaynaktan veya ilahî ilhamdan çıktığı kabul edilmiş yazılardır. Tanak ile Yeni Ahit kanonları doğal olarak farklı şekilde oluşmuştur. En son 493’te Papa Gelasius’un kararnamesiyle Hristiyanlar açısından Eski Ahit ve Yeni Ahit metinleri kanonu ilan edilmiştir.

Kapadokyalı Babalar: IV. yy. sonlarına doğru Ariusçuluğa karşı “doğru inancı” felsefî boyutlarla sağlamlaştırdıkları ana akım Hristiyanlık tarafından öne sürülen Kapadokya (Yun. Καππαδοκία *Kappadokia*, Lat. Cappadocia) menşeli üç din adamıdır: Kaisareialı Basileios (ö. 379), Nazianzolu Gregorios (ö. 390) ve Nyssalı Gregorios (ö. 395).

Katolik, Yun. καθολικός *katholikos* “bütünsel, evrensel” anlamına gelen bir sıfattır. Teknik olarak elçilerin bütün dünyaya hitap eden iman yayma işleri nedeniyle aslında ilke olarak bütün kilise örgütlenmesi “katolik” yani evrensel olarak tarif edilmişken, zamanla, tarihi süreçte, Roma başpiskoposuyla uyumlu ve ona biat eden cemaatler için kullanılagelmiştir, Katolik Kilisesi veya Roma Katolik Kilisesi terimindeki gibi. Konuşma dilinde bir kolaylık olarak genelde Papa’ya uyan kilise için “Katolik” denilebilir ancak Papa’ya biat etmemiş olan çeşitli Doğu kiliseleri de tarihlerinden gelen katoliklik (yani, evrensellik) iddiasında doğal olarak devam etmektedirler.

Katolikos: Yun. καθολικός *katholikos* “bütünsel, evrensel”. Bu terim şu kiliselerde kullanılır: (1) Doğu Kilisesi’nin başında bulunan Seleukeia-Ktesifon başpiskoposuna verilen ünvandır;

(2) Hindistan'da Malankara'da kurulu olan Malankara Katolik Kilisesi'nin başındaki ruhbana denir; (3) Süryanî Ortodoks Kilisesi'nde patriklik makamından bir alttaki ruhban rütbesidir. Bu konuda bk. "Mafriyan".

Keldanîler: İng. Chaldaeans. Birbirinden az farklı şu gruplara verilen terimdir: (a) Keldanî Katolik Kilisesi mensupları: Öncelikle Papa IV. Eugenius döneminde Kıbrıs'ta 1445'te Roma Katolik Kilisesi'ne ve dolayısıyla papaya biat etmiş Hristiyanlara hitaben Keldanî terimi kullanıldı. Ancak hâlen mevcut kilise başlangıcını 1553'te Yuhanna Sulaqa'nın Papa III. Iulius'a biatı ve onun tarafından Keldanî Katolik patriği olarak takdis edilmesine götürür. Böyle başlayan hiyerarşinin zaman zaman Roma'yla ilişkilerinde kesintiler oldu. 1682'de Amida (Diyarbakır) merkezli yeni bir Keldanî Patriği silsilesi başladı. Bu makam 1828'de sona erdi ve Musul Keldanî Metropolit Yuhanna Hormezd patrik olarak takdis edildi. 1950'den itibaren Keldanî Patriği Bağdat'ta mukimdir. (b) Keldanî Süryanî Kilisesi: Bu kilise, Hindistan'daki Doğu Kilisesi mensubu Hristiyanlarından bir kısmının çabalarıyla, önce Portekizlilerin burada koloniler kurduğu 16. yy'da ortaya çıkmış, daha sonra 18. yy'da Orta Doğu'daki Keldanî kilisesinden gelenlerin etkisiyle biçimlenmiştir. Bugün Güney Hindistan'da varlığını devam ettirmektedir. (c) Modern zamanlarda hem Doğu Kilisesi hem de Keldanî Katolik Kilisesi mensuplarına verilen etnik terimdir. Doğu Kilisesi mensuplarının tarihî varlıklarını Asurlulara dayandırma dogmalarına bir yanıt olarak Keldanî Katolik Kilisesi mensupları tarafından geliştirilmiş her iki cemaatin de Eski Keldanî toplumundan geldiği görüşüne göre bu millete verilen isimdir.

Kenneşre Manastırı: Süry. ܩܢܝܫܪܐ *qeneşrin*. İng. Monastery of Qenneshre. Yeri hakkında yaygın olarak yanlış bilgiler mevcut

olan önemli bir manastırdır. Burada geçen Kenneşre, Halep'in güneybatısında, eski kaynaklarda Yun. Χαλκίς (Latince Chalcis ad Belum) ve günümüzde Arapça Qinnasrîn denilen şehir değildir. 13. yüzyılın meşhur Müslüman coğrafya âlimi Yakut'a göre Fırat üzerinde Europos (Arapça, Cirbas, modern Cerablus) harabelerinin karşı kıyısında bulunmaktaydı. Dolayısıyla bugünkü modern Türkiye-Suriye sınırında Karkamış'ın karşısında bir konumdadır. Bu manastır 6.-9. yüzyıllar arasında özellikle Yunanca çalışmalarıyla meşhur bir Miyafizit Süryanî manastır-ıydı. Helenistik uygarlıktan Abbasîlere dek devam eden eğitim ve kültür hayatı zincirinin önemli bir halkasını oluşturmuştur. Harkelli Toma, Urhoğlu Yakup ve Severos Sebokht Kenneşre Manastırının yetiştirdiği âlimlerdir. Yapılan arkeolojik kazılarda 13. yüzyıla kadar yerleşime devam edildiği tahmin edilse de yazılı kaynaklara göre ilim hayatındaki etkisini önemli derecede 9. yy'da yitirmiştir.

Keşiş: Teknik olarak ve başlangıçta kilise hiyerarşisi mensubu olan ruhbanların dışında kalan Hristiyan bireylerden, özellikle Mısırlı Aziz Antonios örneğinde olduğu gibi, İsa Mesih'in, "eğer eksiksiz olmak istersen, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle" (Matta 19:21) tavsiyesine uyarak kendilerini manevî hayata adayanlara denir. Tarih boyunca değişik evrelerden ve varyasyonlardan geçmiştir. Keşişler belirli kurallara bağlı olarak bir arada yaşadıkları şehir içinde veya şehirlere yakın yerlerde kurulu manastırlarda bulundukları gibi, tam anlamıyla münzevî hayatı yaşamak için medeniyetten tamamen kopmuş olanlarına da rastlanırdı. Bu iki uç örnek arasında çeşitli varyasyonları vardır. Keşiş tabiri özgün olarak kilise ruhban hiyerarşisiyle alakalı olmasa da zamanla ve farklı farklı yerlerde kabul edilen kurallarla belirli rütbedeki ruhbanların da keşiş olmaları gerektiği gibi teamüller var olmuştur. Bugün modern kullanımda

keşiş, papaz ve rahip aynı anlama geliyor görünse de teknik nüansların bilinmesi gerekmektedir.

Khalkedon (Kadıköy) Konsili (451): Yun. ἡ ἐν Χαλκηδόνι Σύνοδος, *hē en Khalkēdoni synodos* “Khalkedon’daki Konsil”. Doğu Roma İmparatoru Marcianus ve karısı Pulcheria’nın girişimleriyle 449’da Ephesos’ta düzenlenen (ve kısa sürede Haydutluk, Lat. *latrocinium*, diye tanınacak olan) bir konsilde özellikle rahip Eutykhes tarafından telaffuz edilen İsa Mesih’te sadece ilahî tabiatın bulunduğuna dair görüşü reddetmek üzere Constantinopolis’in karşısında bugünkü Kadıköy’de 451’de toplanan “ekümenik” konsildir. 325’te Nikaia ve 381’deki Constantino-polis Konsillerinin kararları tescillendi, ancak Nestorios ve Eutykhes’in ifade ettiği görüşlerin de engellenmesi gerektiği belirtildi. Bu yüzden bilhassa (a) Bakire Meryem’den *theotokos* (Allah’ın Annesi) ünvanını esirgeyenler ve bu yüzden Mesih’in insani tabiatının ilahî tabiatından ayrılabilceğini savunanlar ile (b) ilahî ve insani tabiatları tamamen birleştirip karıştıranlar ve bu yüzden ilahî tabiatın ıstıraba, çileye, tabi olduğunu iddia edenlerin görüşleri kınandı. Aleksandreialı Kyrillos’un Nestorios ve Doğululara Hitaben Konsil Mektubu ve Roma Papası Leo’nun Constantinopolis metropoliti Flavianus’a hitaben mektubu bu imanı pekiştiren belgeler olarak kabul edilmiştir. Bu ikinci metin literatürde Lat. karşılığı *Tomus* ile tanınır.

Khrestomathia: Yun. χρηστομάθεια, *khrestomatheia* “öğrenme yararı, öğrenmek için kullanım”. Bir dili çalışırken kullanılmasının faydalı olduğu düşünülen, o dildeki çeşitli türden edebî metinleri içeren didaktik derleme.

Kıbtî: Yun. αἰγύπτιος, *aigyptios*. “Mısırlı” kelimesinin ortasından türemiştir. “Mısır’ın yerli halkı” anlamında Eski Çağ’da Romalı, Yunan ve Yahudiler dışındaki halklar için ve Mısır’ın

İslam hâkimiyetine girmesinden sonra da bilhassa yerli Hristiyan halk için kullanılmıştır. Sadece modern Mısır'da değil, Libya ve Sudan'da yaşayan halklar içinde de Kibtîler vardır.

Kilise Babası: Hristiyan kilisesinin kuruluşunun erken dönemlerinde belirli rahipler ilahiyat konularında başka yazarlara göre çok daha etkili olmuşlardır. Bunlara konvansiyonel olarak "Kilise Babaları" denmektedir. Bu terim tamamen literatürdeki teamül ve geleneklere dayanmaktadır, herhangi bir resmî merciinin onayına muhtaç olmamıştır. Üç ana grupta düşünülebilirler: (1) Kilise geleneğine göre İsa Mesih'in elçileri tarafından bizzat yetiştirilen ilk kuşak kilise babalarının yaşam öyküleri efsaneleşmiştir. Bunlardan kalan eserlere çoğu zaman ilahî kaynağa yakınlıklarından dolayı büyük saygı gösterilse de sonraki kuşak kilise babalarının eserleri kadar tesirli değildirler. Bu ilk kuşak içinde Smyrna (modern İzmir) piskoposu Polykarpos ve Romalı Clemens sayılabilir. Süryanîler açısından Antiokheialı İgnatios da bu ilk kuşak kilise babaları arasındadır. (2) Daha sonraki kuşaktan kilise babaları ise yazdıklarıyla hem kendi çağlarındaki hem de sonraki çağların inançlarına ve mesela Kutsal Ayin merasimi gibi uygulamalarda kalıcı etkiler bırakmışlardır. Yunanca yazmış kilise babaları arasında Büyük Basileios (329-379), Aleksandreialı Athanasios (296-373), Nazianzoslu Gregorios (329-389) ve Ioannes Khrysostomos (347-407), Aleksandreialı Kyrillos (378-444); Latince yazmışlar içinde en meşhurları Ambrosius (340-397), Hieronymus (İng. Jerome, 347-420), Augustinus (354-430) ve Büyük Gregorius (540-604) bulunmaktadır. Süryani kilise babaları arasında Afrahat (270-345), Efrem (306-373), Antiokheialı İshak (5. yy. ortası), Ninovalı İshak (7. yy) en meşhurlarıdır. Tabii bu sıralamanın eserlerin verildiği dillere bağlı olarak yapıldığına dikkat edilmelidir. Antiokheialı Severos (ö. 538) elbette kilise babasıdır ama eserlerinin orijinal dili Yunanca olup sonradan

Süryaniceye çevrilmiştir. (3) İlahiyat bilimleri hakkında eserler kaleme almış olan yazarlar arasında bazıları, Tertullianus gibi, henüz kendi hayatları sırasında kilisenin yaygın dogmatik görüşünden çıktıkları ve “sapkın” görüşleri benimsedikleri gerekçesiyle, bazıları da, Origenes gibi, ölümlerinden çok sonraki tartışmalar sırasında teolojik görüşleri “sapkın” ilan edildiği için literatürde “kilise babası” olarak kabul edilmezler.

Kitab-ı Mukaddes: (a) En basit anlamıyla Yahudiler açısından *Tanak* veya *Mikra* adı verilen ve “kitap” diye adlandırılan farklı kısımlara bölünmüş ve muhtelif zamanlarda bir araya getirilmiş parçalardan oluşan metindir, bk. “Tanak”. (b) Yine en basit anlamıyla daha sonra Hristiyanların görüşüne göre hem Yahudiler’in Kitab-ı Mukaddesi’ni Eski Ahit adıyla hem de Dört İncil’le başlayan Yeni Ahit kısımlarını ihtiva eden, ayrıca Helenistik dönemde de ekler almış daha büyük olan kitaptır, bk. “Eski Ahit” ve “Yeni Ahit”. Hristiyanların Eski Ahit ve Yeni Ahit ayrımı zaten kendi dinlerinin görüşünü yansıttığı için sadece Yahudi dini ve kültürüyle ilgili bağlamlarda Kitab-ı Mukaddes’e Eski Ahit denmemesi işin tabiatı gereğidir. Ayrıca, Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes metinleri (Tanak) ile Hristiyanlar tarafından kabul edilmiş Eski Ahit metinleri arasında farklar vardır. Örneğin Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes metinlerinde 24 kitap başlığı görünürken, Hristiyanlar arasında farklı mezhepler farklı sayıda metinleri Eski Ahit’in parçası olarak alırlar: Rum Ortodokslar 50, Katolikler 46, Protestanlar 39. Bu kısımlandırma farkı bazı kitapların metinlerinin parçalarının ayrı ayrı kitaplara bölünmesiyle çıktığı gibi, bazı mezheplerin ilahî olarak kabul etmediği ve Eski Ahit metnine dahil saymadığı kitaplar da vardır.

Kolofon: Yun. κολοφών *kolofōn* “bitirme için son hamle, niha-yet; zirve” genelde el yazmalarının sonuna eklenen el yazması-

nın hazırlanmasına dair, yazar, yazılma yeri ve yılı, el yazmasını sipariş eden şahıs, el yazması elden ele geçtiyse sahiplerinin adları gibi bilgileri (hepsini veya bazılarını) veren küçük metindir.

Konsil: Lat. *concilium*, Yun. σύνοδος *synodos* “toplantı, bir araya gelme”, İng. council. En basit tanımıyla, karar almak amacıyla toplanan ruhbanlardan oluşmuş kilise meclisidir. Roma’da krallık devrildikten sonra krallık makamı yerine tesis edilmiş ve cumhuriyetin çift başkanı olarak kısa süreliğine görev yapan “consul” Türkçeye Fransızca telaffuzuyla “konsül” diye girmiştir. “Konsil” ise herhangi bir istişare ve müzakere toplantısı olarak tanımlanabilen “concilium” teriminin Fransızca tercümesi “concile”in o dildeki telaffuzla beraber Türkçedeki kullanımıdır. “Konsil” ile “konsül” birbirine karıştırılmamalıdır. Genelde “Kilise Konsili” ve “ekümenik konsil” gibi tamlamalarda görülür.

Kozmoloji: Yun. κόσμος *kosmos* “dünya; evren” ve λόγος *logos* “söz, anlatı”. Felsefî ve fizikî kozmoloji olduğu gibi, dinî metinlerin bahsettiği kozmoloji evrenin başlangıcı, inşai, tarihi, ve bazen de sonu gibi konularda dinî bağlamda metafizikî ve felsefî anlatımlarıdır.

Kristoloji: Yun. χριστός *khristos* “mesih” ve λόγος *logos* “söz, anlatı”. Hristiyanlıkta İsa Mesih’in varlığı, şahsiyeti, tabiatı, özü, iradesi, güçleri, insanlarla paylaştığı ve paylaşmadığı yönleri gibi konuları barındıran yazı türüdür.

Kutsal Ayin (Ekmek-Şarap Ayini): Hristiyanlıkta en temel ibadetlerden biridir. İsa Mesih’in son akşam yemeğinde “bunu benim hatıram yapın” diyerek ekmek ve şarap üzerinde dua etmesinin canlandırılmasıdır. Yeni Ahit’te Matta 26:17-30, Markos 14:12-26, Luka 22:7-39 ve Yuhanna 13:1-17:26 kısımlarında

ve Korinthoslulara Birinci Mektup'ta (11:23-24) bulunur. Ekmek-Şarap Takdisi kısmı Kutsal Ayin'in en önemli kısmıdır. Kutsal Ayin'in tamamı bu takdisten önceki ve sonraki çeşitli parçalarla (okumalar, yürümeler, dualar, ilahiler, vb.) beraber yürütülür.

Kutsal Haç veya "Gerçek Haç": İsa Mesih'in Romalılar tarafından sorguya çekildikten sonra o dönemin geçerli idam ceza usullerinden biri olan çarmıha gerilme cezasıyla idam edilmesinde kullanılan haçın Hristiyan geleneğindeki özel simgesidir.

Kutsal Haç'ın Bulunuşu: Kudüs yakınlarındaki Golgotha yöresinde üzerinde İsa Mesih'in çarmıha gerildiğine inanılan haçın bulunması hakkındaki efsanelerdir. Kilise takviminde buna dayanan bir yortu da vardır. Çeşitli mezhepler Kutsal Haç'ın bulunuşunu farklı kimselere atfederler. Katolikler ve Rum Ortodokslar, Kilise tarihçileri Sokrates ve Theodoretos'a dayanarak Kutsal Haç'ın İmparator Constantinus'un annesi Helena tarafından, Süryaniler ise başta Adday Öğretisi olmak üzere başka kaynaklardan İmparator Claudius'un karısı Protonike tarafından bulunduğu görüşündedir.

Kutsal Ruh: Hristiyan teolojisinde Kutsal Teslis'in üçüncü kişisidir, Baba ve Oğul'dan ayrıdır, ama onlarla aynı özdedir, aynı yaştadır, onlardan önce veya sonra yaratılmış veya ortaya çıkmış değildir. Tanak'ta Kutsal Ruh, elbette Allah'ın şahsının ona denk bir parçası olmamakla beraber gerek doğal olayların gerekse bireysel adalet ve cesaret ifadelerinin arkasındaki temel araçtı (Örneğin Yeşu'nun Kenan diyarını fetihleri, Samson'un gücü, vs). Yeni Ahit'te de özellikle İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden sonraki dönemde Kutsal Ruh'un elçilere pek çok işlerinde yol gösterici ve yardımcı olduğuna dair anlatılar bulunmaktadır.

Kyrrillos: (ö. 444). Aleksandreia piskoposu, ilahiyatçı ve kilise tarihi açısından önemli bir figürdür. Patrikliği sırasında Constantinopolis patriği Nestorios ile kristoloji üzerine büyük bir çatışmaya girmişti. 431 Ephesos Konsili’nde Nestorios ve görüşlerini aforoz etmeyi başardı. Kyrrillos’un görüşleri sonraki yüzyıllarda Hristiyanlık dünyasında birçok taraftar bulmuştur. Kyrrillos’a ait bu görüşler, bu ciltte yer alan makalelerde detaylı şekilde anlatılmaktadır.

Lehçe: TDK sözlüğüne göre (a) Bir dilin tarihsel, bölgesel, siyasal sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizimi özellikleriyle ayrılan kolu, diyalekt ve (b) Konuşma tarzı. Bu anlamların birincisi, diyalekt olarak, Klasik Süryanicede genel olarak Doğu ve Batı Süryanicesi olarak görülmektedir.

Liber Heraclidis: Ayrıca, İng. *Bazaar of Heracleides*, *Heraklides’in Çarşısı*. Nestorios tarafından ölümünden bir süre önce kaleme alındığı kabul edilen tafsillatlı bir metindir. Bu eserde Nestorios aslında Eutykhes’e karşı o dönemin yaygın “doğru inanç” görüşleriyle hemen hemen aynı kristolojik inançlara sahip olduğunu söylemektedir.

Litürji: Yun. λειτουργία, *leiturgia*, “kamusal eylem”, ve kutsal litürji, Yun. θεία λειτουργία, *theia leiturgia*, “kutsal ayin”. Hristiyan kilisesinde, hemen hemen bütün mezheplerinde, inananların, kullar olarak Yaratıcı’ya yönelik adama ve onunla tekrar bir arada olma inancı içerisinde ve çeşitli kurallara bağlı olarak rahipler idaresinde icra edilen ibadet düzenidir.

Mabbuglu Filoksenos: (ö. 523). Urhoy Okulu’nda eğitim almıştır. Çilecilik ve kristoloji üzerine birçok eser yazmıştır. 490’lı yıllardan sonra Khalkedon Konsili karşıtı grubun liderlerinden

birisi hâline gelmiştir. Şöhreti Yeni Ahit'i Süryaniceye yeniden çevirmiş olmasından gelir.

Madnhaya: ܡܕܢܗܝܐ *madnḥāyā* “Doğulu, Doğu’ya ait”. Çoğunlukla, Doğu Kilisesi’yle özdeşleştirilmiş yazıya verilen ve daha az da olsa Doğu Kilisesi’nin başka organları için de kullanılan tabirdir. Tarihte ve çok yakın zamana kadar gelen literatürde hem yazı şekline (hat) hem de Doğu Kilisesi’yle ilgili pek çok şeye “Nesturî” veya “Nasturî” (İng. Nestorian) dense de bu tabirin artık kullanılmaması gerektiği bilimsel olarak kabul edilmiştir. Madnhaya hattının 600’lerden itibaren varlığı bilinse de bugünkü karakteristik hâlini 13. yy’da almıştır.

Madraşa: ܡܕܪܥܬܐ *madrāšā* “açıklama, tefsir, yorum; ilahi, öğretili ilahi” vezinli yazılmış kitalardan oluşan manzum metinlerdir. Yazarın dilediği her konuda yazılmış olabilirler.

Mafriyan: ܡܫܪܝܐ *mafryānā*, Arapça *mafiryān*. Süryanî Ortodoks Kilisesi’nde patriklik makamından bir alttaki ruhban rütbesidir. Üç farklı hiyerarşide Mafriyanlık zinciri görülmüştür: (1) Tarihi bağlamda ilk olarak 7. yy’da Tıkrit’e piskopos olarak takdis edilmiş olan Doğu Mafriyanlığı makamında görülür, Antiokheia Patriği tarafından Sasanî İmparatorluğu’ndaki Süryanî Ortodoks cemaati yönetmekle görevlendirilmiştir. Bu ünvan o dönemde böyle sabitlenmemiş olsa da ilk mafriyan Tıkritli Marutha olmuştur (628-649). Sasanî İmparatorluğu’nun ortadan kalkmasından sonra da bu makam devam etti ve 869’dan itibaren Mafriyan’ın görevlerinden biri yeni seçilen patriği takdis etmek oldu. Tıkrit Mafriyanlığı 1859’da Baselios IV. Behnam’ın vefatından beri boş kalmıştır. (2) Tur Abdin’in kendi patrikliğine sahip olduğu dönemdedir (1364-1839). Bunların ilki Midyatlı Baselios Malki (1495) ve sonuncusu Anhelli Baselios Abdulahad (ö. 1844). (3) Hindistan Mafriyanlığı: 19.

yy. sonundaki başlangıç evresi karanlık ve tartışmalı olsa da Baslios I. Paulos resmî anlamda ilk mafriyan olarak takdis edilmiştir. Fakat Hindistan kilisesinin iç işlerindeki ayrılıklar nedeniyle bu kurum herkes tarafından kabul edilmedi. 1975'ten beri iki ayrı mafriyanlık makamı bulunmaktadır. (4) Süryanî Katolik cemaatinde silsile hâlinde devam eden mafriyanlık müessesesi bulunmamakla beraber 1693'te Baslios İshak Cibeyr mafriyan olarak takdis edilmişti.

Malabar Kilisesi: (1) Kökeni 16. yy'a giden, Roma Katolik Kilisesi'ne dâhil olan ve Papa'ya biat eden, ama ayin usullerinde kendi adetlerini devam ettiren Hindistan kilisesidir. (2) Malabar Bağımsız Süryanî Kilisesi: En basit anlamıyla Hindistan'da Malabar Hristiyanları arasında Roma Katolik Kilisesi'ne dâhil olmayan Hristiyanlar. Bunlar bir ara Doğu Kilisesi usullerini Roma Katolik kilisesine uyarlanmış tarzda yaşatmış olsalar da 1751'de Süryanî Ortodoks Mafriyan Baslios Şakrallah'ın Kerala'ya gelmesiyle Süryanî Ortodoks etkisi giderek arttı. Bu dışarıdan gelenlerle yerli cemaatin önderleri arasında her zaman iyi ilişkiler olmadı. Hindistan'ın o yöresinin yerel yöneticileri ve ayrıca Britanya Sömürge idaresinin de müdahil olduğu süreçler sonrasında Batı Süryanî gelenekleriyle uyumlu kilise gelişti.

Malankara Ortodoks Süryanî Kilisesi: Hindistan'da Kerala yöresinde öncelikle eski İran Hristiyanlığı'nın bir kolu olarak kurulmuş, zamanla coğrafî keşifler sırasında Avrupa Hristiyanlığı'yla tanışmış ve 19. yüzyılda da Mardin'le bağlantı kurarak Süryanî Ortodoks Kilisesi'nin bir parçası olmuş kilise hiyerarşisidir.

Manastır: Yun. *μόνος* *monos* “tek, yalnız” kökünden *μονάζειν* *monazein* “yalnız yaşamak” fiiline ve oradan *μοναστήριον* *monastērion* “yalnız yaşam yeri”. Burada “yalnız yaşamdan”

sadece münzevî hayat anlaşılmamalıdır. “Keşiş” maddesinde görüleceği üzere, toplumun dünyevî kalabalığından ayrı, çileye ve duaya adanmış bir hayat yaşamak isteyen kişilerden oluşan ve belirli bir kurala göre bir arada yaşadıkları bütün gruplar manastırlarda yerleşmiştir. Türkçe “mandıra” (Yun. μάνδρα *mandra* “ağıl”) ve Süry. ܡܢܕܪܐ *dayrā* kelimeleri hayvanların barındırıldığı yer, ağıl, anlamlarına sahip oldukları için mecazen de topluluk hayatına atıfları nedeniyle manastır için eş anlamlı olarak kullanılırlar. Bu nedenle manastırın baş idarecisi “başkeşiş” için (İng. abbot, köken olarak Lat. ve Yun. üzerinden İbranice ve Aramice/ Süry. ܐܒܐ *abā*, “baba”) Yun. ἀρχιμανδριτης *arkhimandritēs* ve Süry. ܪܝܫ ܡܢܕܪܐ *riš dayrā* terimleri kullanılagelmiştir.

Manda’î Lehçesi: (İng. Mandaic) Klasik Manda’î lehçesi, Kuzeybatı Samî dilleri arasındaki Doğu Aramicesinin bir alt koludur. M.Ö. 10.-9. yy’lar arasında Aramice Asur İmparatorluğu’nun resmî dili olmuştu. Asurlulardan sonra Ahameniş Devleti’ndeki çift dilli yönetimde resmî ve uluslararası diplomasi dili olarak kullanıldıktan sonra Batı ve Doğu diye iki ana gruba ayrılmıştı. Manda’î lehçesi Süryaniceyle beraber bu Doğu grubunun bir parçasıdır. Bu semitik dilin alfabesinde diğer semitik dillerden önemli bir fark, ünlülerin de neredeyse tam bir harfle gösteriliyor olmasıdır. Bu dil ve alfabe ayrıca Manda’î dininin de özel dili ve alfabesi olduğu için bu dinin mensupları tarafından alfabedeki her harfin gizli manalar taşıdığına düşünülür. Üzerinde bu dilin kullanıldığı fal veya dua kâseleri meşhurdur. Manda’î lehçesinin modern formu prensipte Modern Aramice (İng. Neo-Aramaic) denilen büyük grubun bir parçasıdır. Bugün en fazla İran’ın güneybatısındaki Huzistan Eyaleti’nde ve Ahvaz şehrinde yine en çok Manda’î dini mensupları tarafından konuşulmaktadır.

Mani Dini (Maniheizm): (İng. Manichaeism, Farsça *Āyin-e Māni*) Sasanî İmparatorluğu döneminde İranlı peygamber Mani (Süry. ܡܢܝ, Lat. Manichaeus veya Manes; M.S. 216-276) tarafından kurulmuş büyük bir dindir. Çok temel anlamıyla İyi ve Kötü'nün, Işık'tan mamul iyi bir manevî dünyayla, Karanlık'tan mamul kötü bir maddî dünyanın mücadelesini konu alan düalist fikir nüvesinde gelişmiştir. 3.-7. yy'larda Akdeniz ve Ön Asya ülkelerinde çok taraftar toplamıştı. Çin'e kadar yayılmıştır. Akdeniz havzasında bir süre Hristiyanlıkla beraber paganizme karşı birbirlerine rakip olmuşlardı.

Mar ve Mor: Süry. ܡܪܝܡ *mār* ve kadınlar için ܡܪܬܐ *mārt* "efendim". Pek çok kutsal kişiye, azizlere, ayrıca hayattaki ruhbanlara da hitapta kullanılan saygı ünvanıdır.

Marunî: Marunîler başlangıçta Khalkedon Konsili yanlısı, yani Melkit, görüşe sahipken 7. yy'da imparator Herakleios'un miafizit ve Khalkedon Konsili yanlılarını birleştirmek için bir formül olarak öne sürdüğü monoteletist görüşü benimsemişlerdir. Monoteletizm 680-681'deki II. Constantinopolis Konsili'nde "sapkın" ilan edilmiştir. Marunîler 11. yy. sonlarında Haçlı Seferleri sırasında Monotelitizm'den dönmüşlerdir. Günümüzde modern Marunî Kilisesi Lübnan'la sıkı bağlar içindedir ve Roma'daki Katolik Kilisesi ile birleşmiş vaziyettedir.

Masoretik: Tanak'ın kanonik metninde kullanılmış olan İbranice ve Aramiceye verilen isimdir. "Masoretik Metin" (İng. Masoretic Text) harekelendirmeleri ve başka diyakritikleriyle Yahudilik için temel ve yanlışsız başvuru metni olarak kabul edilir.

Melkit: Süry. ܡܠܟܝܐ *malḵāyā* "krala dair, krala özgü, kral taraftarı" ve bundan Yun. μελχίτης *melkhitēs*. 451'deki Khalke-

don Konsili'nin akabinde Orta Doğu'da Konsil taraftarları ve Konsil karşıtları diye görülen bir ayrım doğmuştu. Konsil yanlısı görüşe sahip olanlar, karşıtları tarafından (başka tabirler yanında) "Melkit" tabiriyle anılır oldular. 5. yy'dan yaklaşık 18. yy. ortalarına değin, Doğu Akdeniz'de (hatta Doğu Afrika'da, Nubya'da) cemaatler eğer Constantinopolis patriğine (yani Khalkedon Konsili kararlarına) biat hâlindeyseler "melkit" diye tanındılar. Bu sırada 14. yy'da Şam ve civarına yerleşen Katolik keşişler ve ruhbanlar Katolikler ve Rum Ortodokslar arasında 1054'de gerçekleşmiş olan resmî ayrışmaya rağmen Doğu Akdeniz Hristiyanlarını mezhepleri ne olursa olsun Roma nüfuzuna geçirme çalışmalarına başlamışlardı ve bu çabalar yerel ölçekte etkin şekilde devam etti. 1724'te o zamanki "Melkite/Khalkedon yanlısı" Antiokheia Ortodoks Kilisesi Patriği III. Athanasios Dabbas'ın vefatının ardından Şamlı Seraphim Tanas, VI. Kyrillos adıyla Antiokheia Patriği olarak takdis edildi (Antiokheia Patrikliği makamı bu sırada Şam'daydı). Ancak mevkidaşı ama protokol itibarıyla üstü olan Constantinopolis Patriği III. Ieremias bu seçimi ve takdisi Roma Katolik kilisesinin Antiokheia patrikliğini ele geçirme girişimi olarak gördü ve Sylvestros (veya Sylvester) isimli bir keşişi Osmanlı Sultanı III. Ahmed'den alınan askerî yardımla beraber Şam'a gönderdi. VI. Kyrillos kaçmasına rağmen, Sylvestros'un çok sert yönetiminden şikayetçi olan cemaat içinde eskisine oranla VI. Kyrillos taraftarlığı giderek arttı. VI. Kyrillos meşruiyetini sağlamlaştırma amacıyla pek çok sefer Papa XIII. Benedictus'a başvurmuş olsa da bu tanıma 1730 yılında gerçekleşti. Dolayısıyla "melkit" terimi tarihi kaynaklarda 18. yy'a kadar Khalkedon Konsili yanlısı cemaatleri anlatmak için kullanılır. Fakat daha sonra yazılmış metinlerde 1724-1730 arasındaki olaylar sonucunda kurulmuş olan ve VI. Kyrillos'tan itibaren

Roma'daki Katolik Papa'nın otoritesini tanıyan Melkit Rum Katolik Kilisesi'ne atıfta bulunuyor olabilir.

Memlük: Arapça “köle” demektir ama tarih terimi olarak Orta Doğu'da 1250 dolaylarında Mısır'da kurulmuş olan devlete atıfta kullanılır. Abbasîlerden itibaren Halife Devleti orduları çoğunlukla kuzey ülkelerinden toplanmış köle erkeklerden oluşan askerleri kullanmaktaydı. Abbasîler döneminde bu kuzey ülkeleri arasında Anadolu da varken sonraları daha kuzeyden gelen Çerkez, Abhaz, Gürcü, Kuzey Karadeniz'in Slavları, Balkanlar'dan Yunan ve Arnavutlar bu köle-asker sınıfını oluşturdular ve zamanla devlet idaresinde çeşitli çaptaki değişikliklerde söz sahibi oldular. 1250'den itibaren Mısır'da köle-askerlerden bir grup yönetimi ele geçirdi ve Bahrî sülalesi hâlinde ülkeyi yönettiler. Bunlardan meşhur komutan Baybars o zaman kadar yenilmemiş Moğol ordularını 1260'da Güneybatı Suriye'de Ayn Calut'ta bozguna uğrattı. 1382'de Bahrî sülalesi yerini Burcî sülalesine verdi. Memluk devleti Osmanlı Sultanı I. Selim tarafından 1516-1517 seferleriyle yok edildi ve Mısır Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası oldu.

Memra: 𐤌𐤍𐤓𐤕 (Batı menşeli Süryanî literatürü çalışmaları- rında bu kelime bir edebî tür ismi olarak kullanıldığına sanki Doğu Süryanicesi telaffuzundaki gibi yazılmaktadır. Normalde bu kelimenin Batı Süry. *mimro*, Doğu Süry. *memra* diye telaffuz edildiğini hatırlatırız). Vaaz, konuşma, hitap, açıklama gibi anlamlara gelse de belirli vezinler kullanarak yazılmış manzum eserlerdir. İçerik olarak olaylar anlatısı, teolojik öğretiler veya ilahiler gibi çok farklı şekillerde görülebilir.

Metropolit: Yun. μητροπολίτης *mētopolitēs*, μήτηρ *mētēr* “ana” + πόλις *polis* “şehir” (İng. metropolitan veya metropolitan bishop). İlke olarak Roma İmparatorluğu idarî yapısında Lat. *dio-*

icesis/dioecesis (Yun. διοίκησις *dioikēsis*) denilen ve şehirlerin birleşimiyle oluşan idarî birimlerin kilise hiyerarşisinin başına “metropolit” denir. Temelde piskopos olarak takdis edilmiş olsalar da genelde içinde bulundukları *dioikesis* yöresinin tamamının idaresinden mesuldürler. Tarihî süreç içinde farklı yörelerde farklı işlevler kazanmıştır.

Miafizit: Yun. μιαφυσίτης *miafysitēs*, μία *mia* “bir” + φύσις *fysis* “tabiat” (İng. miaphysite). Kimi zaman ve bazı hâllerde “monofizit” yerine tercih edilmesi gereken tabirdir. “Monofizit” tabir edilen görüş, İsa Mesih’in tecessümünde sadece ve sadece bir tabiat olduğunu iddia eder. Oysa “miafizit” görüş ilahî tabiat ve insani tabiatın tek bir tabiat hâlinde İsa Mesih’te tecessüm ettiğini savunur. Tarihî terim olarak ve günümüzde 451 Khalkedon Konsili’nin kristolojik formülünü benimsemeyen kiliselere denmektedir.

Modern Ekümenik Diyalog: Günümüzde Hristiyanlardan bir kısmının “homojenlik talebi yerine farklılıkları kabul ederek yine de birlik oluşturmak” niyetiyle başlattıkları kiliseler-arası tanıma, tanışma, tartışma ve farklılıkları anlama sürecidir. Başlangıçta 1971’de Viyana’da Katolik Kilisesi’ne bağlı Pro Oriente Vakfı’nın girişimiyle Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasında gayriresmî görüşmeler ve danışma toplantıları olarak faaliyete başladı. 1980’lerin ortasında Doğu Kilisesi de görüşmelere katılmaya başladı.

Moğollar: Orta Asya kökenlidirler. Önce 1220’lerde keşif seferi çerçevesinde, daha sonra asıl 1250’lerde Orta Doğu, Doğu Avrupa ve Orta Avrupa’ya gelip büyük yıkım ve kıyım gerçekleştirmişlerdir. Fetih hareketleri neticesinde 13. yy’da bir süre için Akdeniz’den Sarı Deniz’e kadar toprakları kendi egemenlikleri altında birleştirmişler ve hem fetihleri hem de sonrasındaki bu

mutlak egemenlikleri neticesinde büyük kültürel kaynaşmalara neden olmuşlardır.

Monofizit: Yun. μονοφυσίτης *monofysitēs*, μόνος *monos* “tek” + φύσις *fysis* “tabiat” (İng. monophysite). Tarihî kaynaklarda ve ayrıca yakın döneme kadar Süryanî literatürü çalışmalarda “monofizit” tabirine rastlandığında çok büyük ihtimalle yukarıda “miazizit” maddesinde bahsedilmiş nüansa göre bir atıfta bulunulduğu anlaşılmalıdır. Bugün geçerli görüşe göre gerçekten “monofizit” diye adlandırılacak tek görüş yukarıda “Ephesos” maddesinde belirtildiği gibi, 440’larda Constantino-polis rahiplerinden Eutykhes’in başlattığı kristolojik görüştür. 449’daki Ephesos Konsili’nde baskın rol oynayan Aleksandria piskoposu Dioskoros, Eutykhes’i destekledi. Bu Eutykhes’çi görüşü savunanların “monofizit” diye adlandırılmalarından başka atıflar genelde “miazizit” formülünün yanlış yansıtılıp, aşagılanmasından mütevellittir.

Monoteletist veya Monotheletist: Yun. μόνος *monos* + θέλημα *thelēma* “tek + istek/irade”, 624’te İmparator Herakleios’un emrettiği toplantılarda Hristiyanlığın (Süryanî, Ermenî ve Kıbtî kiliselerinde kabul gören) Miazizit yorumuyla uzlaşmaya varılması için çıkarılan bu kristolojik görüşe göre İsa Mesih’te (ayrı değil birbirine iç içe girmiş vaziyette) iki doğadan başka tek bir irade vardır. Anlaşılacağı üzere imparator bu yolla imparatorluk içinde Khalkedon Konsili karşıtı ve Konsil yanlıları arasındaki ayrımı sona erdirmeyi amaçlamıştır. Bir süre için Constantinopolis patriği dahi bunu desteklemiş olsa da 681’deki III. Constantinopolis Konsili bu görüşü “sapkın” ilan etmiştir.

Mopsuestialı Theodoros: (ö. 428). Kitab-ı Mukaddes müfessiri ve birçok ilahiyat çalışmasının ve vaazın müellifidir. Antiokheia’da meşhur pagan entelektüel Libanios’un öğrencisiydi.

Büyük ihtimalle Tarsoslu Diodoros ve Ioannes Khrysostomos ile tanışıyordu. 392'de Mopsuestia (modern Misis) piskoposluğuna atandı. 428'de öldüğünde kilise tarafından herhangi bir sapkınlıkla suçlanmış değildi. 431'deki Ephesos Konsili'nde Nestorios'un mahkûm edilmesinden itibaren Theodoros, Nesturilik diye bilinen ilahiyat görüşünün yaratıcısı gibi görüldü. Aleksandreialı Kyrillos'un takipçisi olan Urhoy piskoposu Rabbula 432'de Theodoros'un eserlerini yasakladı ve yaktırdı. 451 Khalkedon Konsili'nde Hibo'nun Persli Mari'ye yolladığı mektupta vurguladığı Theodoros'un dinî görüşlerinin sapkın olmadığı fikri bir an için kabul görse de, giderek sözde Nesturî görüşlerin yaratıcısı olduğu fikri güçlendi ve 553 Constantino-polis Konsili'nde nihaî olarak aforoz edildi. Urhoy Okulu'nda popülerlik kazanan Theodoros'a ait ilahiyat görüşleri, bu okuldaki öğretmen ve öğrencilerin daha sonra Nusaybin'e, yani dolayısıyla Pers (Sasani/İran) İmparatorluğu'na göç etmeleri vesilesiyle zamanla İran Hristiyanlığı'ndaki temel ilahiyat akımı hâline gelmiştir. Doğu Süryanî ilahiyat literatüründe kendisinden kısaca "müfessir" diye bahsedilir.

Mor ve Mar: Süry. ܡܪܝܡ *mâr* ve kadınlar için ܡܪܬܐ *mârt* "efendim". Pek çok kutsal kişiye, azizlere, ayrıca hayattaki ruhbanlara da hitapta kullanılan saygı ünvanıdır.

Myron: Süry. ܡܝܪܐ *murā* veya *mura* Yun. μύρον *myron* "bazı bitkilerden elde edilen hoş kokulu yağ" İng. myrrh. Kilisede vaftizde, takdislerde ve başka işlerde kullanılan kutsal yağ.

Narsay: (ö. y. 500) Urhoy ve Nusaybin okullarına mensup şair ve tefsir hocasıdır. *Memraları* çok popülerdir. Mopsuestialı Theodoros'un ilahiyat görüşlerinden ve Kitab-ı Mukaddes tefsiri yöntemlerinden etkilenmiştir.

Nesturî ve yaygın yanlış olarak Nasturî: (a) 428’de Constantino-polis başpiskoposu olan Nestorios’a atfedilen bu görüşe göre Tanrı’nın Oğlu Mesih ile Meryem’in oğlu aynı şahıs olamazlar. Nestorios’un aslında bu görüşün teorisyenisi olmadığı ve onun Mopsuestialı Theodoros’un görüşlerini vaaz ettiği bilinmelidir. Nesturî tabiri 451 Khalkedon Konsili’ni takip eden yoğun kristolojik tartışmalar sırasında giderek Doğu Kilisesi’ni tarif eden bir ifade olarak kullanılmaya başladı. Miafizitler hem Doğu Kilisesi’ni hem de Khalkedon Konsili yanlış görüşleri toptan Nesturî olarak nitelendirdiler. Yörenin İslam hâkimiyeti altına girmesiyle bu terim Doğu Kilisesi için “Nesturî Kilisesi” şeklinde kullanılmaya başlandı ve modern literatürde de hatalı olarak bu anlamda kullanılmaya devam etti. Bu yüzden, modern literatürde rastlanılan “Nesturî (veya Nasturî)” nitelemelerinin sadece Doğu Kilisesi için kullanılan yanlış bir niteleme olduğu hatırlanmalıdır. (b) Doğu Kilisesi’nin kendine özgü Süryanice hat şekli bu kiliseyle alakalı başka konularda olduğu gibi Nesturî olarak adlandırılıyordu. Artık sadece *Madnhaya* veya “Doğu yazısı” denmesi daha doğrudur.

Nikaia (İznik) Konsili 325: (İng. Council of Nicaea) İmparator I. Constantinus’un imparatorluğun doğu yörelerini kendi hâkimiyetine aldıktan sonra öncelikle Aleksandreialı Arius’la özdeşleştirilen kristolojik tartışmayı sonlandırmak amacıyla Hristiyan ruhbanları bir araya topladığı kilise konsilidir. Aslında Ankyra’da (Ankara) toplanacakken sonradan Nikaia seçilmiştir. Kristolojik istişarede Aleksandreia başpiskoposu Aleksandros ile maiyetinde diyakoz olarak bulunan Athanasios baskın tesirde bulunmuşlardır ve Arius’un görüşü mahkûm edilmiştir. Konsil Ariusçu görüş dışında Mısır’da ortaya çıkan Melitius’çu görüş gibi bazı farklı Hristiyanlık yorumlarını da ele alıp reddetmiş ve ayrıca Paskalya’nın hangi tarihte kutlanması

gerektiğini de tartışmıştır. Bu arada, konsilin kilise hiyerarşisine dair düzenlemeleri de önem taşımıştır.

Nisibis (Yun., Lat. ve İng.), Süry. ܢܝܨܝܒܝܢ *Nšibin*. Nusaybin. Şehre tarihte ܫܕܒܐ *Šōbā* adının da verildiği iddiası geç dönemlerde çıkarılmıştır.

Nisibis (Nusaybin) Okulu: 489'da Urhoy'daki teoloji okulunun kapatılmasıyla Sasanî İmparatorluğu'na göç eden âlimler tarafından Nisibis'te kurulmuştur. 7. yy'ın başlarına kadar gayet etkin bir şekilde varlık göstermiştir. Okulda ilmî çalışmalar yoğunlukla Kitab-ı Mukaddes ve onun tefsiri üzerineydi. Kaynaklara göre ilkokul öğretmeni, belki "heceletici", ܡܗܓܝܢܐ *mhagyānā*, okuyucu ve okutucu ܡܩܪܝܢܐ *maqryānā*, ve müfessir (yorumcu) ܡܦܫܩܢܐ *mpašqānā* gibi farklı rütbelerde öğretmenler bulunmaktaydı. Okuldaki öğrenciler Kitab-ı Mukaddes tefsirini yapmak için Aristoteles felsefesinden belagat eğitimine kadar pek çok farklı dalda dersler alıyorlardı. Mopsuestialı Theodoros'un tefsir şekli örnek olarak alınıyordu.

Novella: Kahramanlık, aşk veya macera gibi popüler konularda yazılmış hikayeden uzun, romandan kısa edebî eser.

Origenes: (ö. y. 254) Aleksandreialı Kitab-ı Mukaddes müfessiri, ilahiyatçı ve ruhanî konular yazarıdır. Erken yaşlardan itibaren çok iyi bir eğitim aldı. Filistin'deki Kaisareia (İng./Lat. Caesarea) şehrinde takdis edildi, rahip oldu ve kendi okulunu (ekolünü) başlattı. Başka pek çok eserinin yanında herhalde en ünlüsü Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'nin altı paralel sütunda yorumlaması olan ve literatürde *Heksapla* olarak bilinen eserdir.

