

ÇEVİRİ MAKALE

Çevirinin Orijinal Künyesi: Sebastian P. Brock, “*The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire*”, (Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition, Vienna 1994, ss. 69-86)

www.hssj.artuklu.edu.tr

VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu’ndaki Konsillerde Bulunmayışı

Zafer Duygu¹

Özet

Bu çalışma bir makale tercümesidir.

GİRİŞ

Bu² makalede iki yönlü maksat taşımaktayım. Birincisi; iki imparatorluk arasındaki kilise ilişkilerine özel dikkat atfetmek suretiyle VI. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu’nun doğusundaki bölgede³, yani Sâsânî İmparatorluğu dâhilinde, yer alan Kilise’nin tarihini seri şekilde ana hatlarıyla takdim etmeye çalışacağım⁴. Evrensel Kilise’nin Roma İmparatorluğu’nun sınırlarının dışında ve doğusunda büyüüp gelişen bir kolu olarak Doğu Kilisesi tarihini günümüz Doğu Asur-

Keldanî Kilisesi perspektifinden basitçe özetleyeceğim. /s. 69/ Bununla beraber, bahis konusu edilecek dönem Khalkedon Konsili yanlısı Kilise ile Doğu Ortodoks Kilisesi perspektifinden genellikle iki ayrı kısım halinde düşünülmektedir: Katolikos Babowai de (ö. 484) dâhil olmak üzere Babowai’den önceki dönem evrensel Kilise tarihinin bir parçası, onun ölümünden sonraki süreç ise Doğu Kilisesi’nin Diofizit kristolojiyi kabul etmek suretiyle kendi bağımsız rotasına yönelmesi şeklinde görülmektedir. Nitekim Diofizit kristoloji sadece

¹ Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi (Süryânî Dili ve Edebiyatı), zaferduygu.zd@gmail.com

² Bu çalışma, Süryânîyat alanında günümüzün en önde gelen bilim insanı Sebastian P. Brock’un “*The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire*”, (*Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1994, ss. 69-86) isimli yazısının tercümesi olarak sunulmaktadır. Tercüme metnini, tarafımca eklenen bazı dipnotları ve Yunanca ve Süryânîce ifadeleri gözden geçirip tashih etme nezaketinde bulunan ve özellikle “zeyil” kısmında yer alan grafiğin hazırlanmasına emek sarf eden değerli dostum ve meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Kutlu Akalın’a müteşekkirim. Tıpkı metin gibi dipnotlar da Sebastian P. Brock’un ilgili yazısından çevrilmiştir. Metindeki bazı ifadeleri okumayı rahatlatması için dipnot olarak düzenledim. Nitekim metne tarafımca eklenen dipnotların sonunda (Türkçe trc.) ibaresi yer almaktadır (Türkçe trc.).

³ Yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran’ı kapsamaktadır.

⁴ 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, *Kanîsat 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).

Khalkedon Konsili'ne muhalif doğulu Ortodoks Hıristiyanlar 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 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 IV. 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/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 *oikoumenē*⁵ 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. Hıristiyan 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 seksenbeş yıl sonra, 410'da düzenlenen Seleukeia-Ktesifon Konsili vasıtasıyla Doğu Kilisesi tarafından resmî şekilde kabul edilmişti.

Henüz başlangıç aşamasında 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.

Hıristiyanlığın Part İmparatorluğu⁶ 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'nde⁷ İncil'i Urfa'da vaaz ettiği öne sürülen Thaddaios'un⁸ öğrencisi Mari'nin adıyla ilişkilendirmektedir. /s. 70/ Aslında *Mari'nin Edimleri* 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 göstermektedir⁹. Ne var ki böyle bir ihtimal III. yüzyılın erken tarihlerine kadar, başka bir ifadeyle Part Hanedanı'nın son yıllarına değin, Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Hıristiyan cemaatler için gerçekten sağlam kanıtı sahip bulunduğumuz anlamına gelmemektedir¹⁰. Böyle bir sağlam kanıt, Bardaysan'ın (ö. 222) bir öğrencisi tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* isimli eserdeki bir metinde karşımıza çıkmaktadır. Burada, Hıristiyanların Parthia, Gilan, Kuşan, Fars, Media ve Hatra'da meskûn oldukları söylenmişti. Bundan yaklaşık yarım yüzyıl sonra II. Behram'ın (276-293) saltanatı sırasında faaliyette bulunan *mobad* (Mecûsî rahip) Kartir tarafından dikilen çağdaş bir kitabe formunda konuya ilişkin daha güvenilir delile sahibiz. Kartir bu kitabede Mecûsîlik dışındaki dinleri nasıl baskı altına aldığını anlatarak övünmektedir ki, bu dinler arasında *naçara* ve *kristiyan* da bulunmaktadır. Çok büyük bir olasılıkla her ikisi de Hıristiyan olan bu iki grubun kimlik saptaması henüz açık değilse de,

⁵ οἰκουμένη (*oikoumenē*): "iskân edilmiş dünya veya bilinen dünya" mânâsına gelen eski Yunanca kelime. Roma dünyasında bu tabir daha ziyade "medeniyet" ve "sivil ve dinî yönetim" kavramlarını çağrıştırırdı. (Türkçe trc.).

⁶ Yani 224 yılı öncesinde. Bilindiği gibi, 224'ten sonra eski İran ülkesinde Sâsânî Hanedanı Part Hanedanı'nın yerini almıştı (Türkçe trc.).

⁷ Bu konuda "Eusebius and Syriac Christianity", H. Attridge – G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, (Detroit 1992), ss. 212-234, çalışmama bakılabilir.

⁸ 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.ⲁⲓⲁⲥ (Addai veya Aday), Lat. Addeus (Türkçe trc.).

⁹ Bk. Fiey, *Jalons*, ss. 41-42.

¹⁰ *Erbil Vakayinamesi* (bazılarınca öne sürüldüğü gibi) XX. yüzyılda derlenmiş değilse de, Hıristiyanlığın erken Part Hanedanı dönemindeki yayılışına yönelik aktardığı malumat tarihsel bir dayanak kabul edilemez.

ihtimaldir ki *naçara* Sâsânî İmparatorluğu'ndaki yerli Hıristiyan cemaat¹¹, *kristiyan* ise (Sry. *krestyane*) Sâsânî 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 halinde tehcir ettiği Hıristiyanlardır¹².

Başka bazı kaynaklardan biliyoruz ki, sürgün edilen bu topluluklar bazı Hıristiyanları da içeriyordu ve onların mevcudiyeti Hıristiyanlığın Sâsânî İmparatorluğu dâhilinde yayılışına ivme kazandırmıştı. Ancak bunların V. yüzyıla kadar yerli Hıristiyan nüfus ile bütünleşmedikleri görülmektedir. Zira V. 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 IV. yüzyılla birlikte Sâsânî İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan Kilisesi'nin tarihi hakkında elle tutulur kaynaklar temin edebilmekteyiz. Buna karşın pek çok şey de hâlâ karanlıkta kalmaktadır. Bu olgu her şeyden önce (Sâsânîlerin 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 buldukları hissini vermektedir. Nitekim bu tartışmaya ilişkin yansımalar bugün Afrahat ismiyle daha iyi tanınan "Persli Bilge" Yakup'a ait 14. *İspat*'ın arkaplanını oluşturmuş olmalıdır¹³. *İspatlar* isimli eserini kesin olarak 336/7 (I - X), 343/4 (XII – XXII) ve Ağustos 345 (XXIII) yıllarında kaleme aldığı anlaşılın Afrahat, Roma İmparatorluğu'nun dışından ilk mühim Hıristiyan yazardır ve bu sebeple büyük önem taşıyan bir kaynaktır. /s. 71/

Afrahat'ın 21. *İspat*'ı Sâsânî egemenliği altındaki Kilise'nin tarihi açısından belki de en sarsıcı hadisenin, yani II. Şapur tarafından muhtemelen 341'de başlatılıp 379'daki ölümüne değin fasıllarla 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 Sâsânî İmparatorluğu'nda Hıristiyanlara karşı girişilen geniş çaplı ilk kovuşturma hareketiydi. (II. Şapur'a kadar geçen dönem açısından sadece II. Behram'ın hükümdarlığı altında yaşanan hususî bazı olayları biliyoruz ki, bunlar münferit hadiselerdi¹⁴. Ayrıca Part Hanedanı döneminde herhangi bir kovuşturma yapıldığına dair yeterli kanıt bulunmamaktadır). Bu kovuşturmanın arkasındaki politik gerekçeleri teşhis etmek önem taşımaktadır. Yakın geçmişte Sâsânî ve Roma imparatorlukları arasında silahlı çatışmalar patlak vermişti. Dahası, Roma İmparatorluğu tarihte ilk defa olarak bu sıralarda Hıristiyan bir imparatora (=Constantinus) sahipti. Kaldı ki bu imparator 337'deki ölümünden kısa süre önce Şapur'a nezaket sınırlarını zorlayan garip bir mektup yazmış¹⁵; onu Hıristiyan tebaasını koruyup himaye etmeye ve bu sayede Constantinus'un ilahının teveccühünü kazanmaya teşvik etmişti. Bunun üzerine bir de Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyan bir imparatorun ortaya çıkışına ilişkin dolaylı anlatımı sırasında Afrahat tarafından açığa vurulan heyecanı hesaba katacak olursak, Şapur'un en azından Hıristiyan tebaasından bazı kimselerin sadakati konusunda şüphe hissetmek için yeterli sebebe sahip bulunduğunu görmek zor olmayacaktır¹⁶. Sâsânî yöneticileri tarafından Hıristiyanların sadakati hususunda duyulan kuşku 420'li yılların erken tarihlerinde (ve yine anlamlı bir şekilde iki imparatorluk arasında açıkça düşmanlık husule geldiği bir esnada) I. Yazdgerd ile V. Behram'ın yönetimi altında yaşanan kısa süreli kovuşturmalar için de bariz şekilde rol oynamayı sürdürmüştür. Anlaşılın o ki, bunun sonrasında bu konu bir sorun olmaktan çıkmıştır. Çünkü bunu kesinlikle sağlayan iki gelişme meydana gelmiştir. VI. yüzyılda Mecûsilik dininden çok daha fazla sayıda ihtida hareketi yaşanmıştı ve esaret altındaki Grek 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 Sâsânî

¹¹ *Şehit İşleri*'nde Sâsânî Devleti'nin yetkili memurları Hıristiyanlar için *nasraye* tabirini kullanmışlardır.

¹² Bu hususta *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, (London, 1984), IV. kısım, ss. 91-95 ve VI. Kısım, s. 6, çalışmama bakılabilir.

¹³ 14. Kanıt'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.

¹⁴ Mevcut bir şahadet için *Syriac Perspectives*, IX. Kısım (yeniden basım: *Analecta Bollandiana* 96, (1978), ss. 167-181, çalışmama bakılabilir.

¹⁵ En azından Eusebios tarafından nakledildiği şekliyle mektup böyledir.

¹⁶ Bu hususta "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", isimli çalışmama bakılabilir ki, *Syriac Perspectives*, VI. Kısım'da yeniden basımı mevcuttur.

İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin teolojik pozisyonları da ayrı rotalara girmiş bulunuyordu. Nitekim Sâsânî İmparatorluğu dâhilindeki bazı Hıristiyan 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 dayanmaktadır¹⁷. Ancak çeşitli şehitlik haberlerinin tarihsel açıdan taşıdıkları değer-özet ve gerçekçi olanlardan sahil malzemeye dayanılarak oluşturulan detaylı¹⁸ anlatımlara ve epik (destansı) anlatımlara¹⁹ kadar - alabildiğine deşikendir./s. 72/Bu malzemenin işlenmesine başlanmışsa da²⁰ geriye yapılacak daha çok şey vardır. Burada yalnızca şu hususu şerh düşmek isterim ki, efsanevi karakter taşıyan şehitlik haberlerinde dahi Hıristiyanlığın Sâsânî 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. Yazdğirt 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 alınmıştır²¹.