Ortodoks: Yun. ὀρθόδοξος ὀρθός *orthos* "düz, doğru" + δόξα *doksa* "görüş, fikir". Belirli bir ideoloji, görüş veya dinin kurulu düzenine, geleneklerine ve teamüllerine uyan demektir. Din

tarihi açısından bakıldığında “doğru inançlı” diye çevrilebilir. Ortodoksluk, veya doğru inanca sahip olmak, bağımsız ve mutlak bir kriter olmadığı için teoloji tartışmalarında birbirlerini sapkınlıkla suçlayanlara göre asıl ortodokslar kendileridir. Sadece Süryanî veya Rum kiliseleri için “Ortodoks” sıfatının kullanılması tarihî süreçle şekillenmiş bir galat-ı meşhurdur. Bütün Hristiyan mezhepleri ve kiliseleri evrensel oldukları iddiasıyla “katolik”, doğru inançta oldukları iddiasıyla “ortodoks” ve elçilerden başlayan bir silsileyle devam ettikleri iddiasıyla “elçisel veya apostolik” sıfatını kendilerine yakıştırabilirler.

Oryantalizm: Lat. *oriens* Doğu, (1) Doğu Çalışmaları: Akademik kurumlarda yüksek eğitim seviyesinde Orta Doğu ve Uzak Doğu bölgelerinin konularını çalışan bilim alanları. Adından da anlaşılacağı üzere “Batı”nın kendisine göre adlandırdığı ve tanımladığı bir alan olarak doğdu. Özellikle tıp konusunda bilgi edinmek için Avrupalı bilginler İslam hâkimiyeti altındaki yörelerle devamlı iletişim hâlindeydiler. Ancak, “Doğu Çalışmaları”nın bilimsel disiplin olarak ortaya çıkması daha çok coğrafî keşifler ve Asya’nın Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmesi ve daha sonra Avrupa’da ulus-devlet oluşumlarının belirginleşmesiyle üniversitelerin gelişmesinde aranmalıdır. Orta Doğulu Hristiyanların dillerinin çalışılması zaten devam ederken, ayrıca Hindistan’daki dillerle Avrupa’daki dillerin yakın ilişkisi fark edildikten sonra bu çalışmalar ivme kazandı. Avrupa’nın kendi içindeki sosyo-ekonomik dönüşümleri dünyadaki diğer toplumların çalışılmasını hızlandırdı. Sadece İslam değil, Asya’da baskın durumdaki Budizm ve Hinduizm de sistemli bir şekilde çalışıldı. Arkeolojinin gelişmesiyle bulunan tarihî eserlerin sergilenmesi toplumun nezdinde “Doğu hakkında çalışmalar yapan bilim adamı (hemen hemen hepsi erkekti)” yani “Oryantalist” terimini meşru bir meslek adı olarak kullanıma soktu. (2) 20. yüzyılın ortalarında yaygın olarak paylaşılan bir

görüşe göre Avrupa'nın özellikle Asya ve Afrika'yı inceleme, çalışma ve betimleme tarzı tamamen sömürgeci mantaliteye bağlı ve iktidar ilişkisinin meşrulaştırılması ve devam ettirilmesi için bir araçtan öteye gitmeyen yanıltıcı bir fikrî atmosferde gerçekleşti. Bugün yaygın kullanımda “oryantalizm” ve “oryantalist” kısaca bu manaya gelse de bu terimi kullanan herkesin bunda ne kadar haklı olduğu tartışmalıdır.

Ousia: Yun. οὐσία, *usia* (εἶναι “olmak, var olmak” fiilinin ortacından türemiş isim) Felsefede bir şeyin özü, tözü, varlığı olarak adlandırılan boyuttur. Hristiyanlığın teolojik tartışmalarında bu terime sıklıkla rastlanır.

Pagan: Lat. *paganus* köylü, kırlı. Genel kanaate göre Hristiyanlık erken yüzyıllarda çoğunlukla şehirlerde yayılmıştı ve pek çok durumda kırsaldaki halk atalarının geleneksel dinine bağlı kalmıştı. Bunlar, Hristiyanlar tarafından zamanla eski çok-tanrılı Yunan-Roma dini mensupları olarak “kırsal” anlamına gelen *paganus* ile adlandırılır oldular. Bugün Batı literatüründe Hristiyanlık öncesi çok-tanrılı dinlerin mensuplarına kısaca “pagan” ve bu inanca “paganizm” denmeye devam edilir.

Palimpsest: Lat. *palimpsestus*, Yun. παλίμψηστος *palimpsēstos* “tekrar kazılmış, silinmiş”. Yakın zamanlara kadar kâğıt, parşömen gibi yazı malzemelerinin az ya da pahalı olduğu durumlarda eldeki parşömen üzerindeki mevcut metin, artık lüzum görülmediği, kullanılmadığı veya “sapkın” görüldüğü için yok edilmesi gerektiği zaman silinir (“kazınır”) ve boş zemine yeni metin yazılırdı. Bazı durumlarda silme işlemi iyi yapılmadığı için zamanla eski metin yer yer görünür hâle gelir, bazen de gözle görülür bir iz olmasa da elektromanyetik mikroskop gibi ileri teknoloji aletleriyle okunabilir. Eski Çağ'dan kalma pek çok metin bu sayede elde edilebilmiştir.

Palmiye Pazarı: Kutsal Kilise takviminde Paskalya Pazarı'ndan önceki pazar gününe denir. Palmiye'den kasıt, İsa Mesih Kudüs'e girdiğinde onu karşılayanların palmyeler ve hurma dallarıyla yoluna çıkmalarıdır. Elem Haftası İsa Mesih'in İnciller tarafından nakledilen hayat öyküsü detaylarının anıldığı bir zaman olduğu için bu Pazar Mesih'in Kudüs'e girişi anılır.

Panteizm: Yun. *πᾶν pan* "her şey" + *θεός theos* "tanrı". Tanrı'nın evrendeki her şeyin içinde varolduğu görüşü. Değişik dönemlerde farklı dinlerin içinde (özellikle mistik gruplar içinde) panteist diye nitelendirilen akımlar çıkmışsa da Süryani literatüründe çok bol görülmezler, ancak 6. yy'da Stefanos Bar Sudaıylı'nın yazdığı bir eser panteist görüşte kabul edilir.

Papa: Yun. *πάππας pappas*, çocuk dilinde "baba". Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında Doğu Akdeniz'de hemen hemen bütün piskoposlar için kullanılan bir tabirdi. Mesela 3. yy'da Aleksandreia Papası Heraklas'tan bahsedilir. Batı Akdeniz'de prestijinden dolayı sadece Roma başpiskoposu bu tabirle diğerlerinden ayrıldı ve 11. yy'dan itibaren adeta resmî anlamda kullanılır oldu.

Part İmparatorluğu: İng. The Parthian Empire. Partlar, Partia denilen, bugünkü İran'ın kuzeydoğusunda Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki sarp dağlık bölgeden çıkmadırlar. Arşak (İng. Arsaces) M.Ö. 240'lı yıllarda İran'ı yönetmekte olan Büyük İskender'in ardıllarından Seleukos'un adıyla anılan Helenistik devlete karşı başarılı bir isyan güttü. I. Fraates ve özellikle onun kardeşi I. Mitridates (hük. M.Ö. 167-132) Seleukoslara karşı Part egemen yöresini genişlettiler. 141'de Babil'i aldılar. Part yöresinden olmalarına rağmen, Helenistik Seleukos hanedanına karşı ilk başarılı isyanı yürüten Arşak'tan dolayı bu krallık kendisine Arşaklılar demektedir. Batı'da Seleukoslarla, Doğu'da Orta Asyalı kavimlerle devamlı savaştılar. İpek Yolu üzerin-

de bulunmaları onların Çin ve Roma'yla diplomatik bağlantı kurmalarına da neden oldu. Egemenlikleri altındaki Sogdia yöresinin tüccarları çok geniş bir ticarî ağ kurmuşlardır. M.Ö. 1. yy. içinde Partlar ve Romalılar arasında şiddetli savaşlar oldu. Önce Fırat iki devlet arasında sınır kabul edilmiş olsa da M.Ö. 53'te Roma Cumhuriyeti'ni yöneten üç kişiden biri olan (diğer ikisi Pompeius Magnus ve Iulius Caesar) ve Suriye'yi elinde tutan Marcus Licinius Crassus Partia üzerine sefere çıktı ve Harran (Lat./İng. Carrhae) yakınlarında çok büyük bir bozguna uğradı. Fakat miladî 1. yy. boyunca Batı Asya'da Part-Roma çekişmesi ve arada sırada üçüncü kuvvetlere karşı süreli ittifakları devam etti. 116'da Roma İmparatoru Traianus (h. 98-117) Fırat boyunca ilerleyerek bütün Mezopotamya'yı tamamen ele geçiren ilk Roma İmparatoru oldu ve Basra Körfezi'ne ulaştı. 2. yy.'da Partlar'ın Romalılarla devamlı mücadeleleri ve giderek zayıflamaları ile geçti. 3. yy. başlarında İran'ın Fars bölgesinden çıkan yeni bir askerî güç Partlara karşı mücadele etmeye başladı. 224'te Part İmparatoru V. Artabanus'u yenen Ardeşir isimli komutan eliyle Sasanî İmparatorluğu'nun temelleri atıldı ve çok kısa bir sürede Part hanedanı tarih sahnesindeki yerini Sasanîlere terk etti.

Patrik: Yun. πατριάρχης *patriarchēs* “aile veya kabile başı”. 531 yılında İmparator Iustinianus'un koyduğu yasayla bugün hâlâ geçerli olan beş patriklik makamı kuruldu: Batı Patrikliği (Roma'da), Constantinopolis, Aleksandreia, Antiokheia, Ierusalem/Kudüs. Bu makamları elinde tutan ruhbanların bu yörelerdeki metropolitleri takdis, yargılama ve yargıda temyiz yetkileri vardı. Aslında daha önceden var olan ve 325 Nikaia Konsili'nde bu yetkilere patrik ünvanı konulmadan sahip olan üç piskoposluk vardı: Roma, Aleksandreia, Antiokheia. 451 Khalkedon Konsili'nde Kudüs ve Constantinopolis aynı yetkilere sahip konuma yükseltildiler.

Pentateukhos: Yun. πεντάτευχος *pentateukhos* “beş rulo”, Yahudi Kitab-ı Mukaddesi Tanak’ın Tora veya Tevrat adını alan, beş kitaptan oluşan, asıl kısmı:

Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	İbranice Adı	Anlamı	İngilizce Adı
Yaratılış / Tekvin	Bereşit	Başlangıçta	Genesis
Mısır’dan Çıkış	Şemot	İsimler	Exodus
Levililer	Vayikra	Ve çağırdı	Leviticus
Çölde Sayım / Sayılar	Bamidbar	Çölde	Numbers
Yasanın Tekrarı / Tesniye	Dvarim	Kelimeler	Deuteronomy

Pentekost: Yun. πεντηκοστή [ἡμέρα] *pentēkostē [hēmera]* “el-linci [gün]”. Paskalya Pazarı dâhil ondan sonraki ellinci güne denk gelen Pazar. Yeni Ahit’te Elçiler 2: 1–31’e göre elçiler ve İsa Mesih’in başka taraftarlarının üzerine Kutsal Ruh’un inışı dramatik bir şekilde anlatılır. Aslında Luka 22:12–13’te Kutsal Ruh, elçilerin Yahudi bayramlarından Şavuot’u (“Haftalar Bayramı”) kutlamak için bir araya geldikleri sırada onların üzerine indiği de anlatıldığı için, “Pentekost” sonraki metinlerde hem Yeni Ahit’teki bu olaya hem de Eski Ahit’teki Şavuot’a atfen kullanılmış olabilir.

Peşitta: Süry. ܡܫܝܬܬܐ *pšittā*. Kelime anlamı gayet muğlaktır. ܡܫܬܐ *pšat* “çekmek, uzatmak” fiilinden türetilmiş bu dişil tekil edilgen ortaç (belgili hâlde) teoride ܡܫܩܬܐ *mapaqtā* “tercüme” ismini nitelemektedir. Fakat bu sıfatın tam anlamı zaman içinde kaybolmuştur. “Basit”, “yaygın” ve “tek” gibi farklı yorumlarda bulunulmuştur. Peşitta ile iki farklı metin kastedilmektedir: (a) 2. yy’da İbranice Tanak’tan Süryaniceye çevrilerek oluşturulmuş Eski Ahit kitabı; (b) Eski Süryanice Yeni Ahit metninin 4. yy. başlarında oluşturulmuş yeni bir

düzenlemesi. Eski Ahit'in Peşitta (veya, Peşitta Eski Ahit) metni Süryanice Kitab-ı Mukaddes çalışmaları için olduğu kadar, Tanak çalışmaları için de çok kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Yeni Ahit Peşitta metni ise diğer Yeni Ahit metinleriyle karşılaştırıldığında eksiklikleriyle dikkat çeker: Bu Süryanice İncil'e 2. ve 3. Yuhanna, 2. Petros ve Yudas Mektupları ile Aziz Yuhanna'ya göre Vahiy kısmı dâhil edilmemiştir. Fakat iki Ahit metniyle beraber Peşitta yüzyıllar boyunca Süryanî Hristiyanlığının dayandığı temel metin olmuştur. Her tür yazılı eserdeki Eski ve Yeni Ahit alıntıları çok büyük ihtimalle Peşitta metninden gelmektedir.

Piskopos: Yun. ἐπίσκοπος *episkopos* “nezaret eden, denetlenen”. Kilise idaresinde ayin yürütme yetkisi bulunan ve belirli bir bölgenin manevî hayatından sorumlu olan rahiplerin başı. Sırasıyla diyakoz, rahip ve piskopos olan bir kişinin artık manevî hayat idaresinde kâmil bir yönetici ve yetki sahibi olduğu anlaşılır. Bu makamdaki bir ruhban Kutsal Ayin'i yönetebilir, Kutsal Ayin'i yönetmek için vekâlet veya yetki verebilir. Sadece piskoposlar yeni ruhbanlar takdis edebilirler. Rahip olarak takdis edilmese de kendilerini toplumdan tecrid şekilde maneviyata adayan keşişlerin idaresi de nihayetinde piskoposların elindedir. Kilisenin ve manevî hayatın gereklerinden başka, piskoposların toplumsal yükümlülükleri de vardır. Bu yükümlülüklerini belirli “nüfuz sahaları”nda gerçekleştirirler. Piskoposluk makamı Hristiyan Roma İmparatorluğu içinde bu şekilde olgunlaştığında bu “nüfuz sahaları” (İng. see) o zamanki imparatorluğun kamu yönetiminde geçerli olan *provincia*, *dioecesis* ve *praefectura* gibi idarî bölümleriyle yüksek oranda örtüşmekteydi. Bu nedenle ilk dönem kaynaklarında piskoposların ve kilise idaresinin görevleri ve yetkileri ile imparatorluğun sivil idaresinin örtüştüğü ve daha sonraki yüzyıllarda sivil idaresinin terk ettiği bu kategorilerin kilisenin tasarrufunda

kullanımının devam ettiği hatırlanmalıdır. Roma sivil idaresinin gevşediği veya siyasî olarak sona erdiği durumlarda piskoposlar bütün idareyi ele aldıklarında konunun bütün bağlamını veremeyen bazı tarih kaynakları tarafından dinî makamlarından soyutlanmış ve şehrin veya topluluğun dünyevî idarecisi olarak yansıtılıyor olabilirler.

Prosopon: Yun. πρόσωπον *prosōpon* “yüz; (tiyatro) maske”. Kristoloji tartışmalarında “şahıs” anlamında kullanılır. Bu Yunanca terim Süryaniceye ܩܪܝܢܐ *paršōpā* diye çevrilmiştir.

Pseudo-: Yun. ψευδής *pseudēs* “yalan”dan türetilmiş önek, kısaca ps.- diye de görülebilir. (a) Metinlere bağlı çalışmalarda, bir eserin yazarından önce kullanılan pseudo- ön eki o eserin yanlışlıkla o yazara isnat edildiğini belirtir. Örneğin, “Pseudo-Sütuncu Yeşu Vakayinamesi” dendiğinde o vakayinamenin Sütuncu Yeşu tarafından yazıldığı iddiasının yanlış olduğunu belirtir. Bilimsel literatürde o metin önce bir nedenle Sütuncu Yeşu’ya isnat edilmiştir ve bu eşleştirme böyle uzun süre kabul görmüş ve bu şekilde atfedilmiştir. Ancak bir süre sonra bir şekilde bu isnadın yanlış olduğu ortaya çıksa da gerçek yazar bulunamadığı için artık tek yapılacak şey yanlış yazarın adından önce pseudo- veya ps.- ön eki getirilmesidir. (b) Bazı yazarlar görüşlerini yaymak için kendi eserlerinin altına daha meşhur ve meşru yazarların adlarını koymuş olabilirler. Örneğin, “pseudo-Aristoteles” ifadesi yukarıda (a) kısmındaki açıklamaya uyabildiği gibi, başka bir yazarın görüşlerini Aristoteles imzasıyla yayınlamış olmasıyla da açıklanabilir. Yani önce Aristoteles’e tarafından yazılmış gibi görünen bir metin, Aristoteles’in olmadığı kesin anlaşıldığında literatürde artık pseudo- ön ekiyle görülür.

Qnoma: قنوما *qnōmā*. En geniş anlamıyla Yunanca *hypostasis* terimine karşılık gelen Süryanice terimdir. Bk. “hypostasis”. Ancak bütün bu kristolojik terimler için yazılı metnin bağlamının iyi anlaşılması gerekmektedir. Yunanca metinlerde ve/veya Khalkedon Konsili taraftarı teologların metinlerinde *physis/fysis* (= tabiat) bir yana, onun görünümü olan *hypostasis* ve *prosopon* terimleri birbirlerine çok yakın anlam boyutlarında kullanılırlar. Ama bu iki terimin Süryanice muadilleri *qnoma* ve *paršopa* aynı şekilde birbirlerine yakın kullanılmazlar. Bilakis, *hypostasis* için Süryanice kullanılan *qnoma* terimi ise çok daha geniş anlama sahiptir ve bazı kullanımlarında Yunanca açıklamalarda görülmeyecek kadar “tabiat” (Yun. *physis*, Süry. *kyana*) kavramına yaklaşır. Bu yüzden “Mesih’teki iki tabiat”tan bahseden Doğu Kilisesi metinleri bazen Batılı çevirmenlerce sanki “Mesih’teki iki şahıs”tan bahsediyormuş gibi çevrildiği için literatürde karışıklığa neden olmuştur.

Roma/Bizans İmparatorluğu: M.Ö.1. yy’dan itibaren Mısır dâhil Doğu Akdeniz’i ve Mezopotamya’ya kadar olan Ön Asya’yı egemenliği altına alan siyasî güç. Roma İmparatorluğu ezici bir askerî güçle bölge halklarını boyunduruk altına aldıysa da kendisinden çok daha eski ve köklü olduğunu kabul ettiği bu yörenin yerel yönetimlerine belirli bir derece özerklik verdi. İmparatora sadakat ve barışı bozmamak şartıyla yerel idarecileri, genelde oligarşik yapılanmış aileler, otonom yaşamaya devam ettiler. Karşılığında, İmparator Augustus (hük. M.Ö. 27-M.S. 14) zamanında tesis edilmiş olan çatışmasız hâl Roma Barışı’nın avantajlarından faydalanıyorlardı. En büyük bürokratik ve malî yeniden-yapılanma İmparator Diocletianus’un 286/293’te yürürlüğe koyduğu *tetrarkhia* (Yun. Dörtlü Yönetim) rejiminde gerçekleşti. O zamana kadar pratik nedenlerle geçici başkentlik yapan garnizon şehirleri de artık resmen tetrarkh saraylarıyla donatıldılar. Fakat “Dörtlü Yönetim” imparatorluğun bölün-

mesi değildi, aksine bu düzen sayesinde kendisini askerî olarak ispatlamış olan Constantinus yönetimi tekrar kendi şahsında birleştirdiği zaman yeni malî reformlara girebildi ve uzun bir süreden sonra ilk defa altın para basıldı. Constantinus (tek başına hük. 324-337) dönemi bütün Akdeniz dünyasında Hristiyanlığın ilk defa büyük serbestliğe kavuştuğu bir dönemdi. Yine Constantinus zamanında, bir süredir kilisenin sorunlarını istişare etmek ve çözmek için kendi olanaklarıyla ve çoğunlukla yerel olarak düzenlediği toplantıları (konsiller) Constantinus devlet sponsorluğunda, yasaya denk ve bütün imparatorlukta geçerli kılacak icra güvencesiyle üstlenme geleneğini başlattı. Roma İmparatorluğu'nun resmî anlamda bölünmesi I. Theodosius'un 395'teki ölümüyle gerçekleşti. Batı kısmı pek çok sorun gördükten sonra 476'da bir şekilde lağvoldu. Doğu kısmı ise kısa dönemli sarsıntılar dışında 7. yy'a kadar kalıcı bir tehlike geçirmede. 7. yy'da Müslüman Arap ordularının fetihleri Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı Roma'dan kopardı. 11. yy'da da Selçuk Türkleri ve farklı beylikler Anadolu'nun büyük kısımlarını Roma'dan kopardılar. Bugün literatürde geçerli olan "Bizans" terimi aslında modern bir atıftır. Tarihî kaynaklarda "Romalı" (Yun. Ῥωμαῖος *romaios* ve Süry. ܠܪܘܡܝܐ *rumāyā*) diye görülmektedir. Bu sebeple Anadolu'ya Arapça ve başka Orta Çağ kaynaklarında Rum denilir.

Samî: Geleneksel olarak Tevrat'ta anlatılan Nuh Peygamber'in üçü oğlundan Sam'ın (veya Şem'in) soyundan geldiği düşünülen halklar, kültürler ve dillere denir. Literatürde daha çok dilbilimsel bir sıfatlamaya tekabül etmektedir. Samî (İng. Semitic) diller ilk olarak M.Ö. 29. yy'da Mezopotamya'da Akkadcayla görülür. Ugarit, Fenikece, Aramice, Geez, İbranice, Süryanice, Arapça, tarihte ve günümüzdeki belli başlı Samî dillerdir. Tarihte üç ana grupta tasnif edilmişlerdir: (a) Doğu Samî Dilleri: Akkadca ve ondan türemiş olan Asurca ve Babilce; (b) Orta

Samî Diller: Kuzeybatı Samî Dilleri (Fenikece, İbranice, Aramice) ve Arapça; (c) Güney Samî Dilleri: Güney Arapçası ve Etiyopya Dili Geez. Modern Samî dillerin tasnifi ve çalışması ayrı bir bilim dalıdır.

Sasanî (veya Sâssânî) İmparatorluğu: M.S. 224 yılından sonra İran'a egemen olmuş ve Part İmparatorluğu'nu devirip, onun yerine bu bölgede güçlü bir yönetim kurmuş devlettir. 224'te İran'ın Fars yöresinde ayaklanma çıkaran Ardeşir kendisiyle savaştan Part İmparatoru V. Artabanus'u yenince kısa sürede ülkenin tamamına egemen oldu. Oğlu I. Şapur (hük. 240-270) Romalılar'a karşı büyük başarılar elde etti. 260'ta Roma ordusunu İmparator Valerianus'la beraber mağlup etti ve Valerianus'u İran'a tutsak olarak götürdü. Part İmparatorluğu döneminde İran'da çok kozmopolit ve çeşitli bir dinî atmosfer varken, Sasanîler döneminde Zerdüştlük İran'da genel din hâline geldi. II. Şapur (d. 309, hük. 325-379) döneminde İran-Mezopotamya Hristiyanları üzerinde kovuşturma uygulanmıştır. II. Şapur'un 379'daki ölümünden sonra yaklaşık 500 civarında I. Kavad'ın hükümdarlığıyla Sasanî İmparatorluğu gücünü tekrar gösterdi. Sasanîlerin en sevilen hükümdarı I. Hüsrev 531–579 arasında hüküm sürdü. Onun şahlığı sırasında Sasanîler'in Batı Asya'daki hâkimiyet çabaları ilk defa Güney Arabistan ve Kızıldeniz' kadar uzandı. II. Hüsrev dönemindeki (590–628) Roma-Sasanî savaşları Orta Doğu ve Kafkaslarda büyük yıkım yaptı. 627-628'de Roma İmparatoru Herakleios'un askerî rövanşında Sasanî başkentine kadar gelip de imparatorluğun en önemli topraklarının Romalılar tarafından talan edilmesi büyük bir vurgun oldu. 632'den itibaren ilk Müslüman Arap orduları Sasanî topraklarına girmeye başladılar. 637'de Kadisiye Savaş'ında III. Yezdigerd'in Müslüman ordularına yenilmesiyle Sasanî Devleti mutlak çöküşe girdi.

Sedra: سِدْرَة *sedrā* “sıra, dizi, seri, saf, düzen” dizeleri alfabetik sırada dizilmiş ilahi, dua, veya başka bir edebî metin.

Selçuklular: Büyük Selçuklular ve Rum/Anadolu Selçukluları diye Orta Doğu ve Anadolu’da kurulmuş iki büyük devlet mevcuttur. 1040’ta Gazneliler’e karşı kazandıkları Dandanakan Savaşı’ndan sonra Orta Doğu’nun önemli siyasi güçlerinden biri oldular. 11. yüzyıl sonunda Mezopotamya’ya hâkim oldular. Alp Aslan zamanında 1071’de Malazgirt (İng. Manzikert) savaşıyla Doğu Anadolu’dan itibaren Batı’ya doğru Roma İmparatorluğu’na önemli toprak kaybı yaşattılar. Alp Aslan’ın oğlu Melik Şah (ö. 1092) zamanında da önemli kazanımlar elde edildi ve Selçuklular Orta Doğu’daki siyaset sahnesindeki yerlerini sağlamlaştırdılar. Siyasi anlamda 1156’da son hükümdar Ahmed Sencer’in ölümüyle imparatorluk dağıldı.

Seleukeia-Ktesifon Konsili (410): Yun. Σελεύκεια-Κτησιφών *Seleukeia-Ktēsifōn*, Seleukeia-Ktesifon piskoposu İshak tarafından toplanmış Doğu Kilisesi’nin ilk resmî konsilidir. Pers-Sasanî İmparatorluğu’ndaki Hristiyan kilisesinin kuruluşu ve örgütlenmesi hususunda temelleri ortaya atmıştır. Seleukeia-Ktesifon’dan başka Bet Lapat, Nisibis, Prat-Mayşan, Arbela ve Karka şehirlerinde metropolitlikler kurulmuştur. Hepsinin en üstünde Seleukeia-Ktesifon metropoliti amir konumundadır. Ayin düzeni, yortu kutlamaları ile beraber başka konularda da Roma İmparatorluğu’ndaki konsillerle paralellik arz eden kanonlar benimsenmiştir.

Seleukeia-Ktesifon Okulu: Nisibis’te kurulmuş olan okuldan sonra Mezopotamya eğitim kurumları tarihinde en iyi bilinen okuldur. Sasanîler döneminde (224-650’ler) başkent Seleukeia-Ktesifon’da Dicle Nehri’nin batı yakasında kuruldu. Doğu Kilisesi’nin başı olan Katolikos’tan ve Hristiyanlara karşı bir

kovuşturma düzenlenmediği dönemlerde Sasanî şahından destek almış olmalıydı. Jean-Maurice Fiey'ye göre, bu okul ilk evresini başka bir yerde 5. yy. sonlarında geçirdi. *Siirt Vakayinamesi*'nin verdiği efsane ve söylentilerle dolu anlatıma göre okul asıl şöhretli dönemine Mar Aba'nın yönetiminde (Katolikosluk dönemi: 540-52) ulaştı. Katolikos Ezekiel (567-81) okulu geliştirdi ve Doğu Kilisesi eğitim kurumları içinde Nisibis Okulu'na denk bir konuma çıkardı. Sasanî İmparatorluğu ve başkentindeki prestiji o kadar arttı ki yine *Siirt Vakayinamesi*'ne göre Roma İmparatoru Maurikios'un (hük. 582-602) gönderdiği bir elçi uzun süre okulda vakit geçirdi ve ilmî temaslarda bulundu. Nisibis Okulu'yla sık sık öğrenci ve personel değiş tokuşuna gidildiği de belirtilmektedir. (Özellikle yararlanılan eser: Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2006), 157-158).

Seleukos Takvimi: Bk. "Anno Graecorum". Mezopotamya'da ve bazen çevre diyarlarda, İskender'in ölümünden sonra kurulmuş olan Seleukoslar sülalesinin devletinde geçerli olan yıl sayma, tarih tutma, sistemi. Başlangıç tarihi olarak İskender'in ölümünden sonraki mücadele döneminde M.Ö. 312/311'de I. Seleukos Nikator'un Babil'e girişini alır. "Yunanların Yılında" diye ifade edilen yılın miladî karşılığını bulmak içilen bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Süryani tarihyografi geleneğine mensup tarihçiler genellikle bu takvimi kullanmışlardır.

Septuaginta: Lat. (sayı) yetmiş, İng. Septuagint, kısaltma olarak LXX. Tanak'ın İbraniceden Eski Yunancanın "koine" (=ortak) lehçesine yapılmış çevirisidir. Tanak'ın Septuaginta'dan başka en az yedi Yunanca çevirisi daha vardı, bunlar arasında üçü Aquila, Symmachos ve Theodotion adlarıyla bilinirler. Sep-

tuaginta'nın önemi Yeni Ahit'te yer alan Eski Ahit atıflarının ve daha sonra bütün Yunan Kilise Babalarının Eski Ahit atıflarının hep bu metinden yapmış olmalarıdır. Efsaneye göre, İskender'in ölümünden sonra Mısır'ı yöneten Ptolemaios hanedanının hükümdarı II. Ptolemaios Philadelphos'un (hük. M.Ö. 285–246) emriyle önce Tanak'ın Torah kısmı İbraniceden çevrildi. Fakat bunda gerçeklik payı ne kadar bulunursa bulunsun, Septuaginta'nın aşamalar hâlinde yapılmış çevirilerle genişletildiği ortaya çıkarılmıştır (mesela bir kısmın ön sözünden o kısmın M.Ö. 132 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır). Beş kitaplık Torah'ya "Neviim" denilen Nebilere dair anlatılar da eklenmiştir. Zamanla başka kitaplar da eklendikten sonra Septuaginta, Tanak'ın gözettiği Torah-Neviim-Ketuvim ayrımını gözetmez hâle gelmiş ve Tanak'ta olmayan metinler de içine katılmıştır (Bilgelik, Sirak, Yudit, Tobit, Baruh). Philo ve Josephus gibi Yahudi yazarların zamanında Septuaginta, İbranice-Aramice Tanak metnine denk sayılmaktaydı. Aynı şekilde bu dönemde yeni gelişmekte olan Hristiyan cemaatlerin nezdinde de geçerli olan (Yunanca) Eski Ahit metniydi. Fakat özellikle M.S. 1. yy'dan itibaren farklı Yahudi cemaatlerin kullandıkları kutsal kitapları karşılaştırması yapıldıktan sonra, 2. yy'dan itibaren, Yahudi cemaatleri, hatta sadece Yunanca konuşan cemaatler bile, Septuaginta'da İbranice-Aramice Tanak metnine çok fazla sadakatsizlikler olduğuna karar verip bu Yunanca metni güvenilirmez saymaya başladılar ve ibadetteki kullanımına son verdiler. Onun yerine başka çeviriler, mesela Sinoplu Aquila'nın (M. S. 130) yaptığı çeviri, tercih edilir oldu. Hristiyanlarsa çoğunlukla Septuaginta'yı güvenilir bulmaya devam ettiler. Bir tek Origenes (ö. M.S. 253/4) Septuaginta metninin özgün İbranice-Aramice Tanak metni ve diğer yaygın Yunanca çevirileriyle karşılaştırmasını merak edip bu karşılaştırmayı Heksapla adıyla gerçekleştirdi. Bugün Rum Ortodoks

kilisesinin Eski Ahit metni büyük ağırlıkla Septuaginta metni olsa da mesela Protestan kiliseler Eski Ahit metni için Tanak'ın İbranice-Aramice metninden yapılmış çevirileri kullanırlar.

Serto:  *sertā* “çizik, çizgi, simge”. M.S. 1. ve 5. yy. arasında *estrangela* denilen resmî (ve anıtsal) yazı şekli (hat) gelişmekteyken ilk nadir örnekleri birkaç papirüs ve el yazması koloфонunda görülmüş daha akıcı ve kıvrak bir hat da kullanımdaydı. Bu hat zamanla gelişti ve özellikle 8. yy'dan itibaren *serto* adıyla anılıp yaygın şekilde kullanılır ve bulunur oldu. Ağırlıklı olarak Batı Süryanicesi ve edebî metinlerde görülmektedir.

Severos: (ö. 538) Pisidia yöresindeki Sozopolis'te doğmuş olup Aleksandreia ve Beyrut'ta çok iyi bir eğitim aldı. 512'de Antiokheia patriği seçildi. 518'de imparatorlukta miafizit teolojiye karşı değişen resmî politika nedeniyle Mısır'a sürgüne gitti. Çok önemli teolojik ve kristolojik eserleri Yunanca kaleme aldı. Ölümünden kısa süre önce İmparator İustinianus tarafından yayınları yasaklandığı için eserlerinin çoğunluğu günümüze Süryanice çevirileriyle kalmıştır. Philoksenos ile beraber Süryanî Ortodoks ilahiyat geleneğinin en önemli otoritesi kabul edilir.

Sinaiticus veya Codex Sinaiticus: 1844-1859 arasında Sina Yarımadası'ndaki Azize Katerina Manastırı kütüphanesinde bulunduğu için bu isimle anılan el yazması 330-360'lı yıllara tarihlendirilen en eski Yunanca Kitab-ı Mukaddes metinlerinden biridir. Sadece Eski Ahit (bunun yarısı eksiktir) ve Yeni Ahit metinlerinden başka erken dönem Hristiyanlığın önemli metinlerinden Barnabas Mektubu ve Hermas'ın “Çoban”ı da eklidir.

Sinod: Yun. σύνοδος *synodos* “toplantı, bir araya gelme”. Fransızca “synode” telaffuzu. bk. “konsil”.

Skhisma: Yun. σχίσμα *skhisma* “bölünme, yarıma, yarı”. Dini topluluklarda, genelde ruhban sınıfını da etkileyecek şekilde ortaya çıkan ayrılımlar, bölünmelerdir. Genelde belirli bir kilise hiyerarşisi içinde bir kişi veya gruptan kaynaklanan ayrılmanın sonucunda yeni bir hiyerarşi doğar.

Skholia: Yun. σχόλιον *skholion* “not, şerh” kelimesinin çoğulu. El yazmalarında derkenara yazılmış özellikle yorumlayıcı, dil bilgisine dair veya başka türlü açıklayıcı notlardır. Çeşitli metinler için *skholia* oluşturmak geç antik dönem Yunan okullarında yaygın bir uygulamaydı ve herhalde bu geleneğin devamı olarak Hristiyan yazarlar tarafından Kitab-ı Mukaddes metinleri ve kilise babalarının metinlerine *skholia* yazılmasına devam edildi. Bu *skholia* metinleri de çoğu zaman toplanıp ayrıca kendi başlarına bir yorum ve tefsir metni gibi yayınlanırdı.

Suruçlu Yakup: (ö. 521). “Kutsal Ruh’un Flütü” ve “Kilise’nin Arpı” ünvanları taşımaktadır, Urhoy’da öğrencilik yapmıştır ve 519-521 tarihleri arasında Batnan d-Surug piskoposluğu görevini yürütmüştür. 12 heceli vezne sahip *memraları* ile meşhur olmuştur. Ona atfedilen pek çok mensur eser ve Kutsal Ayin metinleri de bulunmaktadır. Eserleri çok sayıda el yazmasında muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Sünnetliler: Hristiyanlık geleneğinde bu tabiri ilk defa kullanan kişi muhtemelen Tarsoslu Paulos’tur. Paulos bu tabirle dar anlamda kendisine muhalif olup Yahudi olmayanlar (Lat. *gentiles*) üzerinde sürdürdüğü misyona şüpheyle bakan kimseleri, geniş manada ise tüm Yahudileri kastetmiş olmalıdır. Mektupların-

dan anlaşıldığı kadarıyla Paulos, İsa'ya iman eden Yahudileri de (örneğin havariler) aynı tabiri kullanarak ifade etmiştir.

Süryani Katolik: Süryanî Hristiyanlığı dâhilinde 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ayrı bir koldur. Ayrı bir ruhban hiyerarşisi 1782'den itibaren görülmektedir.

Süryanî Literatürü: Süryanice kullanılarak inşa edilmiş yazınsal gelenektir. Bu literatürün başlangıcını ne kadar eskiye götürmek gerektiği meselesi alanın uzmanları arasında tartışılan bir konudur. Süryanî literatürü anonim bazı çalışmalar tarafından temsil edildiği 2-3. yüzyılların ardından Mor Efrem ve Afrahat gibi etkili yazarların faaliyet gösterdikleri 4. yüzyılda dikkate değer bir yükseliş göstermişti. Bundan sonraki süreçte de oldukça dinamik bir karakter yansıttı, ancak 13-14. yüzyıllarla birlikte düşüşe geçti. Şiir, teoloji, tarihyografi, dil ve gramer çalışmaları, kilise ilahîsi, felsefe ve tercüme eserler en önemli alanlarıdır.

Süryanî Ortodoks: Aleksandreialı Kyrillos'un kristolojisini takip ederek Mesih'in bir tabiat ve bir *hypostasis*in bir varlıkta birleşmesi olduğuna inanan ve Antiokheia Kadim Süryanî Kilisesi'nin mensupları olan topluluktur. Modern literatürde Monofizit, Yakubî ve Miafizit gibi şekillerde de tanımlanmaktadırlar.

Süryanî Şiiri: Süryanî literatür geleneğinin en önde gelen alanlarından birisidir. Süryanî şiirinin oluşum aşaması muhtemelen Bardsan'a (2. yüzyıl) dayanmaktadır. En meşhur Süryanî şair Mor Efrem'dir (4. yüzyıl). Süryanî şiirinin kökeni kilisedir.

Süryanice Hareke Sistemi: Diğer Samî dillerde olduğu gibi Süryanice de ünlü harfleri göstermemekteydi. Ancak zamanla iki farklı sistemde görülmektedir: (a) Doğu Süryanicesinin kullandığı noktalı sistem: Tek nokta, çift noktalar, bazen Waw ve

Yud harflerinin de kullanımıyla sekiz farklı ünlüyü göstermeye yaralar. (b) Batı Süryanicesinin kullandığı Yunan harflerine dayanan sistem: Urhoğlu Yakup (ö. 708) tarafından Yunan alfabesindeki bazı harflerin kullanılmasıyla atılan temel zamanla geliştirilmiş ve beş farklı ünlünün notasyonunu sağlamıştır.

Sütunculuk: Yun. $\sigma\tau\upsilon\lambda\iota\tau\eta\varsigma$, *stylitēs*, Süry. ܥܫܬܘܢܐܝܐ *estunāyā*. Hristiyan münzevî anlayışında sütun üzerinde ibadet, dua ve oruç ile zaman geçirme tarzındaki yaşam biçimidir.

Synodicon Orientale: Lat. “Doğu Konsilleri Metni”. Eski İran sahasındaki Doğu Süryani Kilisesi’nin konsil belgelerini ihtiva eden koleksiyondur. Doğu Süryani Kilisesi’nin Sasanî yönetimiyle ilişkileri ve bu kilisenin resmî bir statü elde etmesi gibi İran Hristiyanlığı açısından son derece önemli gelişmeler bu belgelerden takip edilmektedir. Koleksiyon, alanın önde gelen uzmanlarından Fransız J.-B. Chabot tarafından yayınlanmıştır (Paris 1902).

Syro-Hexapla (İng.): Septuaginta’nın Süryaniceye tercümesidir. Bu tercüme, 615-17 civarında Aleksandreia yakınlarında Tellalı Paulos tarafından yapılmıştır ve Origenes’in *Heksapla*’sının beşinci sütunundaki Septuaginta Yunancasına dayanmaktadır.

Şabat: Şabat veya Sebt, Yahudi geleneğinde haftanın yedinci ve dinlenme günüdür. Kitab-ı Mukaddes’teki “Yaratılışın Altı Günü” anlatısından gelmektedir ve Cuma gün batımında başlayarak Cumartesi gece sona erer.

Tanak, Yahudi Kitab-ı Mukaddes’i: İbranice תנ"ך , *Tanakh*, Türkçe *Tanah* diye de yazılır (İng. Hebrew Bible). İbranice *Torah* (Yasa veya Şeriat), *Neviim* (Nebiler) ve *Ketuvim* (Yazılar) kelimelerinin baş harfleri kullanılarak yapılmış kısaltmadır. İngilizce literatürdeki “Old Testament” ile “Hebrew Bible”

ibareleri arasındaki fark Türkçe literatürde muğlaklaşmaktadır. Bu ikisine birden basit şekilde “Eski Ahit” denmemelidir. Hristiyan inancına göre “kutsal kitap” olan Kitab-ı Mukaddes (Yun. τὰ βιβλία τὰ ἅγια, *ta biblia ta hagia* “kutsal kitaplar”) Eski Ahit ve Yeni Ahit’ten oluşmaktadır. Yeni Ahit isimlendirmesi, Hristiyanlık geleneğinde “Kurtarıcı” bir figür olan İsa Mesih aracılığıyla insanlıkla yeni bir anlaşma yapıldığı görüşünü yansıtmaktadır. Yahudilikte bu görüş olmadığı için Yahudi Kitab-ı Mukaddesi’nden Eski Ahit diye bahsedilmesi işin tabiatına aykırı olmaktadır. Dolayısıyla, Eski Ahit ile Yahudi Kitab-ı Mukaddes’i olan Tanak arasındaki nüansın korunması gerekmektedir. “Kitab-ı Mukaddes” maddesinde anlatıldığı üzere, Hristiyanlar, Tanak’ı Yahudiler’in kanonik kabul ettikleri metinlere başka metinleri de ekleyerek Eski Ahit olarak almışlardır. Üstelik Hristiyan mezhepleri arasında da Eski Ahit kitaplarının kanonu hakkında bir bütünlük yoktur. Adı üzerinde, TaNaK üç ana bölümden oluşur: *Torah* (krş. Tevrat), *Neviim* ve *Ketuvim*. Bunların içinde toplam 24 kısım bulunur. Tanak’taki kısımların başlıkları şöyledir:

Torah			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	İbranice Adı	Anlamı (Türkçeden farklıysa)	İngilizce Adı
Yaratılış / Tekvin	Bereşit	Başlangıçta	Genesis
Mısır’dan Çıkış	Şemot	İsimler	Exodus
Levililer	Vayikra	Ve çağırdı	Leviticus
Çölde Sayım/ Sayılar	Bamidbar	Çölde	Numbers
Yasanın Tekrarı / Tesniye	Dvarim	Kelimeler	Deuteronomy
Neviim			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	İbranice Adı	Anlamı (Türkçeden farklıysa)	İngilizce Adı
Yeşu	Yehoşua		Joshua
Hakimler	Şofetim		Judges
Samuel	Şemuel		Samuel
Krallar	Melakhim		Kings

Yeşaya	Yeşa'ayahu		Isaiah
Yeremya	Yirmyahu		Jeremiah
Hezekiel	Yekhezqiel		Ezekiel
Oniki	Trey Asar		Twelve Minor Prophets
Ketuvim			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	İbranice Adı	Anlamı (Türkçeden farklıysa)	İngilizce Adı
Mezmurlar / Zebur	Tehillim	Övgüler	Psalms
Süleyman'ın Özdeyişleri	Mişley (Şlomo)	Süleyman'ın ...	Book of Proverbs
Eyub	İyob		Book of Job
Ezgiler Ezgisi	Şir Haşirim		Song of Songs / Song of Solomon
Rut	Rut		Book of Ruth
Yeremya'nın Mersiyeleri / Ağıtlar	Eykhoh	Nasıl...	Lamentations
Vaiz	Qoheleth	Toplayıcı/ Öğretmen	Ecclesiastes
Ester	Ester		Book of Esther
Daniel	Daniel		Book of Daniel
Ezra / Üzeyir- Nehemya	Ezra		Book of Ezra - Book of Nehemiah
Tarihler	Divrey Hayamim	Günlerin Şeyi / Günlerin Meselesi	Chronicles

Yahudiler'de bu Ketuvim kısımlarının sırası tamamen kesin bir karara bağlanmamıştır. Farklı cemaat geleneklerine göre basılan Tevrat'lar Ketuvim sırasını farklı verebilirler.

Targum: İbr. תרגום, “tercüme” Tevrat’ı ve Zebur’u kapsayan Tanak’ın Aramice tercümesidir.

Tarsoslu Diodoros: (4. yüzyıl sonları). Yunanca pek çok ilahiyat ve tefsir eserinin müellifidir ve Tarsos piskoposudur. Doğduğu şehir olan Antiokheia’da Yuhanna Khrysostomos ile Mopsuestialı Theodoros’un öğretmenliğini yapmıştır. Antiokheia kristoloji okulunun önemli bir temsilcisi olduğu için 6. yüzyılda eserleri Theodoros’un eserleriyle beraber sapkınlıkla suçlanmıştır ve çoğu günümüze ulaşamamıştır. Doğu Kilisesi’nde üç Yunan öğretmenden biri olarak tanınmaktadır.

Teslis: Tanrılık olgusunun “Baba”, “Oğul” ve “Kutsal Ruh” tabir edilen üç ayrı ilahî *hypostasisten* oluştuğunu öne süren ve ana akım Hristiyanlar tarafından benimsenen bir tür monoteizm tanımlamasıdır. Muhtemelen teorik olarak 2. yüzyılda ortaya çıkmıştır, bu yüzyılın bilhassa ikinci yarısında bazı Hristiyan ilahiyatçılar tarafından ciddi şekilde savunulmaya başlanmıştır ve 4. yüzyılda bugünkü hâlini alarak kilise tarafından resmî şekilde kabul edilmiştir.

Tevrat: Tora(h) veya *Pentateukhos* da denilen ve Tanak’ın ilk beş kitabını (Yaratılış, Mısır’dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Yasa’nın Tekrarı) oluşturan kısımdır. İnanişe göre, bu kısım Tanrı’nın Musa’ya yolladığı vahiyleri içermektedir.

Tobit Kitabı: Bugün Hristiyanların (Katolik ve Ortodoksların) nazarında Eski Ahit’in bir parçası olarak kabul edilen ama Yahudiler ve Protestanlar nazarında birçok sebep arasında İbranice yazılmamış olması sebebiyle de kanonik sayılmayan kitaptır.

Tomus: Lat. *tomus*, “metin; kitap”. 449’da Roma başpiskoposu (Papa) Leo tarafından Constantinopolis başpiskoposu Flavi-

anos'a gönderilen ve özellikle Eutykhes'in kristolojine karşı Roma ve Latin geleneğinin kristolojisini en iyi açıklayan metindir. *Tomus*, 451 Khalkedon Konsili'nde konsilin katılımcıları tarafından bu konudaki en yetkin ve geçerli formül olarak kabul edilmiştir.

Trisagion: Yun. Τρισάγιον, “üç kere kutsal”. Bazı doğu kiliselerinde ayin sırasında okunan bir ilahidir. Tanrı, bu ilahide üç ayrı nitelikteki kutsallık olarak tasvir edilmiştir. İlk başta “Kutsal Tanrı, Kutsal Kudretli, Kutsal Ölümsüz, bize merhamet göster” olan bu seslenişe tarih boyunca birtakım değişiklikler yapılmıştır. Antiokheia patriği Severos tarafından bu formüle “bizim için çarmıha gerilmiş olan” kısmı eklenmiştir.