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

Sâsânîlere terk edildiği 363 yılı olmuştur. Gerçi yapılan barış anlaşmasında şehirdeki Hıristiyanların tahliyesi ve Roma ülkesinde iskân edilmeleri hükme bağlanmışsa da (Efrem de bu vesileyle Urfa'ya yerleşmişti) Nusaybin kısa süre içinde Doğu Kilisesi'nin önemli bir piskoposluk merkezine dönüştü. Nitekim Urfa'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 Sâsânî İmparatorluğu'ndaki Doğu Kilisesi'ne yönelik bilgilerimiz açısından diğer bir ana kaynak, günümüzde genellikle *Synodicon Orientale* ismiyle bilinen ve 410'dan 775'e kadarki dönemin konsil dokümanlarını içeren koleksiyondur²². 410'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'ne ilişkin belgeler bizim için özellikle dikkate şayandır. Bu konsilin bizzat Şah I. Yazdğirt tarafından toplanması ve buna yönelik talebin Seleukeia-Ktesifon piskoposundan (İşhoq) değil de iki imparatorluk arasındaki barış müzakerelerini yürüten Roma temsilcisi ve aynı zamanda Meyferkat piskoposu Marutha'dan gelmesi kayda değerdir. Marutha ayrıca Yazdğirt'e kendisine hitap eden ve Antiokheia piskoposu Porphyrios, Aleppolu Akakios, Urfalı Pakida, Tellolu 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: /s. 73/

(1) Her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskopos görev yapmalıydı. Bu piskopos usule uygun

¹⁷ Dağınık haldeki 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 tashihindeki iki enteresan ifadeye dikkat çekilebilir (B. 44, 93; ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* 2'de): Bunun önemi bazı Batı Süryânî elyazmalarına da girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gelenekte normal olan anlatım tarzını içermektedir (yani, "Sen bizim insanlık suretimizden giydin ki, makul elbisedir"), fakat Doğu Süryânî geleneğinin karakteri de böyledir.

¹⁸ Seleukeia-Ktesifon piskoposu Şem'un Bar Sabba'e'nin şehitliğine ilişkin iki anlatım.

¹⁹ Qardagh'daki şehitlik öykülerine ilişkin anlatım.

²⁰ Özellikle bk. G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte, I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der*

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

²¹ Bunlar arasında bazı uzun ve detaylı öyküler de bulunmaktadır ki, bunlar VI. yüzyıl ile VII. yüzyıl başlarında Hıristiyanlığın Sâsânî İmparatorluğu'ndaki durumuna ışık tutmaları bakımından önemlidirler.

²² 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, "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, çalışmaya bakılabilir.

şekilde üç piskopos tarafından takdis edilmiş olmalı ve (metropolit ve piskoposların başı olarak tanımlanan) Seleukeia-Ktesifon 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 Hıristiyanları 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 uzlaş sağlandı. Batılı piskoposların öncelikli ilgisi açıkça kilise düzeni üzerinedir. Gündeme getirdikleri muayyen meseleler ise Sâsânî 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 İshoq bütün piskoposlar için Şah ile bir görüşme tertipler 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 tane kanon vardır ve bunlar Nikaia kanonlarının doğrudan çoğaltılması değildir. İkincisi, konsilin *Edimler*'i 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 çekicidir²³. Bu bağlamda, bilhassa Yunanca'daki "esarkothe" (o vücut bulmuş/cisimleşmişti) tabirinin karşılığı olarak *Synodicon Orientale* "etgashsham" (o şekil

bulmuştu/tecessüm etmişti/şekillendirilmişti) ifadesini, buna karşın Süryanî Ortodoks düzeltmesi ise "Ibesh pagra" (o beden giyinmişti) ibaresini içermişti. Erken dönem Süryanîce 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 nokta-i nazardan önem taşımaktadır. Zira *Synodicon Orientale*'de Seleukeia-Ktesifon piskoposu İshoq "Katolikos" diye tanımlanmıştı ki, bu durum her halükârda kronolojik anlamda hatalıdır ve sonradan gelişen bir unvanın geçmişe yansıtılması olgusunu temsil etmektedir²⁴.

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, /s. 74/ batıda, yani (bir kez daha) Nikaia, Ankyra, 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 başvurmuşlardı²⁵.

²³ 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 Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Band 17, 1978), ss. 161-190; Batı Süryanî tashihi için bk. A. Vööbus, "New Sources for the Symbol in Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christianae* 26 (1972), ss. 291-296.

²⁴ 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.

²⁵ Belki bu gibi çevrelerden yayılan metinlerden hareketle Ortaçağ'ın bazı Doğu Süryanî 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 Ermenîce 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.

424 Konsili muhtemelen batılı piskoposlara yapılan başvurulara ve onların Sâsânî 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, bir takım Hıristiyanların güvenlik gerekçesiyle Roma hududunu geçmeleri olmuştu. Bunların bazıları, evlerine geri dönebilecekleri güvenli zaman gelmeden önce Urfa'da Pers Okulu'ndaki öğrenciliklerinden mezun olmuşlardı. Şimdi, 420'li yıllardan ileriye doğru bu okulun kristolojisi kesinlikle Diofizit karaktere bürünmüştü. Zira okul (bilhassa 430'lu yıllarda) tamamıyla Mopsuestialı Theodoros'un yazdıklarının tesiri altına girmişti ki, zaten bu yazıların çoğu bizzat bu okulda Süryânîce'ye tercüme edilmişti. Sâsânî İmparatorluğu'ndan öğrencilerin Urfa'daki meşhur Okul'da 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 Diofizit kristolojiden bir şeyler yaymamış olsalardı bu sürpriz olurdu. Böylece, çok muhtemeldir ki, Urfa'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 hale gelmişti. V. yüzyılda Urfa ve Nusaybin'deki teolojik öğreti için başlıca şahit şair Narsai'dir. Narsai Urfa'da hem çalışmış, hem öğretmenlik yapmış, /s. 75/ sonra (muhtemelen 471'de) 496 yılında hâlâ öğretmenlik yaptığı Nusaybin'e taşınmıştı. Nitekim bu yıl Nusaybin Okulu'nun gözden geçirilmiş kanunları yayınlanmıştı²⁶.

Bundy, Aitaloho'nun gerçek yazar olmadığını ve mektubun da 410-428/31 yılları arasında bir zamana tarihlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bk. "The Creed of Aitallah", *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 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.

²⁶ 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,

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 Hıristiyan 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 Urfa'daki Pers Okulu'nun ya da onun Nusaybin'deki halefinin Theodorosçu gözlüğü kanalıyla filtrelenmiş olduğu haklı olarak düşünülebilir. Bu değerlendirmenin ışığında 486'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'nde yayınlanan kristolojik tebliğdeki üslubun Theodoros'un güçlü Diofizit lisanını sıklıkla yansıttığını görmek kesinlikle sürpriz değildir²⁷. Bunun sonrasında VI. 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 VI. yüzyıl öncesiyle meşgul kılsa da, Doğu Kilisesi tarihinin VI. 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 Sâsânî yöneticilerinin artık Hıristiyan 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 VI. yüzyılın

1965); Narsai'nin kristolojisi için basılmamış şu tez çalışmasına bk. I. İbrahim, *La Doctrine Christologique de Narsai* (Rome 1974-5); Ayrıca bk. F. G. McLeod, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis 40, 1979), ss. 22-29; Narsai'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 ayırışım olsam da / mütevazılığın yüce şeylerinden / ikrarım da bir ayırışım yapmadım / zira kabul ettiğim bir Oğul'dur..."

²⁷ Bu konsil için aşağıya da bakılabilir.

(bugün mevcudiyeti ancak dolaylı yoldan bilinen) Orta Farsça bir Hıristiyan 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 raporu²⁸ vesilesiyle ilk defa olarak Doğu Kilisesi'nin iki *qnomo*²⁹ kaidesini içeren bir doküman ile karşılaşılıyor ki, Babai'nin *Birliğe Dair Kitap*'ından aşına olunan bu kaide VI. yüzyıl konsillerinin kristolojik formüllerinde geçmemektedir. /s. 76/

Sâsânî şahının Doğu Kilisesi katolikosuna artık güven duyduğunun göstergesi, 587'de Constantinopolis'e I. Yeşu'yab'ın elçi olarak gönderilmesidir³⁰. 630'da II. Yeşu'yab'la 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 engellenmişti³¹.

562 dolaylarında Doğu Kilisesi'yle doğrudan müzakereler yapmasının yanı sıra, Iustinianus'un başka bazı sahalarındaki 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 Süryânî kaynaklarında bu hususa ilişkin doğrudan bir atıfa pek nadir rastlıyoruz. Bunun yerine Babai'nin *Birliğe Dair Kitap*'ında dikkatine yakalanan olgu, Iustinianus'un yaşamının son yıllarında göze çarpan *afthartodoketik* temayülü benimsemesi olmuştur³². Origenesçi anlaşmazlığın da Doğu Kilisesi'nde kimi yansımalar husule getirdiği açıkça anlaşılmaktadır ki, bu durum her şeyden önce Hnana ile Babai arasında zuhur eden çekişmelerde gözlemlenmektedir³³.

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

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

Babai³⁴ Nusaybin Okulu'nda çalışmalarda bulunmuştu. Bu okul VI. 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 VI. yüzyılda ekilmişti. Bu yüzyıl ortalarında Kaşgarlı Abrohom merkezinde(Nusaybin'in kuzey-doğusundaki) İzla Dağı olmak üzere bir monastik yaşam canlanmasına ön-ayak olmuştur ki, VI. yüzyıl sonları ile VII. 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.

Bildirimim bu kısmını sonuca bağlamadan önce, bir bütün olarak bu dönemin konuya ilişkin bazı veçhelerini yansıtmak uygun olacaktır³⁵. IV. yüzyılda, Afrhat ve Efremin Süryânîce teolojik dilleri--hem de Efremin açısından Yunanca teolojik gündem çoktandır ön sırayı teşkil etmesine karşın--Yunanca kullanan çağdaşlarından epey farklıdır. /s. 77/ V. yüzyılda kristolojik anlaşmazlıklarla beraber hem Yunanca teolojik gündem hem de Yunanca teolojik ifade biçimi pek çok Süryânî yazarın teolojik anlatımını etkin olarak ele geçirmiştir³⁶. Doğu Kilisesi Urfa'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, V. yüzyıl sonunda ve VI. yüzyılda da gittikçe artan bir oranda Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki kilise geniş bir spektrumun Khalkedoncu olan Antiokheiacı (ilahiyat okulu) ucundan aynı spektrumun

²⁸ Bk. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23/4 (1969-70), ss. 39-66.

²⁹ Çoğulu *qnomo* (Türkçe trc.).

³⁰ 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).

³¹ C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse sassanide", *Travaux et Mémoires* 9 (1985), ss. 91-118 (özellikle 105-117).

³² Hatta Babai bu bağlamdaki bir noktada Severus'u bile takdir etmektedir (Bk. *Liber de Unione*, ed. Vaschalde, s. 79).

³³ Bu hususta bk. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 8. Kısım; Hnana'nın kristolojisi üzerine kesinlik taşıyan pek az şey söylenebilir.

³⁴ Babai 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).

³⁵ VII. 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.

³⁶ Şair Suruçlu Yakup bunun bilhassa istisnasıdır.

Aleksandriyacılı (ilahiyat okulu) ucuna kaydıkaç³⁷, 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 Babai'nin *Birliğe Dair Kitap*'ında karşımıza çıkmaktadır.

İkinci kısma geçmeden önce son olarak iki noktadan bahsedilmelidir. Birincisi, Efesos 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. Efesos Konsili³⁸ hakkında Sâsânî İmparatorluğu'ndaki kiliseye ne zaman bilgi ulaştığı bilinmemektedir. Ancak gayet makul bir şekilde şundan emin olabiliriz ki, bu her ne zaman olduysa Urfa'daki Pers Okulu kanalıyla ve yorumlamasıyla gerçekleşmiş olmalıdır ve dolayısıyla tabii olarak Antiokheialı Yuhanna'nın tarafını tutan hisler var olmuştur. Khalkedon Konsili'ne gelince, gerçek şu ki Urfa kürsüsünün Hibo'ya geri verilmesi (kendisinin de yakın ilişkide olduğu) Urfa Okulu mezunlarının gözündeki 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 alınabilir³⁹:

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

İkinci kısmı itibariyle Süryânî Ortodoks bakışıyla kesin olarak uyuşabilecek bir düşünce!

İkincisi, Nestorios'un durumu nedir? Bilindiği gibi, Doğu Kilisesi'nde Nestorios'a atfedilen bir *Anafora* vardır⁴⁰, ve Nestorios ismi *Hudra*'da ve diğer litürji kitaplarında birkaç defa önlâna çıkmaktadır. Diğer taraftan Nestorios ismi V. veya VI. yüzyıl konsillerinde bir kez bile geçmemiş ve hiçbir yerde teolojik konularda takip edilen bir otorite örneği olarak zikredilmemiştir. /s. 78/ Bu tuhaf duruma ilişkin bir açıklama Narsai'nin Diodoros, Theodoros ve Nestorios hakkındaki *Üç Öğretmene Dair Vaaz*'ı okunduğunda gün yüzüne çıkmaktadır⁴¹. Zira açıkça Diodoros'un öğretisi hakkında az bir şey, Theodoros'un öğretisi hakkında ise çok şey bilen Narsai, Nestorios'un öğretisi hakkında tümüyle bilgisizdir. Onun için Nestorios sadece Antiokheia kristolojisi yani katı Diofizitizm uğruna şehit olmuş ve Narsai tarafından öcüleştirilmiş Aleksandriyalı 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 etmiştir⁴².