Triteizm: Yun. τριθεϊτης *tritheitēs* “üç tanrı” Süry. ܬܪܝܬܝܬܐ *tritāyātā*. Üç tabiat teorisi. Meşhur ilahiyatçı Ioannes Filoponos tarafından ortaya konulmuş olan ve Aristoteles felsefesine dayandığı söylenen teolojik bir akım. Buna göre, Teslis'in her ögesinin ayrı ayrı ve kendisine has tabiatları bulunmaktaydı. Bu görüş Aleksandreia'dan Süryanî Kilisesi'ne nüfuz etmişti. 6. yüzyılın ikinci yarısında Tarsoslu Qonon ile Seleukeialı Eugenios gibi piskoposlar, Yakup Burd'oyo'a muhalif olmak pahasına bu görüşe taraftarlık yapmışlar ve Süryanî Kilisesi'nin kristolojik açıdan bölünmesine sebep olmuşlardı. Bu ekolü savunanlar ile karşıt görüşlüler arasında Constantinopolis'te imparatorun emriyle kurulan mahkemeye bizzat tarihçi Ephezoslu Yuhanna da katılmıştı.

Tur Abdin, Turabdin, Tur 'Abdin: Süry. ܬܘܪ ܐܒܕܝܢ *Tur 'Abdin* “hizmetkarlar dağı”. Batıda Mardin yakınlarından doğuda Cizre'ye kadar uzanır ve doğu ve kuzey hududunu Cizre'den yukarıya doğru kuzeyden gelen Batman suyunun döküldüğü yere kadar Dicle teşkil eder. Her iki ırmağın birleştiği yerden

Mardin'e doğru çizilmiş bir hat, takriben Tur Abdin diye tanınan arazinin batı hududunu meydana getirir. Güneyde ise Tur Abdin'in hududu iyice belirlenmiş olup buradaki yaylanın kayalıkları, dik ve hatta çoğu kez doğrudan doğruya Mezopotamya'ya iner ve buradan bakılınca azametli ve gayet biçimli bir duvar gibi görünür. Güney sınırı Dara ve Nusaybin'den Cizre'ye kadar uzanan hattın hemen kuzeyinden başlamaktadır. (Adnan Çevik, "Tur Abdin'in Tarihi Coğrafyası", *Makalelerle Mardin I: Tarih-Coğrafya*, s. 120). Tur Abdin'de merkezi Modern Aramice diyalekti konuşulan yerler yaygındır. Bu diyalekte günümüzde Turoyo (ܬܘܪܝܐ *turāyā*) denmektedir.

Urhoy: ܐܪܗܐ *Urhāy*, Yun. Edessa, Şanlıurfa. Tarihte Eski Asurca ve Babilce metinlerde önce Adme veya Admi diye isimlendirilir. Mor Efremler tarafından Tevrat'ta geçen Erekh (Sümer Uruk) şehriyle özdeşleştirildi. M.Ö. 304'te I. Seleukos Nikator tarafından (Makedonya'nın bir şehrine atfen) Edessa adıyla yeniden kuruldu. İçinden geçen nehre tarihî kaynaklar *Balikh*, Yun. *Skyrtos*, *Kallirrhoe*, Süry. ܐܪܗܐ *Dayšan* veya *Dayşan* derler. M.Ö. 130/129'dan itibaren (İran-Part İmparatorluğu'nun uzak tesirinde kalarak) bağımsızlığını devam ettirdi ve adları genelde Abgar ܐܒܓܪ veya Ma'nu ܡܢܐ olan krallar tarafından yönetildi. M.S. 213'te Roma kolonisi hâline getirildi. Hristiyanlığın erken döneminde bu dinin Mezopotamya'da yayılmasında kilit rol üstlendi. Bu yüzden şehirde ve yakın çevresinde konuşulan Aramî lehçesi olan Süryanice Mezopotamya Hristiyanlığı'nın ve ardından Orta Çağ sonlarına kadar Asya Hristiyanlığı'nın temel dili oldu. 641'de Müslüman Arap orduları tarafından alındı. 1098-1144 arasında Urfa Haçlı Kontluğu'nun merkezi oldu. 1144'ten sonra pek çok defa çeşitli Müslüman hükümdarların hakimiyetine girdikten sonra 1517'de I. Selim tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na katıldı. Az da olsa Hristiyanlık öncesi çeşitli metinler ve mozaik yazıt-

larından başka, erken dönemde Adday Öğretisi, Urhoy Kroniği ile Bardaysan, Markion, Mani, Rabbula, Hiba, Sütuncu Yeşu ile bazen doğrudan bazen atfen ilişkilendirilen metinler Urhoy'un Süryaniceye katkıları arasında sayılabilir. Şehir Arapça kaynaklarda el-Rahhâ diye isimlendirilir.

Urhoy (Urfa) Pers Okulu: Urhoy'da bulunan Pers Okulu, 4. yüzyılda pek çok öğrenci ve öğretmenleri eski İran (Pers) ülkesinden geldiği için bu isimle anılmıştı. 431 Ephesos Konsili'nde aforoz edilmesinin ardından, Süryanice konuşulan topraklarda Antiokheia teolojisinin başlıca dayanağı bu okul olmuştur. Bu okul, şehrin piskoposu II. Kyros tarafından yerle bir edilmesinden hemen sonra Bizans otoritesinin dışında, pek çok öğretmenin gitmiş olduğu Sasanî hâkimiyeti altındaki Nisibis'te yeniden kurulmuştur (A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 256) Louvain 1965, ss. 7-32).

Vaftiz: Yun. βάπτισμα *baptisma* "suya batırma; yıkama". Matta İncili'nin bir kaydı uyarınca (28:18-20) Hristiyanlar arasında dinsel bir ritüel olarak uygulanır ve inanışa göre İsa Mesih'le birleşme isteğini ve Adem'den beri insanoğlunun taşımakta olduğu ilk günahı temizlenmeyi simgeler.

Vaftiz (Epifaneia) Bayramı: Yun. ἐπιφάνεια *epifaneia* "ortaya çıkış, görünüm". Rum Ortodoks ve Süryanî Ortodoks kiliselerinde İsa Mesih'in Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilmesinin kutlandığı bayramdır.

Yahudi Aramicesi: Aramice M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren Orta Doğu için *lingua franca* (müşterek dil, ana dili farklı olan insanların iletişim kurarken kullandıkları ortak dil) olmuştu. Hatta M.Ö. 500 civarında Pers Kralı Darios, ülkenin batı bölümünde Aramiceyi resmî dil ilan etmişti. Bunun sonucunda İsrailoğul-

ları da günlük yaşamlarında Aramice kullanmaya başlamışlar, İbraniceyi ise ibadet dili olarak muhafaza etmişlerdir. Örneğin, M. 1. yüzyılın birinci yarısında İsa'nın ve havarilerinin Aramice konuştuklarını tahmin ediyoruz.

Yakubî: Süry. ܝܚܝܬܝܐ *ya 'qubāyā*. Miafizit kristolojinin takipçileri olan Süryanî Ortodoks Kilisesi mensuplarına, bu kilise tarihinde önemli bir rol oynamış Urhoy piskoposu Yakup Burd'oyo'ya (ö. 578) atfen verilen bir isimdir. Yakup Burd'oyo (ܝܚܝܬܝܐ *burd 'āyā*), Bizans kovuşturmaları yüzünden İmparator Iustinianus (527-565) döneminde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Süryanî Ortodoks Kilisesi'ni yeniden toparlamış ve bu yüzden de söz konusu Kilise'nin ikinci kurucusu sayılmıştır. Tarihi kaynak metinlerde ve modern zamanlarda basılmış pek çok yayında Yakubî terimine rastlansa da en güncel değerlendirmelere göre bu terim yerine en nötr terim olarak "Süryanî Ortodoks" tabiri kullanılmaktadır.

Yaldat Alaha: Sür. ܝܠܕܬܐܠܗܐ *yāldat alāhā*. "Tanrı'yı Doğuran, Tanrı'nın Annesi" anlamına gelen ve İsa Mesih'in annesi Meryem için kullanılan bir tabirdir, Yun. Θεοτόκος *theotokos*, Lat. *Deipara*.

Yaratılışın Altı Günü: Kitab-ı Mukaddes'in "Yaratılış" bölümünün başlangıcında Tanrı'nın yeryüzünü yaratmasına ilişkin anlatımıdır. Buna göre, Tanrı birinci gün ışığı yaratmış, ışığı karanlıktan ayırmış ve ışığı gündüz, karanlığı ise gece diye isimlendirmiştir (1: 3-5). İkinci gün suları birbirinden ayırmış, gök kubbeyi yaratmış ve bunu gök şeklinde isimlendirmiştir (1: 5-8). Üçüncü gün suları toplayıp yeryüzünü kurutmuş ve böylece karayı ve denizi belirginleştirmiştir. Ayrıca, bitkileri de yaratmıştır (1: 9-11). Dördüncü gün güneş, ay, yıldızlar yaratılmışlar ve dünya için ışık kaynağı ve zamanın tayini için

işaretler olarak belirlenmişlerdir (1: 14-18). Beşinci gün karada ve denizde yaşayan mahlûklar yaratılmıştır (1: 20-22). Altıncı gün Tanrı evcil ve yabanıl hayvanları yaratmış, sonra insanı yaratarak bunlara egemen kılmıştır (1: 24-28). Tanrı, bütün bu yaratma işinin ardından yedinci gün istirahat çekilmiş ve yarattıklarını kutsamıştır.

Yedi Uyurlar Efsanesi: Mağaraya sığınan monoteist inanışlı bir grup genci konu edinen efsanenin Hristiyanlık geleneğindeki ismidir. Söz konusu efsanede, bu gençlerin, dinî inançlarına karşı yapılan kovuşturmalar sırasında bir mağaraya sığındıkları, burada yüzlerce yıl uyur bir hâlde kaldıkları ve sonrasında da uyandıkları teması işlenmektedir. Hristiyanlık geleneği bunların yedi kişi olduklarını öne sürmektedir. Mağaraya sığındıkları dönemin ise Roma İmparatoru Decius dönemine (249-251) tekabül ettiği varsayılmaktadır. Mevcut literatüre bakıldığında, Yedi Uyurlar Efsanesi ilk defa olarak Suruçlu Yakup'un Süryanice bir çalışmasında belirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de ise bu gençler Ashab-ı Kehf olarak karşımıza çıkarlar. Yaşadıkları döneme ilişkin bir ipucu yoktur, ancak Kur'an'a göre bunların sayısı yedi değildir.

Yeni Ahit: (İng. New Testament) Hristiyanlık geleneğinde "Eski Ahit" tabir edilen Tanak'ı tamamlayıcı şekilde olduğu kabul edilen Hristiyanlığın "kanon" niteliği taşıyan kutsal metinlerinin bulunduğu Hristiyan kutsal kitabının ismidir. Yeni Ahit'in ilk dört kitabı İncillerdir (İng. Gospels). Kilise geleneği tarafından Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan ibaret bu İncillerin İsa'nın yaşamını ve öğretilerini anlatan ve havariler veya öğrencileri tarafından yazılan metinler oldukları savunulmaktadır. Ancak bu isimlerin bu kitapların gerçek yazarlarını ifade etmediği bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur. Nitekim İncillerin hem İsa'nın biyografisine ilişkin kitaplar olmadıkları hem de İsa'yı

tanıyan ve İsa zamanındaki hadiselerle tanıklık eden birilerince yazılmadıkları artık bilim dünyasında kabul edilmektedir. Bir sonraki bölüm, yine Hristiyanlık geleneğinde “Havariler Çağı”nı anlattığı farz olunan Elçilerin İşleri isimli kitaptır. Ardından Tarsoslu Paulos’un “Mektuplar”ı gelir ki, bu mektuplardan bazıları aslında ona ait olmayıp “pseudo-” hükmündedirler. Bunun sonrasında çeşitli havarilere atfedilen başka bazı mektuplar ile nihayet Vahiy isimli bir kısım da Yeni Ahit kitabında yer bulmuşlardır. Erken yüzyıllarda değişken bir nitelik taşıyan Yeni Ahit kanonu, 363’te Laodikeia’da (Denizli’de) yapılan bir konsilde ayinlerde okunmak üzere sabitlenmiştir.

Yıkım’ın Oğlu: Hristiyanlık geleneğinde görülen eskatolojik bir tabirdir. İncil metinlerinde, örneğin Yuhanna 17: 12’de υἱὸς τῆς ἀπωλείας *huios tēs apōleias* “yok oluşun oğlu” şeklinde karşımıza çıkan “yıkım’ın veya yok oluşun oğlu”, muhtemelen Hristiyan inancında Mesih’in yeryüzüne yeniden dönüşünden önce ortaya çıkacağına inanılan “Sahte Mesih” veya Mesih karşıtı (Yun. ἀντίχριστος, *antikhristos*; İng. antichrist) ile aynı varlıktır. İngilizce literatürde “son of perdition” şeklinde tercüme edilmiştir.

“Yunanların Yılında”: Süry. ܠܬܐܢܢܐܝܐ *başnat yawnāye* Lat. *anno graecorum*. İskender’in ölümünden sonraki mücadele sırasında M.Ö. 312/311’de I. Seleukos Nikator’un Babil’e girişini takvim başlangıcı olarak alan Seleukos İmparatorluğu’nda ve dolayısıyla bütün Mezopotamya’da kullanılan takvimlerden biridir. “Yunanların Yılında” diye ifade edilen yılın miladî karşılığını bulmak içilen bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Bu tabir Süryanice yazan tarihçiler tarafından Geç Antik Çağ ve Orta Çağ’da kaleme alınan historiyografik eserlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Zerdüş/Mecûsî: Dünyanın hâlâ yaşayan en eski dinlerinden birisi olan ve İngilizce literatürde “Zoroastrianism” ismiyle karşımıza çıkan Mecûsîlik, İran kökenli bir peygamber olduğu düşünülün Zerdüş (Zoroaster) (M.Ö. 6. yüzyıl?) ile özdeşleştirilmekte ve “Bilgelik İlahı” tabir edilen Ahura Mazda adlı varlığın “tanrılığı” olgusunu esas almaktadır. Bu açıdan bakıldığında Zerdüştlüğün hiç değilse ortaya çıkışından sonraki erken dönemlerde “monoteist” bir inanç sistemi olduğu söylenebilir. Bu din, Sasanî Hanedanı döneminde (M.S. 224-640) İran Devleti’nin resmî inancı olmuştur. Zerdüştlüğün kutsal metni, “Gatalar” denilen dörtlüklerden oluşan “Avesta” isimli bir kitaptır.

SÖZLÜKTE YARARLANILAN ÇALIŞMALARIN LİSTESİ



- Becker, Adam H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Brock, Sebastian P., ve diğerleri (haz.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.
- Cross, Frank L., ve Elizabeth A. Livingstone (haz.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. Baskı, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1997.
- Çevik, Adnan. “İlkçağlardan Orta Çağ’ın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)’in Tarihi Coğrafyası”, İ. Özcoşar (haz.) *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya*, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi I, İstanbul: İmak, 2007.
- Duygu, Zafer, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antik Çağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan, 2017.
- Vööbus, Arthur, *History of the School of Nisibis*. CSCO 256. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965.

BİRİNCİ KISIM

SEBASTIAN P. BROCK, “MONOFİZİT DEĞİL MİAFİZİT!”

Christianesimo nella Storia 37 (2016): ss. 45-52





Bu yazı, Philippe Luisier'in *Christianesimo nella Storia*'da yayınlanan "Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente" [Yakın tarih yazımında tartışmalı bir terim olan Miafizitizm] başlıklı makalesine karşı kısa bir cevap niteliği taşımaktadır. Luisier'in bu makalede "Miafizitizm" teriminin kullanımına ilişkin sunduğu argümanlar şeklen doğru olsa da, burada hem pratik hem de ekümenik bir bakış açısıyla "Miafizit" ve "Miafizitizm" tabirlerinin iki çok farklı kristolojik konumun birbirlerinden ayrılması noktasında önemli bir işleve sahip oldukları ve dolayısıyla Doğu Ortodoks kiliselerinin kristolojik öğretilerinin yanlış anlaşılmasına engel teşkil edecekleri şeklindeki düşüncemizden hareket etmekteyiz.

Christianesimo nella Storia'nın önceki bir sayısında Kıbtî bilimleri alanının önde gelen uzmanı Philippe Luisier, "Miafizit" diye yeni üretilmiş bir terimin¹ kullanımını eleştiren bir makale yayınladı². Bu terimi kullanan ve kullanımını da teşvik eden birisi olmam sebebiyle ve bu husus kristoloji konusunda ki modern ekümenik diyalogda gerçekten önem taşıdığı için, *Christianesimo nella Storia*'nın bilim kuruluna bana davetle

1 Çevirenlerin notu: İng. *neologism*.

2 Brock dipnot 1: "Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente, Problemi teologici ed ecumenici", *Christianesimo nella Storia*, 34 (2013), ss. 299-310.

arkadaşça bir yanıt verme şansı tanıdığı için teşekkür etmek istiyorum. Luisier'in tartışması söz konusu bu terime üç farklı açıdan bakmaktadır: (1) Filolojik-tarihsel, (2) geleneksel ve (3) kristolojik³. Onun temel vurgusu, "Miafizit" teriminin usulsüz bir türetme olduğudur. Luisier bu meseleye aslen teorik bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Ancak bana göre, "Monofizit" tabirinin kullanımına ilişkin itirazlar öncelikle pratik bir problemden kaynaklandığı için yaklaşımımız da pratik olmalıdır. Khalkedon Konsili'nin (451) ve bu konsili kabul etmeyenlerin öne sürdükleri *physis*/tabiat terimlerini kullanan kristolojik formüller üzerinden gerçekleşen sözlü tartışmanın (çünkü bir taraf "iki tabiatta" derken, öbür taraf "iki tabiattan enkarnasyona uğramış bir tabiat" demektedir), iki kristoloji arasında aslında başka farklar da olmasına rağmen yüzeysel olarak en göze çarpan ve öne çıkan mesele olmasına şaşırmamalıdır. Bu yüzden henüz 7. yüzyılın sonlarında bu tartışma Yunanca yazan Khalkedon Konsili taraftarlarının⁴ bu konsilin kabul ettiği iman formülüne muhalefet eden Doğu Ortodoks Kilisesi mensupları için *Monophysites* (veya *Monophyes*) tabirini kullanmalarına yol açmıştı. Bu tabir arada sırada betimleyici anlamda kullanılmış olsa da, çok daha yaygın şekilde bu tabirle tasvir edilenlerin aslında Eutykhes taraftarları oldukları imasıyla onları aşağılamak amacına hizmet etmişti. Nitekim bunun Khalkedon Konsili taraftarlarına ait bir manevra olduğunu Iustinianus tarafından toplanan 532 yılı görüşmelerinin Süryanice dökümünde görmekteyiz⁵:

-
- 3 Çevirenlerin notu: Yazar burada Luisier'in İtalyanca makalesinde geçen bu terimleri şu şekilde zikretmiştir: *Filologico-storico, tradizione, cristologico*.
- 4 Brock dipnot 2: Luisier bu terime ilk kez Büyük Gregorios'un Latince bir eserinde rastlandığını söylemektedir (ss. 301-302).
- 5 Brock dipnot 3: Sebastian P. Brock, "The Conversions with the Syrian Orthodox under Justinian (532)", *Orientalia Christiana Periodica*

Ortodoks⁶ piskoposlar - Khalkedon Konsili taraftarı olan-muhaliplerinin kurnazlığından haberdardılar: Bu muhalifler (görünüşte) onları (=yani Ortodoks piskoposları/Miafizitleri) - Khalkedon'da aforoz edilmiş olan- Muhterem Dioskoros'u savunmak üzere davet etmişler, fakat daha sonra onları Eutykhes'in sapkınlığıyla itham etmişlerdi. Bu yüzden Ortodoks piskoposlar (söze) Eutykhes'i aforoz ederek başladılar.

Luisier, Mesih'te sadece tanrısal bir tabiat bulunduğunu öne süren Eutykhes'in (kristolojik açıdan) konumunu zaten "un'assurdita" ["bir saçmalık"] diyerek reddetmektedir. Ancak 6. yüzyılda da Eutykhes'in ismiyle ilişkili "sapkın" bir kristolojik konumun mevcudiyeti açıktır. Her halükârda bu mesele henüz 5. yüzyılın son dönemlerinde kutuplaşmaya yol açmıştı ve Grillmeier ve Hainthaler'in Timotheos Aelurus'a atıfla belirttikleri gibi: "Timotheos'un çağdaşları iki kısma ayrılmışlardı; (1) Khalkedon Konsili'ni destekleyenler=Ortodokslar ve (2) Konsile muhalifler=*Mia-physis* formülünü destekleyenler=Eutykhes taraftarları=Apollinarios taraftarları=Maniheistler ve Doketistler⁷".

O zamandan beri birçok Khalkedon Konsili taraftarı yazarın ve aslında zamanımızda da bazı uzmanların⁸ "Monofizit" teriminden anladıkları asıl nokta, enkarnasyona uğramış Mesih'te sadece tanrısal/ilahî tabiat bulunduğu, Mesih'in sadece

47 (1981), ss. 87-121, burası 94-95. Bu eserin tıpkıbasımı için bk. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Variorum reprints, (1992), XIII. makale.

6 Çevirenlerin notu: Bu tabir burada Miafizit görüşlü Hristiyanları tanımlamak için kullanılmıştır. Çünkü bu anlatım Miafizit bir kaynaktan gelmektedir.

7 Brock dipnot 5: A. Grillmeier, Th. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, C. II, Kısım 4, (Londra 1996), s. 16.

8 Brock dipnot 6: Mesela I. N. Karmires, *Monophysitismos, Threuteutikē kai ēthikē egkuklopaideia*, 9 (1969), süt. 68, Monofizitizmin büyük bir kristolojik sapkınlık olduğunu söyleyerek başlar.

Baba ile aynı özde/cevherde olduğu, fakat bizimle aynı öze sahip bulunmadığıdır.

Bunun çok göze batan modern bir örneği için şu esere bakalım: Önde gelen kilise babaları çalışmaları uzmanı Frank L. Cross'un editörlüğünde çıkmış *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1958 yılındaki ilk basımında Monofizitizm tabirini şu şekilde tanımlamaktadır: “Monofizitizm, enkarnasyona uğramış Mesih'in şahsında tek bir ilahî tabiat bulunduğu doktrindir. Hâlbuki Ortodokslar (Khalkedon Konsili yanlıları) enkarnasyondan sonra Mesih'te ilahî ve beşerî olmak üzere çift tabiat bulunduğu öğretisini benimsemişlerdir”.

Hindistan Doğu Ortodoks Kilisesi mensubu olan araştırmacı V. C. Samuel, şöyle söylerken tamamıyla haklıdır: “(Yukarıda bahsi geçen Monofizitizm) maddesi belli ki Khalkedon Konsili'ni reddeden kilise geleneği öğretisini yansıtmamaktadır. Bu madde, yazarının kurguladığı bir hayaldir. Nitekim kilise tarihi hakkındaki en iyi İngiliz uzmanlığının meşhur külliyyatının editörler heyeti bu hayali duyarsızca onaylamışlardır⁹”.

İkinci bir örnek olarak yakın dönemde vefat etmiş olan âlim ve şair Peter Levi'nin yazdığı *The Frontiers of Paradise: A Study of Monks and Monasteries* başlıklı güzel eserdeki üstünkörü yapılmış bir tanımı verebiliriz: “Mısır Hristiyanları Monofizit oldukları için, yani Mesih'in insan değil tanrı olduğuna, insanlığının bir yanılsama veya hayal olduğuna inandıkları için, Mısır'da mistisizme has özel bir yer bulunmaktaydı.

9 Brock dipnot 7: V. C. Samuel, “The Christological Controversy and the Division of the Church”, *Orthodox Identity in India: Essays in Honour of V. C. Samuel*, ed. M. K. Kuriakose, (Bangalore, 1988), s. 130; (Bu sözlük maddesi umut ederiz daha kabul edilebilir bir şekilde 1997'deki üçüncü basımda ve 2005'teki yeni basımda yeniden yazılmış olsun).

Ancak mistisizm mi inancı, inanç mı mistisizmi takip etti, onu söyleyemem¹⁰”

Eski bir Cizvit ve önemli bir klasik dönem uzmanı olan Peter Levi sağlam bir teoloji eğitimi sahip olsa da, burada yaptığı tanımlama Doğu Ortodoks kiliselerinin hiçbirisi ile uyuşmamaktadır. Bunun gibi daha pek çok yanlış anlamalar ve kavramlar gösterebiliriz.

Açıkçası, çift anlamlılık ve karışıklığa düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz kesindir. Elbette Luisier tarafından öne sürüldüğü şekilde “Monofizit” teriminin gramatik anlamda doğru kullanılmadığı durumların hiç olmadığını söyleyemeyiz. Bunun çok güzel bir örneği, Cizvit Piet Schoonenberg’in *Pro Oriente* tarafından 1971’de düzenlenmiş olan 1. Ekümenik Danışma toplantısına yaptığı “Mesih hakkında Monofizit ve Dyofizit diller”¹¹ başlıklı gayet dengeli tebliğde görülmektedir¹². Yine de asıl önemli olan nokta herkes tarafından anlaşıldığı gibi, “Monofizit” teriminden en iyi ihtimalle belirsiz bir anlam ya da en kötü ihtimalle “Eutykhes taraftarı” terimi adı altında kesinlikle “sapkın” bir (veya bir grup) pozisyon anlamı çıktığıdır. Bu yüzden de Doğu Ortodokslarının konumuna uygunluk arz eden ve “Monofizit” terimiyle ilişkili bu ciddi belirsizliği ortadan kaldıracak yeni bir terimin bulunmasına ihtiyaç duyulduğu şüphesizdir. Nitekim Lebon’un 1909’da yayınlanan temel çalışmasından¹³ itibaren pek çok sorumlu akademik eserde karşımıza çıkan “ılımlı” ve “uç Monofizitizm” veya “sözel” ve

10 Brock dipnot 8: P. Levi, *The Frontiers of Paradise: A Study of Monks and Monasteries*, (Londra 1987), s. 42.

11 Çevirenlerin notu: “Monophysitic and Dyophysitic Languages about Christ”.

12 Brock dipnot 9: *Pro Oriente, Five Vienna Consultations*, (Viyana 1993), ss. 75-87.

13 Brock dipnot 10: J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, (Louvain 1909).

“gerçek” gibi hakikaten gerekli ve tamamen doğru ayrımlar da artık yeterli olmamaktadır. Bu denli belirli ayrımlar yapma ihtiyacının ortaya çıkması da iki çok farklı kristolojik konumu birbirlerinden ayırmaya yarayacak yeni bir terime gerçekten ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Yüzyıllar boyunca Khalkedon Konsili taraftarları ve karşıtları arasında anlaşmazlıklar yaşanmasına ve her iki taraf da bol miktarda polemik tarzı eserler yazmış olmalarına rağmen, sadece 20. yüzyılın ikinci yarısında 1964’te Rum Ortodokslar ile Doğu Ortodoksları¹⁴ arasındaki gayriresmî temaslara gerçek bir diyalogun başlatıldığı hatırlanmalıdır. Khalkedon Konsili yanlısı uzmanların Doğu Ortodoks Kilisesi’ne atfen kullandıkları “Monofizit” tabiri aslında bu kilisenin kendisi tarafından da “sapkın” bir görüş olarak kabul edildiği için, bu kilisenin V. C. Samuel ve Gregorios Mar Paulos Verghese gibi ilahiyatçıları kendi konumlarını anlatmaya yarayacak başka bir terim üzerinde anlaşma ihtiyacı hissettiler. Örneğin, 1971’deki ilk *Pro Oriente* danışmasında V. C. Samuel (Malankara Süryani Ortodoks Kilisesi) şöyle bir şikâyetinde bulundu: “‘Monofizit’ terimi açıkça ‘sapkınlık’ imasında bulunduğu için Khalkedon Konsili taraftarı ilahiyatçıların bir yandan Doğu Ortodoks kiliselerinin ‘sapkın’ olmadıklarını söylerken öte yandan onları ‘Monofizit’ diye tanımlamaları tutarsızlık yaratmaktadır”¹⁵.

Bu iki önemli Doğu Ortodoks ilahiyatçısı şimdi vefat etmiş durumdadırlar. Fakat onların “Monofizit” terimine alternatif bulunması dilekleri şimdi Luisier’in makalesinde de söylendiği gibi “Miafizit” teriminin en büyük aday olarak görüldüğü bir çözüme kavuşmak üzeredir. Bu terim artık hem Khalkedon Konsili geleneğinden gelen birtakım batılı uzmanlar hem de

14 Çevirenlerin notu: İng. *Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox*.

15 Brock dipnot 11: *Five Vienna Consultations*, s. 30.

pek çok Kıbtî ve Süryanî Ortodoks uzman tarafından kullanılmaktadır¹⁶. Bu tabir hakkında Luisier bu yeni kelimenin Yunan-cadaki yabancı kelime modellerine ve Yunanca kelime kurulması normlarına aykırı olduğu hususunda tamamen haklıdır. “Miafizit” terimi, aslında “Monofizit/Monofizitizm” tabirleri Doğu Ortodokslarına atfen kullanıldığında yanlış yorumlama tehlikesinden kaçınmak için aranan tek terim olmamıştır. Çünkü en az iki alternatif önerme görülmüştü. Bunlardan birisi, *mia phusis diplo* tabirine dayanan, “diplofizit” terimiydi ve C. Detlef, G. Müller ve başkaları tarafından kullanılmıştı¹⁷. Fakat tabirin sıkıntılı karakteri daha geniş kesimler tarafından kullanılmasına engel oldu. İkinci bir öneri ise “henoteizm” ifadesine benzetilerek “henofizit” idi¹⁸. Bu tabirin kendisi benzer nedenlerle 19. yüzyılın ikinci yarısında ilk kez kullanıma sokulmuştu. “Monoteizm” tek tanrılı bir din olarak anlaşılırken, “Henoteizm” pek çok ilah arasında bir tanrının baskın olduğu din sistemini anlatmak için kullanılmıştı¹⁹. *Oxford English Di-*

-
- 16 Brock dipnot 12: Bu ikinci grup için bk. *Munufizit aw Miyafizit?*, Stockholm 2008. Arapçadan Süryanice ve İsveççeye çevrilmiştir. İlk olarak Aleksandreia’daki Aziz Gewargis Kilisesi tarafından yayınlanmıştır.
- 17 Brock dipnot 13: *Ägypten XXX IV, Theologische Realenzyklopädie*, 1 (1977), 526.
- 18 Brock dipnot 14: Bu tabir mesela E. Ferguson tarafından *Encyclopedia of Early Christianity* (2. Basım, New York 1997), s. 776’da kullanılmıştı. Yazar bunun “doktrininin taraftarları tarafından daha doğru ve kabul edilebilir bulunacağını” eklemektedir. Ayrıca benim “The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire”, “Pro Oriente” *Syriac Dialogue I*, (Viyana 1994), s. 79, dipnot 32 ve s. 85 (tablo); tıpkıbasımı *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Variorum 2006, Kısım II.
- 19 Çevirenlerin notu: “henoteizm” kelimesinin başındaki “heno-” Yun. (sayı sıfatı) “bir” anlamına gelen εἷς *heis* kelimesinin önek şeklinde kullanımıdır. μόνος *monos* ise “tek, yalnız” anlamında gelir. Makale

ctionary'e danışıldığında görülecektir ki, gerçekten de İngilizcede Yunancadan alınmış *hen-* ön ekiyle kurulmuş bir kelime yoktur²⁰. Fakat "Henoteizm" tabiri önemli bir amaca hizmet ettiği için standart kullanım olarak kabul edilmiştir.

Luisier'in belirttiği gibi "Miafizit" terimi akademik ve ekümenik çevrelerde yakın zamanlarda gayet geniş şekilde kabul görmüştür ve yararlı bir amaca hizmet ettiği için kalıcı olmayı sürdüreceği anlaşılmaktadır²¹. Kelime türetilmesine dair kurallara aykırı olmasına rağmen, bu terimin kalıcı olup olmadığını sadece zaman gösterecektir. "Televizyon"²² gibi iki farklı dilden kelimeyle türetilmiş bariz göze çarpan örneklerde karşımıza çıktığı gibi, ihtiyaç ile kullanıma uygunluğun birleşmesi bazen dil bilgisi kurallarını çiğnemek için yeterli olmaktadır.

Kristolojik tartışmalarda "Dyofizit" terimine faydalı bir muadil olmasının yanında "Miafizit" teriminin türetim olarak da "Dyofizit" kelimesine paralel olduğu (*duo physeis*'ten) görülmektedir. Yunanca kullanımı *diphysites* olan bu terim aslında biraz müphem bir türetmedir²³. En azından İngilizcede daha

metninde belirtildiği gibi, normalde Eski Yunanca kullanımda önek olarak *heno-* hemen hemen hiç kullanılmaz, onun yerine önek olarak *mono-* kullanılırdı. Modern dönemlerin uzmanları bazı nüansları belirtmek için bu kuralı esnetmişlerdir: Kabaca, "monoteizm" tek bir Tanrı olduğuna inanırken "henoteizm" başka tanrıların var olduğuna inancı anlatmakla beraber gerçek Tanrı olarak onlardan birini seçip ona ibadetin benimsendiği çok-tanrıcılık ile tek-tanrıcılık arası bir aşama için suni olarak icat edilmiş bir terim olmuştur.

- 20 Brock dipnot 15: Kabul edilmelidir ki, geç dönem Yunancasında mesela Dionysios külliyyatının yazarı tarafından kullanılmış olan *henarkhikos* şeklindeki benzeri terimlere rastlanmaktadır.
- 21 Brock dipnot 16: D. Winkler, "Miaphysitism: A New Term for Use in the History of Dogma and Ecumenical Theology", *The Harp: A Review of Syriac and Oriental Studies*, 10: 3 (1977), ss. 33-40.
- 22 Çevirenlerin notu: τηλε- *tēle-*, Yun. uzak + *visio*, Lat. görüntü
- 23 Brock dipnot 17: 6. yüzyılın ikinci yarısında keşiş Eustathios tara-

doğru terim olan “Difizit/*diphysite*” yerine “Dyofizit” kelimesinin çok daha yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir; tabii ki diğer dillerde farklı tercihler de mevcuttur²⁴.

Böyle doğru şekilde ve polemik dışı olarak kullanılan bir terim eğer yanlış anlaşılmaya müsaitse ve betimlediği kilise de buna zaten karşı çıkıyorsa, ekümenik diyalog bağlamında geçmişin polemik literatürünün tonlarını taşıyan terimlerden kaçınmanın önemli olduğu da hatırlanmalıdır. Bu husus, böyle bir terimin tamamen doğru ve polemik dışı kullanımlarında da (Schoonenberg’in makalesinde görüldüğü ve Luisier tarafından da savunulduğu gibi) gözetilmelidir. Bu yüzden “Miafizit” tabiri Doğu Ortodoksları tarafından kabul edildiği ve gerçekten de çok faydalı bir amaca hizmet ettiği için, Doğu Ortodoks kiliselerinin kristolojik konumlarını tasvir etme noktasında ekümenik boyutta bir nezaket icabı olarak “Monofizit” tabiri yerine kullanılması uygun olacaktır.

findan *İki Tabiat Hakkında Mektup* başlıklı eserinde kullanılmıştır (Hazırlayan: P. Allen, *Corpus Christianorum Series Graeca* 19, 1989, s. 414).

24 Brock dipnot 18: E. Farrugia’nın yararlı eseri *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano* (Roma 2000), s. 512’de “*difisio*” değil de “*diofisio*” tabirinin kullanıldığı görülmektedir (ve burada tesadüfen “*Monofisismo*” için Yunanca “*hē monē physis*” temelinin verildiği görülmektedir).

İKİNCİ KISIM

**SEBASTIAN P. BROCK,
“VI. YÜZYILA KADAR SASANÎ İMPARATORLUĞU’NDA
DOĞU KİLİSESİ ve ROMA İMPARATORLUĞU’NDAKİ
KONSİLLERDE BULUNMAYIŞI”**

*Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on
Dialogue within the Syriac Tradition, (Vienna 1994), ss. 69-86*



GİRİŞ



Bu makalede iki yönlü bir maksat taşımaktayım. Birincisi; iki imparatorluk arasındaki kilise ilişkilerine özel bir dikkat atfetmek suretiyle 6. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki bölgede²⁵, yani Sasanî İmparatorluğu dâhilinde, yer alan Kilise'nin tarihini seri şekilde ana hatlarıyla takdim etmeye çalışacağım²⁶. Evrensel Kilise'nin Roma İmparatorluğu'nun sınırları dışında ve doğusunda büyüyüp gelişen bir kolu olarak Doğu Kilisesi tarihini günümüz Doğu Asur-Keldanî Ki-

25 Yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran'ı kapsamaktadır.

26 Bu konuda en kapsamlı tarih çalışması hâlâ J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse* (Paris, 1904) olmakla beraber şu eser tarafından buraya bazı eklemeler yapılmıştır: J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (bundan sonra: CSCO) 36, 1970); Önemli bir yeni tarih çalışmasının birinci cildi Arapça olarak yakın geçmişte vücuda gelmiştir: J. Habbi, *Kanisat al-Mashriq* (Bağdat 1989); Belli başlı dönemlere yönelik önemli iki çalışma daha mevcuttur: S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 63, 1981); *La Christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle* (CSCO 80, 1988); Şu İngilizce çalışmalarda da aydınlatıcı mahiyette genel malumat bulunabilir: W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (London 1910); W. G. Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, (Rawalpindi 1974).

lisesi perspektifinden basitçe özetleyeceğim. Bununla beraber, bahis konusu edilecek dönem Khalkedon Konsili yanlısı Kilise ile Doğu Ortodoks Kilisesi perspektifinden genellikle iki ayrı kısım hâlinde düşünülmektedir: Katolikos Babowai da (ö. 484) dâhil olmak üzere Babowai'dan önceki dönem evrensel Kilise tarihinin bir parçası, onun ölümünden sonraki süreç ise Doğu Kilisesi'nin Dyofizit kristolojiyi kabul etmek suretiyle kendi bağımsız rotasına yönelmesi şeklinde görülmektedir. Nitekim Dyofizit kristoloji sadece Khalkedon Konsili'ne muhalif doğulu Ortodoks Hristiyanlar tarafından değil, aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun doğu yarısında bu konsili destekleyen pek çokları tarafından da kabul edilemez bir kristolojik görüş olarak algılanmıştır.

Bunun sonrasında ve ikinci olarak, sözü geçen döneme yönelik herhangi bir ölçülü çalışma açısından ve bilhassa Doğu Kilisesi'nin kristolojisini anlayabilmek için olmazsa olmaz bir takım önermelerde bulunacağım.

I

Öncelikli olarak erken Kilise tarihinin geleneksel şekilde niçin sanki sadece Roma İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin tarihinden ibaretmiş gibi görüldüğünü hulasa ederek aksettirmek uygun olacaktır. Böyle bir anlayış kalıbı henüz 4. yüzyıl başlarında ilk *Kilise Tarihi*'nin yazarı olan Kaisareialı Eusebios tarafından ortaya konulmuş ve maalesef bilinçli veya bilinçsiz şekilde bu perspektif sistemli olarak erken Kilise döneminden günümüze kadar neredeyse tüm tarihçilerce takip edilmiştir. Eusebios Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Kilise'nin tarihini neredeyse tamamen sessizlik içinde geçiştirmiştir. Sonraki bazı Kilise tarihçilerinin maksadı daha kapsamlı olsa da, Roma İmparatorluğu hudutları dışındaki Kilise'nin tarihini

ötekileştirme ve tecrit etme temayülü bunlar arasında da geçerliliğini korumuştur. Bu olgu dönemin Latince ve Yunanca kaynaklarında karşımıza çıkan “ekümenik” tabiri bağlamında bilhassa ağırlık kazanmaktadır. Zira kilisesel bağlamı çerçevesinde bu terim normalde Roma ülkesindeki *oikumene*²⁷ durumunu ifade etmektedir. Ancak “Ekümenik Konsiller” bahsiyle bağlantılı olarak hatırlandığında bu kavram çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu konsiller Roma İmparatorluğu’ndaki ruhbanlar ile sınırlandırılmış meclislerdi. Hristiyan ruhbanlar her halükârda Roma imparatorlarının resmî çağrısı sonucu bir araya gelirlerdi. Fakat Roma imparatorlarının otoriteleri doğal olarak Roma ülkesinin dışında tanınmıyordu ve bu durum da elbette söz konusu konsiller tarafından yayınlanan inanç formülleri ile kanonların yalnızca Roma ülkesi sınırları içinde bağlayıcı olduğu mânâsına geliyordu. Bununla birlikte, bunlar sonradan Roma İmparatorluğu dışındaki Kilise tarafından da benimsenebilirdi. Örneğin, Nikaia Konsili, konsilin toplanmasından seksen beş yıl sonra, 410’da düzenlenen Seleukeia-Ktesifon Konsili vasıtasıyla Doğu Kilisesi tarafından resmî şekilde kabul edilmişti.

Henüz başlangıçta bu iki hususu özellikle vurgulamak istedim. Çünkü *Kilise Tarihi*’ndeki Eusebios modeli mirası, bu modeli esas alıp izleyen eski ve yeni takipçileri üzerinde, onları Kilise tarihini daha ziyade Avrupa merkezli bir bakışla ortaya koymaya sevk eden ve günümüzde de genellikle hâlâ geçerli olan olumsuz bir tesire sahip olmuştur. Şimdi artık Roma İmparatorluğu’nun doğusundaki kilisenin tarihini kısaca özetlemeye dönüyorum.

27 Çevirenlerin dipnotu: οἰκουμένη (*oikumenē*): “iskân edilmiş dünya veya bilinen dünya” mânâsına gelen eski Yunanca kelime. Roma dünyasında bu tabir daha ziyade “medeniyet” ve “sivil ve dinî yönetim” kavramlarını çağrışıyordu.

Hristiyanlığın Part İmparatorluğu²⁸ topraklarında ne zaman ortaya çıktığı meselesi efsanelerle karışmıştır. Sonradan ortaya çıkan gelenek, İncil'in söz konusu bu bölgede ilk defa olarak duyurulması hadisesini, Abgar Efsanesi'nde²⁹ İncil'i Urhoy'da vaaz ettiği öne sürülen Thaddaios'un³⁰ öğrencisi Mari'nin adıyla ilişkilendirmektedir. Aslında *Mari'nin İşleri* tarihsel bir kaynak olarak kullanışlı değildir. Fakat başka yerde muhafaza edilen topografik bir detay Mari'nin 79 ila 116 yılları arasında bir tarihte Seleukeia-Ktesifon'a gelmiş olabileceğini göstermektedir³¹. Ne var ki böyle bir ihtimal 3. yüzyılın erken tarihlerine kadar, başka bir ifadeyle Part Hanedanı'nın son yıllarına değin, Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Hristiyan cemaatler için gerçekten sağlam kanıta sahip bulunduğumuz anlamına gelmemektedir³². Böyle bir sağlam kanıt, Bardaysan'ın (ö. 222) bir öğrencisi tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* isimli eserdeki bir metinde karşımıza çıkmaktadır. Burada, Hristiyanların Parthia, Gilan, Kuşan, Fars, Media ve Hatra'da meskûn oldukları söylenmişti. Bundan yaklaşık yarım yüzyıl sonra II. Behram'ın (276-293) saltanatı sırasında faaliyette bu-

28 Çevirenlerin dipnotu: Yani 224 yılı öncesinde. Bilindiği gibi, 224'ten sonra eski İran ülkesinde Sasanî Hanedanı Part Hanedanı'nın yerini almıştı.

29 Bu konuda "Eusebius and Syriac Christianity", H. Attridge – G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, (Detroit 1992), ss. 212-234, çalışmama bakılabilir.

30 Çevirenlerin dipnotu: Thaddaios'un kim olduğu tartışmalıdır. Onun İsa'nın oniki havarisinden Ιούδας-Iudas ile aynı kişi veya yetmiş öğrenciden birisi olduğu öne sürülmektedir. Thaddaios/Thaddeus = Sry. ܐܕܕܝܐ (Addai veya Adday), Lat. Addeus.

31 Bk. Fiey, *Jalons*, ss. 41-42.

32 *Erbil Vakayinamesi* (bazılarınca öne sürüldüğü gibi) 20. yüzyılda derlenmiş değilse de, Hristiyanlığın erken Part Hanedanı dönemindeki yayılışına yönelik aktardığı malumat tarihsel bir dayanak kabul edilemez.

lunan *moad* (Mecûsî rahip) Kartir tarafından dikilen çağdaş bir kitabe formunda konuya ilişkin daha güvenilir delile sahibiz. Kartir bu kitabede Mecûsilik dışındaki dinleri nasıl baskı altına aldığını anlatarak övünmektedir ki, bu dinler arasında *naçara*³³ ve *kristiyan* da bulunmaktadır. Çok büyük bir olasılıkla her ikisi de Hristiyan olan bu iki grubun kimlik saptaması henüz açık değilse de, ihtimaldir ki *naçara* Sasanî İmparatorluğu'ndaki yerli Hristiyan cemaat³⁴, *kristiyan* ise (Sry. *krestyane*) Sasanî hükümdarı I. Şapur'un Roma imparatoru Valerianus'u bile esir alacak (260) mikyasta başarıyla yürüttüğü Roma seferlerinin neticesinde Roma ülkesinin doğusundan (ve bilhassa da Suriye'den) kalabalık gruplar hâlinde tehcir ettiği Hristiyanlardır³⁵.

Başka bazı kaynaklardan biliyoruz ki, sürgün edilen bu topluluklar bazı Hristiyanları da içeriyordu ve onların mevcudiyeti Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu dâhilinde yayılışına ivme kazandırmıştı. Ancak bunların 5. yüzyıla kadar yerli Hristiyan nüfus ile bütünleşmedikleri görülmektedir. Zira 5. yüzyılın ilk on yıllık dönemine kadar geçen süreçte ayrı kiliselerden (ki bunlarda Yunanca litürji dili olarak mevcudiyetini sürdürmüştü) ve ayrı hiyerarşilerden dem vurulduğunu duyuyoruz.

Doğrusu ancak 4. yüzyılla birlikte Sasanî İmparatorluğu'ndaki Hristiyan Kilisesi'nin tarihi hakkında elle tutulur kay-

33 Çevirenlerin dipnotu: *naçara* kelimesinde ortada ç diye görülen harf Türkçedeki ç değil Samî dillerdeki Şode/Şad harfine tekabül etmektedir. Özellikle Fransızca literatürde Samî dillerden yapılan transliterasyonlarda rastlanmaktadır. Örneğin, Ignatios Efrem Barsum için Fransızca Ignace Ephrem Barçoum yazılması. Bu yüzden bu kelimenin telaffuzunun *nasara* olarak yapılması en doğrusu olacaktır.

34 *Şehit İşleri*'nde Sasanî Devleti'nin yetkili memurları Hristiyanlar için *nasraye* tabirini kullanmışlardır.