II

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

Birincisi ve en önemlisi, yanlış isimlendirmelerden kaçınmak için çaba harcamamız gerekir. Geç Antikçağ'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 Severus'un takipçileri (Severus'un kendisi açıkça

³⁷ Örneğin Ek kısmında verilen tabloya bakılabilir.

³⁸ Doğu Kilisesi'nin gözüyle Efesos Konsili konulu bir çalışma için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus* (Trichur 1978).

³⁹ L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išoyahb II de Gdala* (Rome 1983), s. 42, trc. ss. 146-147; Muhtemelen VII. yüzyılda bir zamanda Doğu Süryânî konsil koleksiyonlarındaki şekliyle Khalkedoncu iman ikrarının üslubu iki *qnomo*'dan bahseder surette zimnen düzeltilmişti. Bk. A. de Halleux, "La falsification du symbole de Chalcedoine dans le synodicon nestorien" *Mélanges offerts a Jean Dauvillier*, (Toulouse, 1979), ss. 375-384.

⁴⁰ *Anafora*: Kilise'deki Kutsal Ekmek-Şarap Ayini'nin en önemli kısmına ve bu kısmın çeşitli evrelerinde okunması gereken duaları ve deyişleri içeren metne verilen isim.

⁴¹ 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 Narsai über die drei nestorianischen Lehrer", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, (1954-55), ss. 140-143.

⁴² 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.

Eutykhes'i aforoz etmiş olmasına rağmen)⁴³ 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 yazmıştır⁴⁴. Hâlbuki bu konsilde yayınlanan kısa kristolojik ifadeye sadece göz ucuyla bakmak bile, anlatım biçiminin formüleştirelmesinde hususî olarak Nesturî karakterde hiçbir şey bulunmadığını gözler önüne serecektir. Bu konsilin kristolojisine ilişkin çalışmasında Macomber'in⁴⁵ /s. 79/ terminolojiyi mütemediyen 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 V. ve VI. 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 Nesturîlik ve Monofizitlik denilen düşük nitelikli aşırı uç sapkınlıkların arasında dengeli bir orta konum teşkil eder görülmektedir. Böylesine basit bir kalıbın feci halde yanıltıcı olduğunu ve acilen değiştirilmesi gerektiğini söylemeye lüzum bile yoktur. Bu aşamada belirtmek isterim ki, bunu yedi katlı bir modelle değiştirebileceğimiz kanaatindeyim (bk. zeyil).

⁴³ 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 yanılgının neticesidir.

⁴⁴ W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951), ss. 603-635 (iktibas 603. sayfadan yapılmıştır).

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 katılarak⁴⁶ başka bir temel "doğru inanç" kriteri benimsenebileceği önerilebilir; örneğin, "Mesih bizlerle ve aynı şekilde Baba ile aynı öze sahiptir" denilebilir⁴⁷. İkincisi, Doğu Kilisesi'ne kendi terimlerini kullanarak ifade olanağı tanınması ve bu kilisenin kristolojisini V.-VII. yüzyıllardaki Yunanca teolojik gündemin ölçütleri uyarınca yargılamamak gerektiği hususlarının temel bir önem taşıdığı görülmektedir.

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

- (1) Her şeyden önce yazarların kullandıkları teknik terimlerle aslında ne anlattıklarını/kast ettiklerini anlamaya çalışmalı, hasımlarının onların ne kast ettiklerine ilişkin iddialarına güvenmemeliyiz. Bunun mânâsı, farklı zamanlardaki farklı insanların farklı şeylerinden ziyade Khalkedon tanımlamasında kullanılan bazı anahtar terimlerin anlamlarından haberdar olmamız gerektiğidir. Süryânîce örneğinde karşımıza çıktığı gibi bu terimler farklı bir dile tercüme edilince ve zamanla tercüme tekniği konudaki ilerleme⁴⁸ *esarkothe* veya *homoousios* gibi sadece bir tek Yunanca terimin bile zaman ilerledikçe farklı bazı Süryânîce muadilleri tarafından temsil edilebildiğini ortaya çıkarınca, daha başka sorunlar gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, hem Süryânîce 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 firkaların hareket noktalarını hem vurgulamak istedikleri hem de inkâr etmek istedikleri hususlarla beraber keşf ve fark etmek zorundayız. Diğer bir ifadeyle, bunların kendi kristolojik öğretilerini formüleştiren öncelikli maksatları neydi, çok şey pahasına sakınmaya

⁴⁵ W. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486", *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), ss. 142-154 (iktibas 154. sayfadan yapılmıştır).

⁴⁶ Bu husustaki detaylar aşağıda verilecektir.

⁴⁷ Bu hususta zeyil bölümündeki grafiğin alt kısmına bakılabilir.

⁴⁸ Genel olarak "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'da, isimli çalışmaya bakılabilir.

çalıştıkları konum neydi? Açıkça görülüyor ki, farklı hareket noktaları farklı sonuç formülleri üretecektir ve üretmiştir. Böylelikle, kabaca ifade edilecek olursa, /s. 80/Süryânî Ortodoks pozisyonun öncelikli ilgisi enkarnasyon hakikatinin hakkını layık-ı 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 görülmektedir⁴⁹. 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)⁵⁰, 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, Süryânî Ortodoks ve Doğu Kiliseleri'nin her ikisi birden kristolojik tercihlerinin arkasında esasen soteriyolojik [kurtuluşa dair] kaygılara sahip olmuşlarsa dabu söz konusu soteriyolojik endişeye iki farklı perspektiften yaklaşmış oldukları için nihayetinde karşıt iki kristolojik formüle ulaşmışlardır. Bu nokta büyük önem taşımaktadır.

Bilmemiz gereken bazı problemleri ifşa edeceğine 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 beşinci yüzyılın anlaşmazlıkları sürecinde diğer herkes tarafından çoğu kısmı itibariyle terk edildikten

sonra Doğu Kilisesi'nce hâlâ muhafaza edilen tanımlamalar ve imgeler ile muhatap olmaktadır.

İlginçtir ki, doğulu bir Ortodoks teolog olan Severus ile Doğu Kilisesi'nden Babai'nin her ikisi birden Khalkedon tanımına mantıksızlığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdi. Süryânî Ortodoks için bir *hypostasis/qnoma* mantıken bir *physis/kyana*'ya işaret ediyordu⁵¹. Babai için ise iki *physeis/kyane* mantıken iki *qnome*'yi ima etmişti⁵². Her iki terim de sözü geçen iki kristolojik geleneğe 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: IV. yüzyılda ve V. yüzyılın erken tarihlerinde Yunanca'dan tercümelere *kyana* kimi zaman *ousia* ve aynı şekilde *physis* olarak ifade edilmiştir. Aynı olgu erken tercümelere *homoousios*'un *bar kyana* ile karşılanmasında da görülebilir. VI. yüzyılda Doğu Kilisesi'nde *kyana-ousia* bağlamı anlayışının sürdürülmesi esas telakki edilmiştir. Tam aksine V. yüzyıl sonunda ve VI. yüzyılda Süryânî 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. /s. 81/ V. yüzyıl sonu ile VI. yüzyılda Süryânî Ortodokslar tarafından yapılan tercümelere *homoousios*'u *kyana* ile karşılayan eski anlayışı kaldırıp yerine çeşitli başka tercümelere getirmeleri bu bakımdan önemlidir. Böylece *kyana* ile *ousia* arasındaki (şimdi arkaikleşmiş) ilişki de kaldırılmış oldu.

İkinci terim olan *qnoma* Doğu Süryânî geleneğinde özellikle sorunludur. Henüz başlangıçta belirtmek isterim ki, Doğu Süryânî yazarlar özelinde Süryânîce terimi muhafaza etmek ve bunu *hypostasis* ile ters-yüz etmemek önemliydi (sıklıkla yapıldığı gibi bunu “şahıs” olarak alalım). Hâlbuki Ortodoks Süryânî geleneğinde *qnoma* ile *hypostasis* eşit kavramlar olarak görülürlerdi. Doğu Kilisesi'nde ise böyle değildi. Her şeyden önce Babai'nin karakteristik formülünde o, sıklıkla “iki tabiat ve onların her birinin *qnomo*'larından” demmektedir. Kısacası, anlaşılın o ki, Babai için *kyana*,

⁴⁹ Elbette bu, hâlâ sıklıkla karşılaşılabilecek alışıldık Monofizit kristoloji karikatürüne hayli zıttır.

⁵⁰ Bunun altında: a) *pathos/haşsa* (kusur) neyi çağrıştırmaktadır ve b) Dünyaya inmenin doğası neydi, gibi oldukça farklı mefhumlar yatmaktadır.

⁵¹ Yani Severus için. Bk. *Orationes ad Nephaliu*, (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.

⁵² *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 algısı üzerinde umumî bir kavram; *qnome* ise *kyananın* (kendi kendine mevcudiyeti zorunluluk taşımayan) kişisel bir tezahürüdü⁵³. 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 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 vechesi...

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 Babai'nin hem de III. Yeşu'yab'ın bizzat özellikle ehemmiyet attetikleri bir noktadır⁵⁴.

Birçok durumda Doğu Kilisesi'nin Doğu Süryânî geleneği enkarnasyonun bir zamanlar yaygın olan imge ve metaforlarını muhafaza halinde görülecektir. Ancak diğer Süryânî 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 Süryânî yazarları tarafından enkarnasyon ile ilişkili olarak kullanılan giyim imgesi buna dair güzel bir örnek teşkil etmektedir⁵⁵. 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 yazarlar arasında, Diofizit kristolojiyi çağrıştırdığı cihetle bu imgeyi hepten terk etme güçlü bir eğilim olmuştu⁵⁶. İki örnek süreç içindeki karakteristik gelişimi açıklayacaktır. /s. 82/

- (1) *Ibeş kyanan*, "bizim tabiatımızı kuşandı", ibaresi hem Narsai'de hem de Babai'de geçmekte, litürjik *Hudra*'da da sıklıkla tekrarlanmaktadır⁵⁷. Severus'a göre bu söyleyiş bilhassa Nesturî'ydi⁵⁸. Timotheos Aelurus'un Nestorios'tan iktibas ettiği bir metinde bu tabirin gerçekten de bulunduğu doğrudur⁵⁹. Ancak Severus'un gözden kaçırdığı şudur ki, aslında bu tabir (en azından Süryânîce tercümesinde) Aleksandreialı Kyrillos gibi otoritesi kusursuz saygınlıkta bir mahreçe sahipti⁶⁰.
- (2) Narsai, Babai ve *Hudra* (ve bahsedilmeyen çok sayıda başka Doğu Süryânî yazar), Mesih'in insanlığından "elbise" (*lbuşa* veya *estla*) diye hiç de seyrek bahsetmezler⁶¹. Bu söyleyiş diğer kristolojik geleneklerin Süryânî yazarlarında V. yüzyıl ortalarından sonra pek nadir görülmektedir. Hatta ılımlı bir yazar olan Suruçlu Yakup bile mektuplarından birisinde bu tabiri onaylamadığını ifade etmektedir⁶². Ancak yine de bu ibare oldukça saygın bir geçmişe sahipti, çünkü sadece Efrem'de değil⁶³, aynı zamanda Aleksandreialı Kyrillos'un *de Incarnatione*'sinde [*Enkarnasyona Dair*] de geçmektedir⁶⁴.

Nihayet, imgelerin *Hudra*'da çeşitli defalar geçmesine şaşılabilir⁶⁵. Mesih'in bedeni beşerilikten çıkarılıp göğe yükseltilen bir "tutsak/rehine" (Yunanca *homeros*'tan

⁵³ Özellikle bk. Babai, *Liber de Unione*, ss. 71, 159 (burada Babai *qnoma*'yı "*usya ihidayta*" = *ousia*'nın özgün tecellisi şeklinde tanımlamaktadır).

⁵⁴ Babai, *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, çalışmama bakılabilir.

⁵⁵ 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, çalışmama bakılabilir.

⁵⁶ Örneğin Filoksenos'un *Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 165), ss. 53-54'te İbrani 5: 7 ve 10: 5'in *Peşitta* tercümesine itirazına bakınız.

⁵⁷ Narsai (ed. Mingana), I, s. 28; *Homily on Passion* (ed. McLeod), satır 660; Babai, *Liber de Unione*, s. 63; *Hudra* (Trichur edisyonu), I, ss. 117, 248, 485, 491, 574, 648; II, s. 118, 548 vd.