35 Bu hususta *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, (London, 1984), IV. kısım, ss. 91-95 ve VI. Kısım, s. 6, çalışmama bakılabilir.

naklar temin edebilmekteyiz. Buna karşın pek çok şey de hâlâ karanlıkta kalmaktadır. Bu olgu her şeyden önce (Sasanîlerin kış başkenti) Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün başpiskoposluk merkezi olarak ortaya çıkışı sürecini şekillendiren mücadeleler açısından böyledir. Seleukeia-Ktesifon piskoposu Papa'ya (y. 310-329) karşı yürütülen muhalefeti konu edinmiş çoğu çelişkili kaynaklardan edindiğimiz ipuçları, Fars başta olmak üzere belli başlı piskoposluk bölgelerinin az veya çok özerk yapıya sahip bulundukları hissini vermektedir. Nitekim bu tartışmaya ilişkin yansımalar bugün Afrahat ismiyle daha iyi tanınan "Persli Bilge" Yakup'a ait 14. *İspat*'ın arka planını oluşturmuş olmalıdır³⁶. *İspatlar* isimli eserini kesin olarak 336/7 (I - X), 343/4 (XII – XXII) ve Ağustos 345 (XXIII) yıllarında kaleme aldığı anlaşılan Afrahat, Roma İmparatorluğu'nun dışından ilk mühim Hristiyan yazardır ve bu sebeple büyük önem taşıyan bir kaynaktır.

Afrahat'ın 21. *İspat*'ı Sasanî egemenliği altındaki Kilise'nin tarihi açısından belki de en sarsıcı hadisenin, yani II. Şapur tarafından muhtemelen 341'de başlatılıp 379'daki ölümüne değin fasılalarla devam ettirilen kovuşturma ve zulmün çağdaş bir tanığıdır. Nitekim bu zulmün erken tarihlerinde yazmış olan Afrahat hâlihazırdaki kovuşturmayı Roma İmparatorluğu'ndaki Diocletianus zulmü ile kıyaslamıştı.

II. Şapur'un zulmü Sasanî İmparatorluğu'nda Hristiyanlara karşı girişilen geniş çaplı ilk kovuşturma hareketiydi. (II. Şapur'a kadar geçen dönem açısından sadece II. Behram'ın

36 14. *İspat*'ın yazarına ilişkin tartışmalar hakkında bk. M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage persan*, I, (Sources chrétiennes 349, 1988), ss. 47-54; Afrahat'ın kristolojisi için güzel bir monografi yayınlanmıştır. Bk. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen* (Bonn 1990); Ayrıca krş. W. Petersen, "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th Demonstration", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.

hükümdarlığı altında yaşanan hususî bazı olayları biliyoruz ki, bunlar münferit hadiselerdi³⁷. Ayrıca Part Hanedanı döneminde herhangi bir kovuşturma yapıldığına dair yeterli kanıt bulunmamaktadır). Bu kovuşturmaların arkasındaki politik gerekçeleri teşhis etmek önem taşımaktadır. Yakın geçmişte Sasanî ve Roma imparatorlukları arasında silahlı çatışmalar patlak vermişti. Dahası, Roma İmparatorluğu tarihinde ilk defa olarak bu sıralarda Hristiyan bir imparatora (=Constantinus) sahipti. Kaldı ki bu imparator 337'deki ölümünden kısa süre önce Şapur'a nezaket sınırlarını zorlayan garip bir mektup yazmış³⁸; onu Hristiyan tebaını koruyup himaye etmeye ve bu sayede Constantinus'un ilahının teveccühünü kazanmaya teşvik etmişti. Bunun üzerine bir de Roma İmparatorluğu'nda Hristiyan bir imparatorun ortaya çıkışına ilişkin dolaylı anlatımı sırasında Afrahat tarafından açığa vurulan heyecanı hesaba katacak olursak, Şapur'un en azından Hristiyan tebaasından bazı kimselerin sadakati konusunda şüphe hissetmek için yeterli sebebe sahip bulunduğunu görmek zor olmayacaktır³⁹. Sasanî yöneticileri tarafından Hristiyanların sadakati hususunda duyulan kuşku 420'li yılların erken tarihlerinde (ve yine anlamlı bir şekilde iki imparatorluk arasında açıkça düşmanlık husule geldiği bir esnada) I. Yazdgirt ile V. Behram'ın yönetimi altında yaşanan kısa süreli kovuşturmalar için de bariz şekilde rol oynamayı sürdürmüştür. Anlaşılan o ki, bunun sonrasında bu konu bir sorun olmaktan çıkmıştır. Çünkü bunu kesinlikle

37 Mevcut bir şahadet için *Syriac Perspectives*, IX. Kısım (yeniden basım: *Analecta Bollandiana* 96, (1978), ss. 167-181, çalışmama bakılabilir.

38 En azından Eusebios tarafından nakledildiği şekliyle mektup böyledir.

39 Bu hususta "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", isimli çalışmama bakılabilir ki, *Syriac Perspectives*, VI. Kısım'da yeniden basımı mevcuttur.

sağlayan iki gelişme meydana gelmiştir. 6. yüzyılda Mecûsîlik dininden çok daha fazla sayıda ihtida hareketi yaşanmıştı ve esaret altındaki Yunan topluluklardan yani Roma İmparatorluğu'ndan sürgün edilenlerden gelen yeni nesiller muhtemelen kendi ayrı benliklerini kaybetmişlerdi. Dahası, bu andan itibaren Doğu Roma İmparatorluğu'ndaki Kilise ile Sasanî İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin teolojik pozisyonları da ayrı rotalara girmiş bulunuyordu. Nitekim Sasanî İmparatorluğu dâhilindeki bazı Hristiyan yazarlar bunu kilise-devlet ilişkileri açısından fiilen yararlı bir gelişme olarak görmüşlerdir.

340'lı yılların şehitlerine dönersek: II. Şapur dönemindeki şehitlik rivayetleri müstesna olarak büyük oranda yazılı kanıtlara dayanmaktadır⁴⁰. Ancak çeşitli şehitlik haberlerinin tarihsel açıdan taşıdıkları değer —özet ve gerçekçi olanlardan sahih malzemeye dayanılarak oluşturulan detaylı⁴¹ anlatımlara ve epik (destansı) anlatımlara⁴² kadar— alabildiğine değişkendir. Bu malzemenin işlenmesine başlanmışsa da⁴³ geriye yapılacak

40 Dağınık hâldeki materyal için en iyi kılavuz şu çalışmadır: P. Devos, "Les Martyrs persans à travers leurs actes syriaques," *Atti del Convegno Sul Tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma, 1966), ss. 213-266; Tüm zamanların Persli şehitlerinin *İşler*'inden tercümelerin bir seçmesi için bk. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880); O. Brau, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (München 1915); S. P. Brock-S. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987); Burada Şem'un Bar Sabba'e'nin şahadetinin ikinci tashihiindeki iki enteresan ifadeye dikkat çekilebilir (B. 44, 93; ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* 2'de): Bunun önemi bazı Batı Süryanî el yazmalarına da girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gelenekte normal olan anlatım tarzını içermektedir (yani, "Sen bizim insanlık suretimizden giydin ki, makul elbisedir"), fakat Doğu Süryanî geleneğinin karakteri de böyledir.

41 Seleukeia-Ktesifon piskoposu Şem'un Bar Sabba'e'nin şehitliğine ilişkin iki anlatım.

42 Qardagh'daki şehitlik öykülerine ilişkin anlatım.

43 Özellikle bk. G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literatur-*

daha çok şey vardır. Burada yalnızca şu hususu şerh düşmek isterim ki, efsanevî karakter taşıyan şehitlik haberlerinde dahi Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu'ndaki yapısına ilişkin kavrayışımızı ilgilendiren tali nitelikte bakiyeler bulunmaktadır.

420'li yılların başlarında ve 440'larda cereyan eden sonraki kovuşturmalar daha küçük sayıları kapsamaktadır. Bunlar kayıtlı şehitlik haberlerine yol açan çoğunlukla münferit olaylardır. Nitekim 440'larda yaşanan II. Yazdgirt dönemi kovuşturmasından sonra neredeyse sadece Mecûsilikten ihtida eden ve bu yüzden de ailelerinin ve Mecûsî din adamları sınıfının gazabına uğrayan soylulara ilişkin şehitlik rivayetleri kayıt altına alınmıştır⁴⁴.

II. Şapur'un saltanatı sırasında gelecek açısından önem taşıyan bir tarih, imparator Iulianus'un Mezopotamya'nın güneyindeki askerî harekâtı esnasındaki ölümünü müteakip Efrem'in memleketi olan Nusaybin'in Roma İmparatorluğu tarafından Sasanîlere terk edildiği 363 yılı olmuştur. Gerçi yapılan barış anlaşmasında şehirdeki Hristiyanların tahliyesi ve Roma ülkesinde iskân edilmeleri hükme bağlanmışsa da (Efrem de bu vesileyle Urhoy'a yerleşmişti) Nusaybin kısa süre içinde Doğu Kilisesi'nin önemli bir piskoposluk merkezine dönüştü. Nitekim Urhoy'daki Pers Okulu 489'da imparator Zenon tarafından kapatılınca Nusaybin bu okulun mülteci kadrosunu kabul etmiştir. Doğu Kilisesi'nin gelecekteki istikameti için büyük önem taşıyan söz konusu bu okula yeniden döneceğiz.

Şehitlik rivayetlerinin yanında Sasanî İmparatorluğu'ndaki Doğu Kilisesi'ne yönelik bilgilerimiz açısından diğer bir ana

geschichte, I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II, (Abhandlungen Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist., KI, III, 67, 1967).

44 Bunlar arasında bazı uzun ve detaylı öyküler de bulunmaktadır ki, bunlar 6. yüzyıl ile 7. yüzyıl başlarında Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu'ndaki durumuna ışık tutmaları bakımından önemlidirler.

kaynak, günümüzde genellikle *Synodicon Orientale* ismiyle bilinen ve 410'dan 775'e kadarki dönemin konsil dokümanlarını içeren koleksiyondur⁴⁵. 410'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'ne ilişkin belgeler bizim için özellikle dikkate şayandır. Bu konsilin bizzat Şah I. Yazdgirt tarafından toplanması ve buna yönelik talebin Seleukeia-Ktesifon piskoposundan (İshak) değil de iki imparatorluk arasındaki barış müzakerelerini yürüten Roma temsilcisi ve aynı zamanda Meyferkat piskoposu Marutha'dan gelmesi kayda değerdir. Marutha ayrıca Yazdgirt'e kendisine hitap eden ve Antiokheia piskoposu Porphyrios, Halepli Akakios, Urhoylı Pakida, Tellalı Eusebios ve Amidli Akakios diye tanımlanan bazı batılı piskoposlara ait bir mektup getirmişti. Nitekim önceden Şah'a gösterilen bu mektup konsilin ilk oturumunda toplanmış bulunan kırk piskoposun huzurunda okunmuştu. Mektup üç reformun uygulamaya konulmasını talep ediyordu:

- (1) Her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskopos görev yapmalıydı. Bu piskopos usule uygun şekilde üç piskopos tarafından takdis edilmiş olmalı ve (metropolit ve piskoposların başı olarak tanımlanan) Seleukeia-Ktesifon

45 J.-B. Chabot (ed.-Fransızca trc.), *Synodicon Orientale* (Paris 1902); Almanca tercümesi için: O. Braun, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale* (Stuttgart/Wien, 1900, yeniden basım: Amsterdam 1975); Krş. W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht: I, Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist., KI, Sitzungsbericht I, 1981), ss. 97-106, 111-115; A. Thazhath, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church* (Kottayam, 1987), ss. 82-90; Çeşitli konsillerin kristolojik ifadelerine ilişkin İngilizce bir tercüme için şu çalışmama bakılabilir: "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", ed. G. Dragas, *A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* (Athens, 1985), ss. 125-142=yeniden basım, *Studies in Syriac Christianity*, (Variorum [Aldershot] 1992), XII. Kısım.

piskoposunun yazılı tensip ve yetkilendirmesine sahip bulunmalıydı. Bu talep açıkça bazı şehirlerdeki ikili hiyerarşiyi ortadan kaldırma maksadı taşıyordu. Zira bu gibi yerlerde tehcir edilmiş esirlerden gelen sonraki nesilleri bir piskopos, yerli Hristiyanları ise bir diğeri temsil ediyordu.

- (2) Paskalya günü başta olmak üzere kilise takvimi açısından birlik tesis edilmeliydi.
- (3) Nikaia Konsili'nin iman formülü ve kanonları kabul edilmeliydi.

Konsil tarafından söz konusu üç noktada da uzlaşa sağlandı. Batılı piskoposların öncelikli ilgisi açıkça kilise düzeni üzerinedir. Gündeme getirdikleri muayyen meseleler ise Sasanî İmparatorluğu'ndaki kilise yaşamında bundan önce bu kabil hususiyetler bulunmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Aynı konulardan kimisinin sonraki konsillerde yeniden ortaya çıkması ise henüz herkesin bu kararları kabule hazır olmadığını göstermektedir.

410 Konsili daha önemli başka bir gelişmeye de tanıklık etmişti. Birinci oturumdan birkaç gün sonra Marutha ile İshak bütün piskoposlar için Şah ile bir görüşme tertipleddiler ki, bu vesileyle kilise-devlet ilişkileri belki de ilk kez resmîleştirilmiş ve düzenlenmiş oldu.

410 Konsili metninin yayılmasıyla ilgili olarak iki nokta dikkate alınmalıdır. İlki, konsilin ürünü olan 21 kanon vardır ve bunlar Nikaia kanonlarının doğrudan çoğaltılması değillerdir. İkincisi, konsilin *Edimler*'i (veya *İşler*) sadece *Synodicon Orientale* tarafından değil, aynı zamanda Süryanî Ortodoks bir tashihi vasıtasıyla da yayılmıştır. İki metin iman formülü açısından karşılaştırılacak olursa, üslup ve ifade tarzındaki küçük fakat

son derece önemli farklılıklar dikkat çekicidir⁴⁶. Bu bağlamda, bilhassa Yunancadaki “*esarkothe*” (o vücut bulmuş/cisimleşmişti) tabirinin karşılığı olarak *Synodicon Orientale* “*etgashsham*” (o şekil bulmuştu/tecessüm etmişti/şekillendirilmişti) ifadesini, buna karşın Süryanî Ortodoks düzeltmesi ise “*lbesh pagra*” (o beden giyinmişti) ibaresini içermiştir. Erken dönem Süryanice yazılarda (*Thomas’ın İşleri*, Afrahat, Efrem vs...) muntazaman geçerli bir söyleyiş biçimi üreten bu son çeviri açıkça orijinaldir. Gerçek şu ki, Doğu Kilisesi’nin resmî metninde yer alan varyanttaki (dilün güncelleşmesi formundaki) küçük değişiklik başka bir noktadan önem taşımaktadır. Zira *Synodicon Orientale*’de Seleukeia-Ktesifon piskoposu İshak “Katolikos” diye tanımlanmıştı ki, bu durum her halükârda kronolojik anlamda hatalıdır ve sonradan gelişen bir ünvanın geçmişe yansıtılması olgusunu temsil etmektedir⁴⁷.

Synodicon Orientale’de bir sonraki konsil 420 yılına (I. Yahballaha dönemi) tarihlendirilmiştir. Bu tarih iki imparatorluk arasında çatışmaların patlak verdiği döneme rastlayan kısa süreli zulmün hemen öncesidir. Konsil, bir kez daha elçi olarak görev yapan batılı bir piskoposun girişimiyle toplanmıştır. Söz konusu bu piskopos Amidli Akakios’tu. Bu konsilin başlıca neticesi, batıda, yani (bir kez daha) Nikaia, Ankyra,

46 Bu hususta bilhassa bk. J. Gribomont, “Le symbole de la foi de Séleucie-Ctésiphon (410)”, R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus* (Chicago, 1977), ss. 283-294; A. de Halleux, “Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)”, G. Wiessner (ed), *Erkenntnisse und Meinungen II*, (Göttinger Orientalforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Band 17, 1978), ss. 161-190; Batı Süryanî tashihin yeni bir basımı için bk. A. Vööbus, “New Sources for the Symbol in Early Syriac Christianity”, *Vigiliae Christianae* 26 (1972), ss. 291-296.

47 Krş. J.-M. Fiey, “Les Etapes de la prise en conscience de son identité patriarchale par l’église syrienne Orientale”, *L’Orient Syrien* 12 (1967), ss. 3-22.

Neokaisareia, Gangra, Antiokheia ve Laodikeia'da toplanmış bulunan bütün konsiller serisindeki kanonların onaylanması olmuştu. 420 Konsili'nin *Edimler*'i satır araları itibarıyla okunduğunda, 410 Konsili'ndeki reformların yeterli etkiyi sağlayamadığı açıkça görülmektedir. (Dadişo' döneminde) toplanan bir sonraki konsilin (424) mukaddime kısmı göstermektedir ki, bu konsilin selefi de yeterli bir tesir husule getirmemişti; zira (sadece 12 piskopos imza atmıştı) ve açıkça bizzat Dadişo' bir bölünme ile karşı karşıya kalmıştı. Bu konsilin başlıca sonucu, Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün batılı piskoposların otoritesinden bağımsızlığını onaylamasıydı. Zira Sokrates'in *Kilise Tarihi*'nden biliyoruz ki, Amid piskoposu Akakios iki imparatorluk arasında barış kararı alınmasından kısa zaman sonra V. Behram'ı ziyaret etmişti ve belki de Dadişo' karşıtları destek bulacakları düşüncesiyle Akakios'a başvurmuşlardı⁴⁸.

- 48 Belki bu gibi çevrelerden yayılan metinlerden hareketle Orta Çağ'ın bazı Doğu Süryani yazarlar Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün bir zamanlar tali konumda bulunduğu Antiokheia patrikliğinden ortaya çıktığı teorisini gündeme getirmişlerdir. Bu teori için bk. A. de Halleux, "Autonomy and Centralization in the Ancient Syriac Churches: Edessa and Seleukeia-Ctesiphon", *Wort und Wahrheit*, Supplement 4 (Wien 1978), ss. 59-67 (W. de Vries ve J.-M. Fiey'in çalışmalarına atıflarla); Bu arada, batılı piskoposların bilhassa iki mektubu (ikisi de Urfa'dan) bahis konusu edilmelidir. (1) *Aitaloho'dan Perslilere*: Yalnızca Ermenice tercümesi eldedir ve şu çalışmada P. Bruns tarafından otantik kabul edilmiştir (Almanca çevirisiyle beraber): "Aitalahas Brief über den Glauben: Ein Bedeutendes Dokument Frühsyrischer Theologie, *Oriens Christianus* 76 (1992), ss. 46-73; Şayet mektup gerçekten de otantik ise yaklaşık 340'lı yıllardan intikal etmiş olmalıdır. Buna karşın, D. Bundy, Aitaloho'nun gerçek yazar olmadığını ve mektubun da 410-428/31 yılları arasında bir zamana tarihlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bk. "The Creed of Aitalah", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), ss. 157-163; (2) *Hibo'dan (Ibas) Persli Mari'ye Mektup*: Erken yazarlar mektubun muhatabının Rev Ardaşir'in (Labourt) veya hatta Seleukeia-Ktesifon'un (Blum) bilinmeyen bir piskoposu olduğu hususunda

424 Konsili muhtemelen batılı piskoposlara yapılan başvurulara ve onların Sasanî İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin meselelerine devamlı surette burunlarını sokmalarına nihayet vermek bakımından etkili olmuştu. Buna karşın batının (yani Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinin) etkisi kendisini kısa zaman sonra başka bir yolla hissettirmişti. I. Yazdgirt, V. Behram ve II. Yazdgirt dönemi kovuşturmalarının önemli bir tesiri, birtakım Hristiyanların güvenlik gerekçesiyle Roma hududunu geçmeleri olmuştu. Bunların bazıları, evlerine geri dönebilecekleri güvenli zaman gelmeden önce Urhoy'da Pers Okulu'ndan mezun olmuşlardı. Şimdi, 420'li yıllardan ileriye doğru bu okulun kristolojisi kesinlikle Dyofizit karaktere bürünmüştü. Zira okul (bilhassa 430'lu yıllarda) tamamıyla Mopsuestialı Theodoros'un yazdıklarının tesiri altına girmişti ki, zaten bu yazıların çoğu bizzat bu okulda Süryaniceye tercüme edilmişti. Sasanî İmparatorluğu'ndan öğrencilerin Urhoy'daki meşhur okulda bulunmaları, bu öğrencilerin evlerine dönüşlerinde (ki birçoğu vakti geldiğinde piskopos olacaklardır) Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gelişmeler hakkında başlıca bilgi kaynağı olacakları anlamına geliyordu. Keza bu öğrenciler şayet Pers Okulu'nda haşır neşir oldukları güçlü Dyofizit kristolojiden bir şeyler yaymamış olsalardı bu sürpriz olurdu. Böylece, çok muhtemeldir ki, Urhoy'daki Pers Okulu'nun 489'da kapanmasından ve halefinin Nusaybin'de belirmesinden çok önceleri Mopsuestialı Theodoros'un etkisi Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırının ötesinde uzun zamandır hissediliyordu. Nusaybin Okulu kurulur kurulmaz sadece bu etki daha da güçlü hâle gelmişti. 5. yüzyılda Urhoy ve Nusaybin'deki teo-

yorumda bulunmuşlarsa da, M. van Esbroeck bu meçhul alıcının Constantinopolis'teki Akoimetai topluluğundan bir başkeşiş olduğuna işaret eden yeni bir kanıt getirmiştir. Bk. "Who is Mari, the Addressee of Ibas' Letter?", *Journal of Theological Studies* 38 (1987), ss. 129-135.

lojik öğreti için başlıca şahit şair Narsay'dır. Narsay Urhoy'da hem çalışmış, hem öğretmenlik yapmış, sonra (muhtemelen 471'de) 496 yılında hâlâ öğretmenlik yaptığı Nusaybin'e taşınmıştı. Nitekim bu yıl Nusaybin Okulu'nun gözden geçirilmiş kanunları yayınlanmıştı⁴⁹.

Nusaybin'de olduğu gibi başka şehirlerde de ilahiyat okulları bulunduğunu biliyoruz (bilhassa Seleukeia-Ktesifon'da). Ancak maalesef bu okullardaki teolojik öğretilerin karakteri hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü muhtemelen,

- (a) Bunlar Hristiyan Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gelişmelere hiç değilse bir ölçüde ilgi göstermiş olmalıydılar.
- (b) Buna karşın Roma İmparatorluğu ile doğrudan bir temas ve bağlantıları bulunmuyor olmalıdır.

Sözü geçen konular hakkındaki neredeyse tüm bilgilerin ya Urhoy'daki Pers Okulu'nun ya da onun Nusaybin'deki halefinin Theodorosçu gözlüğü aracılığıyla filtrelenmiş olduğu haklı olarak düşünülebilir. Bu değerlendirmenin ışığında 486'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'nde yayınlanan kristolojik tebliğdeki üslubun Theodoros'un güçlü Dyofizit lisanını sıklıkla yansıttı-

49 Bunlar şu eserde düzenlenmiştir: A. Vööbus, *Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm 1962); Okulun tarihi için aynı yazarın şu eserine bk. *History of the School of Nisibis*, (CSCO 26, 1965); Narsay'nin kristolojisi için basılmamış şu tez çalışmasına bk. I. İbrahim, *La Doctrine Christologique de Narsay* (Rome 1974-5); Ayrıca bk. F. G. McLeod, *Narsay's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis 40, 1979), ss. 22-29; Narsay'nin karışımından ve kaynaşmadan söz eder gördüğü insanları çürütmek maksadıyla kendi yazdıklarında üzerinde ehemmiyetle durduğu tabiatlar arasındaki ayrılık kavramına ilişkin ifadesini dikkate almak önemlidir. Bilhassa bk. 56. Vaaz, Patrikliğe ait basımda, (San Francisco, 1970), s. 594: "Küstahça davranan ahmak adamın hevesi / beni iki tabiatı ayırmaya mecbur bıraktı. / Tabiatları ayırmış olsam da / mütevazılığın yüce şeylerinden / ikrarım da bir ayırışım yapmadım / zira kabul ettiğim bir Oğul'dur..."

ğını görmek kesinlikle sürpriz değildir⁵⁰. Bunun sonrasında 6. yüzyıldaki konsiller de aynı şekilde Theodorosçu dili bilhassa yansıtmışlardır. Ancak bu, her zaman böyle olduğu anlamına da gelmemektedir: Çeşitli konsiller beden bulmuş Mesih'teki ilahlık ve insanlık arasındaki ilişkiyi oldukça farklı terminoloji kullanarak ifade etmişler ve bu sırada Yunanca münakaşalarda karşımıza çıkan tartışmalı terimlerden (bilinçli olup olmadığı belirsiz şekilde) kaçınmışlardır.

Her ne kadar makalemin başlığı beni yalnızca 6. yüzyıl öncesiyle meşgul kılssa da, Doğu Kilisesi tarihinin 6. yüzyılda göze çarpan bazı özelliklerini vurgulamak da bu seri tarih araştırmasını sonuca bağlama noktasında belki yardımcı olacaktır.

Bu yüzyıl bir kez daha iki imparatorluk arasında çeşitli dönemlerde yapılan savaşlara tanıklık etmiştir. Ancak Sasanî yöneticilerinin artık Hristiyan tebaalarının sadakatinden şüphe duymak için ciddi gerekçeleri yoktu. 576 Konsili'nin bundan sonra litürjinin her zaman I. Hüsrev için yapılacak duaları da içereceği hükmü bilhassa önemlidir. Bu bağlamda 6. yüzyılın (bugün mevcudiyeti ancak dolaylı yoldan bilinen) Orta Farsça bir Hristiyan literatürünün gelişimine tanıklık ettiğini de zikretmek gerekir. Saltanatının son yıllarına doğru bir zamanda (yaklaşık 562 civarı) Iustinianus Doğu Kilisesi'nden bir temsilcinin de bulunduğu teolojik tartışma toplantıları düzenlemiştir. Üç gün süren bu toplantının mevcut raporu⁵¹ vesilesiyle ilk defa olarak Doğu Kilisesi'nin iki *qnomo*⁵² kaidesini içeren bir doküman ile karşılaşılıyor ki, Babay'ın *Birliğe Dair Kitap*'ından aşına olunan bu kaide 6. yüzyıl konsillerinin kristolojik formüllerinde geçmemektedir.

50 Bu konsil için aşağıya da bakılabilir.

51 Bk. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23/4 (1969-70), ss. 39-66.

52 Çevirenlerin dipnotu: Çoğulu *qnome*.

Sasanî şahının Doğu Kilisesi katolikosuna artık güven duyduğunun göstergesi, 587'de Constantinopolis'e I. Yeşu'yab'ın elçi olarak gönderilmesidir⁵³. 630'da II. Yeşu'yab ile birlikte aynı şey bir kez daha olmuştur ki, bu zamanda büyük önem taşıyan potansiyel bir teolojik uyum siyasî hadiselerdeki ani değişiklik yüzünden henüz ulaşabildiği erken bir aşamada engellenmişti⁵⁴.

562 dolaylarında Doğu Kilisesi'yle doğrudan müzakereler yapmasının yanı sıra, Iustinianus'un başka bazı sahalardaki Kilise politikası da Doğu Kilisesi üzerinde yansımalar oluşturmuştur. Bunlar arasında en aşikâr olan Beşinci Konsil'de (553) Theodoros'un yazdıklarının mahkûm edilmesidir. Garip olan şudur ki, Doğu Süryanî kaynaklarında bu hususa ilişkin doğrudan bir atıfa pek nadir rastlıyoruz. Bunun yerine *Birliğe Dair Kitap*'ında Babay'ın dikkatinden kaçmayan olgu, Iustinianus'un yaşamının son yıllarında göze çarpan *afthartodoketik* temayülü benimsemesi olmuştur⁵⁵. Origenesçi anlaşmazlığın da Doğu Kilisesi'nde kimi yansımalar husule getirdiği açıkça anlaşılmaktadır ki, bu durum her şeyden önce Hnana ile Babay arasında zuhur eden çekişmelerde gözlemlenmektedir⁵⁶.

Iustinianus'un Khalkedon Konsili karşıtlarına karşı takip ettiği kovuşturma siyasetinin dolaylı bir neticesi, çok sayıda Süryanî Ortodoks rahip ve keşişin güvenlik gerekçesiyle Sasanî İmparatorluğu hududunu geçmeleri olmuştur. Bunun bir sonucu olarak 6. yüzyıl sonları Sasanî İmparatorluğu'ndaki

53 Bu ve diğer elçilikler için bk. L. Sako, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles* (Paris 1966).

54 C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse sassanide", *Travaux et Mémoires* 9 (1985), ss. 91-118 (özellikle 105-117).

55 Hatta Babay bu bağlamdaki bir noktada Severos'u bile takdir etmektedir (Bk. *Liber de Unione*, ed. Vaschalde, s. 79).

56 Bu hususta bk. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 8. Kısım; Hnana'nın kristolojisi üzerine kesinlik taşıyan pek az şey söylenebilir.

Süryanî Ortodoks varlığının her şeyden önce şimdiki Irak'ın kuzeyinde yer alan birtakım manastır teşekkülleri tarafından öne çıkarılan Süryanî Ortodoks meseleyle beraber bariz şekilde genişlemesine tanıklık etmişti. Babay'ın büyük kristolojik çalışması *Birliğe Dair Kitap* ile iki *qnome* kristolojisinin gelişmesi bu yeni meydan okumaya kısmî bir cevap olarak görülmelidir.

Babay⁵⁷ Nusaybin Okulu'nda çalışmalarda bulunmuştu. Bu okul 6. yüzyıl boyunca Doğu Kilisesi'nin bu dönemdeki teolojik gelişmeleri üzerinde açıkça son derece etkili bir konum temayüz etmişti. Okulun bir sonraki yüzyılda etkisini yitirmeye başlamasının tohumları da henüz 6. yüzyılda ekilmişti. Bu yüzyıl ortalarında Kaşgarlı Abrohom etrafında(Nusaybin'in kuzeydoğusundaki) İzla Dağı olmak üzere bir monastik yaşam canlanmasına önayak olmuştu ki, 6. yüzyıl sonları ile 7. yüzyılın erken tarihlerinde çok sayıda monastik yapı inşa edilmişti. Bu manastırlardan bazıları zamanla Nusaybin Okulu'nun etkisinin azalmasıyla beraber Doğu Kilisesi'ndeki teolojik tedrisat açısından seçkin roller oynamışlardı.

Bildirimin bu kısmını sonuca bağlamadan önce, bir bütün olarak bu dönemin konuya ilişkin bazı veçhelerini yansıtmak uygun olacaktır⁵⁸. 4. yüzyılda, Afrahat ve Efrem'in Süryanice teolojik dilleri —hem de Efrem açısından Yunanca teolojik gündem çoktandır ön sırayı teşkil etmesine karşın— Yunanca

57 Babay için bilhassa bk. L. Abramowski, “Die Christologie Babais des Grossen”, *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta 197, 1974), ss. 219-245; aynı yazar, “Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen”, *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), ss. 290-343; G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam 1982).

58 7. yüzyıl sonlarına kadar Doğu Kilisesi'nin kristolojisine mükemmel bir bakış D. Miller'in Sonuç kısmında bulunabilir: *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery* (Boston 1984), ss. 481-541.

kullanan çağdaşlarından epey farklıdır. 5. yüzyılda kristolojik anlaşmazlıklarla beraber hem Yunanca teolojik gündem hem de Yunanca teolojik ifade biçimi pek çok Süryanî yazarın teolojik anlatımını etkin olarak ele geçirmiştir⁵⁹. Doğu Kilisesi Urhoy'daki Pers Okulu kanalıyla doğrudan ve dolaylı yoldan Roma İmparatorluğu'ndaki ilahiyat söylemiyle aşinalık sağlamış olduğu için, bu okulun kapatılmasına (489) kadar bu ilahiyat söyleminin Theodorosçu türü Doğu Kilisesi'nde güçlü şekilde yerleşmiş bulunuyordu. Böylece, 5. yüzyıl sonunda ve 6. yüzyılda da gittikçe artan bir oranda Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki kilise geniş bir spektrumun Khalkedoncu olan Antiokheiacı (ilahiyat okulu) ucundan aynı spektrumun Aleksandreiacı (ilahiyat okulu) ucuna kaydıkcı⁶⁰, Doğu Kilisesi gün geçtikçe bu teolojik gelişmelerden (bilhassa da Theodoros'un yazdıklarının mahkûm edilmesiyle birlikte) daha fazla rahatsızlık hissetmiştir ve bu tatminsizliğin en önemli sonuçlarından birisi Büyük Babay'ın *Birliğe Dair Kitap*'ında karşımıza çıkmaktadır.

İkinci kısma geçmeden önce son olarak iki noktadan bahsedilmelidir. Birincisi, Ephesos ve Khalkedon konsilleri hakkında ne söylenmelidir? Başlangıçta söylediğimiz gibi bu konsiller imparatorluğa özgü girişimler oldukları için Roma İmparatorluğu'nun dışındaki Kilise'yle doğrudan bir ilgileri bulunmamıştır. Ephesos Konsili⁶¹ hakkında Sasanî İmparatorluğu'ndaki kiliseye ne zaman bilgi ulaştığı bilinmemektedir. Ancak gayet makul bir şekilde şundan emin olabiliriz ki, bu her ne zaman olduysa Urhoy'daki Pers Okulu kanalıyla ve yorumlamasıyla gerçekleşmiş olmalıdır ve dolayısıyla doğal olarak Antiokhei-

59 Şair Suruçlu Yakup bunun bilhassa istisnasıdır.

60 Örneğin Ek kısmında verilen tabloya bakılabilir.

61 Doğu Kilisesi'nin gözüyle Efesos Konsili konulu bir çalışma için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus* (Trichur 1978).

alı Yuhanna'nın tarafını tutan hisler var olmuştur. Khalkedon Konsili'ne gelince, gerçek şu ki Urhoy kürsüsünün Hibo'ya geri verilmesi (kendisinin de yakın ilişkide olduğu) Urhoy Okulu mezunlarının gözünde bu konsili memnuniyetle bakılan bir yere koymuştu. Konsilin itikat formülü ise Doğu Kilisesi'nin sonraki ilahiyatçılarından karışık tutumlar görmüştü. Belki II. Yeşu'yab'ın (628-646) yorumu bu bakımdan karakteristik bir örnek olarak alınabilir⁶²:

Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı yenilemek/eski hâline avdet ettirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Kapalı bir mânâyâ bürünmüş güçsüz/kötü anlatımları yüzünden pek çokları için köstek teşkil etmişlerdir.

İkinci kısmı itibarıyla Süryanî Ortodoks bakışıyla kesin olarak uyuşabilecek bir düşünce!

İkincisi, Nestorios'un durumu nedir? Bilindiği gibi, Doğu Kilisesi'nde Nestorios'a atfedilen bir *anafora* vardır⁶³, ve Nestorios ismi *Hudra*'da ve diğer litürji kitaplarında birkaç defa ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan Nestorios ismi 5. veya 6. yüzyıl konsillerinde bir kez bile geçmemiş ve hiçbir yerde teolojik konularda takip edilen bir otorite örneği olarak zikredilmemiştir. Bu tuhaf duruma ilişkin bir açıklama Narsay'ın Diodoros, Theodoros ve Nestorios hakkındaki *Üç Öğretmene Dair Vaaz*'ı okun-

62 L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išoyahb II de Gdala* (Rome 1983), s. 42, trc. ss. 146-147; Muhtemelen 7. yüzyılda bir zamanda Doğu Süryanî konsil koleksiyonlarındaki şekliyle Khalkedoncu iman ikrarının üslubu iki *qnomo*'dan bahseder surette zımnen düzeltilmişti. Bk. A. de Halleux, "La falsification du symbole de Chalcedoine dans le synodicon nestorien" *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, (Toulouse, 1979), ss. 375-384.

63 *anafora*: Kilise'deki Kutsal Ekmek-Şarap Ayini'nin en önemli kısmına ve bu kısmın çeşitli evrelerinde okunması gereken duaları ve değişimleri içeren metne verilen isim.

duğunda gün yüzüne çıkmaktadır⁶⁴. Zira açıkça Diodoros'un öğretisi hakkında az bir şey, Theodoros'un öğretisi hakkında ise çok şey bilen Narsay, Nestorios'un öğretisi hakkında tümüyle bilgisizdir. Onun için Nestorios sadece Antiokheia kristolojisi yani katı Dyofizitizm uğruna şehit olmuş ve Narsay tarafından öcüleştirilmiş Aleksandreialı Kyrillos'un entrikalarına kurban gitmiş birisidir. Başka bir ifadeyle Nestorios ismi öncelikle "mazlum" Antiokheia davası namına kullanılan bir semboldür ve özel olarak onun öğretisinin doğrudan bilgisi veyahut etkisi ifade edilmemiştir. Bu tarz bir güdülenmedir ki, Katolikos Mar Aba Nestorios'un *Apologia'sı* olan *Liber Heraclidis'i* çıkarıp tercüme etmiştir⁶⁵.

II

Tebliğimin ikinci ve son kısmında Sasanî İmparatorluğu yönetimi altındaki oluşum döneminde Doğu Kilisesi'nin kristolojisini hakkaniyetli şekilde değerlendirebilmek için gerekli birkaç ön koşul sunmak istiyorum.

-
- 64 F. Martin (ed.-trc.), *Journal Asiatique* IX, 14 (1899), ss. 446-492 ve IX, 15 (1900), ss. 469-525; Krş. L. Abramowski, "Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsay über die drei nestorianischen Lehrer", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, (1954-55), ss. 140-143.
- 65 Tercümenin tarihi 540'tır ki, bunu Roma İmparatorluğu'ndan getiren ve tercüme eden kişinin Mar Aba olduğu farazıdır. İngilizce tercümesi pek tatmin edici değildir: G. R. Driver – L. Hodgson, *The Bazaar of Heraclides* (Oxford, 1925); R. H. Connolly'nin eleştirisine bk.: *Journal of Theological Studies* 27 (1926), ss. 191-200; Bizzat çalışma için bilhassa bk. L. Scipioni, *Ricerche Sulla Christologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, (Fribourg 1956); L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclides de Nestorius*, (CSCO 22, 1963); R. Chesnut, "The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides", *Journal of Theological Studies* 29 (1978), ss. 392-409.

Birincisi ve en önemlisi, yanlış isimlendirmelerden kaçınmak için çaba harcamamız gerekir. Geç Antik Çağ'da, tıpkı modern siyasette olduğu gibi, insanlar muhaliflerini teolojik spektrumun bir veya daha çok kademe ilerisinde yer alıp izale edilmiş grupların düşüncelerini paylaştıkları şeklinde resmederek karalamaya teşebbüs ederlerdi. Bu şekilde, Antiokheialı Severos'un takipçileri (Severos'un kendisi açıkça Eutykhes'i aforoz etmiş olmasına rağmen)⁶⁶ Khalkedon Konsili yanlısı muhalifleri tarafından sıklıkla Eutykhesçiler diye tanımlanmışlardı. Benzer şekilde Doğu Kilisesi mensupları diğer herkes tarafından devamlı olarak "Nesturî" diye adlandırılmışlardır. Düşmanca bir sapkınlık suçlaması geleneğinin günümüzde hâlâ birçok doktrin tarihi ve kilise tarihi ders kitabında—şüphesiz husumetten ziyade alışkanlık sebebiyle—sıklıkla devam ettiriliyor olması esef vericidir. Sadece bir örnek bile bu terimi kullanmayı sürdürmenin nasıl bir sinsilik olabileceğini gösterecektir. Önemli bir Katolik yazar olan W. de Vries üç ciltlik bir hatırat olarak hazırlanan *Das Konzil von Chalkedon* adlı çalışmanın Doğu Kilisesi ile Khalkedon'u inceleyen birinci cildinde, "Pers Kilisesi tarafından Nesturî görüşün resmî şekilde kabul edilmesi 486'daki Seleukeia Konsili'nde olmuştu" diye yazmıştır⁶⁷. Hâlbuki bu konsilde yayınlanan kısa kristolojik ifadeye sadece göz ucuyla bakmak bile, anlatım biçiminin formülleştirilmesinde hususî olarak Nesturî karakterde hiçbir şey bulunmadığını gözler önüne serecektir. Bu konsilin

66 Ek kısmında bu iki teolojik görüşü açıkça birbirlerinden ayırmak amacıyla önceki için "Henofizit" tabirini kullandım. Zira kapsayıcı bir tabir olan "Monofizit" ifadesi batılı yazarlar tarafından yaygın olarak söz konusu bu her iki grubu da tanımlamak için kullanılmaktadır ki, ciddi bir yanılmanın neticesidir.

67 W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951), ss. 603-635 (iktibas 603. sayfadan yapılmıştır).

kristolojisine ilişkin çalışmasında Macomber'in⁶⁸ terminolojiyi mütemadiyen kasten kötüye (*in malam partem*) yorumlaması, ancak yine de “şu da doğrudur ki, kullanılan kelimelerin gerçekten doğru inançta kabul edilebilmesi bu kelimelerin olumluya çekilen (*sensu aiente*) şekilde yorumlanmaları şartına bağlıdır” anlayışını benimsemesi dikkat çekicidir (Her iki araştırmacının da II. Vatikan'dan önce yazdıkları belirtilmelidir).

Khalkedon Konsili geleneğine mensup çeşitli kiliselerde üretilmiş çok sayıda ders kitabında 5. ve 6. yüzyılların kristolojik içerikli münakaşalarının aşırı basite indirgenmiş şekilde resmedilmesi, isimlendirmeye dair bu noktayla yakından bağlantılı bir meseledir. Bunlarda genellikle üç yönlü bir modelle karşılaşacağız ki, Khalkedoncu duruş Nesturilik ve Monofizitlik denilen düşük nitelikli aşırı uç sapkınlıkların arasında dengeli bir orta konum teşkil eder görülmektedir. Böylesine basit bir kalıbın feci hâlde yanıltıcı olduğunu ve acilen değiştirilmesi gerektiğini söylemeye lüzum bile yoktur. Bu aşamada belirtmek isterim ki, bunu yedi katlı bir modelle değiştirebileceğimiz kanaatindeyim (bk. zeyil). Nitekim bu, teolojik spektrumdaki görüşün muhtelif kademeleri için daha iyi bir tahsisat teşkil edecektir. Zira böyle bir model üzerinde, Khalkedon tanımının önde gelen terimlerine yapılan farklı değerlendirmeler hesaba katılarak⁶⁹ başka bir temel “doğru inanç” kriteri benimsenebileceği önerilebilir; örneğin, “Mesih bizlerle ve aynı şekilde Baba ile aynı öze sahiptir” denilebilir⁷⁰.

İkincisi, Doğu Kilisesi'ne kendi terimlerini kullanarak ifade olanağı tanınması ve bu kilisenin kristolojisini 5.-7. yüzyıllarda-

68 W. Macomber, “The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486”, *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), ss. 142-154 (iktibas 154. sayfadan yapılmıştır).

69 Bu husustaki detaylar aşağıda verilecektir.

70 Bu hususta zeyil bölümündeki grafiğin alt kısmına bakılabilir.

ki Yunanca teolojik gündemin ölçütleri uyarınca yargılamamak gerektiği hususlarının temel bir önem taşıdığı görülmektedir.

Üçüncü aşamada teknik olarak teolojik terminoloji üzerine eğilmek istiyorum. Şayet Geç Antik Çağ'ın teolojik anlaşmazlıklarında neler meydana geldiğini anlayacaksak iki husus elzemdir:

- (1) Her şeyden önce yazarların kullandıkları teknik terimlerle aslında ne anlattıklarını/kastettiklerini anlamaya çalışmalı, hasımlarının onların ne kastettiklerine ilişkin iddialarına güvenmemeliyiz. Bunun mânâsı, farklı zamanlardaki farklı insanların farklı şeylerinden ziyade Khalke-don tanımlamasında kullanılan bazı anahtar terimlerin anlamlarından haberdar olmamız gerektiğidir. Süryanice örneğinde karşımıza çıktığı gibi bu terimler farklı bir dile tercüme edilince ve zamanla tercüme tekniği konundaki ilerleme⁷¹ *esarkothe* veya *homoousios* gibi sadece bir tek Yunanca terimin bile zaman ilerledikçe farklı bazı Süryanice muadilleri tarafından temsil edilebildiğini ortaya çıkarınca, daha başka sorunlar gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, hem Süryanice terminoloji hem de bu terminolojinin anlaşılması Doğu Kilisesi'nde bir taraftan antik diğer taraftan ise tutucu şeklinde tanımlanabilir. Aşağıda bazı hususî örnekler verilecektir.
- (2) İkincisi, hem olumlu hem de olumsuz bakış açılarından farklı fırkaların hareket noktalarını hem vurgulamak istedikleri hem de inkâr etmek istedikleri hususlarla beraber keşif ve fark etmek zorundayız. Diğer bir ifadeyle, bunların kendi kristolojik öğretilerini formülleştirirken

71 Genel olarak şu çalışmama bakılabilir: "Towards a History of Syriac Translation Technique", *Symposium Syriacum* III (Orientalia Christiana Analecta 221, 1983), ss. 1-4, yeniden basım: *Studies in Syriac Christianity*, X. Kısım.

öncelikli maksatları neydi, çok şey pahasına sakınmaya çalıştıkları konum neydi? Açıkça görülüyor ki, farklı hareket noktaları farklı sonuç formülleri üretecektir ve üretmiştir. Böylelikle, kabaca ifade edilecek olursa, Süryanî Ortodoks pozisyonun öncelikli ilgisi enkarnasyon hakikatinin hakını layıkı veçhile teslim etmeye yönelik bir formül elde etmek olarak gösterilebilir. Zira bu olmaksızın kurtuluş etkili ve geçerli olmayabilirdi. Dolayısıyla bu başlangıç noktasından hareketle vurgu öncelikle birleşme kavramıyla ilgili olacaktır ve salt fikrî olmanın dışında tabiatlarda herhangi bir ayrışma enkarnasyonun bütün gerçekliğini izale etmiş gibi görülmektedir⁷². Öte yandan Doğu Kilisesi açısından hareket noktası tamamen farklıdır: Bir taraftan Tanrı'nın ulûhiyet ve yüceliğini savunmaya ilişkin derin bir endişe ve Tanrı'nın herhangi bir tür eleme veya çileye tabi olması tarzındaki bir düşüncenin dehşeti (bu husus onlar için açıkça ahlakî bir değerdir)⁷³, diğer taraftan ise, *homo assumptus* [benimsenmiş veya deruhte edilmiş insan] olan Mesih'in insanlığı ile bu sayede bütün insanlığa verilmiş olan kurtuluş vaadi arasındaki bağlantıyı ortaya çıkaran büyük vurgu... Bu her iki hareket noktasının bir sonucu olarak Doğu Kilisesi'nde özel vurgu düalite terimleri üzerine olmuştur. Böylece, Süryanî Ortodoks ve Doğu kiliselerinin her ikisi birden kristolojik tercihlerinin arkasında esasen soteriyolojik [kurtuluşa dair] kaygılara sahip olmuşlarsa da bu söz konusu soteriyolojik endişeye iki farklı perspektiften yaklaşmış oldukları için nihayetin-

72 Elbette bu, hâlâ sıklıkla karşılaşılabilecek alışıldık Monofizit kristoloji karikatürüne hayli zıttır.

73 Bunun altında: a) *pathos/haşşa* (elem) neyi çağrıştırmaktadır ve b) Dünyaya inmenin doğası neydi, gibi oldukça farklı mefhumlar yatmaktadır.

de karşıt iki kristolojik formüle ulaşmışlardır. Bu nokta büyük önem taşımaktadır.

Bilmemiz gereken bazı problemleri ifşa edeceğini umduğum belirli örneklerin iki aşamasına bakarak açıklık getirmek istiyorum. Bunların her ikisi de Doğu Kilisesi tarafından kullanılan dilin en uygun şekilde “arkaik” diye tanımlanabileceği hâllerdir. Birinci hâl aynı terimlerin farklı algılanmasından kaynaklanmıştır. İkinci hâlde ise bir zamanlar yayılmış olan ve 5. yüzyılın anlaşmazlıkları sürecinde diğer herkes tarafından çoğu kısmı itibarıyla terk edildikten sonra Doğu Kilisesi’nce hâlâ muhafaza edilen tanımlamalar ve imgeler ile muhatap olmaktadır.

İlginçtir ki, doğulu bir Ortodoks teolog olan Severos ile Doğu Kilisesi’nden Babay’ın her ikisi birden Khalkedon tanımına mantıksızlığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdi. Süryani Ortodoks için bir *hypostasis/qnoma* mantiken bir *physis/kyana*’ya işaret ediyordu⁷⁴. Babay için ise iki *physeis/kyane* mantiken iki *qnome*’yi ima etmişti⁷⁵. Her iki terim de sözü geçen iki kristolojik gelenekte önemli oranda farklı anlamlar çağrıştırıyordu. Nitekim bu husus fark edilince, bu yazarlardan her birinin (tıpkı diğerleri gibi) niçin birbirleriyle şifahen çelişen kendi formüllerini savunma mecburiyeti hissettiklerini görmek mümkündür.

Kyana’yı, *physis*’in şeklen muadili ve “tabiat”ın geleneksel tercümesi olarak alırsak, birincisi: 4. yüzyılda ve 5. yüzyılın erken tarihlerinde Yunancadan tercümelerde *kyana* kimi zaman

74 Yani Severos için. Bk. *Orationes ad Nephaliūm*, (ed. Lebon, CSCO Scr. Syri. 64), s. 16; Benzer şekilde Philoxenus, *Letter to the Monks of Senun* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 98), s. 11.

75 *Liber de Unione* (ed. Vaschalde), s. 97; Benzer şekilde III. Yeşu’yab, *Liber Epistularum* (ed. Duval, CSCO Scr. Syri. 11), s. 129; L. Abramowski – A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge 1972), II, s. 9.

ousia ve aynı şekilde *physis* olarak ifade edilmiştir. Aynı olgu erken tercümelerde *homousios*'un *bar kyana* ile karşılanmasında da görülebilir. 6. yüzyılda Doğu Kilisesi'nde *kyana-ousia* bağlamı anlayışının sürdürülmesi esas telakki edilmiştir. Tam aksine 5. yüzyıl sonunda ve 6. yüzyılda Süryanî Ortodoks yazarlar *physis/kyana* bağlamından *hypostasis /qnoma*'nın fiilen eş anlamını çıkarıyorlardı ve bu yüzden de Khalkedon formülünün (modern ifadeyle) şizofren bir Mesih'e işaret ettiğine kanaat getiriyorlardı. 5. yüzyıl sonu ile 6. yüzyılda Süryanî Ortodokslar tarafından yapılan tercümelerin *homousios*'u *kyana* ile karşılayan eski anlayışı kaldırıp yerine çeşitli başka tercüme getirmeleri bu bakımdan önemlidir. Böylece *kyana* ile *ousia* arasındaki (şimdi arkaikleşmiş) ilişki de kaldırılmış oldu.

İkinci terim olan *qnoma* Doğu Süryanî geleneğinde özellikle sorunludur. Daha başlangıçta belirtmek isterim ki, Doğu Süryanî yazarlar özelinde Süryanice terimi muhafaza etmek ve bunu *hypostasis* ile ters yüz etmemek önemliydi (sıklıkla yapıldığı gibi bunu “şahıs” olarak alalım). Hâlbuki Ortodoks Süryanî geleneğinde *qnoma* ile *hypostasis* eşit kavramlar olarak görülürlerdi. Doğu Kilisesi'nde ise böyle değildi. Her şeyden önce Babay'ın karakteristik formülünde o, sıklıkla “iki tabiat-tan ve onların her birinin *qnomo*'larından” dem vurmaktadır. Kısacası, anlaşılan o ki, Babay için *kyana*, *ousia* algısı üzerinde umumî bir kavram; *qnome* ise *kyananın* (kendi kendine mevcudiyeti zorunluluk taşımayan) kişisel bir tezahürüydü⁷⁶. Böylece, ilahlık Tanrı'nın *kyana*'sı, insanlık insanın *kyana*'sı olmaktadır. Enkarnasyona uğramış Mesih'in şahsiyeti özelinde ise onun ilahî boyutu *qnoma* veya ilahlığına ilişkin *kyana*'nın

76 Özellikle bk. Babay, *Liber de Unione*, ss. 71, 159 (burada Babay *qnoma*'yı “*usya i idayta*” = *ousia*'nın özgün tecellisi şeklinde tanımlamaktadır).

kişisel tezahürü, insanlığı ise *qnoma* veya insanlığının kişisel tezahürü idi. “Varlık/Şahsiyet” (*idiotes/dilayta*) belki hiyerarşinin bir adım aşağısındaydı; yani, *kyana*’nın kişisel tezahürünün özel bir veçhesi...

Bununla birlikte, kesin yorum sorularının bütünüyle haricinde, bu teolojik terimlerin Doğu Kilisesi’nde o zamanlar Roma İmparatorluğu’nda geçerli olduğundan daha farklı yollarla ve farklı algıyla kullanıldığını anlamak büyük önem taşımaktadır. Bu hem Babay’ın hem de III. Yeşu’yab’ın bizzat özellikle ehemmiyet atfettikleri bir noktadır⁷⁷.

Birçok durumda Doğu Kilisesi’nin Doğu Süryanî geleneği enkarnasyonun bir zamanlar yaygın olan imge ve metaforlarını muhafaza hâlinde görülecektir. Ancak diğer Süryanî geleneğinin yazarları ya yetersiz algılarından dolayı veya teolojik karşıtlarına katkı verip destek olan bir konumda olabilecekleri endişesiyle sonradan bundan uzaklaşmışlardır. Erken dönemin Yunan ve aynı şekilde Süryanî yazarları tarafından enkarnasyon ile ilişkili olarak kullanılan giyim imgesi buna dair güzel bir örnek teşkil etmektedir⁷⁸. Bu metaforun kullanımında pek çok varyasyon bulunmaktadır ve bunların tümü Doğu Kilisesi’nde popüler kalmayı sürdürmüşlerdir. Buna karşın, başka söylemlerde, özellikle de Aleksandreia kristolojik geleneğini yaşatan

77 Babay, *Liber de Unione*, s. 306; III. Yeşu’yab, *Letters*, s. 136. 42; Genel bilgi için “Clothing Metaphor as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, 1982), ss. 11-40; yeniden basımı: *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), XI. Kısım, çalışmaya bakılabilir.

78 Genel bilgi için “Clothing Metaphor as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, 1982), ss. 11-40; yeniden basımı: *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), XI. Kısım, çalışmaya bakılabilir.

yazarlar arasında, Dyofizit kristolojiyi çağrıştırdığı cihetle bu imgeyi hepten terk etme güçlü bir eğilim olmuştu⁷⁹. İki örnek süreç içindeki karakteristik gelişimi açıklayacaktır.

- (1) *İbeş kyanan*, “bizim tabiatımızı kuşandı”, ibaresi hem Narsay’da hem de Babay’da geçmekte, litürjik *Hudra*’da da sıklıkla tekrarlanmaktadır⁸⁰. Severos’a göre bu söyleyiş bil-hassa Nesturi’ydi⁸¹. Timotheos Aelurus’un Nestorios’tan iktibas ettiği bir metinde bu tabirin gerçekten de bulunduğuna doğrudur⁸². Ancak Severos’un gözden kaçırdığı şudur ki, aslında bu tabir (en azından Süryanice tercümesinde) Aleksandreialı Kyrillos gibi otoritesi kusursuz saygınlıkta bir mahreçe sahipti⁸³.
- (2) Narsay, Babay ve *Hudra* (ve bahsedilmeyen çok sayıda başka Doğu Süryanî yazar), Mesih’in insanlığından “el-bise” (*İbuşa* veya *eşla*) diye hiç de seyrek bahsetmezler⁸⁴. Bu söyleyiş diğer kristolojik geleneklerin Süryanî

79 Örneğin Filoksenos’un *Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 165), ss. 53-54’te İbraniler 5: 7 ve 10: 5’in *Peşitta* tercümesine itirazına bakınız.

80 Narsay (ed. Mingana), I, s. 28; *Homily on Passion* (ed. McLeod), satır 660; Babay, *Liber de Unione*, s. 63; *udra* (Trichur edisyonu), I, ss. 117, 248, 485, 491, 574, 648; II, s. 118, 548 vd.

81 Severos, *Homily* 23 (*Patrologia Orientalis* 37), s. 122.

82 R. Y. Ebied-L. R. Wickham (ed.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga-J. A. Munitiz-L. Van Rompay (*Orientalia Lovanensia Analecta* 18, 1985), s. 123, col. 2, ki burası Yuhanna 1: 14’e açıklamadır. Bu ifade Mopsuestialı Theodoros’ta da bulunmaktadır (*Catechetical Homily* VII. I).

83 Cyril, de *Incarnatione*, (ed. Pusey), s. 84 (Yunanca metnin tam tercümesi olmasa da); *Letter* 46 (ed. Ebied-Wickham; CSCO Scr. Syri. 157), s. 48; Erken dönem Süryanî yazarlar arasında da Apamealı Yuhanna’da geçmektedir (ed. Rignell, s. 28).

84 Narsay (ed. McLeod), *Homily on the Nativity*, satır 446; *Homily on the Passion*, satır 622, 668-669; Babay, *Liber de Unione*, s. 274 (ve sıklıkla); *udra* I, ss. 119, 147, 487, 603 vd (çoğunlukla *eşla*).

yazarlarında 5. yüzyıl ortalarından sonra pek nadir görülmektedir. Hatta ılımlı bir yazar olan Suruçlu Yakup bile mektuplarından birisinde bu tabiri onaylamadığını ifade etmektedir⁸⁵. Ancak yine de bu ibare oldukça saygın bir geçmişe sahipti, çünkü sadece Efrem’de değil⁸⁶, aynı zamanda Aleksandreialı Kyrillos’un *de Incarnatione*’sinde [*Enkarnasyona Dair*] de geçmektedir⁸⁷.

Nihayet, imgelerin *Hudra*’da çeşitli defalar geçmesine şaşılabilir⁸⁸. Mesih’in bedeni beşerilikten çıkarılıp göğe yükseltilen bir “tutsak/rehine” (Yunanca *homeros*’tan *hmayra*) diye tanımlanmıştır (Antik dönemde rehineler teminat simgesi olarak verilirlerdi, onlara el konulamazdı). Esasen Dyofizit olan söz konusu bu imge de kusursuz saygınlıkta bir geçmişe sahipti. Zira hem Afrahat’ta hem de Efrem’de geçmişti⁸⁹ ve buna çok

85 Jacob of Serugh, *Letters* (ed. Olinder), s. 124; Bununla beraber manzum bir vaazında *lbuş pagreh* ifadesini kullanmaktadır (ed. Bedjan, V, s. 644).

86 *Hymns on Faith* 91. 2; *Hymns on the Nativity* 21. 5.

87 Pusey (ed.), s. 145: “Onun bedeni, yeryüzünden giyindiği elbisedir (*lbuşa*)”; Yunancası ise şöyledir: “*periblema ten apo ges sarka*-örtü olarak yeryüzünden beden...”

88 Brock “Christ ‘the Hostage’: A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and it’s Origin”, H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Markschies (ed.), *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (Beihefte zur ZNW 67, 1993), ss. 472-485 (*udra* metinleri 483-485. sayfalarda tercüme edilmiştir).

89 Bilhassa bk. Afrahat, *Demonstration* 23. 51; Ephrem, *Hymns on the Nativity* 22. 40; *Commentary on the Diatessaron* 21. 33; İmge Timotheos’a atfedilen Süryanî Ortodoks vaftiz düzeninde de geçmektedir (ed. ve İngilizce trc. *le Muséon* 83 (1970), ss. 367-431 (bahis mevzuu kısım s. 379’da); İmgenin maksadı insanlığa verilen söze dikkat çekmek suretiyle soteriyolojiktir ki, bir bütün olarak Mesih’in insanlığının ihtişam içinde göğe alınışında ifşa olmaktadır; “güvence” (*rahbona*/Yun. *arrhabon*) bu bağlamda kullanılan diğer bir terimdir.

yakın bir lisan Ioannes Khrysostomos'ta da bulunmaktaydı⁹⁰. İmgelerin maksadı açıkça soteriyolojiktir; Mesih tarafından deruhte edilen insan bedeni şimdi göğe yükselmişti ve bu suretle insanlığın kurtuluşunu sağlamıştı.

Biri Mabuglu Filoksenos'tan, diğeri ise Büyük Babay'dan iki metne dikkat çekerek bağlamak istiyorum⁹¹. İki yazar da aynı yere şerh düşmüşlerdir: Şöyle ki, enkarnasyonla ilişkili olarak kullanılan her imge veya metafor bu gizemin yalnızca özel bir yönünü örnekleyecek ve eğer tecrit hâlinde kullanılmışsa veya şayet yanlış benzeşimler çizilmişse kifayetsiz hatta yanıltıcı olacaktır. Her iki yazarın da vurguladığı önemli husus geniş bir yelpazede imge veya metaforlar kullanılması ve bu sayede bunların her birinin enkarnasyonun farklı yönlerini göstermesidir. Doğru Kilisesi'nin kristolojisine bakarken meramımız bu olmalıdır diye öneriyorum. Şayet yalnız başına bir açığı incelersek ve bunun mantıksal çıkarımını zorlarsak, söz konusu yazarın niyetine haksızlık yapmış oluruz. İhtiyaç duyulan ayırıştırıcı değil, bütünsel bir yaklaşımdır.

Çevirenlerin notu: Brock İkinci Kısımda verilen bu makalesine Üçüncü Kısımda verilen "Nesturi' Kilisesi:..." başlıklı makalesine eklediği bir tablonun ilk versiyonunu eklemişti. Bu makaleye ek olarak o tabloya da danışılmalıdır.

90 John Chrysostom, *Patrologia Graeca* 50, col. 461 ve 62, col. 19.

91 Philoksenos, *Tractatus tres* (ed. Vaschalde, CSCO Scr. Syri. 19), ss. 152-155; Babay, *Liber de Unione*, s. 233; krş. ss. 249-250.

ÜÇÜNCÜ KISIM

**SEBASTIAN P. BROCK,
“‘NESTURÎ’ KİLİSESİ: ESEFLE
KARŞILANACAK BİR İSİMLENDİRME”**

*Bulletin of the John Rylands University
Library of Manchester, 78: 3 (1996)*





Kilise⁹² tarihine ilişkin yaygın bir kanıya göre 5. yüzyılın kristolojik tartışmaları 451'deki Khalkedon Konsili'nde yayınlanan inanç formülüyle birlikte mutlu bir nihayete kavuşturulmuştu. Bu formül hem Yunan Doğu hem de Latin Batı (ve dolayısıyla sonradan Batı'nın muhtelif Reformasyon kiliseleri) tarafından bir standart kabul edilmişti. Kabul edilen bu resme göre sadece birkaç inatçı Doğulu, Konsil'in inanç formülünü kabulden imtina etmişti; bu ya bilgisizlik, ahmaklık ve dik kafalılıktan veya ayrılıkçı milliyetçi ülkülerden kaynaklanmış olmalıydı. Bu insanlar, yani teolojik spektrumun bir tarafında yer alan Nesturiler ile diğer ucundaki Monofizitler, her ikisi birden sapkındılar. Nesturiler Ephesos Konsili'ni (431) reddedip beden bulmuş Mesih'te iki şahsiyetin varlığına iman etmişler; Monofizitler ise Khalkedon Konsili'ni reddederek Mesih'in insani tabiatının ilahî tabiatı tarafından yutulduğu görüşünü benimsemişlerdi.

Yukarıdaki gibi bir resmin tamamıyla tehlikeli bir karikatür olduğunu söylemek bile yersizdir. Bunun kökleri antik dönemden günümüze kilise tarihine dair bütün ders kitaplarını domine eden düşmanca bir historiyoğrafik gelenekte yatmaktadır ve geçmişte kendisini “Doğu Kilisesi” diye adlandırıp günümüzde “Doğu'nun Asurî Kilisesi” ünvanını tercih eden

92 Çevirenlerin notu: Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

Doğu'nun antik kilisesinin standart olarak "Nesturî Kilisesi" tabir edilmesi neticesini de vermiştir. Böyle bir tanımlama bu saygın kilisenin modern üyeleri için sadece nezaketsizlik değil, aynı zamanda –bu makalede gösterilmek istendiği üzere- yakışsız ve yanıltıcıdır.

Beden bulmuş Mesih'te beşerî ve ilahî tabiatların ilişkisine dair kristolojik tartışmaların yol açtığı ayrılıkların arkasında popüler karikatür tarafından öne sürülenlerden daha karmaşık bir gerçek bulunduğunu söylemeye lüzum yoktur. Doğu Asurî Kilisesi'nin Ephesos Konsili'ni hiçbir zaman kabul etmediği, Ortodoks Doğu kiliselerinin ise kendi paylarına Khalkedon Konsili'nin teolojik formülünü reddettikleri kesinlikle doğru olmakla birlikte, her birinin bunu yaparken aslında mantıklı sebepleri olmuştur. Ephesos Konsili özelinde, herhangi bir doktrinal karar yoktu (Konsil inanç formülü yayınlamamıştı), fakat Doğu Kilisesi bu Konsil'in kural tanımaz usulüne her zaman –haklı sebepleri de olmak kaydıyla- itiraz etmişti⁹³. Khalkedon Konsili ise tamamen farklı bir perspektiften görülmüştür: Latin ve Yunan kiliselerine ait bir bakış açısından Konsil, Antiokheia ve Aleksandreia'nın kristolojik gelenekleri arasında uzlaşma meydana getirerek kristolojik anlaşmazlıkları sonlandırmıştı. Buna karşın, Doğu Akdeniz perspektifinden Khalkedon (Konsili) anlaşmazlıkları kesinlikle nihayete erdirmemişti: bundan ziyade, Arap fütuhâtının farklı kilisevî konumları etkin şekilde fosilleştirdiği 7. yüzyıla değin sürececek çok daha fazla anlaşmazlığa sebebiyet vermişti ki, günümüzde hâlâ Orta Doğu'daki muhtelif Hristiyan kiliselerinde akseden

93 Brock dipnot 1: Bir Doğu Kilisesi metropolitinin bu Konsile ilişkin ilginç bir çalışması için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus of 431* (Trichur: Mar Narsay Press 1978). Doğu Kilisesi'nin bu Konsile karşı tutumu bağlamında bilhassa bk. A. de Halleux, "La première session du Concile d'Ephèse (22 juin 431)", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59 (1993), ss. 48-87.

konumlar da bunlardır. Bilhassa Mesih'in iki tabiatla beden bulduğundan ve bir *hypostasis* ve bir *prosoyon* hâlinde teşekkül ettiğinden dem vuran Khalkedoncu iman formülü iki uç görüş arasında kabul edilebilir bir orta yol teşkilinden uzak kalarak pek çokları tarafından tatmin edici olmayan bir uzlaş ve taviz gibi görülmüştür. Bunun mantığa aykırı addolunması da cabasıydı. Zira pek çok insana göre birisi iki tabiatla bahis yapıyorsa bu iki *hypostasis*'e, şayet bir *hypostasis*'ten dem vuruyorsa bu da bir tabiatla işaret ediyordu. Khalkedoncu iman formülüne karşı bu mantıksızlık suçlamaları yalnızca Antiokheialı Severos gibi Aleksandreia kristoloji geleneğine mensup Doğulu ilahiyatçılar tarafından değil, fakat aynı zamanda Katolikos II. Yeşuyab (628-646) gibi Doğu Kilisesi'ne mensup ilahiyatçılar tarafından da yapılmıştı. II. Yeşuyab bu bağlamda şu sözleri sarf etmişti⁹⁴:

Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı tazelemek yani eski hâline getirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Zayıf anlatımları, formülleştirmeleri yüzünden kapalı bir mânâya bürünerek pek çokları için ayak bağı teşkil etmişlerdir. Kendi düşüncelerine uygun olarak iki tabiatla imanla doğru inancı muhafaza etmiş olmalarına rağmen, bir *qnoma* (=hypostasis) formülüyle görünen o ki, zayıf akılları cezbettiler. Meselenin sonucunda çelişki husule gelmiştir, zira onlar "bir *qnoma*" formülüyle "iki tabiat" imanını bozmuş oldular. Hâlbuki "iki tabiat"la birlikte onlar "bir *qnoma*" formülünü yalanlayıp çürütmüşlerdi. Böylece onlar kendilerini bir yol ayrımında buldular ve bocalayarak doğru inancın kutsal saflarından ayrı düştüler. Yine de sapkınlar taifesine katılmadılar. Bunların tümü bir-

94 Brock dipnot 2: L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental İsoyab II de Gdala* (Rome 1983), s. 42 (Sry.), 146-147 (trc.).

den ayakları için sağlam bir temel bulunmadığı cihetle alaşağı oldular. Onları hangi tarafta saymamız gerektiğini bilmiyorum, çünkü Tabiat'ın ve Kitab-ı Mukaddes'in tanıklık ettiği gibi terminolojileri ayakta duramamıştır: zira bunlarda çok sayıda *qnoma* sadece bir tabiatta bulunabilir, fakat muhtelif “tabiatların” yalnızca bir *qnoma*da bulunabilmesi hâli hiçbir zaman söz konusu olmamış, ne görülmüş ne de duyulmuştur.

II. Yeşuyab Doğu Kilisesi'nin genellikle beden bulmuş Mesih'te iki tabiat ve iki *qnoma*, fakat bir *prosopon* formülünü kabul ettiğini yazıyordu, ancak (aşağıda göreceğimiz gibi) burada *qnoma* Yunancadaki *hypostasis*'in muadil tercümesinden başka bir algıya sahipti. Fakat burada hâlihazırdaki meselemiz Yeşuyab'ın Khalkedoncu formülün mantıksızlığına ilişkin yaklaşımdır: şayet iki tabiattan bahsediyorsanız bu zarurî olarak iki *qnomaya* işaret etmektedir. Teolojik spektrumun öteki ucunda ise Severos aynı tür bir hususa dikkat çekmektedir, fakat başlangıç noktası olarak bir *hypostasisi* almıştır: eğer bir *hypostasis*ten bahsediyorsanız bu bir tabiata işaret eder⁹⁵. Aşağıda açıkça görüleceği gibi, sadece *qnoma* terimi açısından değil, fakat “tabiat” tabiri (Yun. *physis*, Süry. *kyana*) bağlamında da farklı anlayışlar söz konusudur.

Başka bir husus, 5. ve 6. yüzyılların kilise tarihi bahsinde bu dönemin “ekümenik konsil” tabirinin “evrensel” konsil değil, fakat Roma İmparatorluğu'nun *oikumene*'si dâhilinde yapılan bir konsil mânâsına geldiğinin hatırlanması gerekliliğidir. Bu yüzden bir “ekümenik konsil” Pers İmparatorluğu'ndaki (yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran) Hristiyan Kilisesi'ni —Doğu

95 Brock, dipnot 3: J. Lebon, *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliūm* (CSCO 119 (Syr. 64), 1949), s. 16: “Gerçek din öğretisi hakkında biraz eğitimi olan herkesin apaçık malûmudur ki, bir *hypostasis* teşkil eden bir Mesih'e atfen iki tabiattan bahsetmek çelişkidir. Zira her ne zaman birisi bir *hypostasis*ten dem vursa, zaruri olarak bir tabiattan da bahsetmelidir.”

Kilisesi’ni— doğrudan ilgilendirmez. Ancak bu kilise sonradan o konsili kabul etmeye karar verirse durum başkadır (nitekim Nikaia Konsili bu konsilin toplanmasından seksen beş yıl sonra Doğu Kilisesi’nce kabul edilmişti).

Khalkedoncu anlayışa muhalif tüm kiliselerin doktrinal konumları hakkında daha iyi bir kavrayışa sahip olabilmek için, bunların dışında, kilise tarihine ilişkin basit kavramsal modellerden kurtulmak zaruret taşımaktadır. “Sapkın Nesturiler”, “Ortodoks Khalkedoncular” ve “sapkın Monofizitler” biçimindeki üç yönlü resim böylesine bahtsız bir modeldir. Bunun yerine, bunu yedi yönlü bir modelle değiştirdiğimiz söylenebilir (bk. tablo). Burada Khalkedon Konsili’nin ardından iki yüz küsur yıldaki düşünce çeşitliliğinin teolojik spektrumun bir ucundan diğerine doğru daha iyi şekilde temsil edilmesi olgusuna sahibiz.

Makaleye ek tabloda kristolojik spektrum; Mesih’teki ilahî boyutun üstünlüğünü ve onun beşerî yönüne dayanan soteri-yolojiyi⁹⁶ ön plana çıkarma isteğinden neşet eden ikili yapısıyla birlikte Antiokheia kutbundan itibaren aksi istikameti teşkil edip birliği ve enkarnasyonun tüm gerçekliğini vurgulama isteğini içeren Aleksandreia kutbuna kadar, yatay şekilde resmedilmiştir. Yedi münferit konum, inancın Khalkedoncu ikrarının bakış açısını temsil eden iki orta konumla birlikte (3. ve 4.) bilhassa tanımlanmıştır. Spektrumun Antiokheia ucunda 1 ve 2 numaralı konumları ayırmak her şeyden önce Nestorios’un gerçek konumundaki belirsizlik göz önüne alındığında önem taşımaktadır. Spektrumun diğer ucunda 6 numaralı konumun (günümüzün Doğu Ortodoks kiliseleri) 7 numaralı konumdan (burası başlangıçtan beri Doğu Ortodoksları tarafından lanetlenmiş Eutykhes’in konumudur) ayrılması kesinlikle elzemdir. Zira geleneksel “Monofizit” tanımı bu ayrışımı (ve

96 Çevirenlerin notu: Kurtuluş bilimi.

Doğu Ortodoks konumun hemen hemen her zaman yanlış yorumlanmasına yol açar⁹⁷) görmezden gelerek her ikisini de kapsar bir mahiyet taşımaktadır. Bu bağlamda ayrı bir terimin kullanılması önem taşımaktadır ki, bu maksatla [bu makalede] Henoteizm terimine benzetme yapılarak “Henofizit” kullanılmıştır (püristler “Miafizit” tabirini tercih edebilir)⁹⁸.

Tablo yukarıdan aşağıya doğru farklı konumların başlıca savunucularının isimleriyle beraber kronolojik şekilde ilerlemektedir. Tablonun aşağıda kalan kısmında farklı konumlar için kabul edilebilir anahtar formüller çizelgede verilmiştir. Buradan hareketle açıkça anlaşılmaktadır ki, şayet “Mesih Baba’yla olduğu kadar bizimle de aynı özü taşımaktadır” formülü Ortodoks kristoloji kriteri olarak alınırsa, sadece Eutykhes’in konumu kabul edilemez bir hüviyet taşımaktadır.

Terminoloji

Daha önce de belirtildiği üzere, kristoloji hakkındaki fikir ayrımları belirli anahtar terimlere verilen farklı anlamlarda yatmaktadır. Burada bu kristolojik tartışmalar sürecinde kullanılmakta olan teknik terminolojiyle bağlantılı olarak üç belirli husus üzerinde durulacaktır:

1. Khalkedon formülü kendi zamanının Yunanca teolojik gündeminin tipik terimleriyle açıklanmıştı. Tartışmaların

97 Brock, dipnot 4: Bu hususta örneğin 1958 yılında basılan *Oxford Dictionary of the Christian Church*’un Monofizitlerle ilgili makalesi hakkında Hindistan Ortodoks Kilisesi’nin seçkin teoloğu V. C. Samuel’in yakınmasına bakılabilir: “Bu makalede açıkça vurgulanan, Khalkedon Konsili’ni reddeden kilise geleneğinin öğretisi değildir. Bu yazarın editör kurulu kilise tarihinde en iyi araştırmacının hayalidir.

98 Çevirenlerin notu: Evvelce de belirtildiği gibi, Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

merkezinde yer aldığı şekliyle bu konsilin anahtar terimleri “tabiat”, “*hypostasis*” ve “şahıs”tır (veya *prosopon*)⁹⁹. Bu bağlantıda belirtilmesi gereken husus şudur ki, söz konusu bu tabirler Doğu Kilisesi’nin 5. yüzyıl sonlarından 7. yüzyılın başlarına kadar toplanan konsillerinde oluşturulan iman formüllerinde çok fazla kullanılmamışlardır¹⁰⁰: Anadili Süryanice olan yazarlar, eğer salt polemik amaçlı metinler kaleme almamışlarsa, beden almış Mesih’teki ilahlık ve beşerilik ilişkisini farklı terimler kullanarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Sadece bu olgu bile doğru inanç tanımının Khalkedon Konsili formülünde kullanılan terimlere bağlı kalınarak tartışılmasının uygunsuzluğunu göstermektedir.

2. Yunanca üç terimin (veya Süryanice muadillerinin) kullanıldığı yerlerde de farklı insanlar bunları farklı şekillerde anlamışlardır. Mesela Doğu Kilisesi’ne göre *kyana* yahut tabiat terimi (Yun. *physis*) “*ousia*” veya “öz”¹⁰¹ anlamına yakındı¹⁰². Fakat Henofizitlere göre *physis* teriminin anlamı *hypostasis* terimine çok daha yakındı. Anlayıştaki bu fark tabii ki bu terimlerin kristolojik açıklamalardaki kullanımlarında önemli nüanslara yol açmıştı.

99 Çevirenlerin notu: İng. Person.

100 Brock, dipnot 5: J.-B. Chabot tarafından tercümeyle birlikte ed. *Synodicon Orientale* (Paris: Imprimerie Natoinale 1902); Bununla ilgili öğretilerin İngilizce tercümesi için S. P. Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials”, *Aksum-Thyateira: A Festschrift For Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, Londra-Atina: Thyateira House 1985, ss. 125-142=yeniden basımı *Studies in Syriac Christianity* (Aldershot: Variorum 1992), Bölüm XII.

101 Çevirenlerin notu: İng. Essence. Bu tabir Türkçe terminolojide “öz”, “töz” veya “cevher” olarak da çevrilmektedir.

102 Brock dipnot 6: Örneğin bk. Brock, “The Christology of the Church of the East”, ss. 130-131.

3. Bu da ikinci noktayla ilgilidir. Yunancadaki *hypostasis* Sür-yanice *qnoma* kelimesiyle karşılanmıştı. Fakat bu *qnoma* tabiri Yunancadaki *hypostasis* kelimesinin sahip olduğundan daha geniş bir anlam taşıyordu. Doğu Kilisesi *qnoma* kelimesini “tabiat” tabiriyle beraber kullanırken, genelde “iki tabiat ve onların *qnomaları*” şeklinde ifade etmişti. Burada *qnoma* “münferit bir ifşa”ya¹⁰³ benzer bir anlam taşımaktadır: *Qnoma*, *kyananın* (tabiat) münferit bir görünümü veya tecellisidir (*kyana* hemen her zaman soyut olarak anlaşılmaktadır). Ancak bu “münferit ifşa” *kyana*-nın kendi başına bir tezahürü değildir. Bu yüzden Doğu Kilisesi beden almış Mesih’te “iki *qnoma*” olduğundan bahseder, fakat bu “iki *qnoma*” ifadesi -şayet *hypostasis*in kendi başına varlığı olduğu kabul edilirse- iki *hypostasis* anlamına gelmemektedir. Maalesef bazı Avrupalı çevirmenler *qnomayı* şahıs kelimesiyle karşılayınca (sanki burada kastedilen *parşopa*=Yun. *prosopon*muş gibi) meseleyi daha da karıştırdılar. Çünkü o zaman Doğu Kilisesi sanki Mesih’te iki şahıstan bahsediyormuş anlamı çıkıyordu. Bu durum da “Nesturiliğin” klasik tanımıdır (Nestorios’un bizzat bunu vaaz edip etmediği belli olmamakla beraber eğer bu tabirleri kullandıysa bu terimlerle gerçekten ne demek istediği meçhuldür)¹⁰⁴.

Nestorios’un Konuyla İlgisi Nedir?

Doğu Kilisesi şüphesiz kristolojik spektrumun Antiokheia ucunda yer almaktadır. Fakat bu durum söz konusu bu kiliseyi Nestoriosçu yapmaz. Aynı şekilde her ne kadar muhalifleri

103 Çevirenlerin notu: İng. individual manifestation.

104 Brock dipnot 7: Her şeyden önce bk. A. De Halleux, “Nestorios, Histoire et doctrine”, *Irénikon*, 56 (1993), ss. 38-51, 163-177 ve orada zikredilen literatür.

tarafından Nestoriosçu diye suçlanmışsa da, Papa Leo da Me-sih'in bazı eylemlerini O'nun ilahî diğer bazılarını ise beşerî tabiatına atfetmesi sebebiyle Nestoriosçu sayılamaz. Bugün siyaset alanında karşımıza çıktığı şekilde sağcı bir politikacı sosyalist bir karşıtını "komünist" diye karalayabilir. Bunun gibi 5. ve 6. yüzyılın teolojik tartışmalarında da bir taraf öbür tarafı kamu nezdinde çoktan lanetlenmiş olan bir şahsın veya grubun ismiyle lekelemişti. Nestorios 431'deki Ephesos Konsili'nde mahkûm edildiği için "Nesturi" tabiri de Antiokheia kristolojik geleneğini temsil eden karşıt görüşlülere lekelemek için kullanılmaya elverişli bir küfür kelimesine dönüştü.

Kristolojik tartışmalar döneminin Doğu Kilisesi yazarlarına bakıldığında görülecektir ki, Nestorios yerine el üstünde tutulan Yunan ilahiyatçı Nestorios'tan daha yaşlı olan ve Ephesos Konsili'nden önce 428'de ölen Mopsuestialı Theodoros'tu. Doğu Kilisesi'nin teolojisi üzerinde en derin etki Theodoros'un kristolojik lisanına ve onun Kitab-ı Mukaddes tefsirine aittir. Gerçekten de eğer Doğu Kilisesi bir şekilde karakterize edilmeliyse, bu kiliseyi "Nesturi" yerine "Theodorosçu" şeklinde tanımlamak çok daha uygun olacaktır¹⁰⁵.

O hâlde Doğu Kilisesi'nin Nestorios'a bakışı nedir? Öncelikle Doğu Kilisesi'nin 486-612 yılları arasında topladığı sekiz konsilde Nestorios isminin bir defa bile geçmemesi, buna karşın Theodoros'un birçok kez doktrin konularında otorite ve doğru inançta örnek olarak gösterilmesi dikkate şayandır. Bununla birlikte elbette Nestorios'un Doğu Kilisesi tarafından üç Yunan öğretmenden biri olarak saygıyla anıldığını inkâra da

105 Brock dipnot 8: Benzer şekilde W. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon A.D. 486", *Orientalia Christiana Periodica*, 24 (1958), ss. 142-154, özellikle 143 dipnot 4 ("Eski İran Kilisesi ve kristolojisi Mopsouestialı diye adlandırılrsa daha doğru olur").

mahal yoktur. Bunlar (Nestorios haricinde diğer ikisi Tarsoslu Diodoros ve Mopsuestialı Theodoros) ayın takviminde de anılmışlardı. Bu üçlüye yapılan ilk atfa 500 yılında ölen şair-ilahiyatçı Narsay'ın "Üç Doktor" isimli manzum bir vaazında rastlanmaktadır¹⁰⁶. Gerçekten, bu vaaz çok bilgilendiricidir. Çünkü burada Narsay'ın Diodoros ve özellikle Theodoros'un öğretisine (Narsay burada elindeki Süryanice çevirilere dayanmıştır) dair çok iyi bilgiye sahip olduğu görülse de, Nestorios hakkında söyledikleri çok muğlak genellemelerden ibaret kalmıştır: Açıkçası Narsay'ın Nestorios'un öğretisi hakkında hiçbir bilgisi bulunmamaktaydı ve Nestorios bu vaazda Antiokheia kristolojik geleneğinin "Mısır firavunu" tarafından sürgüne gönderilmiş bir "şehidi" olarak geçmektedir. Mısır firavunu tabirinden kasıt, karşıt kristolojik cephenin kahramanı Aleksandreialı Kyrillos'tur. Nestorios'a bu şekilde bir rol atfedilmesi, onun isminin Doğu Kilisesi'nde kullanılan üç ayın usulünden birine iliştilmesi neticesini vermiştir (diğer ikisi Adday ve Mari'ye ve Mopsuestialı Theodoros'a atfedilir).

Nestorios'un Süryanice tercümeyle günümüze ulaşan ve genellikle *Herakleides'in Çarşısı* ismiyle tanınan bir eseri mevcuttur¹⁰⁷. Fakat bu eserin bir *apologia* olduğuna dikkat etmek

106 Brock dipnot 9: Fransızca çeviriyle beraber ed. F. Martin, "Homélie de Narsès sur les Trois Docteurs Nestoriens", *Journal Asiatique*, ix. 14 (1899), ss. 446-492 (metin) ve ix. 15 (1900), ss. 469-525; Ayrıca bk. K. McVey, "The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric", *III. Symposium Syriacum*, ed. R. Lavenant, (*Orientalia Christiana Analecta*, 221; Roma 1983), ss. 87-96.

107 Brock dipnot 10: L. Abramowski'ye göre, *Liber Heracleidis*, iki ayrı eserden oluşmaktadır. Nestorios'un hayatının sonuna doğru kendisi tarafından yazılmış ikinci bir *apologia* ve Abramowski'nin Pseudo-Nestorios diye adlandırdığı daha geç dönemden bir yazarın bir eseri: Bk. *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242 (Substitutia 22), 1963). G. R. Driver ve L. Hodgson tarafından

gerekir. Eser, Nestorios sürgündeyken yazılmıştır ve kendi görüşlerinin Eutykhes'e karşıt kimselerin fikirleriyle hemen hemen aynı olduğu iddiasını taşımaktadır. Üstelik eser Süryaniceye 539-40'ta, yani Doğu Kilisesi'nin "Nesturi" fikirleri benimsediği iddia edilen iki kilise konsilinden (484 ve 486)¹⁰⁸ yarım yüzyıl sonra, tercüme edilmiştir¹⁰⁹.

Nestorios isminin farklı cephelerde tamamen başka anlamlara geldiğini sezmek çok büyük önem taşımaktadır. Ana akım Hristiyan geleneğine göre, Nestorios Mesih'teki düaliteyi kabul edilemez uç noktaya iten bir ilahiyatçıydı. Doğu Kilisesi tarafından ise öncelikle Antiokheia kristoloji ülküsünün bir şehidi olarak görülmüştü. Biri hariç eserleri Süryaniceye çevrilmemiştir ki, bu hususu göz önüne alırsak, onun kristolojik açıdan tam olarak hangi pozisyonda bulunduğu pek önemsenmemiş olmalıdır. Birbirinden çok farklı bu Nestorios kavrayışları, Doğu Kilisesi'nin geri kalan Hristiyan kiliselerinden öğreti bağlamında nasıl farklılaştığını anlamak açısından çok değişik yorumlara neden olmuştur. Diğer Hristiyan kiliselerinin gözünde Nestorios'un kristolojisi ve bunun yorumlanması merkezi bir konu iken Doğu Kilisesi'nin gözünde bunun bir geçerliliği yoktur ve bu durum ekümenik diyalog çerçevesinde asıl konuyu saptırıcı bir unsurdur¹¹⁰.

yazılmış olan İngilizce çevirinin her zaman tatmin edici olmadığına dikkat etmek gerekir. *The Bazaar of Heracleides* (Oxford: Clarendon Press 1925); Eleştirisi için bk. R. H. Connolly, *Journal of Theological Studies*, O.S. 27 (1926), ss. 191-200; Fransızca tercüme F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas* (Paris: Letouzey 1910) daha güvenilirdir.

108 Brock dipnot 11: 484 ve 486'da; Sadece ikincisinin *Konsil İşleri* günümüze kalmıştır.

109 Brock dipnot 12: Özellikle W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon*, I (Würzburg: Echter Verlag 1951), s. 603: "İran Kilisesi'nde Nesturi görüşün resmi şekilde benimsenmesi 486 yılındaki Seleukeia Konsili'nde olmuştur."

110 Brock dipnot 13: Bu mesele Doğu Kilisesi'nin kristolojisinin tartış-

Meryem *Theotokos* Olmayıp “Mesih Doğuran”dır

19. yüzyıl sonlarına doğru Keldani rahip Paul Bedjan Keldani Kilisesi’ndeki kullanım için bir *Hudra*’nın basılı edisyonunu yayınladığında o zamana kadar Doğu Kilisesi’nde kullanımda görülmemiş *Yaldat Allaha*, “Allah doğuran” (*Theotokos*) terimini pek çok defa kullanmıştı. Bakire Meryem için “*Theotokos*” ünvanı ilk defa 3. yüzyılda görülse de 5. yüzyıl ortalarına kadar geniş çaplı kullanımı yoktu. Gerçekten de Nestorios’un Constantinopolis’te 429’da verdiği meşhur vaazda bu kullanım yerine “*Khristotokos*” ünvanını tercih etmesi büyük bir tartışmanın esas konusu oldu ve bu yüzden de “*Theotokos*” Nestorios düşmanlarının kullandıkları ünvan hâline geldi. Doğu Kilisesi’nin Kutsal Ayin geleneğinde *Yaldat Allaha* (yani *Theotokos*) tabirinin geçmemesi genelde Nestorios’un etkisi ile açıklanmaktaydı. Hâlbuki bu durum meselenin aşırı şekilde basitleştirilmesidir ve Doğu Kilisesi tarafından Kutsal Ayin’de Bakire Meryem için kullanılacak sıfatların ayrı kıstaslara göre oluşturulacağını göz ardı etmektedir¹¹¹. Üstelik *Theotokos* terimi Roma İmparatorluğu’nda da kristolojik tartışmaların çok ileri bir safhasında benimsendiğine göre, Doğu Kilisesi’nin muhaliflerinin tercihi olan bu terimi çok erken dönemlerde benimsememesi çok da sürpriz değildir. Ayrıca Bakire Meryem için *Yaldat Allaha* denmesinin insanlığın kurtuluşunun Mesih’in şahsında olduğunu öne süren Antiokheia geleneğiyle uyumlu olmadığını görmek

şıldığı Stiftung Pro Oriente tarafından Viyana’da düzenlenmiş bir danışma toplantısında Haziran 1994’te ortaya çıkmıştır.

- 111 Brock dipnot 14: Efrem’in Meryem için yaptığı zengin saygı ünvanları koleksiyonu da tanıdık olmalıydı. Bunun için Doğu Kilisesi’nin Kutsal Meryem’in hatırası için topladığı ayin kitaplarının Noel’den sonraki birinci veya ikinci Cuma için olan kısımlarına bakılmalıdır. Burada görülecektir ki, geçmişte Protestan misyonerlerin zorlama yorumlarının tersine, Doğu Kilisesi hiç de proto-Protestan bir topluluk değildi.

gerekir. Antiokheia anlayışı *homo assumptus* olarak¹¹² Mesih'in insanlığını ve bütün insanlığın kurtuluşu için bir güvence olarak yükseltilmesi düşüncesini esas aldığı için *Yaldat Allaha* teriminin benimsenmesi kurtuluş teolojisini biraz bulandıracaktı.

Kurtuluş teolojisi elbette Aleksandreia ekolünün tamamen karşıtıdır, çünkü Aleksandreia ekolünde vurgu enkarnasyonun tam gerçekliği, yani tanrısallığın beşerî hâle tam nüfuzu (inişi) olarak görülmüştür ve “deruhte edilmemiş olan kurtarılamaz” denmektedir. Kurtuluşun nasıl olacağına dair bu iki kavramsal model tamamıyla iki farkı kristolojik pozisyonla ilgilidir. Bunlardan biri; tanrısallık ve beşerîlik arasındaki ayrımı korurken, diğeri (*hypostasis* tabirinin anlamdaşı olarak kullanılan) *physis*te bunların birleşimini öne çıkarmaktadır. Doğu Kilisesi'nin anlayışı ayin metinlerinde pek çok defa görülen bir imgelemede gayet açık şekilde verilmektedir. Söz-Tanrı hakkında “bizi bu düşmüş hâlimizden tanrısallık katına yüceltmek amacıyla kendisini tevazu içinde indirerek ve aramızdan aldığı “rehin” şahsında bizi yüceliğinin ortağı hâline getirdi” denir¹¹³. (Burada “rehin” kelimesinin eski anlamda, yani “güvence olarak verilmiş kişi” manasında kullanıldığını, bugünkü gibi sanki şiddet içinde ele geçirilmiş şahıs anlamında olmadığını hatırlatmak gerekir)

Doğu Kilisesi'nin Erken Tarihine Bir Bakış

Bu noktada Doğu Kilisesi'nin erken gelişiminin hızlı bir kronolojisine bakmanın faydası olabilir. Çünkü bu kilisenin başlangıcı Theodoros ve Nestorios'tan çok öncesine gitmektedir.

112 Çevirenlerin notu: *Homo assumptus*: Deruhte edilmiş/benimsenmiş insan.

113 Brock dipnot 15: Bk. “Christ ‘the Hostage’: A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and Its Origins”, Logos: Festschrift für Luise Abramowski, ed. H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Marksches (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft 67, 1993), ss. 472-485 (bu alıntı 485. sayfadadır).

Constantinus dönemi kilise tarihinden öncesi için temel birincil kaynağımız olan Eusebios'un *Kilise Tarihi* adlı eserinde Doğu Kilisesi hakkında hiçbir şey bulamayız. Bu durum sanki 5. yüzyıldaki kristolojik tartışmalarda ortaya çıkmışçasına Doğu Kilisesi'nin o zamanlar var olmadığı anlamına gelmez. Fakat Eusebios Roma İmparatorluğu sınırları içindeki kilisenin gelişimiyle ilgilendiği için durum böyledir. Doğu Kilisesi Roma'nın doğu sınırının ötesinde, Pers ülkesinde vücut bulduğu için Eusebios'un ilgi alanına girmemişti. Bu yüzden günümüze kadar pek çok kilise tarihçisi maalesef Eusebios'un bu anlayışını esas alarak Roma İmparatorluğu'nun dışındaki kilisenin erken tarihine hiç dikkat etmemişlerdir¹¹⁴.

Bugünkü Irak ve İran'daki kilisenin başlangıcı karanlık olsa da 2. yüzyılın sonlarında belirli yörelerde Hristiyanlığın gayet sağlam şekilde yerleşmiş olması çok büyük ihtimaldir¹¹⁵. Bir

114 Brock dipnot 16: Bu konuda bk. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Studies in Church History*, 18 (1982), ss. 1-19=yeniden basım, Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Londra: Variorum 1984), Bölüm VI, özellikle ss. 1-2. Burada bilhassa tavsiye edeceğim yayın S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia, I, Beginnings to 1500* (San Francisco: Harper Collins 1992).