⁵⁸ Severus, *Homily 23* (Patrologia Orientalis 37), s. 122.

⁵⁹ 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*).

⁶⁰ 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 Süryânî yazarlar arasında da Apamealı Yuhanna'da geçmektedir (ed. Rignell, s. 28).

⁶¹ Narsai (ed. McLeod), *Homily on the Nativity*, satır 446; *Homily on the Passion*, satır 622, 668-669; Babai, *Liber de Unione*, s. 274 (ve sıklıkla); *Hudra I*, ss. 119, 147, 487, 603 vd (çoğunlukla *estla*).

⁶² Jacob of Serugh, *Letters* (ed. Olinder), s. 124; Bununla beraber bir şiir vaazında *lbuş pagreh* ifadesini kullanmaktadır (ed. Bedjan, V, s. 644).

⁶³ *Hymns on Faith* 91. 2; *Hymns on the Nativity* 21. 5.

⁶⁴ Pusey (ed.), s. 145: "Onun bedeni, yeryüzünden giyindiği elbisedir (*lbuşa*)"; Yunancası ise şöyledir: "*periblema ten apo ges sarka*-örtü olarak yeryüzünden beden..."

⁶⁵ "Christ 'the Hostage': A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and its Origin", H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Marksches (ed.), *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (Beihefte zur ZNW 67, 1993), ss. 472-485 (*Hudra* metinleri 483-485. sayfalarda tercüme edilmiştir).

hmayra)⁶⁶ diye tanımlanmıştır Söz konusu bu esasen Diofizit imge de kusursuz bir saygın geçmişe sahipti. Zira hem Afrahat'ta hem de Efrem'de geçmişti⁶⁷ ve buna çok yakın bir lisan Ioannes Khrystostomos'ta da bulunmaktaydı⁶⁸. İmgelerin maksadı açıkça soteriyolojikti; Mesih tarafından deruhte edilen insan bedeni şimdi göğe yükselmişti ve bu suretle insanlığın kurtuluşunu sağlamıştı.

Biri Mabuglu Filoksenos'tan, diğeri ise Büyük Babai'den iki metne dikkat çekerek bağlamak istiyorum⁶⁹. İki yazar da aynı yere şerh düşmüşlerdir: /s. 83/ Şöyle ki, enkarnasyonla ilişkili olarak kullanılan her imge veya metafor bu gizemin yalnızca özel bir yönünü örnekleyecek ve eğer tecrit halinde 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. Doğu Kilisesi'nin kristolojisine bakarken meramımız bu olmalıdır diye öneriyorum. Şayet yalnız başına bir açıyı incelersek ve bunun mantıksal çıkarımını zorlarsak, söz konusu yazarın niyetine haksızlık yapmış oluruz. İhtiyaç duyulan ayırıştırıcı değil, bütünsel bir yaklaşımdır.

KAYNAKÇA

- Abramowski, L., "Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen", *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), ss. 290-343.
- Abramowski, L., "Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsai über die drei nestorianischen Lehrer", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, (1954-55), ss. 140-143.
- Abramowski, L., "Die Christologie Babais des Grossen", *Symposium Syriacum 1972 (Orientalia Christiana Analecta 197, 1974)*, ss. 219-245.
- Abramowski, L., *Untersuchungen zum Liber Heraclides de Nestorius*, (CSCO 22, 1963).

Abramowski, L.- Goodman, A. E., *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge 1972).

Braun, O., *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (München 1915).

Braun, O., *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale* (Stuttgart/Wien, 1900, yeniden basım: Amsterdam 1975).

Brock, Sebastian P., "Christ 'the Hostage': A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and its Origin", H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Marksches (ed.), *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (Beihefte zur ZNW 67, 1993), ss. 472-485.

Brock, Sebastian P., "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, (London, 1984).

Brock, Sebastian P., "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 basım: *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), XI. Kısım.

Brock, Sebastian P., "Eusebius and Syriac Christianity", H. Attridge - G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, (Detroit 1992), ss. 212-234.

Brock, Sebastian P., "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.

Brock, Sebastian P., "Towards a History of Syriac Translation Technique", *Symposium Syriacum III*

⁶⁶ Antik dönemde rehineler teminat simgesi olarak verilirlerdi, onlara el konulamazdı (Türkçe trc.).

⁶⁷ Bilhassa bk. Afrahat, *Demonstration* 23. 51; Ephrem, *Hymns on the Nativity* 22. 40; *Commentary on the Diatessaron* 21. 33; İmge Timotheos'a atfedilen Süryânî 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 ihtişamı içinde göğe alınışında ifşa olmaktadır; "güvence" (*rahbona*/Yun. *arrhabon*) bu bağlamda kullanılan diğeri bir terimdir.

⁶⁸ John Chrystostom, *Patrologia Graeca* 50, col. 461 ve 62, col. 19.

⁶⁹ Philoxenus, *Tractatus tres* (ed. Vaschalde, CSCO Scr. Syri. 19), ss. 152-155; Babai, *Liber de Unione*, s. 233; krş. ss. 249-250.