115 Brock dipnot 17: En erken dönem için bk. M.-L. Chaumont, *La Christianisation de l'Empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle*, (CSCO 499 (Subsidia 80), 1988). 7. yüzyıla kadar olan daha sonraki dönem için J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, (Paris: Lecoffre 1904) temel öneme sahiptir. Fakat artık bu eser J.-M. Fiey, *Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq*, (CSCO 310 (Subsidia 36), 1970) tarafından tamamlanmalıdır. İngilizce yazılmış hatırı sayılır anlatımlar için bk. W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (Londra: SPCK, 1910) ve W. G. Young, *Patriarch, Shah, and Caliph*, (Rawalpindi: Christian Study Centre 1974). 5. yüzyılın sonları için bk. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 426 (Subsidia 63) 1981).

yazıtta, 3. yüzyılın sonlarında fanatik Zerdüşt Kartir'in kovuşturmaya uğrattığı dinsel gruplar içinde Hristiyanların adı geçmektedir¹¹⁶. Ancak Doğu Kilisesi'nde hatırı sayılır oranda Süryanice metinler ilk defa olarak 4. yüzyılda Afrahat'ın *İspatları* (4. yüzyıl ortası)¹¹⁷ ve muhtemelen 4. yüzyıl sonundan *Liber Graduum*¹¹⁸ isimli eserlerde görülmektedir. 4. yüzyıl ortası Sasani İmparatorluğu'nda Hristiyanlar üzerinde tatbik edilen şiddetli kovuşturmalara da tanıklık etmiştir ve daha sonra gelişmiş olan ve II. Şapur döneminin kurbanlarını yâd eden şehit literatürü¹¹⁹ bu dönemde kasaba ve köylerde yoğun Hristiyan varlığına işaret etmektedir. Bu dönemden ilahiyat metinleri bazı ayırt edici özellikler taşımaktadır ve aslında sınırın iki tarafındaki Hristiyanlar arasındaki yazılı temasın çok az olduğunu göstermektedir. Bu tecridin daha önce belirtildiği

-
- 116 Brock dipnot 18: Açıkça iki farklı Hristiyan grubu nitelendiren iki terim kullanılmaktadır. Bunların yorumlanması için bk. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 6.
- 117 Brock dipnot 19: Afrahat'ın kristolojisi hakkında şimdi şu iki eser bulunmaktadır: P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weises* (Bonn: Borengässer 1990); Farklı bir perspektif için bk. W. Petersen, "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.
- 118 Çevirenlerin notu: *Liber Graduum: Basamaklar Kitabı*; Brock dipnot 20: Özellikle bk. L. Wickham, "Teachings About God and Christ in the Liber Graduum", *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (yukarıda geçen Brock dipnot 15'e bk.), ss. 486-498.
- 119 Brock dipnot 21: En iyi bilinenleri Katolikos Şem'un Bar Sabba'e'nin şahadetinin iki anlatısıdır, Latince tercüme ve ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, ii (Paris: Firmin-Didot 1907). Dağınık malzemeye dair en uygun rehber P. Devos, "Les Martyrs Persans à travers leur actes syriaques", *Atti del Convegno sul Tema La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma: Accademia dei Lincei 1966), ss. 213-235. Bazı kadın şehitlerin *İşler*'inin tercümeleri için bk. S. P. Brock ve S. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press 1987).

üzere önemli bir göstergesi, Nikaia Konsili kanonlarının eski İran Kilisesi tarafından ancak 410'da toplanmış bir konsilde onaylanmasıdır¹²⁰.

Bununla birlikte 5. yüzyılda bu durum değişmeye başladı ve sınırın her iki tarafındaki Hristiyanlar arasında daha fazla etkileşim yaşandı. Özellikle doktrin gelişimi açısından bakıldığında, Urhoy'daki teoloji okulunun bu noktada gayet etkili olduğu anlaşılmaktadır. Urhoy Roma sınırları içinde olsa da Pers İmparatorluğu'ndan çok sayıda öğrenciyi çektiği için bu okula Pers Okulu da denmekteydi. Urhoy'daki Pers Okulu kristolojinin Antiokheia yorumunu kati surette benimsedi ve 430'larda Mopsuestialı Theodoros'a ait birçok eserin Süryanice tercümesi burada yapıldı. 5. yüzyılın ilerleyen yıllarında Khalkedon Konsili'ni takip eden dönemde İmparator Zenon nihayet 489'da Dyofizit kristolojinin güçlü bir kaynağı olan bu Pers Okulu'nu kapatmaya karar verdi. Bu karar neticesinde okulun öğretmenleri Pers İmparatorluğu sınırının hemen ötesindeki Nusaybin'e taşındılar. Nusaybin'deki bu teoloji¹²¹ okulunun saygınlığı ve etkisiyle Theodoros'un eserleri ve öğretisi Doğu Kilisesi'nde yayıldı. Artık 5. yüzyılda bu öğreti temel ilke hâlini almaya başladı. Muhakkaktır ki Doğu Kilisesi'nin en önemli ilahiyatçısı Büyük Babay (ö. 628)¹²² için doğru inancın temeli Theodoros'tu –tıpkı kristolojik spektrumun diğer ucunda Aleksandreialı Kyrillos'un Antiokheialı Severos için inanç temeli oluşturması gibi.

120 Brock dipnot 22: *Synodicon*, 253-275 (Nikaia Konsili s. 259'da bilhassa belirtilmiştir).

121 Brock dipnot 23: Nusaybin okulu için A. Vööbus, *A History of the School of Nisibis*, (CSCO 266 (Subsidia 26), 1965).

122 Brock dipnot 24: Babay hakkında önemli bir eser Hindistan'daki Syro-Malankara Kilisesi mensubu bir bilim adamı tarafından yazılmıştır: G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1982).

6. yüzyıl boyunca Bizans Kilisesi'nin Khalkedon'daki uzlaşmanın Antiokheia boyutundan giderek uzaklaşması ve 553'teki Beşinci Konsil'de Theodoros'u ve eserlerini lanetlemesi bu dönemde Doğu Kilisesi'ne yönelik barışma girişimlerini elbette baltalayacaktı¹²³. Daha sonra 7. yüzyılın ilk yarısında Arap istilaları Doğu Kilisesi'ni Bizans dünyasından Sasanî dönemindekinden çok daha kesin şekilde ayırdı.

Tarihi boyunca Doğu Kilisesi diğer Hristiyan kiliseleri tarfında bazen cehalet yüzünden bazen kasten yanlış anlaşılmıştır. Bugün Orta Doğu Hristiyanlarının Avrupa'ya, Amerika'ya ve Avustralya'ya göçleri sonucunda Doğu Asur Kilisesi mensupları, sayıca az olsalar da, yerkürenin her tarafına dağılmış durumdadırlar¹²⁴. Bu nedenle Eski Çağ'dan kalma ön yargıların ve yanlış anlamaların giderilmesine daha büyük ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla Doğu Asur Kilisesi'ne ait kristolojik öğretinin Khalkedon taraftarı kiliseler yerine kendi başlangıç noktaları ve perspektifleri açısından incelenmesi ve anahtar teolojik terimlerin diğer kristolojik gelenekleri temsil eden yazarlar üzerinden değil de bizzat bu kilisenin anlayışı doğrultusunda anlaşılması zaruret taşımaktadır.

Yakın zamanlardaki ekümenik görüşmelerde Doğu Asur Kilisesi kenarda bırakıldı ve Ortodoks ve Katolik kiliselerinin

123 Brock dipnot 25: Iustinianus Doğu Kilisesi'nin temsilcileriyle muhtemelen 562'de görüşmelerde bulundu. Bu görüşmenin Khalkedon taraftarı bir kaynaktan Süryanice tercümesi günümüze ulaşmıştır. Fransızca tercümesiyle birlikte ed. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1969-1970), ss. 39-66. Aslında teolojik bir anlaşmaya neredeyse 630'da politik gelişmelerin yardımıyla ulaşmak üzereydi. Fakat daha sonra yine politik olaylar nedeniyle bundan uzaklaşıldı. Bk. C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide", *Travaux et Mémoires*, 9 (1985), ss. 105-117.

124 Brock dipnot 26: Bk. G. Yonan, *Assyrer Heute*, (Hamburg-Viyana: Gesellschaft für Bedrohte Völker 1978), ss. 150-215.

Khalkedon dışı kiliselerle diyalogu ağırlıklı olarak Doğu Ortodoks kiliseleriyle gerçekleştirdi¹²⁵. Fakat son dönemde Doğu Asur Kilisesi'nin de diyaloga katılımı için olumlu girişimlerde bulunmaktadır¹²⁶.

Doğu Asur Kilisesi'nin bugünkü Katolikos'u Mar Dinkha 1976'da Londra'daki takdisinde bir konuşma yaptı ve kilisesi için "Nesturi" tabiri kullanılmasının haksız ve yanıltıcı olduğunu belirtti. "Nestorios'un bizimle bir ilgisi yok, o bir Yunan'dı" dedi. 650 yıl önce Doğu Kilisesi'nin büyük kanon yazarı Şoba (Nusaybin) metropoliti 'Abdišo' da hemen hemen aynı vurguyu yapmıştı¹²⁷:

125 Brock dipnot 27: Örneğin bk. J. Madey, *Ecumenism, Ecumenical Moment and Eastern Churches*, (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1987), ss. 32-50, 127-129; Madey, bir ekte, Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasında varılan anlaşmaların belgelendirmesini yapmaktadır. Yakın zamanlarda Rum ve Doğu Ortodoks kiliseleri arasında yaşanan gelişmeler için bk. Joint Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Churches and the Oriental Orthodox Churches= yeniden basım: *Sobornost/Eastern Churches Review* 12 (1990), ss. 78-80 ve ayrıca bk. W. Taylor, "Convergence in Christology: Amba Bishoi 1990" aynı yayında ss. 80-84.

126 Brock dipnot 28: Orta Doğu Kiliseler Konseyi ve (Viyana) Stiftung Pro Oriente tarafından organize edilen toplantılarda; Viyana'da Haziran 1994'te yapılan Danışma Toplantısı'ndaki tebliğler arasında Piskopos Mar Bawai Soro tarafından yazılmış olan iki mükemmel tebliğ şimdi basılmış durumdadır. Bk. Brock, dipnot 30. Bu yakınlarda Asuri Katolikosu Mar Dinka'nın başkanlığında Roma'ya yapılan ziyarette 11 Kasım 1994'te Papa II. Jean Paul ve Mar Dinka arasında ortak iman deklarasyonu ilan edilmiştir. Ayrıca Rum Ortodoks görüşüyle yazılmış Doğu Kilisesi'ne ait kristolojinin erken dönemlerdeki gelişimi hakkında mükemmel bir eser için bk. D. Miller, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery*, (Boston: Holy Transfiguration Monastery 1984), ss. 481-541.

127 Brock dn 29: *İnci (Marganitha)* adlı teolojik eserinde III. 4; Metin için J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1 (Roma: Congregatio

Doğululara [yani Doğu Kilisesi] gelirsek, onlar imanlarını hiç değiştirmedikleri ve elçilerden aldıkları şekilde korudukları için, “Nesturi” diye anılmaları bilhassa haksızdır, çünkü Nestorios ne onların patriği oldu ne de onlar onun dilini biliyorlardı.

‘Abdišo‘ ve Mar Dinkha tamamen haklıdır. Çünkü Doğu Kilisesi’yle Nestorios arasındaki ilişkilendirmenin temelleri çok zayıftır ve bu kilisenin “Nesturi” şeklinde isimlendirilmeye devam edilmesi, tarihsel açıdan, tamamen yanıltıcı ve yanlışır. Ayrıca gayet rencide edicidir ve ekümenik nezakete de aykırıdır¹²⁸.

de Propaganda Fidei 1725; tıpkıbasım: Hildesheim: Olms 1975), ss. 354-355. Bu eserin İngilizce trc. G. P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, II, (Londra: Joseph Masters 1852), ss. 380-422; Okuyucunun dikkat etmesi gereken husus, hem Assemani’nin Latince tercümede hem de Badger’in İngilizce çeviride Süryanice *qnoma* terimini *persona/person* olarak vermiş olmalarıdır. Böylece, Doğu Kilisesi’nde beden bulmuş Mesih’te iki şahıs bulunduğu gibi yanlış bir izlenim ortaya çıkmıştır. Enteresan olan şudur ki, ‘Abdišo’, Nestorios’u Doğu Kilisesi’nin elçiler döneminden beri muhafaza ettiği doğru imanın takipçisi olarak göstermiştir. Böylece onun perspektifinde Doğu Kilisesi Nestorios’un değil, Nestorios Doğu Kilisesi’nin öğretisini takip etmektedir.

- 128 Brock dipnot 30: Bu makalenin kapladığı alan için benim daha detaylı tartışmalarımı şu makalelerde görebilirsiniz: Brock, “The Church in the Sasanian Empire and Its Absence from the Councils in the Roman Empire”, *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (Viyan: Pro Oriente 1994), ss. 69-85; Brock, “The Christology of the Church of the East: Some Considerations”, *The Traditions and Heritage of the Christian East*, ed. A. V. Muraviev ve D. Afinogenov (Moskova: Indrik 1996), ss. 159-179.

DÖRDÜNCÜ KISIM

**BABY VARGHESE,
“MİAFİZİT KRİSTOLOJİ ve
DOĞU ORTODOKS KİLİSELERİ”**

Christianesimo nella Storia 37 (2016), ss. 31-44





Khalkedon¹²⁹ Konsili (451) karşıtları, Eutykhes'in sapkınlığını izledikleri anlamını taşıyan "Monofizit" veya "Eutykhesçi" tabirleriyle adlandırılmışlardı. Gerçekte ise onlar Eutykhes'in hem şahsiyetini hem de öğretilerini kınamışlardır. Onlar için Aleksandreialı Kyrillos'un şu kristolojik ifadesi, "bedene bürünmüş Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı", Mesih'in ilahî ve beşerî tabiatlarının mükemmel birleşimini anlatan, bölünme veya ayrışma kavramını konu dışında bırakan ve Mesih'teki tek özneliğini öne süren en kullanışlı dilsel araçtır. Onlar için Mesih mükemmel bir insan ve Tanrı'dır, fakat birleşme sonrasında bedene bürünen Söz, Mesih'teki tüm işlerin ve oluşların konusu olmuştur. Onlar hiçbir zaman *Monophysis*'ten bahsetmemişler, fakat Kyrillosçu bir algıyla *Miaphysis*'ten söz etmişlerdir. Khalkedoncular ile Khalkedon karşıtları arasında 1960'tan bu yana kurulan diyaloglar bu hususu gün yüzüne çıkarmıştır.

5. yüzyılın kristolojik anlaşmazlıkları Doğu Hristiyanlığı'nda başlıca bölünmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Doğu Süryani Kilisesi'nin ana bünyeden ayrılması meselesi bu çalışmanın inceleme alanına girmemektedir. Khalkedon Konsili'ni reddeden Doğu Hristiyanları büyük ve baskın gruplar

129 Bu makalenin orijinal künyesi şudur: "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches", *Christianesimo nella Storia* 37 (2016), ss. 31-44.

hâlinde Asya kıtasının batısında ve Mısır'da organize olmuşlardı. İlerleyen süreçte Etiyopyalılar, Ermeniler ve Hintliler de (Malankara Aziz Thomas Hristiyanları) Khalkedon karşıtı oluşuma katıldılar. Khalkedoncular bu konsili eleştirenleri basitçe “Monofizit” veya “Eutykhesçi” şeklinde isimlendirdiler ve böylece onların Eutykhes’in sapkınlığını takip ettiklerini vurgulamaya çalıştılar.¹³⁰ Gerçekte ise Khalkedon karşıtları (veya günümüzde kullanılan evrensel tabiriyle Doğu Ortodoks kiliseleri) Eutykhes’in şahsiyetini ve öğretisini kınamışlardır.

Khalkedon Konsili’nin Dyofizit kristolojisine karşı konsil muhalifleri Aleksandreialı Kyrillos’un anahtar ifadesi olan “bedene bürünmüş Söz-Tanrı’nın bedene bürünmüş bir tabiatı”nı esas aldılar. Onların bu tabirdeki ısrarları sıklıkla yanlış anlaşılmıştır ve bu durumun kanıtı onların Eutykhes’in “Monofizit” kristolojisini takip ettikleri yanılığısıdır.¹³¹ Söz konusu tabirin anlamı ve farkı, yani “Söz-Tanrı’nın bedene bürünmüş bir tabiatı” ifadesi, Doğu Ortodoks kiliseleri ile Ortodoks Bizans ve Katolik Kilisesi arasında yaşanan diyaloglarda da daima başlıca önemli tartışma meselesi olmuştur.¹³²

130 Varghese dipnot 1: Bk J. Lebon, J. Lebon, *Le Monophysisme Sévérien*, Louvain 1909, 333; M. Simonetti, *Monophysism—Monophysites*, *Encyclopedia of the Early Church*, ed. A. di Berardino (İng. terc. I. cilt, New York 1992, 569-570); M. Jugie, *Monophysisme*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X. Cilt, Paris 1929, 2216-2251; Jugie, *Eutyches*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V. Cilt, Paris 1913, 1582-1609.

131 Varghese dipnot 2: Khalkedon-dışı hareketin gelişimi hakkında bk. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1979; Frend, *Monophysitism*, *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, 1669-1678, iyi bir özet verir.

132 Varghese dipnot 3: bk Birinci Resmî Danışma Toplantısının Muhtabakat İfadesi, Ortodoks – Doğu Ortodoks İlahiyatçılar, Aarhus, *Restoring Unity in Faith. The Orthodox-Oriental Orthodox Theological dialogue. An Introduction with Texts*, ed. Th. E. Fitzgerald, E. J. Gratsias, Brookline, MA, 2007, 39; ayrıca bk Katolik ve Doğu Ortodoks kiliseleri arasındaki İkinci Gayriresmî Ekümenik Danışma

Khalkedon Konsili karşıtlarının Khalkedon Konsili'ne itirazları aşağıdaki şekilde özetlenebilir:¹³³

1. Khalkedon Konsili inanç belgesi olarak Leo'nun *Tomus*'unu benimsemiştir ki, buradaki kristoloji Aleksandreialı Kyrillos'a nazaran Antiokheia kristolojisine daha yakındır ve daha sempatik bakmaktadır. 2. Kristolojik formül, Aleksandreia'nın konumu hesaba katılmadan ve uygun bir teolojik tartışma yapılmadan benimsenmiştir. 3. Aleksandreialı Dioskoros'a bir suçlu gibi muamele edilmiştir ve kendisi herhangi bir tartışma olmaksızın veya kendisine konumunu tanımlama olanağı verilmeksizin mahkûm edilmiştir. 4. Khalkedon'da, Antiokheia ekolünün ilahiyatçıları olan Mopsuestialı Theodoros, Edessalı¹³⁴ Ibas (Hibo) ve Kyrroslu Theodoretos aklanmışlardır. Bu durum Aleksandreia ekolü taraftarlarınca Antiokheia ilahiyat ekolü yanlısı (veya Nesturî) bir doktrinal pozisyonun kabul

Toplantısı Bildirisi (1973), *Five Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church*, Vienna 1993 , 171-172.

- 133 Varghese dipnot 4: Bk V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined. A Historical and Theological Survey*, Madras, 1977 (yeniden basım ISPCK, Delhi 2001); Ayrıca Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, Abba Salama, 1 (1970), 73-93; T. Nersoyan, *The Christological Position of the Armenian Church*, Dioceses of the Armenian Church in America, 1965; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londra 1965. Katolik bir araştırmacı tarafından yapılmış Khalkedon Konsili'nin tarafsız bir incelemesi için bk W. de Vries, *The Reasons for the Rejection of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches, Five Vienna Consultations*, 44-50, tıpkı basım, *Christ in East and West*, ed. P. Fries ve T. Nersoyan, Macon, GA, 1987, 3-13.
- 134 Çevirenlerin notu: "Edessa", Urhoy şehrine Yunanca verilen isimdir ve bu şehir batıda İngilizce literatürde Edessa, Fransızca literatürde Édesse, vs şeklinde tanınır. Biz makalenin orijinalindeki şekle sadık kalıp batı literatüründe çok bilindik bir şahıs olan Edessalı Hibo'yu Urhoylu Hibo hâline getirmedik.

edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Gerçekte bu isimler 499'daki II. Ephesos Konsili'nde aforoz edilmişlerdi.¹³⁵ Nitekim Khalkedon karşıtlarının eleştirileri dikkate alınarak bunlar Beşinci Evrensel Kilise Meclisi olan 554'teki II. Constantinopolis Konsili'nde de kınanmışlardır (Üç Bölüm Anlaşmazlığı¹³⁶).

Antiokeia ilahiyat ekolüne dair bu yankıların ortasında Khalkedon karşıtları Khalkedoncu iki tabiat formülüne karşı çıkmışlardı. Khalkedoncular ise kendileri açısından muhaliflerini açıkça polemikçi gerekçelerle “Monofizit” ya da “Eutykhesçi” olmakla suçlamışlardı. Nitekim 12. yüzyılda Süryani Ortodoks yazar Dionysios Bar Salibi şöyle yazmıştır: “Onlar bizi sapkın Yakubiler olarak isimlendirirler, biz ise onları Khalkedoncular, Nesturiler ve sapkınlar olarak adlandırırız.”¹³⁷

1. *Mia Physis* Formülü ve Aleksandreialı Kyrillos'un Kristolojisi

Mia physis tou theou logou sesarkomene (Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı) ifadesinin anlamı, Aleksandreia kristolojisinin en seçkin sembolü olan Kyrillos'un düşüncesi çerçevesinde anlaşılmaktadır. Kyrillos'un kristolojisi

135 Varghese dipnot 5: 449 Ephesos Konsili Papa Leo tarafından Aleksandreialı Dioskoros Leo'nun gönderdiği Tomus diye adlandırılan mektubu okutmayı reddettiği için *Latrocinium* (aslında Haydutluk veya literatürde yaygın kullanıldığı şekliyle Haydutlar Konsili) diye adlandırıldı. Dioskoros'un bu tutumu almasının nedeni Tomus'un kristolojik bakımdan Antiokheiacı olarak yorumlanması ve sonrasında Roma piskoposu Leo'yu güç durumda bırakacağı endişesiydi. Bk Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined*, 26-43.

136 İng. literatürde “Three Chapters Controversy” olarak bilinir.

137 Varghese dipnot 6: Bar Salibi, *Treatise Against the Melchites*, *Wodbroke Studies*, I, ed. A. Mingana, Cambridge 1927, V, 38.

bir taraftan Nesturîliğe diğer taraftan ise Apollinariusçuluğa cevap mahiyeti taşıyordu.¹³⁸ Bununla birlikte onun öncelikli hedefi Nesturîlik idi ve bu yüzden de onun Antiokheiacı muhalifleri onu Apollinariusçu olmakla suçlamışlardı.¹³⁹ Klasik Aleksandreia Logos-Sarks kristolojisini takip eden Kyrillos daima Mesih'teki yegâne özneliği savunmuştu ve çift kutupluluğu kabule yanaşmamıştı. Ona göre Mesih'in bütün işlerinde ilahlık ve insanlık yalnızca *Logos*'a atfedilebilirdi. Bu yüzden de Kyrillos şöyle demişti: “*Logos* duygusuz bir hâlde acı çekti (*apatho epathen*).”¹⁴⁰

Kyrillos Nesturîliğe karşı savaşında “Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı” ifadesini Mesih'in tabiatlarının birliği iddiasına etkili bir dilsel araç kılmıştı. Khalkedonculardan ayrı olarak Kyrillos *physis* (tabiat) tabirinden somut bir şahsiyet anlıyordu. Dolayısıyla onun yazdıklarında *physis* sıklıkla *hypostasis* ve aynı şekilde şahsiyet anlamına gelmişti. Kyrillos'a göre Nesturî kristolojinin iki *physeis* bölünmesi iddiası ancak bu sayede önlenebilirdi. Yine de Antiokheiacılar bu tabiri Apollinariusçu olarak görmüşlerdi ve bu algılayış 6. yüzyıldan itibaren Khalkedoncular tarafından da tekrarlanmıştı.

Batılı araştırmacılar söz konusu bu ifadenin ilk defa olarak Aleksandreialı Athanasios'a atfedilen Apollinariusçu tahrifatta

138 Varghese dipnot 7: Kaynakçalı bir özet için bk, J. McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, New York 2004, 175-226; R. A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, *Studia Patristica*, 13 (1975), 255-268; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, Londra 1975, 2. basım, 473-487.

139 Varghese dipnot 8: Yakın zamanlarda bazı Batılı uzmanlar Kyrillos'u tutarlı olmamakla suçladılar (ör., A. von Harnack); Bk Norris, *Christological Models*, 256. Kyrillos'un kristolojisi bazen “bir çeşit soluk Apollinariusçuluk” veya “örtülü Apollinarianusçuluk” olarak tasvir edildi, 257.

140 Varghese dipnot 9: Krş 33.-35. *Skholia*, J. McGuckin, *Cyril of Alexandria*, 327-335; özellikle 35. *Skholia*, s. 332.

görüldüğünü ve Kyrillos'un bunu meselenin arkaplanından haberdar olmaksızın alıntılıdığını savunmuşlardır.¹⁴¹ Bazı Doğulu Ortodoks ilahiyatçılar da Khalkedon Konsili'ni savunurken bu görüşü tutmuşlardır.¹⁴² Bu görüş doğru kabul edilse bile, bir kelime veya ifadenin ortodoks olmayan bir köken taşıması onun bütünüyle reddedilmesi için yeterli sebep değildir. Fakat esas önemli faktör buna ortodoks teolojide atfedilen anlamdır. Gerçekte Nikaia Konsili'nin formülü olan *homoousion* da (aynı esastan) ilk defa Valentinusçular tarafından kullanılmıştı ve 268'de Samosatalı Paulos'u aforoz eden Antiokheia Konsili'nde mahkûm edilmişti.¹⁴³ Ancak zamanla Ariusçuluk karşısında Teslisçi doktrinin açıkça ifadesinde anahtar bir terime dönüşmüştü. Benzer şekilde Aleksandreialı Kyrillos açısından da *mia physis tou theou logou* ifadesi Mesih'teki *hypostasis*lerin ikiliğine dair herhangi bir iddiayı önlemek açısından en elverişli tabir hâline gelmişti. Bu tabir Khalkedon Konsili'nin formülünde yer almadığı için konsil karşıtları bu durumu Ky-

141 Varghese dipnot 10: J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien*, 302-303, n. 3. Apollinarius, *Ad Jovinum*, H. Lietzmann, *Apollinarius van Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, 250-251. Apollinarius'un metni Athanasios'a yaptığı atıfla beraber Kyrillos'un *De recta fide ad reginas* metninde bulunmaktadır: PG 86, 1212-1213. İfadenin nasıl görüldüğü üzerinde, bk, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. von A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1959, cilt I, 170, n. 15. Ve ayrıca J. Van den Dries, *The Formula of St Cyril of Alexandria: Mia Physis tou Theou Logou Sesarkomene*, Roma 1939.

142 Varghese dipnot 11: Panagiotes N. Trempeles, *Dogmatike tys Orthodoxon Katholikys Ekklesias*, Atina 1959, cilt II, 98; Bu bilgiye J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, NY, 1975, 19 (217. sayfadaki, not 10)'da rastladım.

143 Varghese dipnot 12: Bk G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londra 1952, 197. 532'de Constantinopolis'te yapılan bir toplantıda Khalkedoncu taraf Ps.-Dionysios Areopagites'in yazdıklarını "monofizit" diyerek reddetmişti, fakat daha sonra bu metinler geniş çevreler tarafından benimsendi.

rillos kristolojisinden ayrılma gibi görmüşlerdi. Dahası, sözde “Üç Bölüm”ün benimsenmesi de onların Khalkedon formülü hakkındaki şüphelerini perçinlemişti.

Kyrillos tarafından *mia*, “bir” kelimesi bir mükemmel ve tam *physis*in iki ayrı tam tabiatın birleşmesinin neticesi olduğu anlamında kullanılmamıştı. Bu ifadede *Logos*’un *physisi* bütün cümlelerin öznesidir. Yani *physis* ilahî cevherin ait olduğu şahsiyete işaret etmektedir. Kyrillos “bedene bürünmüş” veya “beden almış” sıfatını şahsa özel *Logos* zamirini değil de tabiat kelimesini nitelendirmek amacıyla kullanmıştır. Kyrillos için birleşme kavramının anlamı ortada sadece bir somut gerçeklik (*physis*) olduğudur. Somut olarak beden bulan gerçeklik ise Tanrı’nın Söz’üdür. Bu ferdi şahsiyet somut algısı içinde *physis*, Kyrillos için, *hypostasis* ile aynı anlama geliyordu.¹⁴⁴ *Doğuluların Aforozunun Savunması* isimli çalışmasında şöyle söylemektedir: “Böylece, Söz’ün yalnızca bir tabiatı (*physis*) veya tercihinize göre *hypostasisi* mevcuttur ve bu bizzat Söz’dür.”¹⁴⁵

Kyrillos sıklıkla *physis* veya *prosopon* kelimelerini *hypostasis* ile yer değiştirerek kullanmıştır. Nestorios’a gönderdiği üçüncü mektubunda şöyle söylemiştir: “Kitab-ı Mukaddes’teki bütün sözlerin bir *prosozona* ve Söz’ün bedene bürünmüş bir *hypostasisine* atfedilmesinin sebebi budur.”¹⁴⁶ Dolayısıyla Kyrillos için hangisi kullanılırsa kullanılsın söylem Söz’ün yegâne tabiatı veya şahsiyeti üzerine olmaktadır.¹⁴⁷

Kyrillos bütün düşünce evresinde Mesih’ten “ilahî ve beşerî iki öğeden oluşan (συγκεῖσθαι)” şeklinde söz etmiştir.¹⁴⁸

144 Varghese dipnot 13: McGuckin, *Cyril of Alexandria*, 208.

145 Varghese dipnot 14: PG 76, 401.

146 Varghese dipnot 15: *Nestorios’a Üçüncü Mektup*, 8. Paragraf, McGuckin, *Cyril of Alexandria*, 27.

147 Varghese dipnot 16: Norris, *Christological Models*, 260.

148 Varghese dipnot 17: Norris, *Christological Models*, 262.

Yani beden bulan bir tabiat aslında birleşmiş bir tabiattır. Bu alaşım veya birleşim aslında insan tabiatını onun tabiatı yapan *Logos*'u içermektedir. Bu anlayış Kyrillos tarafından daima savunulmuş olan *henosis kath'hypostasin* (*hypostasis* birleşimi) ifadesinden de anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ *Hypostasis* birleşimi tabiriyle Kyrillos *Logos*'un tabiatını kastetmektedir, bu *hypostasis*tir ve bizzat *Logos*'tur, değişme veya karışma olmaksızın insan tabiatıyla birleşmiştir.¹⁵⁰

2. Eutykhes ve *Mia Physis* Kristoloji

Eutykhesçilik *mia physis* tabirinin hatalı şekilde anlaşılmasına dayanan bir sapkınlıktır¹⁵¹. Eutykhes bir ilahiyatçı değildi, fakat saray üzerinde kısmen tesir sahibi sade bir keşişti.¹⁵² Öğretisi 448'deki Constantinopolis Konsili'nin iki takım hâlindeki tebliğlerinde bulunmaktadır.¹⁵³ Eutykhes Rabbimizin bizimle aynı cevheri taşıdığını onaylamak noktasında kuşkulu davranmıştı.¹⁵⁴ Kendisine Rabbimizin birleşmeden sonra iki tabiat

149 Varghese dipnot 18: Norris, *Christological Models*, 264-265.

150 Varghese dipnot 19: Norris, *Christological Models*, 263; krş, cfr. *Contra Theodoretem* 20, PG 76, 401 A; *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927, I.1.6, 115.

151 Çevirenlerin notu: Okuyucu bu gibi bir tanımlamanın bilimsel olmadığını sezmelidir. Yazar, bu gibi bir tanımlamayla kendi dini ve mezhebi kaygılarını kaleme aldığı metne yansıtmıştır.

152 Varghese dipnot 20: Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 14-25. Simonetti'nin dediği gibi, "Eutyches'in fikri hatalı olmaktan çok karmakarışıktı," Simonetti, *Monophysism*, 569a.

153 Varghese dipnot 21: Bk J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, Cilt VI, 696-753; *Acta Conciliorum*, ed. Schwartz, II-i, 122-147.

154 Varghese dipnot 22: *Acta Conciliorum*, II-I, 144. Bk, V. C. Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, *Greek Orthodox Theological Review*, X, 2 (1964 -1965), 38-39; Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 14-25.

taşıdığı hususunu onaylayıp onaylamadığı sorulduğunda şu şekilde yanıt vermişti: “Tasdik ediyorum ki Rabbimiz birleşmeden önce iki tabiattandı, ancak birleşme sonrasında bir tabiatı (*mia physis*) onaylamaktayım.” Bu ifade Eutykhes’in şöyle bir pozisyonu benimsediğine işaret etmektedir.¹⁵⁵ Birleşme öncesinde Mesih ilahî ve beşerî iki tabiata sahipti, fakat birleşme sonrasında “bir tabiattandı”. Eutykhes, Mesih’in bizlerle aynı cevheri taşıdığını onaylamak noktasında isteksiz olduğu için burada geçen “bir tabiat” tabiri insan tabiatının birleşme sonrasında ortadan kalktığı ya da ilahî tabiatla karıştığı anlamını taşıyor olabilir. Nitekim Khalkedon’daki bazı piskoposlar Eutykhes’in ifadelerinden bu anlamı çıkarmışlardır.

3. Söz-Tanrı’nın Bedene Bürünmüş Bir Tabiatına Dayanan Yanlış Öğretiler

Kyrillosçu ifade Khalkedon Konsili karşıtları arasında çeşitli şekillerde anlaşılmıştı. Khalkedoncular ise Doğu Ortodoks kiliseleri olarak onların konumunu genellikle yanlış anlamışlardı. Bu bağlamda aşağıdaki şekilde başlıca üç hatalı yaklaşım belirlenebilir.¹⁵⁶

i. Mesih’in insan tabiatını inkar edenler

Bunu savunup savunmadığı aslında tam bir kesinlik taşımıyorsa da Eutykhes’e isnat edilen klasik konum budur. Bununla birlikte, süreç içerisinde Khalkedon Konsili’ni benimseyip izleyen Eutykhes yanlıları da olmuştur. Süryanî Ortodoks Kilisesi’nin tarihçisi Pseudo-Zacharias Rhetor (5.-6. yüzyıllar),

155 Varghese dipnot 23: Samuel’in tespitlerinin bir özetini veriyoruz, bk, *One incarnate Nature of God the Word*, 39.

156 Varghese dipnot 24: Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, 41-43. Peder Samuel’in tespitlerine katılıyoruz.

Aleksandreialı Hatip Yuhanna'nın¹⁵⁷ Eutykhesçilik öğrettiğini bildirmektedir.¹⁵⁸ Yuhanna Söz-Tanrı'nın karı-koca ilişkisi olmaksızın bakireden doğduğu düşüncesini taşıyordu. Şayet O bu yolla doğmuşsa tamamiyle insan olamazdı. Bu yüzden de O'nun tanrı olup insan olmadığı algısıyla tanımlanan sadece bir tabiatı vardı.

ii. Mesih'teki insan hususiyetlerini inkâr edenler

Anlaşılan o ki Antiokheialı Severos ile mektuplaşan dil bilgisi uzmanı Sergios¹⁵⁹ (6. yüzyıl) bu görüşü benimsemişti. Sergios'a göre, ilahlık ve insanlık iki farklı *ousias* idi ve bunların her biri kendi hususiyetlerine sahipti. Ancak bu ikisi Mesih'te mükemmel şekilde birleşmişti, şöyle ki, insan hususiyeti ortadan kalkmıştı, bu yüzden de Mesih'te yalnızca "bir hususiyet bulunduğunu söylemek en iyisiydi."¹⁶⁰

Antiokheialı Severos, dil bilgisi uzmanı Yuhanna isimli Khalkedon taraftarı bir yazarı reddetmişti. Bu Yuhanna Khalkedon karşıtlarının "ilahî varlıkla Mesih'in bedeninin bir ousia ve bir tabiat" öğretisini savunduklarını iddia etmekteydi.¹⁶¹ Yuhanna Khalkedon karşıtlarının "iki tabiat" ifadesine Mesih'in

157 Çevirenlerin notu: İng. John the Rhetor.

158 Varghese dipnot 25: E. W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 83, Syr. 38, I, Louvain 1919, 163-164.

159 Çevirenlerin notu: İng. Sergius the Grammarian.

160 Varghese dipnot 26: Severos, *Orationes ad Nephaliu*, ed. J. Lebon, CSCO 119. Syr. 64, Louvain 1949, 71-72. Torranca'a göre, Sergios kristolojisinde "karışım" kavramlarını kullandı ve bu da bedene bürünmüş Söz'ün kendine ait özelliklere sahip üçüncü bir şey olarak resmetmesine neden oldu. Bk I. R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1988, 59. Bu meselenin detaylı bir tartışması için bk, 1-139.

161 Varghese dipnot 27: Severos, *Liber contra impium grammaticum*, ed. J. Lebon, CSCO 93; 94; 101; 102; 111; 112; Syr. 45; 46; 50; 51; 58; 59, Paris-Louvain 1929-1938.

beşeriliğinin gerçekliğini kabul etmeye gönülsüz oldukları için karşı çıktıklarını öne sürmüştü.

iii. Mesih'in insanlığının çürümez/bozulmaz olduğunu öğretenler

Halikarnassoslu Iulianos Mesih'in insanlığının bozulmaz olduğunu öne sürmüştü ve hem Khalkedoncular hem de Khalkedon karşıtları arasından taraftarlara sahip olmuştu. Bizzat İmparator Iustinianus yaşamının sonlarına doğru bu öğretinin bir formunu kabul etmişti. Iulianosçuluk Antiokheialı Severos tarafından reddedilmişti ve Doğu Ortodoks kiliseleri tarafından sapkınlık (*phantasiast*) olarak kınanmıştı. Iulianosçuluk aşağıdaki şekilde özetlenebilir:¹⁶²

- Mesih'in insanlığı tamamıyla hissizdi, bozulmaz ve ölümsüz bir nitelik taşımıştı. Zira O'nun Âdem'in yeryüzüne inmeden önceki insanlık yapısına sahip olduğu düşünülmüştü. Bununla birlikte Iulianos Mesih'in çarmıh üzerindeki acısını ve istençli ölümünü inkâr etmemişti. Tanrı tarafından başlangıçta yaratılan Mesih'in insanlığının gerçek ve mükemmel olduğunu vurgulamak istemişti.
- Mesih'in bedeni yalnızca diriliş sonrasında değil, fakat bakirenin rahminde şekil bulduğu andan itibaren bozulmaz nitelikteydi.
- Mesih'in insanlığı günahsızdı ve düşük insan tabiatıyla hakiki bir ilişkisi yoktu. Bu bağlamda, O'nun insanlığı bizlerle aynı cevheri taşımıyordu. Âdem'in cennette henüz yer-

162 Varghese dipnot 28: Iulianosçuluk hakkında bk: R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; *Jesus der Christus*, ed. by A. Grillmeier, Th. Hainthaler, Cilt 2/2 (1989), 82-116 (İng. terc. 79-111); R. Hespel, *La polemique antijulianiste*, CSCO 244-245; SS 104-105; 124-127.

yüzüne indirilmeden önceki masumluluğuna has insanlığı yalnızca bizim insanlığımızdı.

4. “Söz-Tanrı’nın Bedene Bürünmüş Tek Tabiatı” İfadesinin Khalkedon Karşısı Bağlamdaki Anlaşılması

Khalkedon karşıtı yazarlar yukarıda sayılan üç kristolojik konumu reddedişlerinde söz konusu ifadeye ilişkin anlayışlarını da açıklamışlardır. Bu çerçevede, onlara göre bu anlayış Aleksandreialı Kyrillos’un anlayışından farklı değildi. Filistin’deki Khalkedon karşıtlarının lideri olan Kudüslü Theodosius, Hatip Yuhanna’nın¹⁶³ (Khalkedon’dan sonraki süreçte aktifti) öğretisine muhalifti.¹⁶⁴ Dioskoros’un hemen sonraki halefi Aleksandreialı Timotheos (Ailuros¹⁶⁵), Constantinopolis’te Eutykhesçilik propagandası yapan iki Mısırlıyı aforoz etmişti.¹⁶⁶

Yukarıda sayılan ikinci ve üçüncü yanlış öğretiler Antiokheialı Severos’un zamanında propaganda edilmişti. Severos da bu görüşleri Khalkedon Konsili karşıtı yazılarında aynı kararlilikla reddetmişti.¹⁶⁷

163 Çevirenlerin dipnotu: İng. John the Rhetor.

164 Varghese dipnot 29: Zacharias Rhetor, ed. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori*, 161-164.

165 Çevirenlerin notu: Lat. Aelurus.

166 Varghese dipnot 30: bk *Timotheos’un Mektupları*, Zacharias, ed. Brooks, 185-205; 215-216. Evagrius da Timotheos’un Eutykhesçilere karşı olduğunu yazar, bk PG 86: 2603 A; Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 202-203.

167 Varghese dipnot 31: Severos kristolojisinin bir yorumlanması için bk J. Lebon, *Le Monophysisme Sévérien*; Samuel, *The Christology of Severus of Antioch*, Abba Salama, 4 (1973), 126-190; Samuel, *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch*, *Ecclesiastikos Pharos*, 58 (1976), 270-301; N. Zambolotsky, *The Christology of Severus of Antioch*, *Ecclesiastikos Pharos*, 58 (1976), 357-386; C. R. Chestnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of*

Severos daima Kyrillos'un kristolojisini içtenlikle izlediği iddiasında bulunmuştu. Severos, doktrinal tartışmalarında dört tane anahtar terim kullanmıştı ve ona göre bunlar bir arada bulunmalıydı: *iki tabiattan, hypostatik birlik, Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı* ve *bir birleşmiş tabiat*. "Beden bulmuş bir tabiat" ifadesi diğer üç kullanımla ilişkili şekilde anlaşılmalıdır. Üç terimde de kritik kelime "tabiat"tır (Yun. *physis*, Süry. *qyana*). Hem Severos hem de o zamanın Khalkedon taraftarları "tabiat" terimini *ousia* anlamında ya da *hypostasis* manasında anladılar. Severos, "tabiat" tabirini (yani *ousia* terimini) bizzat hem Platon'daki *eidos* teriminin dengi olarak hem de bu üç terimin hepsi için genel şekilde kullanılan bir terim olarak aldığını söylemektedir.¹⁶⁸ *Hypostasis* terimi ile Severos *ousia* kavramının birey hâle geldiği somut tekil bir varlık kasteder. Diğer bir deyişle her iki taraf için de (hem Severos hem de Khalkedoncular) "tabiat" terimi ya idealar dünyasında var olan güçlü bir gerçeklikti ya da bunun birey hâline dönüşmesiyle neticelenen somut nesneydi. Ancak onlar "tabiat" kelimesinin Mesih'in şahsındaki uygulamasında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Dil bilgisi uzmanı Yuhanna burada (soyut anlamda) *ousia* manasını görürken, Severos ise (somut anlamda) *hypostasis* manasını müşahade etmişti.

Severos için "Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı" tabirinde geçen "tabiat", somut bir birey veya *hypostasis* anlamına gelmektedir.¹⁶⁹ Severos döneminden itibaren Khalkedon karşıtı yazarlar bu ifadedeki "tabiat" kelimesinden hemen sonra "veya *hypostasis*" tabirini ekleyerek bu "tabiat" kelimesinin

Mabbug and Jacob of Sarug, Oxford 1976. Also I. R. Torrance, *Christology after Chalcedon*.

168 Varghese dipnot 32: Aynı kaynak, 47. Çevirenlerin notu: Varghese'nin kimi kaynak gösterdiği anlayışlamamıştır.

169 Varghese dipnot 33: Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 243 -234.

somut tekil bir varlığa işaret ettiğini vurgulamışlardır. Bu şekilde Aleksandreialı Theodosios Antiokheialı Kara Paulos’a şöyle yazmıştır:

Söz-Tanrı’nın [...] modern zamanda beden bulduğuna iman etmekteyiz [...]. Söz-Tanrı’da değişim ya da karışım olmamıştır. Kendisini *hypostatik* şekilde birleştiği beden de ifade edilemez ve ayrıştırılamaz birleşmeden sonra değişime veya karışıma uğramamıştır. *Hypostatik* birlik birleşen tabiatların farkını ve başkalığını etkilemedi, tabiatlar da birbirlerinden ayrışmadılar ve uzaklaşmadılar. Ancak bu ikisinden Emanuel¹⁷⁰ bölünemez şekilde bizim için oluşturuldu ve tabiatı, yani *hypostasis*, tektir ve birleşimden oluşmuştur.¹⁷¹

Severos “(ek) iki tabiattan” tabirini kullansa da “birlikten önce iki tabiat” ifadesini kabul etmez. Oikumenos’a yazdığı mektupta şöyle demiştir:

Söz-Tanrı’nın *hypostasisi* önceden var olmuşsa da, ya da daha doğrusu hem Baba hem de Kutsal Ruh olan Tanrı’yla ezelden beri beraber olduğu için bütün çağlardan önce mevcut ise de, O’nun kendisine birleştirdiği akıllı bir ruha taşıyan beden O’nunla birleşmeden önce mevcut değildi. Ayrıca O’na iliştirilmiş belirli bir şahıs da değildi.¹⁷²

170 Çevirenlerin dipnotu: “Rab aramızda” anlamına gelen ve İsa Mesih’in şahsında Tanrı’nın insan hâline geldiğini vurgulayan kullanımdır.

171 Varghese dipnot 34: *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, ed. J. B. Chabot, CSCO 17, Syr 17 = Syr II. 37, 1908, 121. Terc. Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 243-244. VIII. yy. sonunda kristolojik doktrinin nasıl anlatıldığına dair bir açıklamanın özeti için bk H. Teule, “Der letter synodale de Cyraque. patriarche monophysite d’Antioche (793-817),” *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9 (1978), 121-140.

172 Varghese dipnot 35: *A Collection of letters of Severus of Antioch*, ed. ve (İng.) terc. E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, XII, Paris 1915, 190-191.

Severos için “iki tabiattan” ifadesi iki düşünce ihtiva etmiştir. Bir taraftan Mesih’te Oğul-Tanrı’nın birey hâldeki bir insanla birleştiği vurgusu korunmaktadır, diğer taraftan ise Mesih bu birliğin sona ermemiş bir devamıdır. Aynı anda hem mükemmel Tanrı hem de mükemmel insandır. Hem Baba-Tanrı’yla aynı özü hem de biz insanlarla aynı özü taşımaktadır.¹⁷³

Severos’a göre *hypostatik* birlik ilahlığın ve beşerliğin kendilerine has özellikleri muhafaza etmek kaydıyla kusursuz bir birleşimdir. *Hypostatik* birlik, hem Söz-Tanrı tabirinin ifade ettiği hem de birey hâlindeki insanlığa delalet eden her şeyin mükemmel surette bir araya gelmesiydi. Bu ifade birleşimin kesinlikle içsel ve şahsi karakterini yansıtmaktadır. Severos’a göre: “Beden çağlar öncesindeki Söz’le birleştiğinde meydana gelmişti ve bu beden söz konusu birleşim sayesinde somutlaşmıştı. Mesih böylece bir Emanuel hâlinde bölünemez şekilde, ikiden, yani ilahlığından ve beşeriliğinden bilinmektedir.”¹⁷⁴

Severos, *Filalethes*¹⁷⁵ isimli eserinde “beden almış bir tabiat” ifadesini şu şekilde tartışmaktadır:¹⁷⁶

Kilise babaları “Söz-Tanrı’nın beden almış bir tabiatı” üzerine konuşurlarken Söz’ün kendi tabiatını terk etmediğini ve Söz’ün *hypostasis*inde herhangi bir kayıp veya azalma olmadığını açıkça ortaya koymuşlardır. “O beden aldı” ifadesini onayladıklarında bedenın yalnızca bir beden olduğunu ve bunun Söz ile birleşmesinin dışında kendi kendine oluşmadığını da açıkça belirtmişlerdir. Yine “beden buldu” tabiri

173 Varghese dipnot 36: Samuel, *One Incarnate Nature of God the Word*, 48.

174 Varghese dipnot 37: *Contra Grammaticum* II, 239-241.

175 Çevirenlerin notu: Yun. “Hakikati/Gerçeği Seven” anlamına gelmektedir.