- (*Orientalia Christiana Analecta* 221, 1983), ss. 1-4, yeniden basım: *Studies in Syriac Christianity*, X. Kısım.
- Brock, Sebastian P.- Harvey, Suzan A., *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987).
- Bruns, P., "Aitalahas Brief über den Glauben: Ein Bedeutendes Dokument Frühsyrischer Theologie, *Oriens Christianus* 76 (1992), ss. 46-73.
- Bruns, P., *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen* (Bonn 1990).
- Bundy, D., "The Creed of Aitallah", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), ss. 157-163.
- Chabot, J.-B. (ed.-Fransızca trc.), *Synodicon Orientale* (Paris 1902).
- Chediath, G., *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam 1982).
- Chesnut, R., "The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides", *Journal of Theological Studies* 29 (1978), ss. 392-409.
- Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 165).
- Connoly, R. H., *Journal of Theological Studies* 27 (1926), ss. 191-200.
- Devos, P., "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.
- Driver, G. R.-Hodgson, L., *The Bazaar of Heraclides* (Oxford, 1925).
- Ebied R. Y.-Wickham, L. R. (ed.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga-J. A. Munitiz-L. Van Rompay (*Orientalia Lovanensia Analecta* 18, 1985).
- Esbroeck, M. Van, "Who is Mari, the Adressee of Ibas' Letter?", *Journal of Theological Studies* 38 (1987), ss. 129-135.
- Fiey, J.-M., "Les Etapes de la prise en conscience de son identité patriarcale par l'église syrienne Orientale", *L'Orient Syrien* 12 (1967), ss. 3-22.
- Fiey, J.-M., *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 36, 1970).
- Gero, S. *La Christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle* (CSCO 80, 1988).
- Gero, S., *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 63, 1981).
- Gribomont, J., "Le symbole de la foi de Séleucie-Ctésiphon (410)", R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus* (Chicago, 1977), ss. 283-294.
- Guillaumont, A., "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23/4 (1969-70), ss. 39-66.
- Habbi, J., *Kanisat al-Mashriq* (Bağdat 1989).
- Halleux, A. de, "Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)", G. Wiessner (ed), *Erkenntnisse und Meinungen II*, (Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Band 17, 1978), ss. 161-190.
- Halleux, A. de, "Autonomy and Centralization in the Ancient Syriac Churches: Edessa and Seleukeia-Ctesiphon", *Wort und Wahrheit*, Supplement 4 (Wien 1978), ss. 59-67.
- Halleux, A. de, "La falsification du symbole de Chalcédoine dans le synodicon nestorien" *Mélanges offerts a Jean Dauvillier*, (Toulouse, 1979), ss. 375-384.
- Hoffmann, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880).
- İbrahim, I., *La Doctrine Christologique de Narsai* (Rome 1974-5).
- Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse* (Paris, 1904).
- Macomber, W., "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486", *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), ss. 142-154.
- Mango, C., "Deux études sur Byzance et la Perse sassanide", *Travaux et Mémoires* 9 (1985), ss. 91-118.
- Mar Aprem, *The Council of Ephesus* (Trichur 1978).
- Martin, F. (ed.-trc.), *Journal Asiatique* IX, 14 (1899), ss. 446-492, IX, 15 (1900), ss. 469-525.
- McLeod, F. G., *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (*Patrologia Orientalis* 40, 1979), ss. 22-29.

Miller, D., *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery* (Boston 1984).

Petersen, W., "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th Demonstration", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.

Pierre, M.-J., *Aphraate le Sage persan, I*, (Sources chrétiennes 349, 1988).

Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išōyahb II de Gdala* (Rome 1983).

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

Scipioni, L., *Ricerche Sulla Christologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, (Fribourg 1956).

Selb, W., *Orientalisches Kirchenrecht: I, Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist., KI, Sitzungsbericht I, 1981), ss. 97-106, 111-115.

Thazhath, A., *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church* (Kottayam, 1987), ss. 82-90.

Vööbus, A., "New Sources for the Symbol in Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christianae* 26 (1972), ss. 291-296.

Vööbus, A., *History of the School of Nisibis*, (CSCO 26, 1965).

Vööbus, A., *Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm 1962).

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

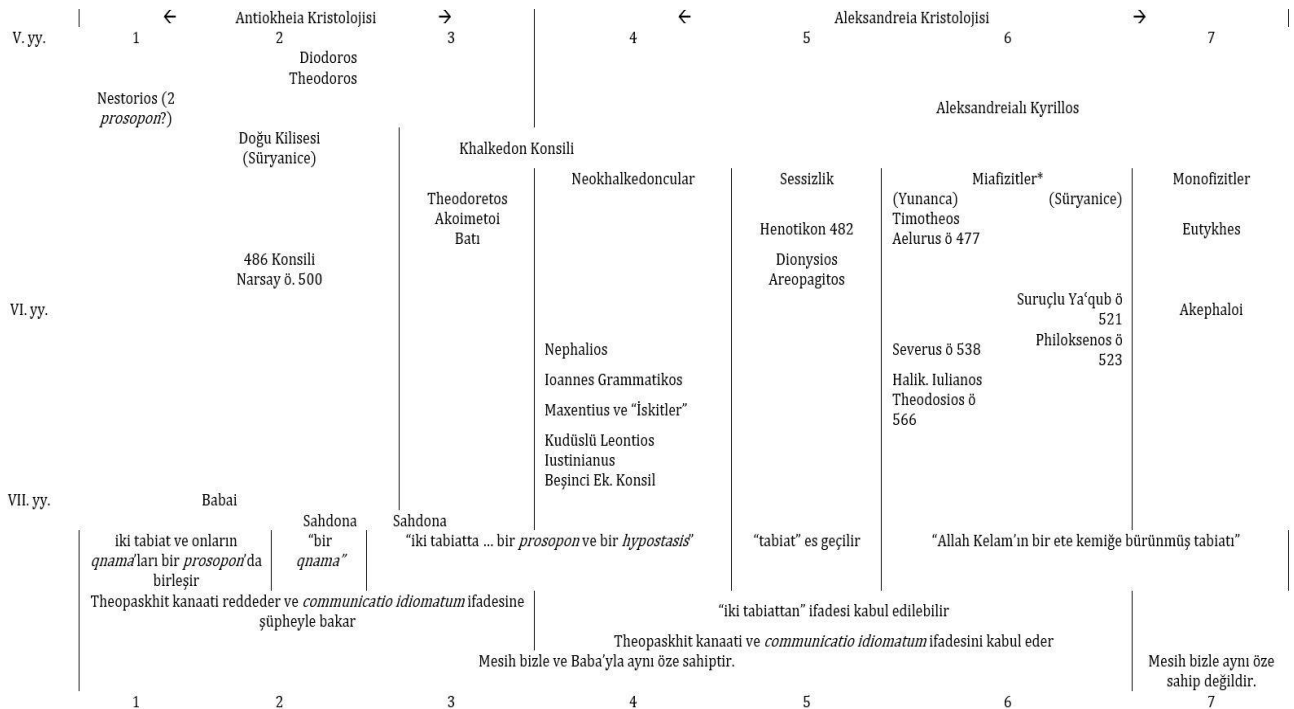
Wiessner, G., *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte, I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (Abhandlungen Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist., KI, III, 67, 1967).

Wigram, W. A., *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (London 1910).

Young, W. G., *Patriarch, Shah and Caliph*, (Rawalpindi 1974).

ZEYİL

Sebastian Brock makalesinin zeyli grafik: Yazarın "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer" *Bulletin of the John Rylands Library* 1996; 78 (3): 23-35, yayınındaki yeniden düzenlediği versiyonunu temel alıyoruz.



www.hssj.artuklu.edu.tr

The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire

Zafer DUYGU

Abstract

This study is an article translation.