176 Varghese dipnot 38: *La Philaléthe*, ed. ve (Frans.) terc. R. Hespel, CSCO 133, Syr. 68, Louvain 1952, 139.

Söz'ün bakireden beden alması, iki tabiatın, yani ilahlık ve insanlıktan husule gelmesi hipotezlerine, Mesih'in Meryem'den ortaya çıkmasına bir atıftır. O defaten tanrı ve insandır; ilahlığı yönünden Tanrı'yla beşerî olması yönünden ise biz insanlarla aynı tabiatı taşımaktadır.¹⁷⁷

Severos "Söz-Tanrı'nın beden almış bir tabiatı" derken üç hususu vurgulamak amacı taşımıştır:

1. Bedene bürünen bizzat Oğul-Tanrı'dı.
2. Beden bulurken kendisiyle birleşerek insanlığını kişiselleştirmiş ve bunu kendisine has kılmıştı.
3. Beden alan Söz bir Şahıs'tır.

Severos böylece Söz-Tanrı'nın büründüğü insan tabiatının gerçekliğini ve iki tabiatın mükemmel birleşimini öne çıkarabilmek için en elverişli dilsel aracı kullanmıştır. Dahası, bu dilsel araç ilahî ve beşerî *hypostasis*lerin ayrımını da ortadan kaldırmaya yardımcı olmuştur.¹⁷⁸

Severos tabiata özgü birlikten ve *hypostatik* birlikten bahseder. Bunlar onun için "bedene bürünmüş bir tabiat" düşüncesiyle aynı şeydir. Ayrıca, "birleştirilmiş tabiat veya *hypostasis*"ten bahseder. Ona göre, bütün bu ifadeler Mesih'te tek bir somut varlık olduğu anlamına gelmişlerdir.¹⁷⁹ Severos her zaman *miafizit* (bir tabiatçı) kelime dağarcığı kullanmıştı. Çünkü Mesih'te iki özne olduğunu ima eden Antiokheia kay-

177 Varghese dipnot 39: Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, 48.

178 Varghese dipnot 40: Samuel, *One incarnate Nature*, 48-49: Ayrıca, V. C. Samuel, *The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church*, *The Greek Orthodox Theological Review*, XIII. 2 (1968), 159-160.

179 Varghese dipnot 41: Bk A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Cilt II, kısım 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, Londra 1995, 35 -36.

naklı terminoloji ve imgeleri kullanmanın taşıdığı tehlikelerin farkındaydı.

Severos ve diğer Khalkedon karşıtlarına göre “tabiat” (somut anlamıyla anlaşılırsa), kendi *hypostasisi* bulunmaksızın var olamaz. Bu yüzden iki tabiat doğal olarak iki *hypostasis* gerektiriyordu ki bu Nesturî düşüncedir. Dolayısıyla Nephaliös’a karşı kaleme aldığı vaazında Severos, “her kim bir *hypostasisten* bahsetmişse demek ki bir tabiattan bahsetmiştir” demiştir.¹⁸⁰

“Beden almış bir tabiat” ifadesindeki “bir”, “tek bir” veya “sadece bir” anlamına değil, “sadece bir tabiat” anlamına gelmiş olurdu ki, bu da popüler anlamıyla Monofizitizm’dir. “Beden almış bir tabiat” hâlindeyken İsa Mesih birleşmiş bir tabiat/*hypostasis*tir. Oğul-Tanrı enkarnasyon (cisimleşme/beden alma) eyleminde ilahî bir tevazu göstererek insanlıkla öylesine bir birlik tesis etmek istedi ki, ikisi (ilahlık ve beşerilik) bir araya geldiklerinde ikisinden de hiçbir şey kaybolmadı veya azalmadı.¹⁸¹

Khalkedon taraftarları Khalkedon karşıtlarının eleştirilerini neredeyse her zaman Eutykhesçilik olarak gördüler. Bunun nedeni bir dereceye kadar Latince ve Yunancada görülen ve başka diller kullanıp başka felsefeler yapan toplumlara saygı göstermeyen şovenizmdir (bu yüzden Lebon’un yayınları dâhil Katolik yayınlar Doğu Ortodoks kiliselerine “*skhisma* yaratanlar/ayrılıkçılar” diye hitap ederler – bu tabir maalesef birlik yanlıları tarafından da sıklıkla kullanılmaktadır).

5. Yakın Tarihteki Diyalogların Sonucu

İki aile arasındaki diyaloglar, Khalkedon karşıtlarının Mesih’in insanlığını göz ardı ettiklerine dair yanlış anlamaların

180 Varghese dipnot 42: *Ad Nephaliium*, Or. 2. CSCO 120. Syr. 64, 13.

181 Varghese dipnot 43: Aynı yer, 49.

ortadan kaldırılması meyvesini vermiştir. Aarhus'ta (1964) Ortodoks ve Doğu Ortodoks ilahiyatçılar arasında yapılan ilk resmi olmayan danışma toplantısında şu görüş üzerine anlaşma sağlanmıştır: “Her iki taraf da temelde Aziz Kyrillos tarafından ifade edilmiş olan bölünmemiş bir Kilise'nin kristolojik öğretisini takip eder durumdadırlar.”¹⁸²

Tartışmalarda “tabiat” meselesine dair bir uzlaşmaya varılmıştır.¹⁸³ Diyalogların sonucu hakkında Peder Samuel şöyle demektedir:

Danışma toplantılarının birinci serisinde katılımcılar görmüşlerdir ki, iki ayrı gelenek arasındaki temel fark Khalkedoncular tarafından “ile” veya “içinde” ilgeçlerinin (Yun. *en*) tercih edilmesine karşın Khalkedon karşıtlarının bunu reddederek bu ilgeç yerine “dan” takısını (Yun. *ek*) kullanmalarıdır. Khalkedon taraftarları “iki tabiat ile” “iki tabiattan” ve ayrıca “beden almış bir tabiat” tabirlerinin tümünü birden muhafaza ederler. İkinci grup ise bu tabirlerin son ikisini benimserken birincisini kullanmazlar.¹⁸⁴

Tartışmalardan açıkça anlaşılan, Khalkedon karşıtları açısından “bir tabiat” formülü Mesih'in birliğini vurgulamıştır.

182 Varghese dipnot 44: *Restoring Unity in Faith. The Orthodox-Oriental Orthodox Theological dialogue: An Introduction with Texts*, ed. Fitzgerald, Gratsias, 40. Ayrıca bk Pro Oriente tarafından yayınlanmış İkinci Gayriresmî Ekümenik Danışma Toplantısı Bildirgesi: “Aleksandreialı Muhterem Babamız Aziz Kyrillos Bedene Bürünmüş Bir Söz-Tanrı'dan bahsettiği zaman onun aynı zamanda Mesih'in tam ve mükemmel insani tabiatından da bahsettiğini anlıyoruz.” *Five Vienna Consultations*, 171.

183 Varghese dipnot 45: Bk V. C. Samuel, *Christology: Where do we really differ?*, *Joint International Commission for Dialogue between the Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church. Papers and Joint Statements. 1989-2000*, ed. X. Koodapuzha, J. Panicker, Kottayam 2001, 34-36.

184 Varghese dipnot 46: Aynı yer, 34.

Khalkedon taraftarları ise polemik nedenlerle bu ifadenin “Monofizit kristoloji”yi güçlendirdiğini öne sürmüşlerdir. Danışma toplantılarında Doğu Ortodoks ilahiyatçılar şunu vurgulamışlardır: “Oğul-Tanrı insanı kendine kendi mükemmeliyeti içinde birleştirdi ve Bakire O’nu doğurdu. Bu yüzden İsa Mesih her şeyden önce bir birliktir. Bu birlikte tabiatlar kendilerine has özelliklerin mükemmelliklerini sürdürmüşlerdir.”¹⁸⁵

Mesih’in *hypostasisi* hususu tabiatı meselesiyle ilgilidir. Her iki geleneğe göre Mesih bir *hypostasis* ve bir *prosopon*dur. Khalkedon Konsili’nden sonra bu Konsilin eleştirmenleri Konsilin “bir hypostasis” ile ne kastettiği sorusunu sordular. Çünkü “iki tabiat ile” tabiri elbette *hypostasis*lerin çift olduğu imasını vermektedir. Khalkedon taraftarları tabiatları bir *prosopon* ve bir *hypostasis*le koşt (syntrekhouses) olarak tanımladılar. Bu ifade Aleksandreia menşeliydi ve “*hypostatik birlik*” ile “birleşmiş *hypostasis*” tabirlerini tanımlamak için kullanılıyordu. Bu kullanım çok sonra ortaya çıkan ve yeni Khalkedon taraftarları tabir edilen grup tarafından kabul edilmedi. Örneğin Damaskoslu (Şam) Yuhanna¹⁸⁶ “birleşmiş *hypostasis*” tabirini kullansa da bu kullanımı tutarlı şekilde sürdürmedi ve Byzantionlu Leontios’un *enhypostasia* ifadesini tercih etti.¹⁸⁷

Khalkedon kristolojik sorunu çözmedi, aksine, aslında biraz daha karmaşıktırdı (Latince konuşan Batıya göre kristoloji sorunu hallolmuştu ve bu yüzden Konsilden sonra hiçbir ciddi tartışma yaşanmadı. Çünkü yapılan her eleştiri hemen “Monofizit sapkınlığı” denilerek reddedildi). Khalkedon Konsili’nin Doğudaki taraftarları Kyrillos kristolojisini benimsediler ve Mesih’teki bir *hypostasis*in Oğul-Tanrı’nın *hypostasisi* olduğunu ve O’nun kendisiyle birleştirdiği insan tabiatının kendine

185 Varghese dipnot 47: Aynı yer, 35.

186 Çevirenlerin notu: İng. John of Damascus.

187 Varghese dipnot 48: Aynı yer, 36.

has bir *hypostasisi* olmadığını öne sürdüler. *Anhypostasia* denilen bu öğretiyi Antiokheialı Severos tarafından itinayla karşı çıkmıştır. Byzantionlu Leontios bu *Anhypostasia* görüşünü *Enhypostasia* görüşü hâline dönüştürerek geliştirmiştir. Bu da daha sonra skolastik görüş tarafından benimsenmiştir.¹⁸⁸ Antiokheialı Severos Yeni Khalkedon taraftarlarının *Anhypostasia* görüşünü reddederken, ilahî ve beşerî tabiatların Oğul-Tanrı'nın beden almış bir tabiatı ve "birleşmiş *hypostasis*" olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Mesih'in her sözü ve eylemi beden almış bir tabiatın bir birleşmiş *hypostasisine* atfedilmelidir.¹⁸⁹

Hem "tabiat" hem "*hypostasis*" terimleri iki gelenek arasında anlaşmazlık konusu oluşturmaktadır. Doğu Ortodoks kiliseleri Aleksandreia geleneğini izleyerek Mesih'in bir *hypostasisini* ilahî ve beşerî birlikten oluşan bir birleşim olarak görmektedirler. Ancak Khalkedon taraftarları Mesih'in *hypostasisini* Oğul-Tanrı'nın *hypostasisi* olarak almaktadırlar. Beşerilik konusunda ise Mesih'teki insanlık boyutunun aslında *anhypostatik* olduğunu ve kendi *hypostasisini* Oğul-Tanrı'nın *hypostasisinden* aldığına inanmaktadırlar. Peder Samuel'in bahsettiği gibi, eğer Leontios ve takipçilerinin iddia ettikleri şekilde Mesih'in beşeriliği Oğul-Tanrı'nın *hypostasisiyle* birlik hâlinde bir *hypostasise* sahip ise aradaki fark yalnızca lafzidir.¹⁹⁰

Peder Samuel'in bir görüşünü aktararak son vermek istiyorum. Mesih'in tabiatı ve *hypostasisi* meselesi hakkındaki konular "teknik terimlerle donanmış tamamen entelektüel inceliklere indirgenmiştir ve bütün bu tartışmaların anlamı ister kilise mensubu ister halk arasından olsun ortalama inananların idrak kapasitesini fazlasıyla aşmaktadır." Dolayısıyla, her

188 Varghese dipnot 49: Aynı yer, 36.

189 Varghese dipnot 50: Aynı yer, 36-37.

190 Varghese dipnot 51: Aynı yer, 37.

bir cephenin diğer cepheyi yanlış anlaması yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

6. Monofizit mi Miafizit mi?

Doğu Ortodoks kiliseleri bu tabirlerin her ikisinden de memnun değildir. Çünkü bu tabirler Katolik Kilisesi çevresinde birleşme isteyen topluluklarca¹⁹¹ kullanılmaktadır. Onlar “Khalkedon öncesi” veya “Khalkedoncu olmayanlar” gibi tabirlerle tanınmak istememektedirler. Doğunun eski kiliseleri birbirlerini sıklıkla “Kıbtiler”, “Etiyopyalılar”, “Süryanîler”, “Ermeniler” veya “Hintliler” gibi hitaplarla tanımlamışlardır.

191 Çevirenlerin notu: İng. uniatism.

BEŞİNCİ KISIM

**JOHN MCGUCKIN,
“ALEKSANDREIALI AZİZ KYRİLLOS’UN
MİAFİZİT KRİSTOLOJİSİ ve
KHALKEDONCU DYOFİZİZM”**



PHRONEMA

PATRUM'UN PEŞİNDE ¹⁹²



“*Mia physis tou theou logou sesarkomene*” (Söz-Tanrı’nın beden almış tek tabiatı (*physis*)), Aleksandreialı Kyrillos’un erken teolojisinde yer alan önemli bir ifadesidir ve Khalkedon karşıtı (Doğu) Ortodoks kiliseleri bu tabire ısrarla atıfta bulunmuşlardır. Bu ifade, bu kiliseler tarafından, 451 Khalkedon Konsili’ndeki iman formülünün Mesih’in kendi ilahî şahsında (Tanrı ile insanın) beden almış birliğini açıklayan teolojisinden ayrıldığına dair bir kanıt olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle, Bizans ve Doğu Ortodoks geleneklerinin her ikisinin birden ortak itikadi boyutu olan Kyrillos’a ait bu Miafizit öğretinin tartışmadaki bütün taraflarca çok iyi anlaşılması zarurîdir. Bu makale, 431 Ephesos, 451 Khalkedon ve 553 Constantinopolis konsillerinde kabul edilen öğretilerin sentezini benimseyen bir kristolojik imana sahip Bizans Ortodoks geleneğinin Kyrillos’a ait Miafizit öğretiyi Khalkedon’da belirlenen Dyofizit öğreti kadar doğru addettiğini öne sürmektedir. Bu önermemizin

192 Çevirenlerin notu: McGuckin’in makalesinde referanslarda ikincil kaynaklar çoğunlukla yazar adı ve yıl şeklinde verilmiştir. Biz bunların tam künyesini mümkün olduğu kadar tespit edip makaleden sonra bir kaynakça hâlinde veriyoruz.

mantıksız olacağı iddiasına karşı vereceğimiz açıklama, *physis* teriminin temelde Kyrillos tarafından çok daha eski bir anlamı ön plana alınarak kullanıldığı, buna karşın daha sonraki Khalkedon Konsili'nde ise *hypostasis* teriminin *physis* ile eş anlamlı şekilde anlaşıldığı argümanını öne sürmek olacaktır. Böylece, Hristiyanlığın evrensel doğru inancının önemli ve ortak bir terimi olarak *Mia physis* ifadesi mantıksal açıdan çelişkiye düşülmeden *Dyo physeis* ile eş önemli hâle getirilecektir. Dahası, sonuçta Kyrillosçu Miafizitlerin hakikaten Monofizit¹⁹³ olmadıkları, Khalkedoncu Dyofizitlerin ise gerçekten Nesturî ya da kristolojik birliğe (*henosis*) dair mucizevi etkileri inkâr eden kimseler sayılamayacakları ortaya konulacaktır. Bununla birlikte, bu makale, bölünmüş durumdaki Ortodoks Hristiyan mezhepleri arasındaki kristolojik problemlerin –sanki hiçbir anlam karışıklığı olmamış veya mesele yanlış anlamalardan muafmış gibi- bu şekilde sözlüğe bağlı bir sihirle giderilemeyeceği gerçeğini de belirtmektedir. Aksine buradaki tartışma Doğu Ortodokslarının Khalkedon Konsili yanlılarını eleştirdikleri üzere Söz-Tanrı'nın kendisinde tek hâle getirdiği (ilahlık ve insanlık tabiatları şeklinde iki tabiatın) Khalkedon taraftarlarınınca tam olarak kabul edilmediği ve hâlâ birleşmeden sonra iki tabiattan bahsedilebileceğine inanmaları olgusunu da göz önüne alacaktır.

Bu bağlamda, antik babalara ait *mia physis* tabirinin araştırılması tarihsel açıdan teoloji alanındaki bir çalışmadan daha fazlasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın bugün ayrı düşmüş cemaat mensuplarının birbirlerini daha net şekilde duymaları noktasında ve temel metinlerin yüzyıllar boyunca yapıldığından daha ciddi yaklaşımlarla ele alınmasına

193 Çevirenlerin notu: Yazar burada “bunlar herhalde büyük çoğunlukla heresioloji literatünde yer alırlar” ifadesini parantez içinde vererek Monofizit kullanımı hakkında bir kinaye yapmıştır.

yol açmak suretiyle Ortodoks kiliselerin yeniden bir ayinde buluşmaları için doğrudan ve önemli yararları olacaktır. Meselenin aslı; bütün doğru inançlılar için merkezi değer, yani *Phronema Patrum*'un¹⁹⁴ gerçek tefsiriyle bu tefsirin ekümenik kabul edilen konsillerin iman formüllerinde nasıl zuhur ettiği hususunun aydınlatılmasıdır.

Aziz Kyrillos ve *Mia Physis* Terminolojisi

Mia Physis tabirinin yorumlanması aslında Aleksandreia'nın büyük ilahiyatçısının (Kyrillos) *physis* tabiriyle neyi kastettiğinin anlaşılmasından geçmektedir. Herhangi bir kilise babası yazarın kullandığı bir kelimeye ait kristolojik anlam bir sözlük maddesindeki pek çok nüans arasından seçilemez, aksine, bu eski tartışmanın gerçek bağlamına ve yazarın bağlı olduğu okulun geleneğine (*paradosis*) uygun olarak sağlanmalıdır. Belirli bir düşünce okuluna mensubiyet meselesi aslında eski yazarlarda gayet açıktır. Bununla birlikte, 20. yüzyılda kendisini bağımsız addeden pek çok araştırmacı o dönemin yazarlarını da sanki kendileri gibi bağımsız görmeyi tercih etmişler, bunun doğrudan bir sonucu olarak da bu eski yazarların bir geleneğe mensup oldukları olgusunu göz ardı etmişler ve hatta aşağılamışlardır. Fakat Kyrillos Aleksandreia başpiskoposu olarak kendisini Aleksandreia ilahiyat ekolüne derinden bağlı birisi gibi gördüğünü ve bu şekilde bu konumuyla *Phronema Patrum*'u, yani babaların fikrini, temsil ettiğini birçok defa tekrarlamıştır. Bu kavram Kyrillos için o kadar önemlidir ki, 431'deki Büyük Ephesos Konsili'nde meselenin istişaresini sonuçlandırmak için evrensel kiliseye ait kristoloji silsilesinin ne olduğunu ortaya koymak amacıyla büyük bir araştırma faaliyetinde bulunmuştu. Bu çalışmalarının sonuçlarını onun

194 Çevirenlerin notu: "Babaların fikri veya tefekkürü"

Ephesos'ta konsil için toplanmış rahiplere sunduğu ve eski kilise babaları kaynaklarından derlediği dosyada görebiliriz. Bu dosya eski kilisede bir kimsenin fikrî açıdan kilise babaları geleneğinin neresinde durduğunu gösteren ilk örneklerden birisidir. 431 Ephesos Konsili'nden sonra Kyrillos'un bu yaptığını benzer şekilde yetkin kilise yazarlarından alıntılar derleme çalışmaları (*catenae*) ilahiyat eserlerinin standart ve klasik yöntemi hâline geldi. Ne var ki, bunun öncesinde bu düşünceyi ilk icat edenin Kyrillos olduğu da söylenemez. Bir kimsenin bizzat mensubu olduğu kilisenin babalar geleneğini temsil ettiğini söylemesi aslında ruhanî eğitimin önemli bir parçasıydı. Nestorios krizi sırasında Kyrillos'un buna eklediği, yerel geleneğin daha genel kilise babaları ilahiyatıyla uyumlu olduğunu göstermesiydi. Kyrillos, Theodoros'tan sonra Suriye kökenli ilahiyat ekolünün böyle bir iddiada bulunmaya hakkı olmadığını öne sürmüştü. Bu yüzden Kyrillos'a ait düşüncenin gidişatını daha evvelden görebiliriz ve izlediğini öne sürdüğü hattan ayrılıp ayrılmadığını tespit edebiliriz. Ayrıca bu şekilde onun genel teolojisinin somut ve temsili bağlamını (*skopos*)¹⁹⁵ ortaya çıkarabiliriz ve bunu dar tartışmalarda karşılaşılabilecek anlam karışıklıkları ve muğlaklıkları tespit etme noktasında kullanabiliriz. Eğer bu metot geçmiş zamanlarda kullanılabilseydi (semantik anlam incelenen yazılardaki akıl yürütmenin daha geniş bağlamından alınacağı için daha basit bir Hermenötik tutarlılık sağlanırdı), bu zamana kadar Kyrillos'un ilahî öğretisi hakkında çok daha az saçmalık yazılmış olabilirdi.

Kyrillos'un yazıları ve düşünceleri daha yakından incelendiğinde, açıkça iddia ettiği şeyin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Aleksandreialı Athanasios (296-373), Kyrillos'un gözünde bedene bürünme fikrinin asıl kaynağıdır ve yüce bir ekümenik

195 Çevirenlerin notu: Yun. *skopos*, bakış, görüş, tutum, olarak çevrilebilir.

otoritedir. Kyrillos (378-444) ise Athanasios'tan neredeyse bir ömür sonra yaşamıştı. Kyrillos döneminde bedene bürünmüş tanrının öznel şahsına dair yeni unsurlar ortaya çıkmıştı ve onun nesli üzerinde etkisi görülen reddiyeler yaşanmıştı. Athanasios'un Ariusçu kristolojiyle girdiği büyük tartışmalardan sonra Söz-Tanrı'nın biricik öznel şahsı hakkında çok daha fazla soru ortaya çıktı ve Athanasios'un ömrünün son kısmında ve ondan sonraki nesil boyunca Hristiyan ilahiyatçılar bedene bürünmüş tanrının öznelliğini daha önce olmadığı oranda tartışmanın ortasına çektiler. Kappadokialı babalar Laodikeialı Apollinarios (aslında Nikaia taraftarı bir müttefikti, fakat Athanasios için hafif bir utanç kaynağı idi) ekolünün ve Tarsoslu Diodoros'u izleyen Suriyelilerin (yani Mopsuestialı Theodoros ve Nestorios'un takipçilerinin) Nikaia (İznik) teolojisine karşı oluşturduğu sorunların çözümüyle uğraşıyorlardı. Bu ikinci durumda sorun Kyrillos'un yaşamı sırasında cereyan etti. Pek çok açıdan Kyrillos'un Nestorios'un kristolojisine olan ani ve derin tepkisinin arka planı, bu kristolojiyi Aleksandreia geleneğine bir saldırı olarak tanımlamasında yatmaktadır. Bu yüzden, Kyrillos'un kendi dönemindeki kristolojik krize cevap verirken hem Athanasios'un metinlerini hem de Nikaia Konsili'nden hemen sonraki nesil sırasında ortaya çıkan daha geniş yorumları kullanmasını doğal karşılamak gerekir. O hâlde Kyrillos'un Athanasios'tan sonraki kristolojik kaynaklarını sormak zarurîdir.

Bu kaynakların incelenmesi sonucunda Kyrillos'un kristoloji bağlamında Nazianzoslu Gregorios'un, tefsirde ise (aile tarihi göz önüne alınırsa sürpriz olmayacak şekilde)¹⁹⁶ Alek-

196 McGuckin dipnot 1: Amcası başpiskopos Theophilos, onu, Mısırlı Origenesçilerin bastırılması, uzun biraderler meselesi ve Meşe Konsili'nde Ioannes Khrysostomos'un aforoz edilmesi meselelerine müdahil etmişti.

sandreialı Origenes ile Ioannes Khrysostomos'un yakın takipçisi olduğu görülmektedir. Kyrillos'un kendi savını sentezleme noktasında kendi parlak üslubunu kullandığına ve kristolojik tartışmanın önyüzüne gerçekten önemli olan bir makro bağlamı (gerçek kristolojinin tamamıyla yücelme/tanrısallaşma yoluyla kurtuluş düşüncesi olduğu) kazandırdığına şüphe yok ise de, açıktır ki, Kyrillos hem kendinden önceki geleneği iyi tanımaktadır hem de bu geleneği yeteri kadar arılaştırarak belirli bir *paradosis* çizgisi ortaya çıkarmıştır: Hangi yazarlar Athanasios'un amacına sadık kalmışlar, hangileri bunu tamamen ıskalamışlardır? Bazı modern araştırmacılar hasımlarınca öne sürülen detaylı savları iyi dinlemediğini söyleyerek Kyrillos'un meseleyi ıskaladığını iddia etmişlerdir—herhalde bütün taraflar bir masanın etrafında sakince oturmuş olsalardı anlaşmış hâlde kalkacaklardı. Ama bu apaçık şekilde saçma ve anakronistiktir. Şimdiki modern muadillerinde görüldüğü gibi, eski düşünce okullarında da işler böyle yürümezdi. Kyrillos, Diodoros, Theodoros ve Nestorios'a ait Suriye geleneğini yarım şekilde çalıştığı için bu geleneğin aslında Hristiyanlığın “millî” bir ekolü olduğunun tespitini yapmıştır. Theodoros'un ekümenik statüdeki iddiasında haklılık payı görmemektedir. Kyrillos Hristiyan geleneği için evrensel bir ses olarak Athanasios'u gösterir ama aynı rolü Suriyelilere vermez. Bu durum, onun çalıştığı düşüncelerdeki kilise babalarının “ağırlığı” teorisinin bir dışavurumudur.

Buradan, Kyrillos'un *mia physis* formülü kullanımı hakkında iki şey öğrenmekteyiz. Birincisi, Kyrillos kendi geleneğinin *skoposu*, yani Aleksandreia-Kappadokia senteziyle karakterize edilmiş ve Kyrillos'un silsilesini çıkardığı düşünce temayülleri hakkında fevkalade bilinçliydi ve tarafsız bir araştırmacı tarafından da kabul edileceği üzere bu *skoposa* dair başından sonuna kadar tutarlı idi. İkincisi, Kyrillos aptal değildi. Bazı

yorumcular onu hem sav hem de semantik bakımından yal-palar ve önüne çıkarılan her bir itiraz karşısında ayrı bir yol tutar şekilde resmetmişlerdir. Şimdi, Kyrillos'un gerçekten çok enerjik bir tartışmacı olduğu ve pek çok fırsatta nabza göre şerbet verdiği doğrudur, fakat kristolojisindeki imgelerin ve semantik formüllerin hepsinin iki ve başat önemde fikri savunmak üzere oluşturulduğu görülür: Birincisi, Mesih birdir (Söz-Tanrı bedeni kendisine has kılmıştı). İkincisi, Tanrı'nın insanla kendisini birleştirmesinin gizemi, deruhte edilmiş insanlığı tanrısallaştırdığı derecede, ırkımızın kurtuluşunun içinde var olan *energeia*dır. Diğer bir deyişle, bedenın Tanrı-İn-sanda deruhte edilmesi, ölümlü mahlûkatın Tanrı'nın inayetiyle dönüşmesi için etkin bir örnektir.

Kyrillos bedene bürünme hadisesini şairane terimlerle, mesela leylak ve kokusu veya meşhur çift durumları bir araya getirme yöntemiyle (eziyet görmeden acı çekmek-*apathos epathen* veya *Theotokos* Meryem veya hayat veren beden ya da Tanrı'nın ölümü)¹⁹⁷ anlatmıştır. Bununla birlikte insanlığın kurtuluşunun temel gücü olarak Söz'ün insanlaşması (*enanthropesis*) olgusu onun her zaman asıl vurgusu olmuştur. Kyrillos'un fikirlerini araştıran yorumcular onun bu formülleştirmelerine odaklandıklarında, genelde onun kavgacı ya da tefsire yönelik bütün yazılarında karşımıza çıkan bu temel unsuru göz ardı etmişlerdir. Aynı şekilde Kyrillos'taki kristolojinin sanki bir kavanozda her şeyden tecrit edilmiş bir numune gibi durmadığını da anlayamamışlardır. Kyrillos'un kristolojisi, bu büyük Aleksandreialı'nın Kutsal Ayin teorisi, kutsal kitap tefsiri ve her şeyin üzerinde onun Kutsal Ruh ilmine derinden bağlıdır. Kyrillos'un Kutsal Ruh, ilahî Teslis ve kutsal kitapların kurtarıcı

197 McGuckin dipnot 2: Onun kristolojik birliğe dair etkileyici anlatımlarının daha geniş bir çerçevesi için bk. McGuckin (1994), ss. 196-207; McKinion (2004).

gücü üzerine yaptığı tefsirler İngilizce literatürde o kadar göz ardı edilmiştir ki, onun münakaşa içerikli konuları hakkında yapılan çalışmalar genelde 20. yüzyıl ortalarında yazılmış skolastik el kitapları üslubunda ortaya konulmuştur. Bunun oldukça eksik bir yöntem olduğu açıktır. Bugün bile Büyük Kyrillos'un Teslis ve Kutsal Ruh üzerine çalışmaları çevrilmemiş, okunmamış ve anlaşılmamıştır.

Kyrillos *mia physis* formülünü Aleksandreia başpiskopos-luk arşivlerinde Athanasios'a atfedilen eserlerde bulmuştur. Bu hususta kendisinden önceki arşivciler aslında hatalıydılar ve Kyrillos bu yüzden yanlışlığa düşmüştür. Eser aslında Apollinarios'a aitti ve Athanasios diye başlıklandırılmıştı. Aynı şekilde Aleksandreialı Dioskoros da 449 (II.) Ephesos Konsili'nde bu tabirin hem Athanasios hem de Nazianzoslu Gregorios'ta geçtiğini söyleyerek aynı yanlışlığa düşmüştü. Dioskoros da aslında gayet mükemmel olan bu arşivlerin hatası yüzünden yanlışmıştı. Bu açıklamanın tarihselliği çok zaman önce Petavius¹⁹⁸ tarafından ispatlanmıştır ve bugün artık herkes tarafından kabul edilmektedir¹⁹⁹. Aslında o zamanlar söz konusu bu tabirin aslında Athanasios değil de Apollinarios'tan geldiği savı Suriyeli ilahiyatçılar tarafından da gündeme getirilmişti ve Kyrillos onların haklı olabileceklerini düşünerek 432'den itibaren bu terimi kendi savının ana ögesi olarak kullanmaktan kaçınmaya başlamıştı. Fakat bu durum yine de onun *mia physis* kristolojisinden uzaklaştığı anlamına gelmemektedir²⁰⁰. Yine de

198 McGuckin dipnot 3: Denis Pétau (Petavius), *In Quo De Incarnatione Verbi Agitur; Theologicorum Dogmatum*, Paris 1650, 4. 4. 4; Newman, buradaki önermeyi kısaltarak *Tracts Theological and Ecclesiastical*, No.4'te vermiştir.

199 McGuckin dipnot 4: Krş. G. Voisin, *L'Apollinarianisme*, Louvain 1901, ss. 152-188; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, I. Cilt, s. 103 vd.

200 McGuckin dipnot 5: Hayatının sonuna doğru yazdığı eserlerin birin-

Kyrrillos geniş entelektüel çevreleri bu şekilde ikna edemeyeceğini anladığı için ve hatta onun Apollinariosçu olduğunu iddia eden Suriyeli hasımlarının bu iddiasını çürütmek amacıyla kristolojisiindeki vurguyu bir *hypostasis* formülüne çevirmişti²⁰¹. Bu durum bize Kyrrillos'un ilk entelektüel bağlamındaki erken evrenin bir işaretini vermektedir. Kısaca: Burada *physis* terimi *hypostasis* teriminin kabaca dengidir²⁰².

Hypostasis terimi *hypokeimenon*, yani bir şeyin esası, temeli²⁰³, anlamına geldiği sürece, Kyrrillos'un *mia physis* ta-

de bulunmaktadır: *Quod Unus Sit Christus*, Bk. McGuckin (1995).

- 201 McGuckin dipnot 6: Bu fikre Ephesos'ta yüz yüze görüştüğü mutedil doğulu piskoposlarla yaptığı tartışmalardan sonra varmıştır. Onun kavramsallaştırmasındaki değişiklik Succensus'a birinci ve ikinci Mektuplarda ve Eulogios'a Mektupta görülmektedir. Kyrrillos, bu mektuplarda, *Mia Physis* tabirini Mesih'teki ilahî öznelliğin tekliğini büyük bir vurguyla belirtmek için kullanmaktadır.
- 202 McGuckin dipnot 7: Kyrrillos, *Doğuluların Aforozunun Savunması* (PG 76, 401); "Bu yüzden Söz'de tek bir tabiat (*physis*) ya da isterseniz *hypostasis* bulunmaktadır ve bu bizzat Söz'dür." Kyrrillos, Nestorios'a *Üçüncü Mektup*'ta (8. paragraf), *Mia Physis* tabirini şöyle değiştirmiştir: "Bu yüzden İncillerdeki deyişler her zaman bir *prosopon* ile ve Söz'ün ete bürünmüş bir *hypostasis*ine atfedilmelidir."
- 203 McGuckin dipnot 8: Kyrrillos ile Nestorios çatışmasının erken döneminde *hypostasis* teriminin modern "şahıs" gibi bir kişiliği belirttiğini hemen zannetmemeliyiz. Bu yüzden, eski çağa ait *hypostasis* terimi ile ve modern *hypostasis* tabirinin semantik denkliği kurarken fazlasıyla dikkatli olmamız gerekmektedir (ders kitaplarında bu husus çok dikkatsizce geçiştirilmektedir). Kyrrillos, bunu sınırlayıcı bir terim olarak kullanmaktadır. Erken dönem metinlerinin bazılarında bu terim öznel bir gerçeklik sembolize etmektedir (o zamanlar genel olarak anlaşılan *physis* yani doğa terimine denk olarak ve aynı zamanda *hypo* (alt) ve *stasis* (ayakta duran) terimlerini kullanan kendi anlam kökeniyle anlamdaştır ve bu yüzden Latince'deki *sub-stantia* teriminin bire bir çevirisi olmaktadır). Ancak daha sonraki metinlerde bu terim (*hypostasis*) öznel bir konumlandırma manasına gelir ve bugün bizim kullandığımız kişi-özne anlamına daha yakındır. Eğer o dönemde bugün kullanılan modern kişilik ve öznel eylem

birine Apollinarios'un kristolojisinden daha farklı bir açıdan yaklaştığı anlaşılmaktadır. Apollinarios bu kavramı "ilahî olanın vücuda bürünmesi (*sarkosis*)" imgelemesinde kullanmıştı. Bu modelde insan, Söz'deki ilahî varlığın içine bürüneceği, ancak kendisi ilahî bakımdan bizzat önem taşımayan bir bedensel zarftı. Apollinarios'a göre, beşerî tabiatın Mesih'te "vücuda bürünme" işindeki temel fonksiyonu, bu vücudu araç olarak kullanan İlahî Söz'e herhangi bir engelde bulunmamasıydı. Buna tezatla bu terimi Athanasiosçu anlamında algılayan Kyrillos, *mia physis* tabirini "ilahî ruhun içine dolduğu insanlaşma" (*enanthropesis*) mefhumunu tefsir etmek amacıyla kullanmıştı. Diğer bir deyişle, Kyrillos Tanrı'nın insanlığı olgusunu o denli ciddiye almıştı ki, Söz'ün tarihe insan şeklinde beden almış olarak dâhil olmasında çok yüce ve evrensel boyutta metafizik bir gizem müşahede etmişti. Kyrillos'a göre ilahî Söz basitçe et ve kemikten bir zarfın içine yerleşmemişti, (ilahî bir şahıs olarak) Söz insan olmuştu ve böylece Tanrı-İnsan hâline gelmişti. İnsanlık üzerinde husule gelen bu yeniden yaratıcı gücün eyleminde (çünkü insanlık yeniden Tanrı tarafından lütuflandırılmıştı, Tanrı'yla uzlaşmıştı ve canlandırılmıştı), Tanrı-İnsan, Tanrı'yla insan arasında yeni ve bozulmayacak bir birleşme (*henosis*) oluşturdu – bunlar daha önce birbirlerinden (günah yüzünden ve varlık bilimsel açıdan) ayrı idiler, fakat şimdi *enanthropesis* gizemi ile tekrar yeni bir yaratılış

fikirleri kullanılıyor olsaydı, dönemin kilise babaları batı felsefesi için bu öznel kişilik kavramının anlam boyutlarını yaratmak için bu kadar büyük çaba sarf etmezlerdi. Neticede kristolojik tartışmaların bütün meselesi doğru yeni terimleri "şahıs" mefhumunun henüz "kazaen" kategorisinde olduğu bir dünyada bulmaktı (bu tartışmalarda daha eski dönemden gelen felsefi terimler kilise babalarının kullanımında yeni terminolojiler hâline dönüşür) ve ilahî varlığa dair itikatlarının ifadesini en doğru şekilde belirtebilmek için "şahıs" mefhumunu ontolojik öznellik kategorisine sokmaya çalışmaktı.

formunda bir araya getirilmişlerdi. Mesih'teki insanlık özgündü (yani Mesih gerçekten insandı) ama insanlığın düşkün tabiatına has vasıflarından farklı hâle getirilmişti – yani ölümsüz kılınmıştı. Kyrillos'a göre, Mesih özgün insanlığını korurken kendi insan tabiatını Tanrısallaştırdığı için, bu eylem Tanrı'daki hayatın kurtarıcı potansiyelini Mesih ailesine Kutsal Ayın'deki kurban aracılığıyla aktarmak suretiyle bütün insan ırkını kurtarmıştı: Mesih'in vücudu takipçilerini Tanrısallaştırmak için bütün Kilise'de yayılmıştı.

Böylece *mia physis* tabiri tek bir somut gerçeklik anlamına gelmektedir ve bu anlam *hypostasis* terimi bağlamında Kyrillos zamanından itibaren genel olarak Hristiyan semantiğinde kabul edilmiştir. Maalesef Kyrillos'un *physis* terimini kullandığı dönemde bu terim artık biraz eskimişti ve bunun anlamı çok daha dar bir çerçeveye girmişti: Yani bir *genus*²⁰⁴ içinde bir araya getirilip bağlantı oluşturan pek çok değerler dizisi olmuştu. Kristolojik bağlamda *physis*-tabiat teriminin bu anlamı *ousia* terimine eş anlamlı olacaktı ve insanlık veya tanrılık anlamına gelecekti. Kyrillos'un dinleyicilerinden pek çoğu bu yüzden onun *mia physis* derken beden bürünmeden sonra “tek bir melez tabiat” anlamı kastettiğini zannedeceklerdi (ki bu kavram Apollinariosçuluk addedilerek 4. yüzyıl kilisesinde geniş çaplı şekilde reddedilmişti). Hâlbuki Kyrillos, İlahî Söz'ün bedene bürünmesindeki tek somut gerçekliğe iman edilmesinin lüzumunu vurguluyordu. Örneğin Nestorios, Kyrillos'un *mia physis* vurgusunu tamamen kaçırmıştı. Nestorios bunun Apollinariosçuluğun yeniden ifadesi olduğunu zannetmişti²⁰⁵ ve bu nedenle Kyrillos'u cahil bir ilahiyatçıymış

204 Çevirenlerin notu: “Cins”, “tür”.

205 McGuckin dipnot 9: Apollinarios *Mia Physis* tabirini kullanırken aslında İlahî Söz'ün insanlığı kendi hayatına dâhil etmesi sırasında doğal özelliklerin bir birleşime girdiğini düşünmüştü. Apollinari-

gibi görerek onun ya tabiatları ayırt edemediğini (Yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı bilmiyormuş gibi) ya da tabiatları birbirine karıştırdığını (ve bu yüzden bu ikisinin kendi özgünlüklerini kaybettiklerini düşündüğünü) öne sürmüştü. Nestorios'un eleştirisi şöyledir:

Mesih'in maddi olmayan şey ile bedenden oluşturulmuş bir tabiat olduğunu ve ilahlığın bedene bürünmesinin (*theo-sarkoseos*) yegâne tabii bir *hypostasis*²⁰⁶ teşkil ettiğini söylüyorsun. Fakat bunu söylemek iki tabiatı birbirine karıştırmak demektir. Hatta bu öylesine bir kafa karışıklığı ki, kendisine has özellikler taşıyan *hypostasis*lerin her birini birbirine kararak tabiatları onlardan arındırıyorsun²⁰⁷.

Gerçekte ise Kyrillos cahil olmaktan çok uzaktır. Kyrillos, *mia physis* teriminin tıpkı *Theotokos* ve favori *aporiasi*²⁰⁸ "eziyet

os'un ilahî varlığın diğerini kendisine dâhil etmesi modeli, kilisenin kabul ettiği insanlığın ilahî varlık tarafından deruhte edilmesi fikrine tam uymamaktaydı. Ve bu yüzden Apollinarios genellikle bedeninin deruhte edilmesi üzerine konuşmuştur. *Mia Physis* tabiriyle Apollinarios bedenin İlahî Söz'le "doğal bir gerçeklik" oluşturduğunu kastetmiştir. Yani beden ilahî varlıkla hem ontolojik olarak hem de doğal şekilde (*synousiomenē kai symphytos*) birleşmiştir. Bk. H. Lietzmann, *Apollinarius*, ss. 257-260; Nazianzuslu Gregorios ve diğerleri "vücut bulma"nın (*incarnatio*) bu yüzden "cebren, mecburen" oluşan mekanik bir ilişki olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu yaklaşım, Kyrillos'un "vücut bulma" olayında ilahî özgürlük olgusunu insan ruhunun ilahî varlık tarafından özgülleştirilmesi olgusuyla eşit gören yaklaşımına karşıtı.

206 McGuckin dipnot 10: Yani Nestorios Kyrillos'un *physis* ve *hypostasis* terimlerini eş anlamlı kullandığına dikkat çekmektedir. Ancak hatalı olarak bu terimlerin Kyrillos tarafından *ousia* terimine de eş anlamlı kullanıldığını zanneder, hâlbuki aslında bu terimler bireysel konumları belirtmişlerdir.

207 McGuckin dipnot 11: Nestorios'un *Theopaskhitler* adlı eserinin Antiokheialı Severos'un *Contra Grammaticos* 2. 32'de aktarılan fragmanları; Tercümesi J. Lebon, CSCO 112, 192.

208 Çevirenlerin notu: "Bulmaca"

görmeden elem çekmek” tabirleri gibi tepkiyle karşılanacağını ve ilk okumada doğan tepkinin bu bulmaca (*aporia*) üzerine daha fazla düşünmeye yol açacağını biliyordu. Nitekim (tıpkı *Theotokos* ünvanında yaptığı gibi) Athanasios’un Nikaia’da telaffuz ettiği *homoousion* terimine benzer şekilde, *mia physis* teriminin Suriyeli hasımlarını rahatsız edip kızdıracağını ve hatta onları Mesih’ten sanki iki özneymiş gibi bahsetmeye iteceğini sezmişti²⁰⁹. Kyrillos Mesih’teki tabiatların özgünlüğünü/bozulmamışlığını zaten kabul ediyordu. Bu noktayı o kadar basit bir gerçeklik olarak almıştı ki, bir ilahiyatçının bunun çok daha ötesini, yani bedene bürünme hadisesinin ne anlam taşıdığından çok neden ve nasıl olduğunu açıklaması gerektiğini düşünmüştü²¹⁰. Hatta *mia physis* teriminin “sapkın” (Apollinariosçu) bir anlama gelebileceğini kabul eder hâldeydi, ancak burada önemli olan “bedene bürünmüş” sıfatının ihmal edilmemesi gerektiği idi. Söz konusu bu sıfat o kadar önemli bir anahtar unsurdur ve *aporianın* gücünü ve anlamını sağlıyordu ki, bu terimin “sapkın” anlamda okunması ancak ya dikkatsiz bir aklın ya da kötü niyet taşıyan birisinin işi olabilirdi²¹¹.

Kyrillos’a göre, *mia physis* tabiri Mesih’in tamamen Tanrı ve tamamen insan olduğunu reddetmemiştir. Sadece bu tabiatların sahip olunabilecek şeyler gibi statik hâlde bulunduklarını söyleyen klişeleşmiş kavrama meydan okumaktadır. Bu şekliyle ayrıca Roma kristoloji ekolüyle de çatışmaya girmiştir.

209 McGuckin dipnot 12: Athanasios önceleri *homoousion* formülünü çok faydalı bulmadı. Bunun yerine Söz’ün ilahiliğini açıklamak için *tautotes tes ousias* tabirini tercih etti. Ancak Ariusçu etkiyi temizleme noktasında *homoousion* kelimesinin kullanışlılığını fark edince bunu tamamen benimsedi ve bol bol kullandı.

210 McGuckin dipnot 13: Kyrillos, *Vücuda Bürünme Hakkında Skholia*, PG 75, 1385: Nestorios’a *İkinci Mektup*, 3. Paragraf.

211 McGuckin dipnot 14: Kyrillos, *Succensus’a İkinci Mektup*, 3. McGuckin (1994), s. 361.

Çünkü maalesef Tertullianus Latince de kullanılan Hristiyanlık terimlerinin anlam boyutlarını çok uzun süre önce belirlerken *natura* terimini “bir *personanın* sahip olduğu şey” gibi dar bir çerçeveye sokmuştu²¹². Kyrillos’un bu tabiri Suriye kristoloji ekolüyle daha şiddetli bir çatışmaya girdi. Çünkü doğulular bir önceki nesilde Apollinarios’a o kadar büyük bir korku ve dehşet içinde reaksiyon göstermişlerdi ki, artık baktıkları her yerde Apollinarios’u görüyorlar ve Hristiyan düşüncesinin ona karşı en kuvvetli şekilde aşılması gerektiğini savunuyorlardı. Nestorios’un Kyrillos’un neden bahsettiğini anlayamamasının başlıca sebebi budur. *Physis* terimini böyle anlık bir somutlaştırma anlamında, yani ölümcül bir muğlaklıkta, hele ki daha geniş semantik spektrumda *ousia* ile aynı tabiatta örtüşürken kullanmak, Kyrillos’u bir sonraki aşamada kristolojide *monohypostatik* bir dil tercih etmeye itti. Nestorios’un bu argümantasyonu takip edememesinin yegâne sebebi olarak Kyrillos’un bu terimlere bu anlamları yüklemesini gösteremeyiz. Çünkü bu tür formülleri bir yana bırakırsak, Kyrillos’un teolojisi genel bağlama bakıldığında gayet açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Kyrillos *mia physis* terimini Mesih’in bir olduğu, ilahî Söz’ün hem bedene bürünme öncesinde hem de sonrasında bir olduğu ve ayrıca bu “bir olma”nın dinamik bir gizemin sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesinde ısrar etmek için kullanmıştır. Diğer bir deyişle, bedene bürünme kimyevî-fizikî veya başka bir şartlı realite olmayıp Tanrı’nın engellenemez özgürlüğünün bir tasarrufudur. Özellikle *mia physis* teriminin kabulü, Tanrı’nın beden almış Söz’ünün tek bir *hypostasis*, yani somut gerçeklik, teşkil ettiğini ve bunun farklı tabiatların (iki ayrı veya gevşek şekilde birleşmiş *ousia*) sentezi olmadığını açıklar.

212 Çevirenlerin notu: En temel boyutta Lat. *natura* Yun. *physis*; Lat. *persona* Yun. *prosopon* terimlerinin karşılığıdır.

Ortodoks İmanında *Mia Physis* Lisanı

Mia physis tou theou logou sesarkomene tabiri maalesef İngilizce yazılan ders kitaplarının çoğunda yanlış tercüme edilmiş ve yine yanıltıcı şekilde “beden almış Söz-Tanrı’nın tek tabiatı” şeklinde verilmiştir. Bu tercüme Kyrillos’u yansıtmamakta, tam aksine Constantinopolisli Eutykhes’in *mia physis tou theou logou sesarkomenou*²¹³ dediği iman formülünün İngilizce tercümesini vermektedir (beden almış Söz-Tanrı’nın tek tabiatı). 5. yüzyıldaki bu semantik kargaşanın bu kadar yüzyıl sonra ve pek çok dil içinde bizi hâlâ uğraştırmaya devam etmesi ilginçtir.

“One nature of God the Word enfleshed” İngilizce tabiri bugün Bizans ayin usulünü sürdüren Ortodokslar arasında Kyrillosçu Miafizitlerin (örneğin Aleksandreialı Dioskoros ve Antiokheialı Severos) hâlâ yanlış şekilde Monofizitler, yani beden almış Tanrı’da sadece bir tabiatın kendisine has özelliklerini muhafaza ettiğini öğretenler olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bizans kiliselerinin “sapkın” öğretiler kitaplarında (muhalif her şeyi) çoğunlukla “Monofizitizm” olarak görüp reaksiyon göstermeleri, kabul edilmelidir ki, daha sonraki tarihlerde Miafizitlerin Bizans konsil geleneğinde beden almış birleşim (*henosis*) hakkında söylenen şeyleri anlamlandırması kadar yanlıştır²¹⁴.

213 Çevirenlerin notu: Burada okuyucunun ilk Yunanca ifadedeki *sesarkomene* (dişildir, “tabiat”ı niteliyor) ile ikinci Yunanca ifadede geçen *sesarkomenou* (erildir, “Söz”ü niteliyor) kelimelerinin farkına dikkat etmesi gerekir.

214 McGuckin dipnot 15 ve 16: Yani burada Monofizit teriminin doğru kullanımı ancak teolojik gerekçelerle haklı olabilir. Başka türlü, 451 yılındaki Khalkedon Kilise Meclisi’ni ekümenik konsil olarak kabul etmeyenleri muhalif diye tanımlamak gibi bir manada anlaşılmalıdır – ancak şu da belirtilmelidir ki, bu muhalif kesim çoğunlukla herhangi başka bir entelektüel gerekçe olmaksızın sırf bu konsile dair reddiye geleneği yüzünden sapkınlar listesine alınmışlardır; Bahsi geçen konsiller 451 yılındaki Khalkedon ve 553 Constantinopolis konsilleridir.

Büyük bir kör döğüşü! Temel kristolojik konularda eş zamanlı iletişim ama (her çağda ön yargılar ve gerçeklerin klişeleşmiş varyantlarını tercih edenler bulunduğu için) her açık fikirli ve açık yürekli kimsenin kabul edeceği üzere, konsil usullerinde (bir konsilin kilise babalarının düşüncelerini özgün şekilde ifade edip etmediğine bakılmaksızın) büyük bir uyumsuzluk ve bunun yol açtığı ve bugün hâlen devam eden ayrımların gerçek ve kalıcı nedeni!

Anlaşılan o ki, yukarıda geçen Yunanca tabirin genellikle kullanılan İngilizce tercümesi Eutykhes'in iman formülünü yansıtmaktadır ve Romalı Papa Leo 449'da Ephesos'ta ve 451'de Khalkedon'da Eutykhes'e ve onun bu tabirine şiddetle karşı çıkmıştır. Muhtemelen bu sebeple söz konusu Yunanca tabir bugün hâlâ Roma Katolik (ve dolayısıyla batılı) kristolojik gelenek tarafından büyük bir tikslenmeyle karşılanmaktadır²¹⁵.

215 McGuckin dipnot 17: Papa Leo'nun *Tomus*'u Nesturî görüşü sadece bulandırmak için değil aynı zamanda ortadan kaldırmak amacıyla kaleme alınmıştı. Fakat Khalkedoncu iman görüşü Papa Leo'nun doktrinini birçok açıdan düzeltmektedir ve *Tomus*'u Kyrillos'un iman akdiyle uyumlu olduğu temelde kabul etmektedir. Kyrillos'un iman akdi Khalkedon'un iman formülünün en iyi şekilde işlenmiş temelidir. Bu yüzden konsile katılan kilise babaları evrensel kilisede *Tomus*'un kendi başına iman akdi olarak kullanılmasını kabul etmemişlerdir. Hâlbuki Papa Leo 449 Ephesos Konsili'nde ve 451 Khalkedon Konsili'nde bunun tek başına yeterli olacağını öne sürmüştü. Kısacası, Khalkedon Roma'yı daha geniş evrensel gelenekle birleştirdi, tıpkı Suriye ve Aleksandria'yı birleştirmeye çalıştığı gibi. Burada, *Phronema Patrum* yani "Pederlerin (Kilise Babalarının) Fikriyatı" temel olmuştur. Fakat Khalkedon Konsili'nin Latin Hristiyanlığı'ndaki algılanış biçiminde *Tomus* yükseltilerek öne çıkarılmış ve Kyrillos geriye itilmiştir ve böylece bütüne bakıldığında Khalkedon'daki uzlaşma dengesiz şekilde yorumlanmıştır. Aslında bu dengesizliği tamir etmek için toplanan 553 yılındaki Constantinopolis Konsili'nin iman formülü Roma tarafından ne-

İngilizce tercümede “enfleshed” (beden almış) sıfatının “Word” (İlahi-Söz) ismine yakınlığı bunların birlikte olduğunu ima etmektedir. Böylece, Eutykhes, Kyrillos’un ifadesini, *sesarkomene* teriminden *sesarkomenou* terimine çevirerek şu hâle getirmiştir: “Beden almış olan Söz-Tanrı tek bir tabiata sahiptir”. Ancak Kyrillos’un özgün cümlesi “enfleshed” (beden almış) sıfatını “God the Word” (Söz-Tanrı, *theou logou*) ile değil, “nature” (tabiat, *physis*) kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Bu yüzden, Kyrillos kristolojisinde beden almış olan şey *physis*’tir. Yani Söz-Tanrı beden hâline gelmekle beden olmamış, ancak insanı kudretiyle bizzat kendi şahsına yükseltmiş, yani onu kendi bedeni yapmıştır: Bizzat Söz-Tanrı’nın bedeni yapmıştır. “Söz beden aldı” denilirken kastedilen, O’nun Tanrı olarak kendi tabii ilahlığını (*to idion*)²¹⁶ devam ettirdiğidir.

Bu bağlamda, Kyrillos’un özgün doktrinini ifade ederken İngilizce tercümemizi sadece ve sadece şu şekle sokmalıyız: “One Enfleshed Nature (*physis*) of God the Word”. Yalnızca bu tercüme Aziz Kyrillos’u yansıtmaktadır. Bu görüş doğrudur ve bizler de bunun tefsirini 451’den beri Bizans Ortodoks inancını içinde devam ettirmekteyiz. Aslında Bizans Ortodoks görüşü-

redeyse hiç benimsenmedi. Bu yüzden aslında kilise anlayışı dâhilinde faal olan birden fazla Khalkedonculuk bulunmaktadır. Şöyle ki, Khalkedoncu iman formülünün Bizans cephesindeki varyantı Khalkedon iman formülünü Kyrillos’un yorumladığı ve Leo’nun iman açıklamasını buna tabi kılındığı bir biçimdedir ve 553’teki Constantinopolis Konsili’nde Khalkedon bu şekilde değerlendirilmiştir. Fakat Latin Hristiyanlığı varyantında Leo’nun iman yorumu 451 Khalkedon’da kabul edilen iman formülünün tam teşekkülü bir tefsiri olarak alınmaktadır. Daha sonraki Miafizit varyantı bunu Leo’nun bakış açısı aracılığıyla algılamıştır ve bu yüzden iki *physis* (iki tabiat) tabirini (Nesturilik olmasa bile) kristolojik birliğin (yani iki tabiatın bir olmak üzere birleşmesi) gerçek etkisinin inkârına denk olarak görmüştür.

216 Çevirenlerin notu: “Kendisine has”.

nün temeli Kyrillos öğretisinin 451'deki Khalkedon Konsili'yle uyumlu olduğunu söylemektir. Bunu bir tarih yanlışlığı içinde yapmıyoruz. Kyrillos'un *mia physis* kristolojisini *monohypostatik* şekilde yeniden yorumlamasındaki nüansları kabul ederek ve (I.) Ephesos konsili sonrasında Antiokheialı Yuhanna ile hemfikir olarak yayınladığı 433 tarihli "Gökler Sevinsin" mektubundaki tefsirine dayanarak yapıyoruz. Bunlar Dioskoros'un reddettiği girişimlerdi ve Dioskoros bu yaptığıyla Kyrillos teolojisinin inceliklerini ve evrensel bakışını ortadan kaldırdı ve dolayısıyla 449'daki Ephesos Konsili krizine neden oldu²¹⁷. *Mia physis* tabirini kullanan iman formülüyle Khalkedon'un kullandığı *dyo physeis* terimini paralel şekilde iman esası olarak görmek kaçınılmaz surette kafamızı karıştırmaktadır, çünkü o dönemde o çağın anlamlandırma kalıpları da gayet değişkendi. Buna karşın eğer kilise babaları ve onların en dikkatlisi olan Kyrillos itina ile okunduğunda bunun bir fikir karışıklığı olmadığı görülecektir.

Kyrillos'u izlersek, Bizans Ortodoksları Kyrillos usulü Miafizitizmi ve Khalkedon usulü Dyofizitizmi beraber kabul edebilirler ve etmelidirler. Ama nasıl? Akli başında, kilise babalarına ait özgün fikirlerin hangi iman formülünde olduğuyla gerçekten ilgilenen, cahilce karikatürleştirmeleri ve anlayamadıkları eski formülleri kullanmayı sürdürmeye merak duymayan kişiler görecektir ki, Kyrillos, eserlerinde, anahtar *physis* terimini, muhtelif yerlerde farklı anlamlarda kullanmıştı. Söz konusu terim, bir yerde (*hypostasis* ile eş anlamlı olacak şekilde) "bir şeyin anlık bir somutlaşmasını" gösterirdi, başka bir yerde ise (*ousia* terimi ile uyumlu özellikler kümesi anlamına gelecek) "tabiat" teriminin bir özelliği olarak geçerdi. Bu birinci örnekte 4. yüzyıl sonunda bu terimin artık neredeyse eskimiş bir anlam taşıdığı görülmektedir ve uzun vadede aynı

217 McGuckin dipnot 18: Kyrillos'un 39. Mektubu.

semantik uygulamaya devam edilemeyeceği ve kafa karıştırıcı hâle bürüneceği belli olmuştur. Bu yüzden 5. yüzyıl başlarında *hypostasis* terimini kullanan yeni bir terminoloji ile uyumlu bir arayışa gidilmişti. *Hypostasis* teriminin kendisi de 4. yüzyılın sonlarında “tabiat” (*ousia*/öz-cevher terimini tasvir eden *physis*) teriminin eş anlamlısı olmaktan uzaklaşmaya ve (Kyrillos’ta ve Khalkedon’da görüleceği üzere) çok daha tikel bir kullanıma yaklaşarak “anlık somutlaşma” (biz buna *persona* diyoruz) kavramı ile eş anlamlı kullanılmaya başlandı. *Physis* ikinci kullanımında pagan felsefecilerde karşımıza çıkan “somut ve hususi (fizikî) özellikler birikimi”ni ifade etmektedir ve hep beraber *ousia* (tabiat) terimini oluştururlar. Tabiat terimiyle eş anlamlı olduğunu öne sürdüğümüz *physis* ve *ousia* arasındaki fark, Latince de görülen *substantia* ile *natura* terimleri arasındaki farkla karşılaştırılabilir. *Substantia* bir şeyin arka planı ve *hypokeimena* (altındaki gerçeklikler) diye bahsedilen boyut iken, *natura* bir *genus* başka şeylerden ayıran nitelik olarak anlatılmaktadır.

Bahsi geçen dönemdeki anahtar terimlerin anlamları arasındaki örtüşmelerin çokluğu sebebiyle şayet Yunanca semantik dağılım problemler çıkarıyorsa, açıklık olması için konuyu bunlara denk Latince veya İngilizce terimleri kullanarak da işleyebiliriz. Bu takdirde durum şöyle görünecektir: Kyrillos’un *mia physis* terimi ilahî Söz’ün beden alma safhasında tek bir somut gerçeklik (şahıs) olduğunu söyler. İlahî Söz kendi ilahî şahsından Tanrılık ile insanlık arasında bir birleşim yaratmıştır. Buna Yunanca *henosis* denilir ve bu terim kritik bir öneme sahiptir. Çünkü bir ortaklaşma veya süregiden paralel bir konumlanma yerine tam bir birlikten bahsetmektedir. İlahî Söz tarafından başlatıldığı ve devam ettirildiği için burada ilahî bir birlik/birleşim söz konusudur. Kyrillos’un öğretisine göre, Tanrılık ile insanlığın bu müthiş kudretli ve mucizevî birliği

kırılmaz ve bu birlikte insan ırkının kurtuluşu için Tanrı tarafından başlatılmış olan ihsan yer almıştır. Zaten bu yüzdendir ki, Kyrillos, (Nestorios'un sulandırması gibi) "bu birliğin yanlış anlaşılması"nın, beden alma eyleminin gizemi aracılığıyla insanlığın Tanrısallaştırılması olgusunun anlaşılmasını engelleyeceğini (bütün kilise babaları geleneğinde de söylendiği gibi) ısrarla belirtmiştir. Athanasios'un Kyrillos'tan bir nesil önce çok daha basit şekilde dikkat çektiği şeyin Kyrillos tarafından daha gelişmiş şekilde dile getirilmesidir. Athanasios şöyle söylemişti: "Biz Tanrı olalım diye O insan oldu"²¹⁸. Beden almış Tanrı için doğal kabul edilebilecek bir olay, yani ilahî Söz'ün bu birliği çok sağlam kurarak sanki kendi bedenine ya da kendi tekil gerçekliği içinde insanlığına (*physis* veya *hypostasis*) sahip olması, daha sonra onun aracılığıyla bütün insanlığa Tanrılaşma (*theiopoiesis*) ihsanı olarak sunulmuştu. Bu yüzden beden almış birliğin bu eylemi hem Mesih'te cereyan eden biricik bir olay hem de insanlığın tamamına yaşamın nasıl geri verileceğini gösteren bir örnektir. Kyrillos bu meselenin beden alma teolojisi açısından temel ve öz teşkil ettiği hususunu yinelemekten hiçbir zaman bıkmamıştır. Ona göre, Kutsal Ayin'deki adağın gizemlerinde bu beden alma hadisesi -Mesih'in bedeninde ilahî Söz tarafından yaşandığı gibi- kilise içinde de aynı modele bağlı kalınarak yaşatılır²¹⁹.

Gerçekten, Ortodoks (doğru inançlı) iman ifadesi Kyrillos'un Miafizit tabirini ve Khalkedon'daki formülü aynı anda telaffuz edebilir. Bunların birincisinde, yani Kyrillos'un Miafizit tabirinde, ilahî Söz'ün artık beden almış şekilde tek bir gerçeklik olduğunu (veya tercih ederseniz tek bir *hypostasis* veya kişi olduğunu) söylüyoruz. Bundan da fazlası, tek bir ilahî Efendi

218 McGuckin dipnot 19: Literal olarak "O, bizi ilahîleştirmek için insan oldu." Bk. Athanasios, *Vücuda Bürünme Hakkında*, PG 25, 54. 3.

219 McGuckin dipnot 20: Tafsilat için bk. Gebremedhin (1977).

kendisinin ebedî Tanrılığından başka bir tabiatı benimseyerek, ortaya çıkardığı gerçek ve mucizevî yöntemle Tanrısallaştıran bir birlik teşkil etmiştir. Buradaki amacı, ölmekte olan fanilere yaşam hediyesini geri vermektir. Kyrillos'un yoğun ama şirin "Miafizit" tabirinin gerçek anlamı işte budur. Öte yandan, eşit derecede Dyofizit olabiliriz ve beden almış Rabbin iki *physisi* olduğunu, hatta iki birbirine karışmamış tabiata (*ousiası*) sahip bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, beden alma hadisesinin, birleşime girmiş insanlık ve Tanrısallığın tek öznesi olan Söz'ün yegâne ilahî *hypostasisi* aracılığıyla bu tabiatları ayrılmaz kıldığına kanaat getirebiliriz.

Peki, aynı anda Miafizit ve Dyofizit olmak birbiriyle çelişen bir durum mudur? Kilise babalarının anlamlandırmalarını kavrayabilenler için hayır! Çünkü birinci ifadede *physis* terimi hemen hemen *hypostasis* teriminin oluşturacağı ve bugün içinde girdiği anlama sahiptir. İkinci ifadede, yani Khalkedoncu Dyofizit kullanımda *physis* terimi artık gözleme dayalı doğal özellikler kümesinden başka bir anlam taşımamaktadır — yani eski anlamı olan anlık somutlaşma manasını vermemektedir. O hâlde, Miafizit cümlede beden almış Rab tek bir "*physis* hâlinde *hypostasis*"tir²²⁰. Khalkedoncu Dyofizit cümlede ise tek Rabbin tamamen mükemmel iki tabiatı (Tanrısallığı ve insanlığı) birleştirdiğini ve bu tabiatların kendi tekil şahsının (*hypostasis*, *prosoyon* ve hatta *physis* — ama bu sonuncunun *hypostasise* eşit anlamda erken kilise babaları döneminde anlaşıldığı şekliyle) birleştirici enerjisiyle kırılmaz bir şekilde ve gizemli bir surette "bir" ettiğini anlıyoruz²²¹. Bu yüzden

220 Çevirenlerin notu: İng. The incarnate Lord is a single *hypostasis-as-physis*.

221 McGuckin dipnot 21: Elbette 5. yüzyılda Khalkedon'daki kilise babaları *ousia* ile ilişkilendirilebilecek birçok karışıklığa neden olduğu için *physis* kelimesini artık bu bağlamda kullanmayı bırakmışlardı. Bu yüzden onların bu daha önceki dönemlerden kalma tabiri bir

Ortodoks inançla bağdaştırılamaz bir durum yoktur ve aslında hem Kyrillos'taki Miafizit formülün hem de Khalkedoncu formülün doğruluğunu söylemek imanın daha tam bir ifadesi için gereklidir. Ama burada kilise babalarının anlamlandırma sistemlerini düzgün şekilde kavramalıyız ve iki anahtar unsuru göz önünde bulundurmalıyız: Birincisi, Miafizit imanda *physis* teriminin şahıs anlamına geldiği, ikincisi, Khalkedoncu Dyofizit ifadede “birleşmeden sonraki iki tabiat” denirken bunların değişmemiş-durağan bir paralellik yansıtmadıklarını, aksine Mesih'in şahsını birleştiren ilahî güç ile ayrılamaz derecede vahdet oluşturduklarını düşünmek zaruridir.

Bu takdirde Bizans ile Doğu Ortodoksluğu arasında ortaya çıkan bu uzun ve meşakkatli ayrılık sözü geçen bu eski terimlere ait anlamların farklılığı ve yıllar içinde anlam kaymalarına uğramalarına bağlanmalıdır mı demeliyiz? Kısmen evet! Fakat burada başka bir husus daha var ki, bu, en azından benim için eski tartışmanın temel nedenlerine benzer ama daha az radikal bir özellik taşımaktadır. Örneğin Aleksandreia geleneği beden alma mefhumunu anlatırken belirli bir ton kullanıyordu. Latince kullanan Batı aynı beden alma mefhumunu başka bir tonda anlatıyordu. 4. yüzyıldaki Suriyeli ilahiyatçılar ise kendilerine has bir tona sahiptiler. Aynı zamanda Bizans cephesinde sözü geçen bu ekoller arasında orta yol tutma arayışları da her daim mevcut olmuştur (burada öncelikle Constantinopolisli Proklos'u, fakat aynı zamanda Khalkedon'daki ve II. Constantinopolis Konsili'ndeki ilahiyatçıları da kastediyorum)²²². O

yana bırakmaları Khalkedon Konsili'ndeki şu hususa işaret etmektedir: (Eski dilde *physis* tabirinin kullanımı) Ortodoks (doğru inanç dâhilinde) olmasına rağmen artık Ortodoks kiliselerin evrensel itikatlarına uyumlu gelmemekteydi.

222 McGuckin dipnot 22: Çünkü “Basileus” (imparator) makamının toplum tarafından farz edilen sorumlulukları arasında, bütün imparatorluk topraklarında tek bir doğru inancın korunması, beslenmesi,

dönemde iman akdine ait anahtar terimler henüz değışkendi ve farklı gelenekleri temsil eden ruhbanlar birbirlerini dinlemeye pek az zaman ve sabır ayırıyorlardı. Bizans cephesi ise böyle bir dönemde “Hristiyanlık” kavramını evrensel şekilde kabul edilebilir kılacak ve anlamlandırarak uluslararası bir konsil kararını amaçlayan bir güç oluşturma gayretine girmişti. O günden bugüne çok şey mi değışti? O hâlde demek ki geleneğin parçaları kendi ifadelerini öyle abartılı ve dengesiz tonlarda okudular ki, evrensel *oikumene* bu durumu kabul edilemez buldu. Kyrillos’un düşüncesine göre, Diodoros, Theodoros ve Nestorios, Mesih’teki tabiatların (*physisler* veya *ousialar*) ayrımını vurgulamışlardı. Ancak bu vurgu o denli aşırıydı ki, Kyrillos’a göre onlar beden alma mefhumunun yaşam veren gizeminin ana bağlamını kaçırmışlardı. Nitekim aslında beden alma kavramının gizemi insanlık uğruna ilahî Söz’ün kendi içinde Tanrı ve insandan oluşan bir birlik (*henosis*) yaratmasıdır. Kyrillos, onların böylece yerel teolojik usullerinin meşru ayrımlarını terk etmiş ve bu ayrımların yıkıcı bir “sapkınlık” alanına girdiğini düşünmüştü. Kyrillos için birlikteki gizemin korunması o denli önemliydi ki, sadece yüzeysel ekümenizm aracılığıyla buna zarar verilmesine müsaade edilmemeliydi.

Bununla birlikte Kyrillos’un Proklos tarafından yazılmış olan “Gökler Sevin sin” tebliğindeki düşüncelerini onaylaması (Kyrillos’un 39 numaralı mektubu) Antiokheialı Yuhanna’nın pekâlâ doğru imanda olduğuna kanaat getirdiğini göstermektedir. Nitekim Kyrillos’a göre, Yuhanna, *henosis* kavramına Nestorios gibi zarar verici bir darbe indirmemişti. Mamafih Kyrillos’un 39 numaralı mektubundan günümüze kalanlar

muhafaza ve ihya edilmesi görevi bulunmaktaydı. Bu sorumluluk Constantinopolis’teki patriklik kaleminin (büro) çalışmalarında ya da imparatorluk mabeyninin büyük konsilleri organize etmesinde belirginleşmektedir.

bizzat onun kaleminden çıkmış sözler değildir. Bu mektuptaki ifade, Antiokheialı Yuhanna tarafından ileri sürülmüş, ilk tasladığı Theodoretos tarafından kaleme alınmış, Proklos'ta aracılık bulmuş ve oradan Kyrillos'un tetkikine ve onayına sunulmuştur. Dolayısıyla 39 numaralı mektup Kyrillos'un beden alma mefhumunun gizemine ilişkin gerçek düşüncelerine pek az bir oranda yakındır. Yine de onun her Antiokheialı'nın (veya bizzat kendisince kullanılan tabirleri aynen kullanmayan ister Latin ister Bizanslı ister herhangi başka bir kimsenin) "sapkın" olamayacağına dair ekümenik iman akdini de yansıtmaktadır. Bu yüzden Khalkedon Konsili yanlıları Kyrillos'un "Söz-Tanrı'nın beden almış tek gerçekliği" ifadesiyle beraber aynı zamanda ve tam bir mantık güderek Khalkedon Konsili'nin "tek bir ilahî *hypostasiste* uyum içinde bir araya gelen iki farklı doğal özellikler kümesi (*dyo physeis*)" ifadesini de benimseyebilirler, hatta benimsemelidirler. Daha önce de belirttiğim gibi, burada mantikî uyum iki sebebe dayanmaktadır. Artık birincisinin aşîkâr olması gerekiyor, bunu daha fazla açıklamayacağım: *Physis* terimi Kyrillos'a göre farklı, Khalkedon'a göre farklı anlamlar taşımaktadır. Ancak ikinci sebep artık biraz daha açıklamaya muhtaç hâle gelmiştir, çünkü Khalkedon Konsili Kyrillos'un en başta *mia physis* tabirini niçin çok yararlı ve önemli bulduğunu göz ardı etmemişti. Çünkü Kyrillos kristolojik vurguyu "daha önce bir olmamış iki şeyi (Tanrılık ve insanlık) gizemli bir şekilde bir etme" mefhumuna doğru şekilde yapmıştı.

Nestorios, Kyrillos'u "iki tabiatı birbirine karıştırdığı" ve bunları kabul edilemez şekilde bir karışıma soktuğu ithamıyla suçladıkça, Kyrillos her defasında bunun kendisine karşı yapılmış gayet aptalca bir suçlama olduğunu ve bunun ancak ilahiyat bilgisi çok kıt birisi tarafından yapılmış olabileceğini belirtmişti. Kyrillos Mesih'te özgün bir insanlık ve özgün bir tanrısallık bulunduğunu en temel seviyede açıklamayı reddeder. Zira tıpkı

bütün evrensel ve elçilere sadık Hristiyanların yaptığı gibi bunu zaten kabul etmiştir. Bu husus 5. yüzyıl tartışmaları sırasında gerçek bir mesele olmamıştı. Daha sonra “Monofizit”lere karşı tepkide bulunan Bizans *apologia* geleneği bu yüzden bu metinleri klişeleşmiş, çarpıtılmış ve yanlış anlaşılmış şekilde kullandı. Nestorios gerçekten (veya retorik gereği) Kyrillos’un Tanrı ile insan arasındaki farkı bilmediğini veya beden almış Rabbin ne Tanrı ne insan ama yeni bir çeşit melez olduğunu zannettiğini söyledikçe, Kyrillos buna karşı çıkmaktan imtina etti. Çünkü orijinal münakaşanın asıl meselesi bağlamında kalmakta ısrarlıydı: Kyrillos tabiatlara has özelliklerin temellerini bilmiyor değildi, fakat Nestorios sanki beden alma mefhumuna ait gizemin temel noktasını unutmuşa benziyordu. Zira Nestorios, Khalkedon’un tabii özelliklerin bir şahısta birliğe doğru beraber akışlarına dair tarifini gözden kaçırmıştı. Bu beraber akış, daha önce birbirinden ayrı olan şeylerin artık birbirlerine karışmadan ilahî Söz’ün içinde bir hâle gelmelerine yarayan bir beraber akıştır. Rabbin beden alması mefhumunda bu ayrı şeyler Tanrı ve insandı. Ama bizim durumumuzda söz konusu olan, insanlığın Tanrı’yla ortaklığı²²³ hususudur. Şimdi uzlaşma Mesih’te sağlanmıştı. Bundan itibaren “Tanrı’nın birleştirdiğini hiçbir insan bölmesin.”

Nestorios birlik üzerine bu vurguyu sadece bir şekilde imgelendirebildi: Melez bir varlık olarak kabul edilen Tanrı-İnsan’da doğal özelliklerin karışımı. Kyrillos, Nestorios’a, kristolojik birlikte anlaşılması gereken mananın bu ilkel *krasis*²²⁴ öğretisi olmaması gerektiğini anlatmaya çalıştı. Fakat kurtuluşdaki asıl *energeia* Mesih’in beden alma mefhumu sırasında başardığı ilahî birlik (ve dolayısıyla buradan kaynaklanan Me-

223 Çevirenlerin notu: İng. “In our case it was the alienation of the race from divine communion”.

224 Çevirenleri notu: Yun. “karışım”

sih'in ilahî eleme ve dirilişi) olmalıydı. Bu bağlamda, kristolojik *henosis* beden alma teolojisini açıklama "usul"lerinden birisi değildir (bunu usul olarak alırsak, Suriyeli ilahiyatçılar usullerini çok vurgulamamışlar ancak Aleksandreialı ilahiyatçılar bunu abartmışlardır). Aksine, birlik kavramı (*henosis*), fanilerin kurtuluşunu sağlayabilmek için beden almanın gizeminde gerçekleşmiş kudretli ve ilahî etkileşimi anlatmaya yarayan bir kısa yoldur. Khalkedon Konsili kısa ama yoğun manaya sahip *mia physis* tabirinden daha net bir terim ortaya koymak zorunda kalmıştı ve Suriyeliler ile Latin kökenli ilahiyatçıların Aleksandreialılara yönelik onların Mesih'teki tabii özellikleri birbirine karıştırdıkları şeklindeki endişelerini de ciddiye almalıydı (aslında Apollinarios'un aciz girişimlerinden sonra kilise bu endişeyi bir kenara atmıştı). İşte bu nedenle Khalkedon Konsili Kyrillos'un üzerinde vakit geçirmeye değer bulmadığı basitlikteki meseleyi bütün ilgililer için temel seviyede anlatma yolunu tuttu: İnsanlık ve tanrılık farklı ve ayrı hâllerdir/ durumlardır, bu yüzden Mesih'te iki *physis* vardır ve bunlar birbirlerine karışmamışlardır, birbirlerine karılmamışlardır ve bir araya gelmekle yok olmamışlardır. Ortodokslar için iki *physis* ifadesinden anlaşılması gereken sadece ve sadece budur.

Ne var ki Khalkedon sanki Dyofizitizm içinde *henosis* kabulü yokmuş gibi burada durmamıştır. Dikkat edilmesi gerekir ki, bundan sonra (Leo'nun *Tomus*'unda yaptığında çok daha vurgulu şekilde) gizemi doğru düzgün açıklamak için sadece bunun yetmeyeceğini söylemiştir. Birkaç tane aptalca uç açıklamayı iptal etmiştir. Mesela birisi Mesih'te yer alan iki tabiatın ayrı ve belirgin (birbirleriyle gevşek bir paralellikte) olduğunu söylerse, Tanrı-İnsan'ın iki tabiatı ilahî şekilde birleştirmesindeki temel gizemi tamamen gözden kaçırmış olacaktı. Kyrillos'un tekrar tekrar söylemekten usanmadığı şekilde, birlik tam da birlik kelimesinin ifade ettiği şeydir: Tabiatlar bir hâle getiril-

mişlerdir. Bu iki tabiat Söz'ün kendi insanlığıyla birleşmesinden oluşan birlik içinde kiliseye Tanrılaşma kudretini (Kutsal Ayin'deki adak ve vaftiz gizemlerindeki gibi) aktarmışlardır: Biz O'nun kendi tabiatında olduğu şeyi O'nun inayetiyle oluruz²²⁵. Kısacası, kristolojik birlik insanlığın Tanrı'yla uzlaşması için gösterilen çerçeveden daha az şey değildir. Bu nedenle de *henosis* bedene bürünmenin eş anlamlısıdır.

Birliğin böyle merkezî bir konumda anlaşılması (Nestorios gibi) bazı kimselerin tabii özelliklerin ayrılabilirliği düşüncesini vurgulamalarının da önüne geçmektedir. Ayrıca (doğru inanç çizgisinde yer alsa da Leo'nun *Tomus*'unda söylediği gibi), bazıları kristolojik birlikte bir ilahî *hypostasis* temeli görürken bu *hypostasis*in içinde iki paralel gerçeklik şeklindeymiş gibi iki tabiatı bahsetmeye devam ettikleri için onların hatalarını da düzeltmektedir. Bu kimselere göre, sanki bir kişinin içinde iki eşya vardı ve bu kişi bazen birinde bazen diğerinde ikamet ediyordu. Khalkedon, Roma ile fikir birliğine girerek tabiatların (*substantiae, naturae; physeis, ousiai*) "değişmediğini" söylerken, Mesih'te yer alan Tanrı ve insan tabiatlarının kristolojik birlikte kendilerine has özelliklerini kaybetmediklerini ifade etmiştir. Bu yüzden mesela Rabbin insanlığı ilahî Söz tarafından ele geçirildiğinde özgün insan olmaktan çıkmadı, Söz'ün ebedi Tanrılığı da Bakire'den aldığı tarihsel zamana bağlı yaşamı kabul etmekle sınırlanmış değildi. Okuyuculara göre, Khalkedon Konsili'ne uyumlu olan yorumlama (*ekthesis*), Leo'nun *Tomus*'una göre birliğin kudreti hakkında daha gelişmiş bir açıklamaydı. *Tomus* aslında öz itibarıyla tam anlamıyla 5. yüzyıl ortasını yansıtan bir metin değildir. *Tomus*, Tertullianus'un ve Augustinus'un eserlerinden oluşturulmuş bir derlemeydi ve doğuya gönderildiği sırada tabiatları şahısların sahip oldukları

225 Çevirenlerin notu: İng. "For what he was by nature we become by grace".

özellikler diye anlatması başta gelmek üzere fazlasıyla eskimiş anlamlandırmalara sahipti. Hâlbuki Kyrillos'un öne sürdüğü olguya göre, insan tabiatı sabit varlık muhafazaları değil de (değişim veya kurtuluş dinamikleri gibi) yeni varlık şekillerini almaya elverişli potansiyellere sahip bulunmuştu.

Khalkedon Konsili'nde *physis* tanımı yapılırken tabiatların değişmediği ve yok edilmediği hususunda ısrar edildiği hâlde, insan tabiatının hiç değişmediği ima edilmemiştir. İnsanlığı değiştirmek beden alma mefhumunun zaten en temel noktasıydı. Eğer “tabiatla değişim” tabiri yerine kilise babalarının asıl kastettikleri “düşmüş insan tabiatının iyileştirilmesi” ifadesi konulursa bu olgu daha açık görülecektir. Bu şekilde bir değişikliğe izin vermek, (ilahî veya beşerî) tabiata has özün değiştirilmesi veya yok edilmesi anlamına gelmez. Kyrillos'a göre, beden alma mefhumunda ilahî tabiatın maruz kaldığı değişim (*kata physin*²²⁶ değil de *kat'oikonomian*²²⁷) onun ebedî ihtişamının bir eylemi olarak görülecek derin bir *kenosis*²²⁸, bir sınırlama değildir. Ve insan tabiatının maruz kaldığı değişim onun ilahî güzellik, yaşam ve inayet ile ışıldamasıdır, yani kısaca onun olması gerektiği konuma geri getirilmesidir. Bu, pek de *kata physin* bir değişim değildir ama gene de Söz'ün ölümsüz hayatı hediye etmesi nedeniyle tabii sınırlar (*oroî*) eski tabiatından gayet derin ve varlığına ilişkin şekilde uzaklaştırılmışlardır (insan tabiatının bu eski sınırları onun *phtharsia*²²⁹ ve ölüme düşmesiyle konulmuştu)²³⁰.

226 Çevirenlerin notu: Yun. “Tabiata göre”.

227 Çevirenlerin notu: Yun. “Takdire göre”.

228 Çevirenlerin notu: Yun. *kenosis*: “boşalma”.

229 Çevirenlerin notu: Yun. “Yok olma”.

230 McGuckin dipnot 23: *Phtharsia* ve insanlığın günah sebebiyle ve ilahî planın ona verdiği yaşamın kaybı sebebiyle ölüme düşmesi, Athanasios'un insanlığın kurtuluşuna dair kristolojisinin *Vücuda Bürünme* isimli büyük eserinin anahtar terimidir.

Özetle, bedene bürünme hadisesinin bütün meselesi düşmüş insanlığın eski Ademî tabiatının sağaltılması, kurtarılması ve ait olduğu konuma getirilmesidir. Bu yüzden insanlığın İlahî Söz tarafından benimsenmesi demek, insan tabiatının yeniden inşasından başka bir anlama gelmez. Değişimin sağaltıcı anlamdaki bu kudreti, Kyrillos ve Khalkedon'un kristolojik *henosis* teriminde anlam bulur. Dolayısıyla bu kristoloji (sıklıkla ve maalesef müfessirlerin yaptığı şekilde) fizik veya matematik gibi kısır bir egzersiz değildir, fakat esenlik taşıyan bir sağaltma ezigisidir: Ebedî Efendi'nin dünyevî bir tabiata tenezzül etmesi bu tabiatın ölü topraktan yukarıya kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.

Rab'de beden alma mefhumu sırasında ilahî tabiat tarafından özgünlüğü korunarak benimsenmiş olan insan tabiatı, düşkün insan tabiatının bayağı statüsünden ilahî Söz'ün insan tabiatı hâline dönüşmüştür: İnayetle doludur, ışıkla doludur ve olması gereken konumdadır (tıpkı Tanrı'nın insan için en başta amaçladığı gibi). Kısacası, kaynak (*arkhe*) hâlinde insanlığın beden alma mefhumu aracılığıyla edindiği Tanrılaşma lütfundan bekleyeceği bütün değişimin paradigması olmuştur. Bu sebeple şu nokta çok önemlidir ki, Khalkedon'un *physis*lerde değişim ve yok olmayı reddetmesi, beden almadan sonra iki tabiat mevcut olduğu iddiasının önceki iki tabiat iddiasıyla tamamen aynı anlama geldiği manasında anlaşılmalıdır. Yine de burada değişimden kastedilen, tabiatların içindeki bir değişim değil de Tanrısallığın insanlığın ölümlü hâline nüfuz etmesinde görülen kudretli tesirlerdir. İnsanlık, bu nüfuz sayesinde Tanrı'yla birlik hâlinde hayat sahibi bir konuma tekrar konulacaktır. İşte kristolojik *henosis* bedene bürünmüş Rab'be bunu yaptı. O'nun özgün insanlığına kuvvet ve ışık verdi. Hâlen bedene bürünme mefhumunun kilise aracılığıyla düşmüş insanlığa getirdiği şey budur. Devam etmekte olan bu etkiler, inananların hâlen eski ölümlü ve yok olmaya mahkûm Ademî insanlıktan çıkarak ilahî takdis ve yaşamla dolu olan ikinci Âdem'in yeni insanlığına geçmelerinde görülmektedir.

Eğer Khalkedon taraftarı Dyofizitler 451 yorumlamasını kristolojik birlikteki mucizevî gizemi Mesih'te cereyan eden kuvvetli bir biçim değiştirme olarak algılamazlarsa, bu takdirde bizler Khalkedon imanını yanlış tefsir ettik demektir. Khalkedon'u ağırlıklı olarak *Tomus* merceğiyle okuyanlar ise (bugüne kadar Katolik ve Protestanların yaptıkları gibi) bu konsilin “beraberce birliğe akış” anlayışının nüvesini, beden almış Rab'deki insanlık ve Tanrısallığın özgün özelliklerini adeta kiloyla ölçmeye çalışan bir ısrarın arkasına saklamaktadırlar. Ancak Miafizitler 5. yüzyıldan beri pek çok fırsatta belirttikleri gibi Apollinariosçu veya Eutykhesçi değildirler. Ayrıca, Khalkedon'u ve bu konsile dair tefsiri II. Constantinopolis Konsili (553) seviyesine çıkararak bu iki “sapkın” görüşlü ilahiyatçıya had bildirme hâline getirmemeliyiz. Khalkedon bunlardan daha fazlasıdır.

II. Constantinopolis, batılı Khalkedon taraftarları tarafından kurtuluş teolojisi hakkında geri kalma riski pahasına göz ardı edilmiştir. Dahası, Doğu Ortodoks gelenekleri tarafından da 451'deki gerçek amacın açıklanması addedildiğinden göz ardı edilmiştir. Sonuçta Bizans Khalkedon geleneği Leo'nun *Tomus'u* gibi yontulmamış Dyofizit yaklaşımları düzeltici gücünü gösterme fırsatını kaçırmıştır. Fakat II. Constantinopolis Konsili, Miafizitlerin *henosis* hakkında onun kudretle ilgili olduğuna yönelik ısrarları dolayısıyla tepki almıştır. Khalkedon'da geçen kritik öneme sahip bir tabir, *henosis* meydana geldikten sonra mevcudiyetini sürdüren (ilahî ve beşerî) tabiatların *gnorizomenon* olduklarıdır, yani sadece aklı algılamayla bilinebilecekleridir²³¹. Bu nedenle bu bilinebilirlik gerçekte değil teoride

231 McGuckin dipnot 24: Böylece, iki tabiat, aklın onları artık bir olmuş iki ayrı şey addetmesi şeklinde anlaşılır. Buradaki *gnorizomenon* terimi Kyrillos'un *Succensus'a Birinci Mektup'u*nda geçen “fikrî tetkik” (*oson men heken eis ennoian*) ile aslında aynıdır. Khalkedon'un iman formülü (Latinlerin geleneksel âdeti olduğu üzere) feci şekilde Leo'nun *Tomus'unun* merceğinden geçerek tefsir edildi. Mamafih

mevcuttur. Bununla birlikte Khalkedon metninin bu kısmını tefsir edenler tarafından “gerçekte var olmuştur” diye yanlış aktarılmıştır. Aslında bunun anlamı Hristiyan aklın Mesih’e iman ederken O’nun insanlığı ile Tanrısallığı arasındaki farkı da gözeteceğidir. Çünkü Hristiyan aklı bu iman ifadesinde kilisenin İsa’ya Tanrı olarak ibadet ettiğini anlamakla beraber, İsa’nın da bizzat Baba’sının önünde diz çöktüğünü ve O’na kendisinin Tanrı’sı olarak hitap ettiğine şahittir. Yine de Söz kendisini *henosis* tasviriyle insan tabiatına o kadar içten bir şekilde birleştirmiştir ki, bu mucizevî gizemden sonra gözlerimizin önünde bu kadar büyük bir mucize duruyorken artık Tanrısallığın insanlıktan ayrılığı gibi aşikâr bir meselede oyalanmaya devam etmek boşunadır: Söz, geçirdiği beden alma sürecinde iki tabiatı (birbirine karışmadan) “bir” yaptı. Çünkü bu birleştirici güç, bizim ölümcül şekilde Tanrı’dan uzaklaşmamıza neden olan varlıksal kusurlarımızın giderilmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden daha önce de söylediğim gibi Birlik’te fizik egzersizi gibi bir şey değil, fakat Mesih’te ölümsüzlüğü kazandıran mistik bir deneyim görülmelidir. Khalkedoncu düşüncenin büyük trajedilerinden biri bu gizemin matematiksel boyutu üzerine çok emek sarf edilmiş olması, ama “birliğe beraber akış” dinamiğinin tefsiri üzerinde çok

Khalkedoncu iman formülü Leo’nun *Tomus*’unu doğru inançlı fakat yetersiz kabul etti. Diğer bir deyişle konsilin formülü Leo’yu düzeltici bir işlevdedir. Kyrillos’un kendisi aslında Khalkedon’daki uzlaşmanın temel unsurlarını *Succensus’a Birinci Mektup*’ta şöyle vermektedir (6-7): “Ve böylece biz, bütün anlayışı aşacak ve kelimelere dökülemeyecek bir şekilde, karışım olmadan (*asynkhytos*), değişim olmadan (*atreptos*) ve dönüşüm olmadan (*ametabletos*), Baba Tanrı’nın Söz’ünü aklı ruhla donatılmış kutsal bedene birleştiriyoruz. Ve bununla Bir Oğul ve Mesih ve Rab’be iman ediyoruz. Bu varlık, Tanrı ve insanın aynıdır. Ve Tek Doğurulmuş Olan’ın enkarnasyonuna gelince, o zaman teoride kalırsak (ve manevî gözlerle görülebildiği kadarıyla) iki tabiatın birleştiğini kabul edebiliriz ama bir Mesih ve bir Oğul ve bir Rab insan olmuş ve vücut bulmuş Tanrı’nın Sözüdür.”

çok az durulmasıdır. “Birliğe beraber akış” Mesih aracılığıyla kurtuluşun *energeiası*dır.

Açıkçası Khalkedon bu şekilde Kyrillos’un düşüncesine sadık şekilde anlaşılabilir ve bizden ayrı düşmüş olan Doğu Ortodoks kardeşlerimiz Kyrillos’un *mia physis* tabiriyle Khalkedon yorumlamasının aslında gerçekten aynı şeyi söylediklerini dile getirdiğimizde bize itimat edebilirler. Bu netleştirmeyi yaptıktan sonra yüzyıllar boyunca devam etmiş olan karşılıklı işitme hatalarını geride bırakabiliriz ve bizi bölmeye devam eden gerçekten “bölücü” teolojik konuları konuşmaya başlayabiliriz. Bunlar arasında konsillere bağlı ekümeniklik de bulunmaktadır ve bu mesele de özünde hepimizin hürmet gösterdiği kilise babalarının tefekkürüyle gayet yakından ilişkilidir.²³²

232 Çevirmenlerin Notu: John McGuckin’in makalesindeki atıfları imkanlar dahilinde bu kaynakçada listeliyoruz:

Gebremedhin, E. *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Uppsala: Uppsala University, 1977.

Lebon, J. (trans.). Nestorius, *The Theopaschites* (fragm.) Antiokheialı Severus’un *Contra Grammaticos* eseri içinde muhafaza 2.32. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalis*, 112, 192.

Lietzmann, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, vol. 1. Tübingen, 1904.

McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Leiden: Brill, 1994.

McGuckin, John A. (trans.) *Quod Unus Sit Christus*, Cyril of Alexandria, On the Unity of Christ. Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1995, 2001.

McKinion, S. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria’s Christology*. Leiden: Brill, 2000.

Newman, J. H. (Cardinal). “On St. Cyril’s Formula: *Mia physis sesarkomene*,” *Tracts Theological and Ecclesiastical* 4 (1874): 283-336.

Péttau (Petavius), D. *In Quo De Incarnatione Verbi Agitur*. Bk. 4.4.4, of the *Theologicorum Dogmatum*. Paris, 1650.

Voisin, G. *L’Apollinarianisme*. Louvain, 1901.

[illegible]

